

**„Die Wiederentdeckung der Religion“
und die Humanisierung des Christentums.
Zeit, Leben, Werk und Religiosität
Albert Kalthoffs
(1850-1906)**

Thomas Auwärter

Bremen 2020

Für Georg und Ingrid Auwärter

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	XIX
I Einführung	1
I.1 Ausgangspunkt der Untersuchung, Thesen, Leitfragen und Entwicklung der Aufgabe, erste Hinweise zur Methodik	1
I.2 Glaubensschwäche oder religiöser Aufbruch? Das Thema des Epochenwandels 1850-1914	3
I.3 Religionsthemen und ‚die Religion‘ als Thema – eine Problembeschreibung	9
I.4 Religion oder Weltanschauung? Kalthoff in der zeitgenössischen Polemik	11
I.5 Schlußfolgerungen für eine religionstheoretisch interessierte Biographieforschung. Wie viel Theorie benötigt die religionsgeschichtliche Forschung?	13
I.6 Überblick über den Gang der Untersuchung	19
II Biographische Entwicklungslinien	24
II.1 Wurzeln der persönlichen Frömmigkeit und allgemeine Bedingungen der Persönlichkeitsentwicklung Kalthoffs	24
II.1.1 Herkunft aus reformiert-pietistischem Umfeld (Barmen 1850 – 1869)	24
II.1.2 Schulzeit.....	29
II.1.3 Erfahrung von Wandel und Kontinuität im Wuppertal nach 1850	30
II.2 Studium und beginnende Emanzipation (Berlin ab 1869)	34
II.3 Institution Kirche, Staat und Gesellschaft. Teil 1: Erfahrungen mit der preußischen Religionspolitik und Konflikte in der preußischen Landeskirche ..	36
II.3.1 Erste Anstellung und „Bartaffäre“. St. Markus, Berlin 1875	36
II.3.2 Ortspfarrer in Züllichau. 1875-1878	38
II.3.3 Das Konfliktfeld ‚hierarchische Autorität und Selbstbestimmung‘ tritt in Kalthoffs Biographie erstmals hervor	42
II.3.3.1 Eintreten für das religiöse Selbstverständnis des Protestantenvereins	42
II.3.3.2 Der ‚Fall Kalthoff‘. Die Amtsentlassung und ihre Hintergründe: Religionspolitik und Apostolikumsstreit.....	46
II.3.3.3 Die Rolle von Evangelischem Oberkirchenrat und Konsistorium bei Kalthoffs Amtsenthebung	51
II.3.3.4 Kalthoffs Berufung vor dem Königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten	58
II.3.4 Bemerkungen zum Religionsbegriff und zum Religionsverständnis ...	60
II.3.4.1 Kalthoffs Religionsentwicklung in ihrer Wechselwirkung mit seinen Gemeinden bis 1878	60
II.3.4.2 Religiosität zwischen Protest und Gehorsam – Zum Alltagsverständnis von Religion in Nickern.....	64
II.3.4.2.1 Exkurs: Restriktionen möglicher Laienverständnisse von Religion durch Entscheidungsträger. Das	

	Religionsverständnis Wilhelms I. vor dem Hintergrund des Apostolikumsstreites.....	67
II.3.4.3	Gemeinde als Experimentierraum. Ist Ethik ohne Religion möglich?	74
II.3.5	Der Protestantische Reformverein und die Volkskirche (Berlin 1878-1884).....	77
II.3.5.1	Konflikt mit dem Protestantenverein um das Verhältnis von Religion und Politik (Politische Aspekte der Vereinsarbeit).....	81
II.3.5.2	Indirekte Maßnahmen gegen politische Bestrebungen des Reformvereins.....	86
II.3.5.3	Der Reformverein vor dem Hintergrund der Krise des Liberalismus	87
II.3.5.4	Das Scheitern des Reformvereins an den Hürden der Realität.....	89
II.3.5.5	Kalthoff als Darsteller in der „Tragödie“ des Liberalismus	93
II.3.5.6	Veröffentlichungen des Reformvereins.....	96
II.3.5.6.1	Erste Reden.....	96
II.3.5.6.2	Das Ziel der Reden: Förderung des Religionsbewußtseins der Bevölkerung. Das Religionsverständnis im Umkreis des Reformvereins	98
II.3.5.6.3	Zwei Druckschriften zum Kulturkampf, Staat und Kirche, Religionsunterricht, Liberalismus und Materialismus.....	103
II.3.5.7	Zwischenfazit. Zur Frage der Antizipation späterer Entwicklungen	106
II.4	Abschied von Berlin und Wechsel ins Ausland.....	109
II.4.1	Kalthoff im Schweizerischen Rheinfeld (1884-1888) Blick auf die deutschen Verhältnisse aus der Distanz.....	110
II.5	Der Wechsel nach Bremen und die Integration in das bremische Bürgertum ..	117
II.5.1	Die St. Martini-Gemeinde. Die ersten Jahre in Bremen (1888-1891)	117
II.5.1.1	Moritz Schwalb und das Verhältnis Kalthoff-Schwalb	119
II.5.1.2	Kirchenpolitische Besonderheiten des Bremer Umfeldes: Zwiespältige Freiheit. Fördernde und hemmende Bedingungen der Religionsgenese	122
II.5.1.3	Der liberal-konservative Gegensatz.....	127
II.5.1.4	Der ‚Bremer Radikalismus‘ und seine Bedingungen.....	130
II.5.1.5	Dokumente für Kalthoffs Amtsverständnis	133
II.5.1.6	Veröffentlichungen und Vorträge. Verein für Feuerbestattung...	138
II.5.1.7	Der Protestantenverein im Vergleich mit Institutionen des orthodoxen Netzwerkes	140
II.5.1.8	Kalthoffs Beziehungen zum konservativ-kirchlichen Milieu.....	141
II.5.2	Hinweise auf Kalthoffs Abwendung vom Protestantenverein und seine Öffnung für die Anliegen des Sozialismus ab ca. 1891	143
II.5.2.1	Der Arbeiterbildungsverein „Lessing“	145
II.5.2.2	Der „verkappte Sozialdemokrat Kalthoff“. Reaktionen der Öffentlichkeit auf das Engagement für die Arbeiterbewegung ...	148
II.5.2.2.1	Der Eklat um einen Vortrag im Sozialdemokratischen Diskutierklub. Evangelisches Predigeramt und soziale Frage – die religiöse Motivation praktischen Handelns	150

II.5.2.3	Kalthoffs Position im Vergleich mit dem konservativen Sozialtheologen Otto Funcke. Unterschiede im Blick auf die soziale Frage	155
II.5.2.4	Ein Bezugspunkt der Kalthoffschen Äußerungen zur sozialen Frage: Das Bild von der Sozialdemokratie in der bürgerlichen Öffentlichkeit	158
II.5.2.5	Die Auseinandersetzung mit dem Werk von Charles Kingsley als Entwicklungsstufe von Kalthoffs sozialer Theologie	161
II.5.2.6	Die Grenzen der Kontakte zu den Milieus	164
II.5.2.6.1	Exkurs: Kontakte zu Freimaurern.....	166
II.6	Kontinuität und Wandel. Historischer Bedingungsraum der Religionsgenese. und vergleichende biographische Perspektiven (Politik, Religion und Gesellschaft 1878-1906)	169
II.6.1	Überblick: Zur Frage durchgängiger Motive bei Kalthoff	169
II.6.2	Publizistische Kritik an Staatskirchentum und Kirchenpolitik des preußischen Staates. Aspekte des Kalthoffschen Religionsverständnisses (Institution Kirche, Staat, Gesellschaft. Teil 2).....	171
II.6.2.1	Religion als politisches Ordnungsinstrument. Das Verhältnis von Staat und Kirche	171
II.6.2.2	Die preußische Staatskirche als Hüterin der Religiosität und ‚Sittlichkeit‘ des Volkes	175
II.6.3	Kalthoff als antagonistischer Exponent einer Epoche	181
II.6.3.1	Der Nationalismus und das sozio-emotive Potential des Nationalprotestantismus	181
II.6.3.2	Wandlungen des Begriffes ‚Nation‘ im Deutschland des 19. Jahrhunderts	183
II.6.3.3	Exkurs: Politische Religion, Nationalreligion, Volksreligion	185
II.6.4	Die Rolle der protestantischen Verbände und Vereine bei der Herausbildung des Nationalprotestantismus und der konservativen Nationalreligion	193
II.6.5	Zivilreligion im Kaiserreich und ihre Wurzeln im protestantischen Vereins- und Verbandswesen	195
II.6.5.1	Der Beitrag des Kulturprotestantismus zur Etablierung einer deutschen Zivilreligion	198
II.6.6	Zivilreligion und Nationalismus / Die gespaltene und die imaginierte einige Nation.....	207
II.6.7	Zeitgeisttypische Beziehungen zwischen Religion und gesellschaftlichen Grundproblemen: ‚keine Ordnung ohne Religion‘	211
II.6.8	Die Bevölkerungsmehrheiten aus der Sicht der Intellektuellen und der Herrschaftseliten. Das Bild vom Idealbürger	217
II.6.9	Der bürgerliche Führungsanspruch.....	220
II.6.10	‚Keine Ordnung ohne Autorität‘ (Die Grundproblempositionen Religion und Ideologie)	221
II.7	Kalthoffs Beziehung zum Zeitgeist (Politik, Religion und Gesellschaft).....	223
II.7.1	Allgemeines: Krisenempfinden und Bedrohungsgefühle. Mentalitätswandel zwischen 1878 und 1906	223
II.7.2	Kalthoff und der Nationalprotestantismus.....	226

II.7.3	Nationalkirchenbewegung, bürgerliche Moral, Autoritätsgläubigkeit und Zivilreligion	228
II.7.4	Weitere politisch-zivilreligiöse Bezüge in Kalthoffs Schriften. Volk – Nation – Religion.....	234
II.7.5	Die religiösen Kräfte des Volkes und die Volkskirche.....	243
II.7.6	Die spezielle Rolle der Arbeiter beim Aufbau der Volkskirche. Die religionsproduktive Funktion des Atheismus.....	245
II.7.7	Religion als Ordnungsinstrument: Innere Mission und christlicher Sozialismus. Bezüge zur Gemeindeggeschichte von St. Martini	248
II.7.8	Exkurs: Sozialversicherung im christlichen Staat – ein spezieller Aspekt der bürgerlichen Furcht vor dem Sozialismus.....	254
II.7.9	Gegen den Zeitgeist. Kalthoffs Verhältnis zu den inneren und äußeren Feinden der Nation. Philosemiten und Antisemiten	257
II.8	Zwischenfazit und Ausblick.....	262
II.8.1	Kontinuität und Wandel in Kalthoffs Denken	262
II.8.2	Religion „an der Wende des Jahrhunderts“ Die Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft.....	264

III Entwicklung des Kalthoffschen Verständnisses von Theologie und Religion.

	Vorbedingungen der Genese neuer Religionen.....	267
III.1	Die (liberalprotestantische) Theologie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts	267
III.1.1	Überblick: Vom kritischen liberalen Theologen zum Kirchen- und Theologiekritiker	269
III.1.2	Der gefühlte Konflikt zwischen Theologie und Religion.	271
III.2	Der theologische Einfluß des frühen Schleiermacher.....	272
III.3	Kalthoffs Analyse des Gegensatzes von Theologie und Religion	274
III.4	Im Gefolge Schleiermachers: Reformation als unabgeschlossener Prozeß	275
III.5	Die sukzessive Abwendung von der Theologie	279
III.5.1	Das Verständnis der biblischen Schriften	279
III.5.2	Die Distanzierung von der liberalen Theologie	281
III.5.3	Zum Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit der liberalen Theologie ...	282
III.5.4	Normative Schranken der liberalen Exegese und die zurückgewiesene Forderung einer Transformation der Theologie in eine Religionswissenschaft	283
III.5.5	Die Spaltung in wissenschaftliche und unwissenschaftliche Theologie	287
III.5.6	Der normative Historismus. Geltung und Wesen des Christentums ..	288
III.6	Kritik an der liberalen ‚Jesulogie‘ und der ‚Halbheit der Vermittlungstheologie‘	290
III.6.1	Kern und Schale / Zentrum und Peripherie	293
III.6.2	„Mißbrauch“ der Jesusforschung zu politischen Zwecken und für kulturpolitische Interessen	295
III.6.3	Exkurs: Die Entwicklung des Kalthoffschen Jesus-Bildes (1880-1900)	297
III.7	Die radikale Abwendung von der liberalen Theologie: Konflikte um „Das Christus-Problem. Grundlinien einer Sozialtheologie“	300

III.7.1	Leugnung des historischen Jesus? (Allgemeines). Kritik am Umgang mit der historischen Exegese.....	300
III.7.2	Kalthoffs Veröffentlichungen zum Christus-Problem.....	305
III.7.3	Historisches und religiöses Christusproblem. Vom historischen Jesus zum ‚entwicklungsfähigen Christustyp‘ als Paradigma der autonomen Persönlichkeit in der Sozialtheologie.....	309
III.7.3.1	Jede Zeit schafft ihren Christus – ein Aspekt der Religionsproduktivität der Moderne.....	312
III.8	Die Reaktionen der Fachkollegen und Kalthoffs Repliken	316
III.8.1	Die Kontroverse Bousset / Kalthoff.....	316
III.8.2	Die Reaktion Albert Schweitzers.....	319
III.8.3	Die Verteidigung der Rolle des historischen Jesus als Paradigma der religiösen Persönlichkeit gegen Kalthoff.....	322
III.8.4	Entscheidungszwänge – die persönliche Dimension in den Reaktionen auf das Christus-Problem.....	325
III.9	„Pfaffengezänk“? Eine Einschätzung des Konflikts und ein Ausblick auf weitere Fragestellungen	328
III.10	Suche nach neuen Anknüpfungspunkten für eine Reformreligion (I)	333
III.10.1	Der religionstherapeutische Anspruch der Schriften zum Christusproblem. Kein religiöser Neuanfang mit dem historischen Jesus der liberalen Theologie.....	333
III.10.2	Christus als Projektionsfläche proletarischer Religiosität im Kontext der Kalthoffschen Sozialtheologie	336
III.10.3	Der Christustypus und Kants kategorischer Imperativ im sozialtheologischen Kontext.....	338
III.11	Suche nach neuen Anknüpfungspunkten für eine Reformreligion (II).....	341
III.11.1	Forderung einer Transformation der Theologie und Religionsgeschichtsforschung in eine nichtnormative Religionswissenschaft.....	341
III.11.2	Die Offenheit der Religionswissenschaft für den Atheismus.....	343
III.11.3	Die religionsproduktive Wirksamkeit einer für den Atheismus offenen Religionswissenschaft und die Möglichkeit des religiösen Neuanfangs	344
III.12	Auf der Spur von Kalthoffs Religionsverständnis. Zwischen Christologie und Religionswissenschaft.....	346
III.12.1	Die religionswissenschaftliche Suche nach dem Ursprung der Religion und ihrem ‚Wesen sui generis‘ – Religion des Gefühls statt Theologie des Wortes	346
III.12.2	Radikalität des Neubeginns? Kalthoffs Verhältnis zum Konzept der ‚Religionsgeschichte‘	349
III.12.3	Spezifika der Kalthoffschen Schleiermacher-Rezeption: Das Wesen der Religion, Entkonfessionalisierung und Emanzipation von autoritären Strukturen	350
III.12.3.1	Die Bedeutung des Begriffsfeldes ‚Leben, Tat, Kraft‘ für Kalthoffs Unterscheidung zwischen Theologie und Religion. Grenzen der Schleiermacher-Rezeption	352

III.12.3.2	Nietzsches Lebensphilosophie als Aspekt der Kalthoffschen Theologiekritik	354
III.12.3.3	Umwertung aller Werte? Kalthoffs Religions- und Rollenverständnis. Zwischenbilanz	355
III.13	Kalthoffs Auseinandersetzung mit dem Spektrum der religiösen Erneuerer. Die Kalthoff-Gemeinde und die ‚Religion der Modernen‘	362
III.13.1	Die Ausgangslage ab 1890 – gegenläufige Tendenzen	362
III.13.2	Kalthoff als Beobachter des religiösen Spektrums. Allgemeines. Diskursanalyse als Werkzeug der Erschließung von Potentialen neuer Religionen	364
III.13.3	Kalthoff als Protagonist einer bürgerlichen Reformbewegung unter den Bedingungen einer neuen religiösen Bewegung	368
III.13.4	Die freigeistige Bewegung im Kontext der ‚Gebildetenreformbewegung‘ und Kalthoffs Verhältnis zu ihr	369
III.13.5	Die Freigeistige Bewegung und die Negation der Religion / Kalthoffs Standpunkt	372
III.13.6	Freireligiosität, die neue Religion und der Umgang mit gesellschaftlichen Zwängen	375
III.14	Volk – Kunst – Religion. Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Reformspektrum	377
III.14.1	Die Kunstreligion	377
III.14.2	Die geistig-metaphysische Dimension der neuen künstlerischen Religiosität. Künstler als Seismographen von Grundstimmungen der Epoche	382
III.14.3	Kunstreligion als Beispiel für die Persönlichkeitsreligion und für religiöse Individualisierungstendenzen	383
III.14.3.1	Der Christustypus in der Kunst. Zwischen Bethlehem, Golgatha und Auferstehung	384
III.14.4	Die religiöse Dimension der sozialen Frage und die soziale Dimension des Religiösen – Determinanten der Kunstreligion. Beziehungen zum Revisionismus	388
III.15	Der Goethebund Teil I: Praktisches Engagement für den Volkserziehungsgedanken.	394
III.15.1	Allgemeines	394
III.15.2	Aufbauende Kulturtätigkeit	395
III.15.3	Volkskunst und Volksreligion	396
III.15.3.1	Kulturreligiöse Modernisierung ‚von unten‘	397
III.15.3.2	Kunstreligion im Vortragssaal und im Theater. Volksbildung im Geist Goethes	397
III.15.4	Widersprüchliche Kulturinteressen im Goethebund und Kalthoffs Position	401
III.15.5	Eine Sammlungsbewegung im Zeichen des sezessionistischen Protestes und ihre Grenzen	403
III.15.6	‚Heiliger Frühling der Kunst‘. Die Bedeutung des Jahres 1902 für den Einzug der Moderne in Bremen. Der Pauli-Fitger-Konflikt	406
III.16	Der Goethebund Teil II: Kalthoff, die Kultur- und die Parteipolitik	410

III.16.1	Die Bedeutung der Zusammenarbeit von Bürgern und Arbeitervertretern im Goethebund und anfängliche Erfolge auf diesem Gebiet. Die Rolle Franz Diederichs.....	410
III.16.2	Eine Kulturdebatte zwischen Revisionismus und Revolution: der Goethebundstreit 1904/05.....	416
III.16.2.1	Der Eklat um den Sombart-Vortrag. Der „unpolitische“ Goethebund?	420
III.16.3	Einschätzungen des Streits um den Goethebund	423
III.16.3.1	Der Blick der Sozialdemokratie auf den Goethebund – eine „gemischte Gesellschaft“	423
III.16.3.2	Der Goethebundstreit als Aspekt der Grundsatzdebatte um den Revisionismus und Kalthoffs persönlicher Standpunkt.....	425
III.16.3.3	Der Kern von Schulz' und Kalthoffs differenten Ansichten über die Rolle der Kunst im Klassenkampf.....	436
III.16.3.4	Ein Fazit aus dem Goethebundstreit	442
III.17	Religiöse Tendenzen in der Literatur zwischen Affirmation und Ablehnung. Einzelanalysen zur Kalthoffschen Kunstreligion.....	448
III.17.1	„Antisoziale“ Kunst: Ästhetizismus und Dekadenz	448
III.17.2	„Christus bei den Modernen“ Randnotizen zum Christusproblem.....	450
III.17.2.1	Fiktionen eines ‚deutschen Christus‘ bei Frenssen und Burggraf. Der germanische Geist auf „religiösen Irrwegen“	452
III.18	Mythologie und Mystik als Aspekte der Kunstreligion	455
III.18.1	Von der Historie zum Mythos. Ästhetische Remythologisierungen ..	455
III.18.2	Das Beziehungsfeld Mystik – Spiritualismus – Kunst – Individualismus – Persönlichkeit – Gemeinschaft – Kulturkritik – Natur – Leben	457
III.18.2.1	Allgemeines: Die Revitalisierung des Mystikkonzeptes im Zuge des religiösen Aufbruchs der 1890er Jahre	457
III.18.2.2	Mystik als Aspekt der Kulturkritik – Maschinenlärm und poetische Weltverklärung	464
III.18.2.3	Das Paradoxon von Individualisierung und Konformitätszwang. Mystik als Persönlichkeitsreligion?	466
III.18.2.4	Die bedrohte Persönlichkeit: neue Mystik als Medium zur Rettung der Individualität	468
III.18.2.5	Mystik als „schöpferischer“ Pantheismus. Beziehungen zur Sozialtheologie	470
III.18.2.6	War Kalthoff ein Neomystiker? Zeitgenössische Einschätzungen und ihre Bewertung	470
III.18.3	Das Beziehungsfeld Mystik / Persönlichkeit / Kultur / Volk – methodisch reflektiert	474
III.18.3.1	Neue Mystik – eine ‚Ersatzreligion‘?	474
III.18.3.2	Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Zwischen Persönlichkeitsmystik und Religion des Volkes.....	475
III.18.3.3	Entspricht die Einschätzung von Kalthoff als Neomystiker seinem Selbstverständnis?	479
III.18.3.4	Kalthoffs ‚Lebensmystik‘ als Ausdruck der Skepsis gegenüber okkulten Geheimwissenschaften	481

III.18.3.5	Differenzierungen zwischen Mystik und Formen der Erlebnisreligiosität wie der Ekstase	484
III.18.3.6	Abschließende Bemerkungen zum „Mystiker“ Kalthoff. Zum Umgang mit polemischen Zuschreibungen	490
III.19	Von der Mystikrezeption und dem Kult um die Persönlichkeit zur ‚Zarathustra-Religion‘ im Kontext der ‚Lebensreform‘. Zwischenschritte auf dem Weg zum Monistenbund	496
III.19.1	Die Nietzscheanische ‚Zarathustrareligion‘ bei Kalthoff – eine Problembestimmung	499
III.19.2	Faust-Zarathustra: Kalthoffs Goethe- und Nietzsche-Rezeption im lebensreformerischen Kontext	503
III.19.3	Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Nietzsche und Kalthoff. Erfahrung der Gegenwart als Krise	506
III.19.4	Nietzschesches Lebenspathos, Goethisch-monistische Anschauung der Geistnatur alles Lebendigen und das neue Persönlichkeitsideal ..	508
III.19.5	Die Predigt vom Übermenschen und vom Tod Gottes für den protestantischen Gemeindegebrauch	510
III.19.5.1	Nietzsche-Rezeption im Zeichen der revisionistischen Theorie des Sozialismus und des Humanismus. Abgrenzung von völkischen Nietzsche-Anhängern	513
III.19.5.2	Kalthoffs „revisionistische“ Christus- und Zarathustra- Interpretation.....	518
III.19.6	Ein Kontrast zur männlichen Zarathustra-Religion: die Mutter als Lebensspenderin und Paradigma weiblicher Religiosität.....	519
III.19.7	Kalthoffs Nietzsche-Rezeption – ein Zwischenfazit	521
III.19.8	Kalthoffs spätes humanitäres Engagement. Gegenstücke zur Nietzsche-Verehrung	523
III.19.8.1	Vom Opfer für das Vaterland zum Pazifismus und Einsatz für das Leben?	523
III.19.8.2	Das Prinzip Kooperation: Alternative zur sozialdarwinistischen Metapher vom Kampf ums Dasein	528
III.19.8.3	Der Zusammenhang von humanitärem und sozialpolitischem Engagement	530
III.20	Die Kalthoff-Gemeinde um 1900. Subjektivismus zwischen Nietzsche-Kult und Monismus?	532
III.20.1	Die Gruppierungen der Gemeinde	532
III.20.2	Weiteres zur Größe, zum Ideal und zur Zusammensetzung der Kalthoff-Gemeinde um 1900	537
III.20.3	Dokumente einzelner Gemeindemitglieder und Hinweise zum Beziehungsnetzwerk von St. Martini.....	539
III.20.4	Gottesdienste in St. Martini nach 1900.....	542
III.20.5	Albert Ritterhoff und die bauliche Umgestaltung der Martinikirche 1904/05	546
III.20.6	Exkurs: Auguste Kirchhoff und Albert Kalthoff	547
III.20.7	Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung, Ideal und Wirklichkeit einer umstrittenen Gemeinde	558
III.20.7.1	Die Gemeindereligiosität aus religionstheoretischer Perspektive reflektiert.....	562

III.20.7.2	Zur Sedimentierung von Alltagsreligiosität und Gottesvorstellungen in der Kalthoff-Gemeinde. Wirkungen von Stereotypen. Religion und Gemeinschaft.	563
III.20.7.3	Gott, Religion, moralische Pflicht und persönliches Opfer. Weiteres zur Sedimentierung von Religiosität im Gemeindekontext	565
III.20.7.4	Die Einheit der Gemeinde und des Volkes. Predigten zum Kaisergeburtstag und antiautoritäres Religionsverständnis Kalthoffs	569
III.20.7.5	Gemeinde, Volkskirche und Nation. Unterschiedliche gemeindeinterne und -externe Auffassungen über die nationale Bedeutung der Gemeinde.	572
III.20.8	Verteidigung des autonomen und demokratischen Gemeindeverständnisses: Reaktionen auf die geplante Einrichtung einer offiziellen Pastorenkonferenz	578
III.20.8.1	Befürchtete Auswirkungen der Planungen auf den schulischen Religionsunterricht	584
IV	Späte Reformimpulse. Kalthoffs bildungspolitisches Engagement nach 1900. Religion und Bildung	586
IV.1	Überblick: Formierung einer Bremer Bildungsreformbewegung unter Berufung auf Ellen Key. Wechselwirkungen von Reformreligion, Kunst und Reformpädagogik.....	586
IV.2	Bildung und sozialen Frage. Rezeption der Natorpschen Sozialpädagogik	589
IV.3	Schule und Kulturstaat	593
IV.3.1	Der Vortrag Schule und Kulturstaat im zeitgeschichtlichen Kontext. Aufklärerische und revolutionäre Impulse	593
IV.4	Die Demokratisierung des Persönlichkeitsbegriffs.....	597
IV.4.1	Die Bezugnahme auf verschiedene Formulierungen des Persönlichkeitsbegriffes im Rahmen des Kulturstaatsentwurfs.....	598
IV.4.2	Erziehung zur Persönlichkeit zwischen Individualismus und sozialen Pflichten. Das Problem	600
IV.4.3	Ein neuer Mythos vom Kind.....	601
IV.4.4	Die Vermittlung zwischen Individualismus und Erziehung zur sozial verantwortlichen Persönlichkeit als Kulturaufgabe der Schule. Kalthoffs Lösungsversuch	602
IV.5	Aspekte des Problems Religion und Bildung in Kalthoffs Kulturstaatsentwurf.....	604
IV.5.1	Religion und Staat. Zivilreligion und Bildung im Kulturstaat (I).....	604
IV.5.2	Der Kulturstaat als Sozialstaat und Gegenentwurf zum Klassenstaat / Konfessionsstaat. Weitere bildungspolitische Aspekte	606
IV.6	Kalthoffs Gedanken zum Religionsunterricht und zu dessen Reform	609
IV.6.1	Kalthoff als Ideengeber einer religionspädagogischen Neubewertung des Begriffes der christlichen Persönlichkeit bei Ellen Key. Von Jesus Christus zum Christustypus.....	618
IV.6.2	Zeitgeschichtlich-hermeneutischer Kontext der Inversion des christlichen Menschenbildes.....	621

IV.6.3	Religionsbewußtsein – ein Aspekt der Debatte um die Beibehaltung oder Abschaffung des schulischen Religionsunterrichts	623
IV.7	Lokalgeschichtliche Aspekte von Kalthoffs bildungspolitischem Engagement.....	626
IV.7.1	Der Bremer Schulstreit um den Religionsunterricht. Reformwille und Disziplinargewalt	626
IV.7.2	Gemeinsame Bewußtseinsbildung von Reformtheologie und Reformpädagogik auf lokaler Ebene	632
IV.7.3	Die Vereinigung für Schulreform (Elternbund für Schulreform) als pädagogische Sektion des Bremer Goethebundes	635
IV.7.4	Die Umfrage der Vereinigung für Schulreform zum Religionsunterricht und der Aufbau von Beziehungsnetzwerken zwischen Religionsreformern und Reformpädagogen.....	638
IV.7.4.1	Überschneidungen zwischen Religionsreform- und Kunsterzieherbewegung im Umfragekontext	640
IV.7.4.2	Die Schillerschule – ein Reformschulprojekt, seine Ideengeber und Bezüge zur Umfrage	643
IV.7.4.3	Kalthoffs Beitrag zur Umfrage	645
IV.7.5	Kalthoff, die Vereinigung für Schulreform und das Problem der offenen Kritik an der Schulaufsicht	645
IV.8	Die Politisierung der Debatte um den Religionsunterricht	648
IV.8.1	Allgemeines	648
IV.8.2	Die Vereinigung für Schulreform, Kalthoff und die Bürgerschaft	650
IV.8.3	Vereinigung für Schulreform, Goethebund und die sozialdemokratische Holzmeier-Gruppe.....	653
IV.8.4	Was soll die ‚Entfernung des Religionsunterrichts‘ bedeuten? Die Holzmeier-Denkschrift	654
IV.8.5	Kalthoff, die Holzmeier-Gruppe und die Sozialdemokratie zwischen Distanzierung und zeitweiliger Annäherung	657
IV.8.5.1	Die Distanzierung der Holzmeier-Gruppe von Kalthoff – ein Reflex des Goethebundstreites?.....	658
IV.8.5.2	Vorübergehende stillschweigende Zusammenarbeit der bürgerlichen Reformbewegung mit dem linken Flügel der Bremer Sozialdemokratie	660
IV.8.5.3	Debatten im Vorfeld des preußischen Volksschulerhaltungsgesetzes als Kontext des Mainzer Goethebund-Delegiertentages.....	662
IV.8.5.4	Die Wirkung des Mainzer Delegiertentages auf lokaler Ebene... ..	664
IV.8.5.5	Heinrich Schulz zur Zusammenarbeit mit den Liberalen in der Frage des Religionsunterrichts im Kontext des Goethebundstreites	665
IV.8.5.6	Das differente Religionsverständnis und die Interpretationsoffenheit der Denkschrift.....	667
IV.8.5.7	Die Wege trennen sich wieder – ein Ausblick.....	668
IV.9	Zivilreligion und Bildung im Kulturstaat (II). Das Scheitern der Religionsreformer an der Religionspolitik des Bremer Staates	672

IV.9.1	Die Vertreter eines heimlichen Glaubensbekenntnisses des guten Bürgers im Lehrplan der Volksschule und ihre Kritik an den radikalpädagogischen Überzeugungen	683
IV.9.2	Auswärtige Expertisen zum Konflikt um die allgemeinen Wertgrundlagen der Gesellschaft. Zurückweisung des Radikalismus	687
IV.9.3	„Heilige Ordnung“, pädagogischer Anarchismus und das Lob der Mündigkeit – disparate Mentalitätselemente	691
V	Verschärfung des Weltanschauungs- und Kulturkampfes um Schule und Kirche im Zeichen des Monismus	693
V.1	Übersicht und Ausblick: Der Kampf um die ‚Radikalismusgrenze‘	693
V.2	Die Anbahnung des Kulturkampfes auf lokaler Ebene. Gruppierungen und ihre Periodika	695
V.2.1	Das „freche Heidentum in Schule und Kirche“. Beispiele für fundamentalistischen Protest gegen den Radikalismus. Die „Fälle“ Mauritz und Steudel 1905	696
V.2.2	Die Stellung des Protestantenvereins zum Kulturkampf um den Radikalismus.....	701
V.2.3	Dominanzkonflikte um Deutungshoheiten auf dem religiösen Feld. Strukturmerkmale des Kulturkampfes. Religionstheoretisches Zwischenfazit.....	704
V.2.4	Der Monismus wird zu einem Kulturkampfthema im Schulstreit.....	706
V.3	Ein letzter (unfreiwilliger) Kulturkampf. Kalthoff als Aktivist für den Haeckelschen Monistenbund: interne Gründungsgeschichte	711
V.3.1	Allgemeines. Historischer Kontext. Gründungsbedingungen und Ziele des Monistenbundes	711
V.3.2	Unbekannte Aspekte der Gründungsvorgeschichte des Monistenbundes und ihr kulturhistorischer Kontext: Kalthoffs religionsreformerischer Impuls.....	713
V.3.3	Dokumente für Kalthoffs frühe Auseinandersetzung mit dem (Vereins)monismus.....	718
V.3.4	Kalthoffs Rolle als Mitbegründer des Deutschen Monistenbundes (Übernahme des Vereinspräsidiums).....	720
V.3.5	Richtungskämpfe im Monistenbund während Kalthoffs Präsidium...	723
V.3.5.1	Aristokratische oder demokratische Vereinsleitung?	723
V.3.5.2	Differenzen zwischen den Gründungsmitgliedern über den Status der Religion.....	724
V.4	Öffentliche Reaktionen auf die Gründung des Monistenbundes. Der Monismus als Faszinosum und Skandalon	729
V.4.1	Kalthoff als Paradigma des monistischen Pastors und Vorbild kirchenkritischer Bevölkerungskreise.....	729
V.4.2	Legendenbildungen um das Modell des monistischen Pfarrers.....	731
V.4.3	Kalthoffs faktische Rolle als monistischer Religionsreformer in seinen letzten Lebensmonaten	732
V.4.4	Die Affäre um Kalthoffs Tätigkeit für den Monistenbund. Reaktionen der Pastorenkollegen.....	735

V.4.5	Die (vermeintlich) versuchte Amtsenthebung – der Konflikt innerhalb des geistlichen Ministeriums und dessen öffentliche Wahrnehmung.....	736
V.4.6	Das Bekenntnis zum Monismus als Überschreitung der Grenzen des Liberalismus – der Umgang mit Monistengemeinden.....	740
V.4.7	Die sichtbare und die unsichtbare Bremer Monistengemeinde	742
V.4.8	Die Einstufung der Bremer Monistengemeinden als Gefahr für den kirchlichen Liberalismus.....	743
V.4.9	Beurteilungen der Kalthoff-Affäre des Jahres 1906	744
V.4.9.1	Übertreibungen, Anachronismen und Selbstvermarktungsstrategien	744
V.5	Von der chronologischen Darstellung zur vertiefend-thematischen Analyse. Überblick.....	747
V.5.1	Monismus und Politik.....	749
V.5.1.1	Die überparteilich-politische Dimension des Kalthoffschen Monismus. Bezüge zur Sozialdemokratie	749
V.5.1.2	Der Monismus als alternative Ideologie mit demokratischem Charakter.....	750
V.5.1.3	Die Umdeutung der Klassenkampfidelogie zum revisionistischen Monismus (Monismus und Christus-Problem) Unterschiede zwischen Kalthoff und Haeckel.....	752
V.5.1.4	Der sozialdemokratische Blick auf Kalthoffs monistischen Revisionismus.....	755
V.5.1.5	Die schwache Verbindung von Religion und Politik im Haeckelkreis. Das Feindbild Ultramontanismus	756
V.6	Monismus und Religion	759
V.6.1	Das Verhältnis von Monismus, Naturwissenschaft und Religion. Bemühungen um die Transformation des Haeckelschen Monismus zu einer eigenständigen monistischen Religion.....	759
V.6.2	Der Schriftwechsel Kalthoffs mit Arthur Drews. Orientierung über den Bedeutungsinhalt des Begriffes Monismus.....	760
V.7	Religiöser Monismus und Naturwissenschaft.....	764
V.7.1	Die erkenntnistheoretische Grundlegung des religiösen Bewußtseins und der ‚monistischen Metaphysik‘	764
V.7.2	Ein neues Dogma oder doch nicht? Der Deskriptivismus als Herausforderung für Kalthoffs Denken	766
VI	Die Genese von Zukunftsreligionen im Übergangsfeld von Kunst, Geistes- und Naturwissenschaften. Kalthoffs Religion und ihre Wirkungsgeschichte	768
VI.1	Die Bremer (monistische) Religion	768
VI.1.1	Vorbemerkung – Zusammenfassung bisheriger Ergebnisse – Weiterführung.....	768
VI.1.2	Die „Religionsstifter“ Kalthoff und Haeckel. Ihre Ausgangsbedingungen, ihre konfligierenden Interessen und Bezüge zur Religion.....	771
VI.1.3	Vermittlung zwischen Religion und Naturwissenschaft als Gründungsbedingung einer dogmenfreien monistischen Religionsgemeinschaft?	773

VI.2	Kalthoffs monistische Wende – Rekonstruktionen und Wertungen.....	775
VI.2.1	Allgemeines. Ziele der Untersuchung: Kalthoff als Beispiel für die Genese einer monistischen Religion.....	775
VI.2.2	Kalthoffs Stellung zur Naturwissenschaft als religiöser Intellektueller. Was kommt nach dem Ende des Christentums?	776
VI.2.3	Was heißt Autonomie der Religion?.....	776
VI.2.4	Voraussetzungen für das Verständnis des Begriffes Monismus bei Kalthoff. Probleme der Definition des Begriffes ‚Monismus‘	776
VI.2.5	These: Monismus als treibende Kraft der modernen außerkirchlichen Religionsgenese	778
VI.2.6	Der Weg zur monistischen Religion beginnt im Diskursumfeld der Kritik an der liberalen Theologie.....	779
VI.2.6.1	Zwischenschritte vor 1902.....	779
VI.2.6.2	Beispiele für implizit monistisches Denken nach 1902 im konfessionskritischen Diskurskontext	785
VI.2.7	Übergänge zwischen den Diskursfeldern Theologie und Naturwissenschaft: Der Schlüsselbegriff Entwicklung und seine epochenspezifischen kognitiven Prämissen.....	788
VI.2.7.1	Die Epochenerfahrung der Entwicklung als Quelle der Religion und in Beziehung zum Monismus	788
VI.2.7.2	Es gibt keine Zufälle. Gesetzmäßig-teleologische Entwicklung, Monismus / Dualismus – potentialanalytisch entschlüsselt.....	790
VI.3	Von der sachorientierten Biographieforschung zur Wirkungsgeschichte. Sich andeutende Dominanzkonflikte zweier Wissenschaftskulturen mit Relevanz für die Religionsentwicklung.....	795
VI.3.1	Kalthoff: Das „beseelte Leben, Schaffens- und Entwicklungskräfte“. Bezüge zur (Persönlichkeits-)Religion	795
VI.3.2	Haeckel: Zur Metaphysik hin offener Hylozoismus.....	797
VI.3.3	Zwei Monistenmilieus und ihre differente Rezeption des Haeckelschen Monismus: Naturwissenschaftler und religiöse Intellektuelle	799
VI.4	Zukunftsreligion und Wissenschaftsreligion – zwei monistische Religionskulturen, die auf dem Ergriffensein vom Entwicklungsgedanken beruhen.....	801
VI.4.1	Exkurs: Zweifelhafte Zukunftsideale?.....	810
VI.5	Weitere Differenzierungen zwischen monistischen Religionsformen: ästhetisch-mystische Religion und Wissenschaftsreligion	815
VI.5.1	„Das alles ist Religion“ – Kalthoff und die monistische Dichterphilosophie.....	817
VI.5.2	Das monistische Christus-Problem und seine praktische Rolle in der Religion der Modernen	819
VI.5.2.1	Kalthoffs Christusideal als Faktor einer christlich-monistischen Zukunftsreligion und seine Rezeption	819
VI.5.2.1.1	Kalthoffs nichtbinär codiertes ‚säkularisiertes Christentum‘: Verstehensvoraussetzung des monistischen Christusideals.....	821

VI.5.2.1.2	Die Martini-Gemeinde und die „Bipolarität von Christentum und Säkularität“. Problematische Rezeption des Kalthoffschen Christusideals.....	822
VI.5.2.1.3	Die Anerkennung der Kalthoffschen Christologie als Aspekt einer neuen Religion scheitert an der Dominanz der christlichen Theologie	826
VI.5.2.1.4	Der Beitrag posthumer Veröffentlichungen zum Weiterwirken des Christusideals: Enthusiastische Sozialrevolutionen der Frühneuzeit und der revisionistisch bezähmte Christus.....	828
VI.5.2.1.5	Rezente Bezüge der monistischen Christusreligion: Anspielungen auf den Revisionismusstreit.....	833
VI.5.2.1.6	Rezeption und Weiterentwicklung des monistischen Christuskonzeptes bei Steudel. Monistische Umdeutung der Offenbarung und Inkarnation Gottes	836
VI.5.2.1.7	Bruno Wille: Vom Christus der Heilsgeschichte zum monistischen Christus der tragischen Kunst. Bezüge zur goethianisch-monistischen Kunstreligion.....	839
VI.5.2.1.8	Die Rezeption des Christustypus im Übergangsfeld von Bremer radikaler Theologie, Philosophie des konkreten Monismus und Aktivitäten des Monistenbundes.....	843
VI.5.2.2	Gegnerische Rezeption und Distanzierung nach 1906: Ein ‚antimonistisches Christusproblem‘ im Geist der Nationalreligion oder ein monistisch-universelles Christuskonzept?.....	847
VI.5.2.3	„Modernes“ monistisches Christentum oder Wissenschaftsreligion? Was wurde aus der Bremer monistischen Religion im Haeckelschen Umkreis ab 1906?.....	854
VI.6	Dominanzkonflikte zwischen Geistes- und Naturwissenschaften um die Deutungshoheit über das religiöse Feld	860
VI.6.1	Zur Orientierung: Zusammenhang der Abschnitte VI.1-VI.5 und VI.6-VI.6.7.....	860
VI.6.2	Konfliktpotentiale, Konfliktparteien, Phasen des Konflikts ab 1906. Das Thema in der jüngeren Religionsforschung.....	861
VI.6.3	Religionstheoretische Perspektiven bei der Interpretation der Konflikte um die Deutungshoheit über das religiöse Feld	869
VI.6.4	Die Auseinandersetzung um den Bremer Radikalismus wird in den Dominanzkonflikt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften hineingezogen	870
VI.6.4.1	Entwicklung des Konfliktes seit 1906 – erster Überblick	870
VI.6.4.2	Rückblick und religionstheoretische Zwischenbilanz: Wie Kalthoff in den Dominanzkonflikt involviert war	871
VI.6.4.3	Weichenstellungen für den Verlauf des Konfliktes: Die differente Rolle der beteiligten Stadtpfarrer und der Lehrstuhlinhaber theologischer Fakultäten.....	880
VI.6.5	Wissenschaftsgeschichtliche Zusammenhänge: Die offene Zukunft der Herausbildung eines neuen akademischen Fächerkanons von Natur- und Geisteswissenschaften	882

VI.6.5.1	Der Neukantianismus als erkenntnistheoretische Grundlage der protestantischen Theologie und als Argumentationsbasis gegen den „Primat der Naturerkenntnis“	884
VI.6.5.2	Die neukantianische Erkenntnistheorie lieferte radikalen Pastoren keine Argumente für einen Wertsetzungsprimat der Geisteswissenschaften	886
VI.6.6	Natur- und Geisteswissenschaften zwischen Konflikt, Integration, Dialog und partnerschaftlicher Koexistenz. Entwicklungen über 1918 hinaus	888
VI.6.6.1	Ein Rückblick auf den Fall Ladenburg von 1903 oder: warum Monistenpastoren eine klare Differenzierung zwischen Zuständigkeiten der Theologie und der Naturwissenschaften ablehnten	890
VI.6.6.2	Kulturkampf an zwei Fronten. Der Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft minimiert die Durchsetzungschancen der ‚Diesseitsreligion‘	891
VI.6.6.3	Der Einfluß von Machtinteressen auf die Durchsetzungschancen säkularer Religion	895
VI.6.6.4	Fazit: Die neue Religion als Resultat von Dominanzkonflikten. Wechselwirkung von Religionsneubildung und Kritik	898
VI.6.7	Bürger – Staat – Religion. Weiterentwicklung des Machtkonfliktes um säkulare und monistische Religion nach Kalthoffs Tod	900
VI.6.7.1	Die Abgrenzung der Bremer Religion von Wissenschaftsreligion und Bekenntnisreligion. Legitimierung gegenüber Staat und Kirchen	900
VI.6.7.2	Weitere Entwicklungen im Konflikt um das konfessionelle Monopol der Definition des Religiösen. Religionsgeschichtliche und -theoretische Aspekte	903
VI.6.7.3	Der vorläufige Höhepunkt des Konfliktes: Ein Vortrag und seine Folgen	911
VI.6.7.4	Entwicklungen des Bremer Religionsprojektes zwischen Hoffnungen und Scheitern (1906-1919)	916
VI.6.7.4.1	Die Nichtanerkennung der säkular-monistischen Religion seitens der staatlichen Religionspolitik	916
VI.6.7.4.2	Die Bewahrung kirchlicher Privilegien. Gleichbehandlungsforderungen und ihre Zurückweisung....	920
VI.6.7.4.3	Die Wirkungsgeschichte des Projektes klassenübergreifender Wertevermittlung im Zeichen säkularer Religion. Hoffnungen und Enttäuschungen	924
VII	Schluß: Das alles ist Religion – ist das alles Religion?.....	934
VIII	Verzeichnisse	945
VIII.1	Ungedruckte Quellen	945
VIII.2	Schriften von Albert Kalthoff	947
VIII.3	Allgemeine Literatur	954

Das Heilige läßt sich keineswegs so leicht beseitigen, als gegenwärtig manche behaupten, die dies ‚ungehörige‘ Wort nicht mehr in den Mund nehmen. ... Mag dies Heilige auch noch so menschlich aussehen, mag es das Menschliche selber sein, das nimmt ihm die Heiligkeit nicht ab, sondern macht es höchstens aus einem überirdischen zu einem irdischen Heiligen, aus einem Göttlichen zu einem Menschlichen.

Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig 1845, S. 48f.

Vorwort

„Die Wiederentdeckung der Religion“ ist in einem doppelten Sinn Thema dieser Untersuchung: als empirisch greifbare Erfahrung, die sich in Gemeinden, Vereinen, Bewegungen, Bürgerinitiativen, kulturellen Netzwerken und Avantgarden um 1900 nachweisen läßt. Sodann als Gegenstand von Debatten und vergleichbaren Kommunikationszusammenhängen der späten wilhelminischen Epoche. Diese Religions-*Diskurse* sind der Ausgangspunkt der Arbeit und nicht etwa statistisch meßbare Trends. Es geht also zunächst um die Wiederentdeckung eines *Themas* und davon ausgehend um die praktischen Folgen. Die Lebensgeschichte Albert Kalthoffs (1850-1906) spiegelt exemplarisch den Doppelsinn des Untersuchungsthemas wider: Er war zum einen Protagonist religionsreformerisch-*praktischer* Initiativen und Wegbereiter von Religionsgründungen. Seine Lebensdaten erweitern den Fokus der Arbeit auf den für viele seiner Zeitgenossen bewußtseinsprägenden Übergang von einem rationalistisch-religionskritischen Materialismus der 1850er Jahre zu den Neubelebungen der Religion seit ca. 1890. Zum anderen steht er als Zeitzeuge und Beobachter dieses Prozesses, als religionspolitischer Akteur, Schriftsteller, Publizist und aktiver Netzwerker beispielhaft für die Renaissancen des *Themas* in vornehmlich intellektuellenreligiösen Milieus. Zu Beginn seiner Laufbahn war er als reformorientierter Theologe an Diskursen über kirchlich-autoritäre Formen der Religiosität des Volkes beteiligt, in seinen späteren Jahren am Diskurs über Möglichkeiten der Transformation und Auffächerung des Protestantismus von einer kirchlichen Bekenntnisreligion in ein kulturelles religiöses Spektrum, das von individueller Reformreligion, über Kunstreligion und Mystik bis hin zur Wissenschaftsreligion reichte sowie an der Diskussion über das bis heute relevante Problem der Beziehungen zwischen den Blüten der Nationalreligion und einer konfessionsübergreifenden Zivilreligion.

Die Idee zu der vorliegenden Arbeit entstand im Jahr 2008 im kulturwissenschaftlichen Austausch mit Vereinsmitgliedern des Bremer Bureaus für Kultur- und Religionsgeschichte (BBKR). In Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth, Mitbegründer des Vereins und damals tätig am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik an der Universität Bremen, fand ich einen aufgeschlossenen Begleiter und Unterstützer meines Projektes, das sich bald in die Richtung einer Habilitation entwickelte. Eine Monographie zu Zeit, Leben und Werk Albert Kalthoffs, zumal aus religionswissenschaftlicher Perspektive, war 2008 ein Desiderat. Diese Lücke sollte mit der vorliegenden Arbeit geschlossen werden. Mein Ausgangspunkt war die Bremer Regionalgeschichte bzw. die regionale Religionsgeschichte. Doch ging der Anspruch an diese Gattung der Historiographie von Anfang an über den einer Heimatgeschichte hinaus. Regionalgeschichte bedeutet, um das Manifest des BBKR zu zitieren, „auch die Möglichkeit, aus einem überschaubaren Kontext heraus exemplarische Fallstudien zu erstellen“, die „Gemeinsamkeiten und Besonderheiten der regionalen Verhältnisse mit übergreifenden Zusammenhängen“ erkennen lassen und so die Regionalgeschichte in ihr größeres historisch-geographisches Umfeld einzubinden. Auch der diesbezügliche Forschungsstand war 2008 eher als ein Desiderat zu betrachten.

Aus der Gruppe der Beteiligten an den ersten Gesprächen im Umfeld des Vereins möchte ich PD Dr. Tilman Hannemann, der mir über die Jahre immer wieder mit Rat und Anregungen zur Seite stand herausheben; ferner Dr. Marcus Meyer, dem ich wichtige Hinweise zur Regionalgeschichte des Freimaurertums verdanke sowie Frank Eisermann, der mir bei der Transkription schwer lesbarer Manuskripte aus dem Bremer Kalthoff-Nachlaß geholfen hat. Bei der Erschließung dieses Quellenmaterials haben mir die MitarbeiterInnen des Bremer Staatsarchivs, der Universitätsbibliothek Bremen und der Landeskirchlichen Bibliothek Bremen große Hilfe geleistet.

Die umfassenden Zusammenhänge von regionaler und überregionaler Religionsgeschichtsforschung spiegeln sich in Kalthoffs Lebensstationen: das Wuppertal, Berlin, die preußische Provinz Brandenburg, die Schweiz und schließlich Bremen. Eine Ausweitung der Archivarbeit war bald erforderlich. Hervorheben möchte ich besonders die Hilfe der MitarbeiterInnen des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin bei der Erschließung der Personalakten Albert Kalthoffs und weiterer Archivbestände. Wichtige Anregungen in dieser ersten Arbeitsphase, insbesondere aber den persönlichen Kontakt zu Horst Kalthoff (1926-2017), dem Enkel Albert Kalthoffs, verdanke ich Helmut Donat, Verleger in Bremen. An den anregenden Gedankenaustausch mit den beiden denke ich gern zurück. Im September 2012 hat Horst Kalthoff die erste Fassung des Manuskriptes gelesen und mir bisher noch unbekannt wichtige Details aus der Familiengeschichte der Kalthoffs mitgeteilt.

Aufgrund neuer und wachsender Anforderungen meiner Berufstätigkeit als Lehrer an einer staatlichen Schule mußte die Arbeit, die überwiegend in meiner Freizeit entstand, jedoch zunächst zurückgestellt werden, bis ab 2015 wieder mehr Ruhe einkehrte. In der nun folgenden Phase führte ich meinem Anspruch entsprechend, eine exemplarische Studie zur deutschen Religionsgeschichte zu erstellen, weitere Archivrecherchen zum zeitgeschichtlichen Umfeld durch: so zum Protestantenverein, zur Geschichte der preußischen und bremischen Religionspolitik seit ca. 1870 sowie zur Bildungspolitik und zur Geschichte von Reformbewegungen der wilhelminischen Epoche.

Die abschließenden Arbeiten am Manuskript fanden in den Jahren 2018/19 statt. Die Aufgabe der Gutachtenerstellung haben neben Christoph Auffarth Prof. Dr. Gangolf Hübinger und Prof. Dr. Yan Suarsana übernommen, denen ich stellvertretend für alle weiteren Mitglieder der Habilitationskommission ebenfalls meinen Dank ausspreche.

I Einführung

I.1 Ausgangspunkt der Untersuchung, Thesen, Leitfragen und Entwicklung der Aufgabe, erste Hinweise zur Methodik

Am Beispiel von Kalthoffs Biographie läßt sich Geschichte nachzeichnen: ein Stück deutscher Religions- und Gesellschaftsgeschichte, insbesondere eine wichtige Entwicklungsphase an der Wende zum 20. Jahrhundert – historische Prozesse, die sich gleichermaßen in Kalthoffs Lebensgeschichte als auch in seinen Schriften zur religiösen Lage und zur ‚Religion der Modernen‘ spiegeln. Die Religionsentwicklung des Kaiserreichs ist nicht nur eine Geschichte der Konfessionsgemeinschaften; sie zeichnet sich ebenso durch eine beträchtliche Ausweitung des religiösen Feldes *neben* den Konfessionen aus. Kalthoffs Biographie ist für diesen Wandel besonders instruktiv – hier vor allem der Bremer Lebensabschnitt als Pastor der St. Martini-Gemeinde (1888-1906). Wohl nirgendwo sonst in Deutschland hätte er sich zu dem engagierten Religions-Netzwerker entwickeln können, als der er um 1900 in Deutschlands religiösen Milieus bekannt war. Maßgeblich hängt dies mit den Bremer kirchlichen Verhältnissen selbst zusammen, die – besonders in der Phase der Wiederentdeckung des Themas Religion im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert – die Verwandlung der sogenannten radikalen Gemeinden zu „Religions Versuchs-Station[en]“ (Otto Hartwich) beschleunigten.

Diese Bremer Laborbedingungen gilt es auch theoretisch fruchtbar zu machen für die Klärung einer Bandbreite verschiedener Zusammenhänge: zwischen Bekenntnisreligion und außerkirchlicher Religiosität, zwischen Religionskritik und Religionsentwicklung, zwischen der Religion als einem gesellschaftlichen Grundproblem und nichtreligiösen gesellschaftlichen Grundproblemen, zwischen Religionsgenese und bürgerlicher Entwicklung, zwischen bürgerlichem Nationalismus/bürgerlicher Religion und Konfessionalismus. Dabei gehe ich von der These aus, daß Religion in ihrer Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Systembereichen eine spürbar größere Relevanz gewinnt, als auf den Isolierstationen der Religionsgemeinschaften. Weiterhin gilt es die spezifische Bremer Situation aber auch theoretisch fruchtbar zu machen für die Verifizierung gängiger Theorien über die Säkularisierung sowie für die Klärung zeitgenössischer Thesen über das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Säkularen. Dabei entstehen Fragen: Welche Faktoren fördern und hemmen die Religionsgenese? Welche Auswirkungen hatten die unterschiedlichen religionspolitischen Bedingungen, die sich aus der föderalen Struktur des Deutschen Reiches ergaben auf die Abläufe religiöser Diskurse und auf die Erfolgchancen von Versuchen der Etablierung neuer Religionen? Die letzte Frage verweist uns auch auf theoretischer Ebene wieder auf die schon erwähnte Aufgabenstellung, die Beziehung zwischen Regionalgeschichte und übergreifenden historischen Kontexten zu erfassen. Weiterhin ergeben sich vielfältige Bezüge zu Dominanzkonflikten um die Religion. Gemeint sind zunächst Konfliktszenarien, in denen Vertreter der wichtigsten Bekenntnisreligionen und reformorientierte religiöse Intellektuelle gegeneinander agierten: Kalthoffs Leben war auf exemplarische Weise eingebunden in diese Konfliktgeschichte. M. a. W.: Seine Wiederentdeckung der Religion steht in einer Wechselbeziehung zu dieser Geschichte. Die Beschäftigung mit seiner Biographie ist insofern instruktiv in Bezug auf die Frage, wo sich die Wege konfessioneller und nichtkonfessioneller Religion trennten. Der Ansatz einer kulturhistorischen Religionsforschung impliziert an diesem Punkt eine Umkehrung der Untersuchungsperspektive: Wenn wir die Konfliktgeschichte, für die Kalthoff an exponierter Stelle stand, als Probe auf die Belastbarkeit des Protestantismus durch äußere Einflüsse der Moderne betrachten, so blicken wir nicht mit dem Theologen Kalthoff auf die Umwelt der Kirchen „da draußen“, sondern nehmen bei der Betrachtung

des Protestantismus den Außenstandpunkt ein. Mit Kalthoff gelingt das auf paradoxe Weise, denn als protestantischer Theologe stand er gleichsam „outside in“ – gleichzeitig im System und außerhalb des Systems. Wir können mit Kalthoff eine innerprotestantische und eine außerprotestantische Position einnehmen, abstrahieren mithin sowohl auf regionalhistorischer als auch auf überregionaler Forschungsebene von einer auf den Binnenfokus gerichteten Kirchen- oder Dogmengeschichtsforschung mit einem Interesse an Auseinandersetzungen wie etwa dem Apostolikumsstreit. Die paradoxe Perspektive des „outside in“ ermöglicht tiefere Einblicke in Zusammenhänge, als ein ausschließlicher Blick von außen (von der säkularen Gesellschaft auf Kirche und Theologie) erkennen ließe: Uns interessieren hier insbesondere Berührungen und Abgrenzungen zwischen dem sogenannten ‚Bremer Radikalismus‘, dem liberalen Kulturprotestantismus und dem großen Feld der ‚unkirchlichen‘ Religiosität.

Aus der Perspektive einer kulturhistorischen Religionsforschung werden so gerade diejenigen Motive von Kalthoffs Religiosität sichtbar, die von Zeitgenossen übersehen oder nur am Rand wahrgenommen wurden – insbesondere Beziehungen zwischen Religion und Autorität: Konflikte um die Religion (auch um Definitionshoheiten über ihre Begriffe) sind häufig Aspekte tieferliegender Macht- und Interessenkonflikte zwischen gesellschaftlichen Gruppierungen, Sozialschichten, politischen Richtungen, etablierten Kontrollinstanzen und aufstrebenden Reformbewegungen. Religionskonflikte korrelieren mit dem Kampf dieser Gruppen um die Durchsetzung der je eigenen Werte und Vorstellungen. Kalthoff war in diesen Konfliktbeziehungen ein antagonistischer Exponent seiner Epoche. Als solcher repräsentierte er untypische Positionen gegenüber den bewußtseinsprägenden Konfliktszenarien seiner Epoche – insbesondere gemessen am protestantischen Durchschnittsbewußtsein: Das betraf zunächst die Bereitschaft, liebgewordene machtgeschützte Traditionen und Gewohnheiten ohne Zögern zugunsten des Neuen aufzugeben, auch wenn die bestehenden Strukturen Stabilität allein schon aufgrund ihres ehrwürdigen Alters vermeintlich garantierten. Es betraf aber auch Verhältnisbestimmungen zwischen Religion und Nichtreligion: Ob es etwa die Religion sei, die die Ethik humanisiere, oder ob umgekehrt die humanistische, also nichtreligiöse Ethik, die Religion erst zu einer menschenfreundlichen gesellschaftlichen Erfahrungsgröße erziehe, waren Fragen, die Kalthoff ohne dogmatische Voreingenommenheiten anging. So versprach er sich von den nichtkirchlichen Kräften wichtigere Impulse für die Entwicklung der Religion, als von innerkirchlicher Seite. Die Idee einer Humanisierung des Christentums, der wir bei Kalthoff begegnen, geht auf die Religionskritik der Aufklärung zurück und findet sich Mitte des 19. Jahrhunderts etwa auch bei dem englischen Philosophen John Stuart Mill.¹ Das Religionssystem reagiert demnach generell zeitverzögert auf Modernisierungsimpulse von außen. Der Begriff ‚Humanisierung‘ rekurriert auf in diesen Kontext gehörige Bezüge des untersuchten historischen Materials zu einer im wilhelminischen Deutschland einsetzenden Wertedebatte, in deren Zentrum der Kampf um humanitäre Werte und Errungenschaften stand: etwa um nicht an Bedingungen geknüpfte („unveräußerliche“) Menschenrechte (bzw. ihre konkrete inhaltliche Ausgestaltung), um Solidarität, verstanden als Zugang zu gleichen Rechten und Zukunftschancen oder um gleichberechtigte Teilhabe am demokratischen Prozeß. Diese Werte konnten auch im liberalen Bremen nur gegen den teilweise erbitterten Widerstand der meisten hier vertretenen Religionsgemeinschaften durchgesetzt werden. Aus überwiegend konservativen Kirchengemeinden wurde auch hier erst sehr verspätet, Ende der 1960er / Anfang der 1970er Jahre, in Reaktion auf *außerreligiöse* Einflüsse, z. B. von Seiten der Gewerkschaften, der Studenten- und Bürgerrechtsbewegung, der Friedens- und Ökologiebewegung, die engagiert humanitäre Organisation

¹ Vgl. zu dieser These der säkularen Wurzel evolutionärer Entwicklungen in der Religionsgeschichte meine Arbeit „Kämpfe um die Religion“ - Der Bremer Radikalismus und der Diskurs um die Zivilreligion und Leitkultur im wilhelminischen Deutschland, in: ZfR 2014; 22 (2), S. 176-225, hier Abschn. 3.1.

der gegenwärtigen Bremischen Evangelischen Kirche.² Von der Befragung der Biographie Kalthoffs vor dem Hintergrund dieser These erwarte ich wichtige Aufschlüsse über die historischen Bedingungen, die eine solche Retardierung begründeten.

Genuin religionswissenschaftliche Interessen verfolgt die Arbeit schließlich auch insofern als sie das Thema der Wiederentdeckung der Religion zum Anlaß nimmt, die Geschichte der Konzeptualisierung des Hauptgegenstandes des Faches, eben des Verständnisses von ‚Religion‘, jenseits des weitgehend innertheologischen Diskurses exemplarisch zu erforschen. Auch dieser Zugang ist mit Kalthoff möglich. Das gilt gerade in Hinsicht auf die Beziehungen und Interessenkorrelationen zwischen Begriffskonzepten und autoritären Macht- bzw. Herrschaftsstrukturen.

Der Diskurs um den Religionsbegriff war ebenso wenig wie Debatten um Religionsthemen im Allgemeinen ein Vorgang, der als Angelegenheit religiöser Intellektueller isoliert in fachwissenschaftlichen Elfenbeintürmen ausgetragen wurde. Konflikte um Definitionshoheiten über Begriffe reichten auch auf diesem Feld weiter in Gesellschaft und Kultur hinein, als dies in der bisherigen kulturwissenschaftlichen Religionsforschung sichtbar gemacht wurde. Wir wollen dagegen diese Kontexte berücksichtigen und so eine auf die Fachwissenschaft beschränkte, isolierte Betrachtungsweise vermeiden.

Im gleich folgenden zweiten Teil der Einführung soll dargestellt werden, wie das Religionsthema sich vor dem Hintergrund des Epochenwandels 1850-1914 als kontroverser Gegenstand des Religionsdiskurses etablierte und mit ganz unterschiedlichen Epochenbeschreibungen verbunden werden konnte. Es soll damit gezeigt werden, warum, in welcher Weise und mit welchen Konsequenzen zwischen dem *Thema* ‚Wiederentdeckung der Religion‘ und *empirischen Erfahrungen* religiöser Renaissancen (oder dem Gegenteil davon) differenziert werden muß. Wir greifen in diesem Rahmen das religionstheoretische Problem noch einmal auf und vertiefen es.

1.2 *Glaubensschwäche oder religiöser Aufbruch? Das Thema des Epochenwandels 1850-1914*

Der sozialdemokratische Reichstagsabgeordnete und Publizist Eduard Bernstein charakterisierte 1905 in der Zeitschrift *Europa*, deren Mitinitiator wahrscheinlich Albert Kalthoff war, seine Epoche als „in jeder Hinsicht außerordentlich glaubensschwach“. Religiöse Motivationen könnten die Menschen nicht mehr zusammenbringen. Es sei denn „für negative Zwecke... Wäre es anders, so müßten unsere freireligiösen und ethischen Vereinigungen prosperieren ... Es ist gar nicht schwer, für eine Paukrede gegen Kirche und Geistlichkeit ein gefülltes Auditorium zusammenzubringen und ihm Beifall zu entlocken. Aber das Interesse der jubelnden Masse erschöpft sich hier stets mit der Verneinung. Sie weiß ziemlich genau, was sie nicht will, aber sie macht sich wenig Gedanken darüber, ob etwas und was an dessen Stelle treten soll. Allenfalls proklamiert sie das Reich der Wissenschaft, hinter welchem Begriff aber meist sehr unbestimmte Vorstellungen stecken, ein platter Positivismus, aber keine positive Weltauffassung.“³

² Vgl. Almuth Meyer-Zollitsch, Die Bremische Evangelische Kirche 1918-1953, in: Andreas Röpcke (Hg.), Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, S. 177-318, hier 315-17. Besonders aufschlußreich das Verhältnis zur Demokratie, vgl. 318: „Das demokratische Bewußtsein ... mußte mühsam errungen werden: gegen traditionelle Einstellungen und Vorurteile, die ‚demokratische Allüren‘ in der Kirche ablehnten, wie ... noch auf dem ersten Bremer Kirchentag 1946.“

³ Moderne Glaubensschwäche. Ein Epilog zu den Haeckel-Tagen, in: *Europa*, Wochenschrift für Kultur und Politik, 1. Band, Nr. 15 (27.4.1905), S. 701-708, hier 702. Kalthoff wird in der Literatur als Begründer der Zeitschrift angeführt. Dies läßt sich jedoch nicht nachweisen. In seinem Nachlaß im Bremer Staatsarchiv findet

Neben Situationsbeschreibungen dieser Art, die der eigenen Zeit einen religiösen „Indifferentismus“ und das generelle Fehlen metaphysischer Bedürfnisse bescheinigen⁴, gibt es seit den 1890er Jahren in wachsender Zahl Äußerungen von Zeitgenossen, die sich anhören, als wäre von einer völlig anderen Moderne die Rede. Sie sehen überall neue Religionsbewegungen aufkeimen und konstatieren den Aufbruch in eine neue religiöse Ära. Auffallend ist in diesen Beschreibungen eine Verbindung von religiöser Semantik und der Begrifflichkeit des ‚Neuen‘ – und damit einhergehend – der Bereitschaft, das vermeintlich Veraltete in der Religion aufzugeben.

„Man kann kaum einen Jahrgang einer großen Zeitschrift in die Hand nehmen, ohne irgendwo auf einen Propheten zu stoßen, der einen ‚neuen Glauben‘ verkündigt und um Anhänger wirbt.“ – So äußerte sich der protestantische Theologe Johannes Wendland in einer 1914 unter dem Titel *Die neue Diesseitsreligion* veröffentlichten Schrift, in der er diese Entwicklung kritisch untersucht.⁵ Wendland datiert den Beginn der Heraufkunft neuer Religionen in die späten 1880er und 1890er Jahre. Vorangegangen sei eine Phase, beginnend mit der Gründerzeit der 1850er Jahre, die gekennzeichnet war, durch den Versuch einer „Beherrschung des Lebens durch Technik und Naturwissenschaft, durch Politik und wirtschaftlichen Aufschwung, mit der Hoffnung, durch Steigerung der äußeren Lebenshaltung auch innerlich reicher zu werden.“⁶ Diese Zeit habe aber gleichzeitig einen „Tiefstand religiösen Lebens“ gebracht. Doch der gründerzeitliche Versuch sei an der Unfähigkeit seiner Protagonisten gescheitert, der Religion neue, auf eigenschöpferischen Leistungen basierende Alternativen gegenüberzustellen. Diese religionsfeindliche Phase sei nun überwunden worden. „Sowohl Kirchen und Sekten haben im letzten Vierteljahrhundert einen unleugbaren Aufschwung genommen“ und es sei „eine außerkirchliche individualistische Religion gewachsen, die keines Kultus und keiner Gemeinschaft“ bedürfe. Daneben finde man aber auch „beachtenswerte Ansätze zur Gründung neuer Gemeinschaften.“⁷

Kalthoffs Lebenszeit berührte somit, wenn man auf die Konsequenzen dieser Diagnose für seine Biographie blickt, die Scheidegrenze zwischen einem rationalistisch-religionskritischen Materialismus der Gründerzeit bzw. einer Epoche weitgehender religiöser Indifferenz der ‚Gebildeten‘ und der Revitalisierung der Religion seit ca. 1890. Dieser Übergang war anscheinend prägend. Auch andere zeitgenössische Beobachter der religiösen Lage können dies bestätigen. Martin Rade etwa dokumentierte einen deutlichen Bewußtseinswandel bei seinen Zeitgenossen. Er spricht von einem „Unterschied wie Tag und Nacht“ zwischen der religionsfeindlichen Haltung der Gebildeten der siebziger und achtziger Jahre und dem religiösen Neubeginn seit ca. 1890. Über die 1870er Jahre bemerkte Rade:

„[W]ir fanden uns, als wir zum eigenen geistigen Dasein aufwachten, in einer Welt, die von Religion wenig wußte und wissen wollte. Die Gebildeten der siebziger und achtziger Jahre waren nicht nur der Kirche, nein, auch dem frommen Empfinden und Bedürfen in hohem Grade entfremdet. ... Man muß das nur erlebt haben. Die Entfremdung war ebenso in der profanen Wissenschaft wie in der Halbbildung zu Hause, sie beherrschte die bessere wie die geringere Presse. Wo man unseren Dichtern und Künstlern huldigte, schien das Christentum am allerüberflüssigsten, man denke an David Strauß.“⁸

sich aber unter der Sign. 7,40-20.3 ein Formularentwurf, in dem Kalthoffs Zeitschrift *Das Blaubuch* als Nachfolgeprojekt der nach kurzem Bestand eingegangenen *Europa* bezeichnet wird. Es liegt demnach nahe, daß Kalthoff sich schon für das Vorgängerprojekt, in welcher Funktion auch immer, engagiert hatte.

⁴ Vgl. ebd. S. 708. Die Beispiele in diesem Abschnitt geben Koordinaten der Religionsgenese an und dienen der ersten Orientierung. Mehr als eine Problembeschreibung kann die Einleitung natürlich nicht bieten. Vgl. die ersten Hinweise auf ausführliche Analysen in Abschn. I.1.6.

⁵ Wendland, *Die neue Diesseitsreligion* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Reihe V, Heft 13), Tübingen 1914, S. 6.

⁶ Ebd. S. 3-5.

⁷ Ebd.

⁸ Martin Rade, *Christliche Welt und Liberalismus*, in: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche, hrsg. von Julius Burggraf, 1. Jahrg. (1906/7), 3. Heft, S. 169-177, hier 171.

Die Trägerschicht der beschriebenen Hoffnungen auf eine Erneuerung der Religion in der darauf folgenden Phase der 1890er Jahren war das gebildete Bürgertum, das sich in Kulturzeitschriften, Feuilletons und anderen Diskursen artikuliert und somit das Thema in den Diskursen wieder en vogue machte. Auch Albert Kalthoff gehörte zu diesen „Propheten der Zukunftsreligion“. Die „Wiederentdeckung der Religion“ proklamiert er 1896 in seinen Reden über *Schleiermachers Vermächtnis an unsere Zeit*.⁹ Über die gesamte Predigtreihe sagt er, sie gehe

„von der Voraussetzung aus, daß in demjenigen Teile unseres Volkes, der mit seinem ganzen Denken und Sein im Leben der modernen Zeit wurzelt, ein neues und ein tieferes Interesse an der Religion, ihrem Leben und ihren Problemen zu erwachen beginnt.“¹⁰

Im selben Buch fordert er, wie als Antwort auf den von Eduard Bernstein beschriebenen Trend, einen *positiven* Umgang mit der Religion. Der Bremer Religionswissenschaftler Thomas Achilles, meint 1906 in seinem Nachruf auf Kalthoff, dessen Persönlichkeit sei nur im Kontext dieser Zeitströmung zu begreifen, jenem „großen Wendepunkte ..., wo sich das menschliche Kulturleben vor neue Aufgaben gestellt sieht, aber auch neue Kräfte in sich fühlt, um an der Lösung derselben zu arbeiten.“¹¹ Kalthoff selbst spricht noch gegen das Ende seines Lebens euphorisch von der „Neubelebung der Religion.“¹²

Daneben klingen im religiös engagierten Umfeld Kalthoffs aber auch andere, skeptischere Einschätzungen der religiösen Lage der Zeit an. Sein Verleger Eugen Diederichs urteilt in einem Brief an Albert Kalthoff über das Interesse der Zeitgenossen an positiver Religion:

„Am liebsten würde ich von Ihrem Buch 10000 Exemplare drucken ..., aber leider ist ja die religiöse Bewegung von heute nur noch äußerlich und kann nichts auf Massenabsatz rechnen, was nicht sensationell ist. Soweit ich bis jetzt sehen kann, scheint das ‚Christusproblem‘ die Leute mehr zu interessieren als wie die ‚Religiöse Weltanschauung‘; natürlich auch wieder deswegen, weil es sensationell wirkt, wenn einer die geschichtliche Gestalt von Christus leugnet.“¹³

Ähnlich äußerte Diederichs sich in einem Brief an Arthur Bonus zur Lage auf dem Markt für religiöse Literatur. Das Interesse daran gehe nicht „in die Tiefe“, sondern falle „mehr oder weniger unter den Begriff ‚Mode‘.“¹⁴ Das sind Sätze die merkwürdig resignativ aus der Feder eines Mannes wirken, der als einer der Organisatoren der religiösen Erneuerungsbewegung seiner Zeit im Kontext einer umfassenderen Lebensreformbewegung gilt – Sätze, die den religiösen Aufbruch der Epoche nicht unter idealistischen Gesichtspunkten, sondern aus der betriebswirtschaftlichen Perspektive des Verlegers betrachten.

Diese disparaten Zeitdiagnosen zeigen, inwiefern wir unsere Feststellung, die Revitalisierung der Religion sei nicht zuletzt ein *Thema*, konkretisieren müssen. Äußerungen wie die von Diederichs können als Hinweise auf das Entstehen eines Marktes der Weltanschauungen und auf die Konjunkturen eines kontroversen Themas gelesen werden. *Diesen* speziellen As-

⁹ Schleiermachers Vermächtnis an unsere Zeit. Religiöse Reden, gehalten in der St. Martinikirche zu Bremen von Dr. A. Kalthoff, Pastor, Braunschweig 1896, S. 52-64 (Predigt Die Wiederentdeckung der Religion).

¹⁰ Ebd. S. III. Vgl. auch ders.: Die Religion der Zukunft, in: Das Blaubuch. Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst, 1. Jahrgang, Nr. 23 (14.6.1906), S. 915-921. In der Regel zitiere ich ausführlich wörtlich, um denen, die Kalthoffs authentische Sprache lesen möchten, den Aufwand zu ersparen, den die Beschaffung der meist schwer zugänglichen Werke bereiten würde.

¹¹ Nachruf Albert Kalthoff †, in: Weser-Zeitung Nr. 21388 (18.5.1906).

¹² Volk und Kunst, Reden und Aufsätze von Albert Kalthoff, hrsg. vom Bremer Goethebund, o. J. S. 60.

¹³ Brief vom 31.3.1903, Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3. Eine Antwort Kalthoffs ist nicht erhalten. Diederichs bezieht sich hier auf die kritische Schrift Das Christus-Problem auf deren positive Ergänzung Religiöse Weltanschauung. Dazu unten.

¹⁴ Eugen Diederichs, Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen, herausgegeben von Lulu von Strauß und Torney-Diederichs, Jena 1936, Brief vom 10.5.1904.

pekt des Religionsdiskurses wollen wir jedoch *nicht* vertiefen. Unser Hauptgegenstand sind Konflikte um Religion und Weltanschauung, oder, wie es der Zeitgenosse Arthur Titius jenseits der Marktlogik ausdrückte, „das Ringen der religiösen Tendenzen um ihre Selbstbehauptung innerhalb der neuen, der modernen Weltanschauung.“¹⁵ Mit dem Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Nowak können wir diesen historischen Vorgang in die Zeitspanne von ca. 1890 bis 1914 datieren und als einen ‚Kampf um die neue Leitkultur des Zeitalters‘ definieren.¹⁶ Jedoch sollte man von dieser Einschätzung keine Schlüsse über statistisch meßbare Haltungen der Gesamtgesellschaft ableiten. Vielmehr lassen die zitierten Belege vermuten, daß die Rede vom neuen religiösen Zeitalter von einer zahlenmäßigen Minderheit der Bevölkerung genährt wurde, die sich aber so wirksam in Szene zu setzen wußte, daß aus heutiger Sicht der Eindruck entstehen kann, weite Kreise der Bevölkerung hätten sich an dieser neuen religiösen Suchbewegung beteiligt. Wir können als die soziale Heimat solch öffentlichkeitswirksamer Diskurse bestimmte Kreise im Bildungsbürgertum vermuten. Die Ursache für die Strahlkraft solcher Äußerungen weit über das bildungsbürgerliche Milieu hinaus wird wohl in der überproportionalen Prägung zu finden sein, die das Bürgertum auf die wilhelminische Gesellschaft ausübte.¹⁷ Jedoch sollten wir den Begriff Bildungsbürgertum offen genug halten, um nicht a limine solche Stimmen ausschließen, die sich etwa in sozialistischen Zeitschriften oder im Milieu der künstlerischen Avantgarde am Religionsdiskurs beteiligten. Weiter sollten wir in Rechnung stellen, daß ein mögliches Bedürfnis nach Religion nicht zwangsläufig mit dem Wunsch nach religiöser Organisation einhergehen mußte.

Die Differenzierung zwischen äußerlichen organisatorischen Formen der Religion und organisatorisch nicht fest gebundener Religiosität klingt im Umfeld Kalthoffs schon früh an, etwa in dem Artikel *Bedürfen wir noch einer Kirche?* Man dürfe diese Frage nicht mit der anderen, ob wir noch eine Religion brauchen, verwechseln. Religion gebe es auch außerhalb der engen Kirchenmauern:

„Das religiöse Gemüt des modernen Menschen findet das Wehen des göttlichen Geistes nicht mehr allein in den Schriften der alten Propheten und Apostel, sondern findet dasselbe ebenso in den Schriften der alten heidnischen Philosophen, überhaupt in jeder edlen und reinen Kundgebung des nach Wahrheit ringenden Menschengestes. Der religiöse Mensch der Gegenwart erbaut sich nicht nur Sonntags in der Kirche, ihm wird Natur und Kunst, Familienstube und Arbeitsstube, das ganze reiche Leben zur fortgehenden Quelle geistiger Erhebung. Mit dem Unterschiede von Heilig und Profan ist aller Unterschied zwischen Priester und Laien, zwischen Kirchlich und Nichtkirchlich aufgehoben. Heilig ist alles, was mit heiligem Sinne gethan wird, und heilig ist Jeder, soweit er selber in sich geheiligt ist. Bedürfen wir für diese Religion noch einer besonderen göttlichen Gnadenanstalt, einer Kirche?“¹⁸

Den „tiefgehende[n] Auflösungsprozeß der Kirchen“¹⁹ sieht Kalthoff nur als die *eine* Seite religiöser Modernisierung, gleichzeitig entstehe aus dem Alten etwas Neues. Welche Auswirkungen das auf seine religiöse Praxis in diesen Jahren hatte und ob er mit solchen Aussagen seiner Zeit voraus war, gilt es zu prüfen. Was wir jetzt aber schon sagen können: Bei protestantischen

¹⁵ Der Bremer Radikalismus. Vortrag in der Versammlung der Freunde der christlichen Welt zu Marburg am 10. Oktober 1907, Tübingen 1908, S. 54.

¹⁶ Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 149-204, bes. S. 181f.

¹⁷ Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1949, München 1995, S. 713, 732, 764-67.

¹⁸ Korrespondenzblatt für Kirchliche Reform. Begründet vom Protestantischen Reform-Verein zu Berlin. Redaction: Prediger Dr. Kalthoff, Steglitz bei Berlin, 2. Jahrgang, Nr. 3 (März 1882), S. 17-21, hier 19f.

¹⁹ Ebd.

Theologen wie Johannes Wendland fehlte auch über dreißig Jahre später noch die bei Kalthoff schon früh feststellbare potentiell positive Haltung gegenüber der neuen Religion. Das werden wir sehen. Noch sei es nicht Religion was als solche verkündet werde, meinte Wendland. Wenn er doch von Religion sprach, dann als

„Religion in der Form der *Sehnsucht* nach einem Vollkommeneren, [als] ein *Suchen* nach neuen religiösen Formen. Die vorhandenen Kirchen, Konfessionen, Sekten, Kult- und Denkformen befriedigen viele nicht. Religiös sind sie heimatlos geworden. Es gibt viele individualistische, kirchenlose Frömmigkeit, die eine religiöse Gemeinschaft weder sucht noch entbehrt, obwohl alle Religion nur in gemeinschaftlichem Leben gedeihen kann. Das Gefühl innerer Verarmung hat ein Fragen nach Gott erzeugt.“²⁰

Derartige Beschreibungen der religiösen Lage der Epoche sind nicht mit einer allgemeineren weitverbreiteten Zeitstimmung der ‚Erwartung‘ zu verwechseln, wie sie z. B. Georg Simmel beschrieben hat. Danach liege die eigentliche Sinngebung der Epoche noch in der Zukunft: „Durch die moderne Zeit, insbesondere ... durch die neueste, geht ein Gefühl von Spannung, Erwartung, ungelöstem Drängen – als sollte die Hauptsache erst noch kommen.“²¹ Die 1890er und die Jahre nach 1900 standen im Zeichen der Jugend und ihrer Zukunftshoffnungen. Diese Stimmung hatte einen durchaus positiven Charakter. Die Jugend und die mit ihr Fühlenden blickten – unverständlich für uns, die wir rückblickend auf diese Zeit schauen – in eine noch offene Zukunft, die kommende Weltkriege, wirtschaftliche, soziale und ökonomische Krisen und Katastrophen noch nicht erahnen und in der Zukunft das Bessere gegenüber dem Bestehenden erwarten ließ. Kalthoff war einer dieser Mitfühlenden, wenn er verkündet: „Wir sind es satt, immer nur als Epigonen zu leben, als Nachkömmlinge großer Vergangenheiten, ewig dazu verdammt, das zu wiederholen, das nachzubilden, was einstmals gewesen“, oder wenn er mit Goethe meint: „[Z]u neuen Ufern lockt ein neuer Tag!“²² Wir begegnen hier einem Thema der Religionsdebatte, mit dem wir uns ausführlich auseinandersetzen werden: der Kritik am Historismus. Der ‚Geist‘ seiner Zeit bestehe in einem „Drang nach Neuem, Unerhörtem, Heißhunger und Unersättlichkeit nach allem Kommenden.“²³ In seiner Predigtsammlung *Die Religion der Modernen*, erschienen 1905, klingt es ganz ähnlich:

„Der moderne Mensch lehnt es ab, sich von der Vergangenheit meistern zu lassen, weil er selbst sich als Meister und Richter über die Vergangenheit fühlt. Das ist der Jugendmut der Modernen, daß sie an sich selbst glauben und an die Zukunftskräfte, die sie in sich tragen. ... Und weil die Vergangenheit der europäischen Kulturvölker durch das Christentum bestimmt ist, so erfährt dies in erster Linie die Tendenz eines Geschlechtes, das sein Leben darauf abstellt, endlich mit der Vergangenheit zu brechen und von sich aus einen Anfang zu schaffen.“²⁴

In den 1880er Jahren klang das noch anders. Da hieß es:

²⁰ Wendland, *Die neue Diesseitsreligion*, S. 5. Vgl. Abschn. 4 dieser Einführung. In der neueren historischen Religionsforschung wird eine Renaissance des Religiösen um 1900 spätestens seit Thomas Nipperdey behauptet: *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. 1, München 1991(2), Kap. XII. Vgl. auch Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), S. 595-627. H. gelangt zu der Feststellung, der „Prozeß einer stetig fortschreitenden Säkularisierung“ scheine gegen die Jahrhundertwende zu „in eine Wellenbewegung periodischer ‚Konjunkturen‘ des religiösen Lebens übergegangen zu sein“ (S. 627). Vgl. zum Problem z. B. auch Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, S. 143f.

²¹ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M. 1989, S. 669.

²² Albert Kalthoff, *Zukunftsideale. Nachgelassene Predigten mit einer Lebensskizze* von Friedrich Steudel, Jena 1907, S. 118, 120.

²³ Ebd. S. 225.

²⁴ *Religion der Modernen*, Jena und Leipzig 1905, S. 177.

„Unsere Aufgabe ist nicht, eine neue Religion zu suchen oder zu schaffen, sondern dem alten ewigen Gottesgeiste neue Herzen zu bereiten, dann schafft der Geist von selbst sich neue Formen. Wir haben Vergangenheit und Zukunft zu verbinden durch die Gegenwart. Das ist das Wesen aller wahren Reform, daß sie die Zukunftskeime, die in der Vergangenheit liegen, aufgehen läßt in der Gegenwart.“²⁵

In der neuen Lage, zwanzig Jahre später, traut Kalthoff seinen Zeitgenossen eine noch enormere Erneuerungskraft und ein lebendigeres Zukunftsinteresse zu. Wir werden allerdings sehen müssen, ob der Bruch mit der Vergangenheit wirklich so radikal war, wie er auf den ersten Blick erscheint. Betrachten wir zunächst das Epochenbewußtsein. Die mentale Lage dieser Jahre läßt sich gut als „Zarathustrastimmung“ umschreiben. Auch dieser Stimmung gibt Kalthoff Ausdruck: Die neue Zeit trage in sich die Weissagung auf den ‚Übermenschen‘, auf „den kommenden Menschen, der weit hinausragt über alles, was Menschengenossen vom Menschen je gesehen und Menschenohren von ihm gehört! Zukunftsmensch – Übermensch.“²⁶

So wenig dieses Empfinden per se auf die Religion festgelegt war, konnte andererseits der allgemein verbreitete Zeitgeist der Erwartung und des Ungenügens an der Gegenwart schnell religiös kontextuiert oder ausgefüllt werden.²⁷

Bezeichnend für diese Epochenstimmung ist ein Bildtypus, der auf den Jugendstilkünstler Fidus zurückgeht und unter dem Titel *Das Lichtgebet* populär geworden ist. In der Zeitschrift *Europa*, derselben, in der Eduard Bernsteins nüchterne Diagnose der modernen Glaubensschwäche abgedruckt ist und für die Albert Kalthoff ein besonderes Interesse hegte, findet sich eine Variante dieses Bildtypus von einem heute unbekanntem Künstler.²⁸ Unbekleidete junge Menschen, darunter zwei Frauen mit Kleinkindern im Arm, ersteigen eine Felsenklippe. Die Richtung wird ihnen von einem ebenfalls nackten, auf einem Felsen erhöht stehenden weiblichen Engel gewiesen. Der Jüngling, der als erster die Klippe erstiegen hat, erblickt in der Landschaftsweite vor sich groß und majestätisch die aufgehende Sonne und wendet sich dieser in einer Gebetshaltung zu, die – nicht ganz wie bei Fidus – der klassischen Orantenhaltung entspricht, aber dem von Fidus geprägten Typus sehr ähnelt. Ein anderer Jüngling, der als zweiter die Klippe erstiegen hat, wendet sich noch einmal zurück, um, in die Tiefe hinab, die noch unten Verbliebenen zum Aufstieg zu rufen.

Der durch Fidus' diverse Fassungen geschaffene Bildtypus – erste Entwürfe gehen auf das Jahr 1890 zurück – wurde schnell zur Ikone der deutschen Jugend- und Lebensreformbewegung und soll in den zwanziger Jahren als Öldruckreproduktion in jeder zehnten deutschen bürgerlichen Wohnung gehangen haben.²⁹ Derartige Bilder verweisen nicht nur auf die Sakralisierung des jugendlichen, gesunden Körpers, sondern geben dem Begriff des ‚Lebens‘ überhaupt eine unergründliche metaphysische Tiefe. In der Fassung der *Europa* werden die religiösen Bezüge, bedingt durch den die Richtungweisenden Engel, noch deutlicher. Die Kunst wird hier zu einem Medium der Veranschaulichung neuer religiöser Überzeugungen, die aber

²⁵ Die Zukunft der Religion, in: Korrespondenzblatt, 1. Jahrgang, Nr. 6 (Juni 1881), S. 41-44, hier 43.

²⁶ Zukunftsideale, S. 114.

²⁷ Zur zeitgenössischen Einschätzung Kalthoffs als Verkünder einer Zukunftsreligion und eines den radikalen Bruch mit der Vergangenheit Bejahenden vgl. z. B. Friedrich Reinhard Lipsius: Die Religion des Monismus, Berlin o. J. (1907), S. 14f.

²⁸ Ihrer Grundhaltung entsprechend förderte die Europa die Kritik der modernen Gesellschaft und Kultur. Sie schließt dabei den Bezug auf vergangene Ideale ausdrücklich aus. Wer das Ideal seiner Kritik an der modernen Gesellschaft und Kultur „aus der Vergangenheit“ nimmt – „für den ist kein Blatt Papier in einem dieser Hefte ... übrig.“ Heinrich Michalski, Liberalismus und Sozialismus. Zur Einführung, in: 1. Band, Nr. 1 (19.1.1905), S. 2-5, hier S. 2.

²⁹ Vgl. Janos Frecot / Johann Friedrich Geist / Diethart Kerbs; Fidus 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen, Neuauflage, Hamburg 1997, S. 299.

nicht einen klar umrissenen Inhalt haben, sondern einen Erwartungsraum öffnen. Die Kunst tritt gleichberechtigt neben dezidiert religiöse Propheten als Verkünderin einer verheißungsvollen religiösen Zukunft. Sätze, die Kalthoffs Bremer Kollege und enger Vertrauter Friedrich Steudel in der Zeitschrift *Freies Wort* schrieb, lesen sich wie ein Kommentar zu diesem Bild:

„Ein neuer Frühling religiösen Lebens ist in Deutschland angebrochen. Allerorten rührt und regt es sich. Die Losung ‚Gott ist tot‘ hat kein Echo gefunden in der deutschen Volksseele. ‚Wir glauben an den Gott des Lebens, an den heiligen Geist der Entwicklung, der sich in allen aufwärts und vorwärts strebenden Kräften der Menschheit verkörpert‘ – so lautet das Evangelium der neuen Zeit, das in den Werken der Dichter und Denker, der Naturforscher und Wahrheitssucher, woher sie auch kommen, anklingt. Aber dieser neue und doch ewige Gott ist nicht ein Gott der Vergangenheit und des heiligen Buches, sondern der Gegenwart und der Zukunft.“³⁰

Der Aufbruch in ein religiöses Sehnsuchtsland war gewissermaßen die Kehrseite der von Johannes Wendland und vielen anderen beobachteten Tendenz zur ‚Kirchenflucht‘ als beginnende Massenerscheinung. Die institutionell organisierten Kirchen ließen die neuerwachten religiösen Sehnsüchte – natürlich nur, soweit sie bei den Menschen *überhaupt* noch vorhanden waren – unbefriedigt. Kalthoff nahm deutlich die Tendenz seiner Zeit zur Entkirchlichung wahr und führte damit seine früheren Überlegungen fort. Doch knüpfte er an seine Feststellung, anders als Zeitgenossen, die der Mehrheit der Bevölkerung jedes metaphysische Bedürfnis absprachen, eine differenzierte und weitaus optimistischere Sichtweise: Was man in seiner Zeit zerfallen sehe, sei nicht Frömmigkeit, sondern Kirchlichkeit. Nicht Religionsverlust, sondern Abwendung von den Kirchen sei also ein Trend. Das Volk sei längst nicht so materialistisch wie ihm oft unterstellt werde. „Es trägt in seiner Brust heute so gut wie zu allen Zeiten das unruhige Herz, das sich sehnt, auszuruhen in Gott.“³¹

Auch stellten sich ihm, als Angehörigen eines von der Entkirchlichung unmittelbar betroffenen Berufsstandes die geschilderten Entwicklungen nicht nur als Krise dar, er beobachtete die Tendenzen nicht nur, wie die meisten seiner Kollegen, mit Bangen um den Verlust des gesellschaftlichen Einflusses, sondern sah diese Krise auch als Chance für die Wiederbelebung der Religion. Auch er griff die Semantik des ‚Neuen‘, des ‚Frühling‘ und der ‚Jugend‘ hierbei auf: „Unfertig ist alles: aber auch der Frühling ist unfertig, und das ist gerade das Schönste an ihm!“³² Dabei ist ihm dann Prometheus Symbol der Jugend, die sich aus der Umklammerung durch das Gewordene befreien will.³³ Diese positive Zukunftshaltung bildete den Rahmen für die Prophezeiungen der Zukunftsreligion, die nicht mehr apokalyptische Schreckensbilder bemühen mußte, um die Hoffnung auf Erlösung darstellen zu können. Die Propheten der Zukunftsreligion waren so auch in der Regel – ganz im Sinne der allgemeinen offenen und optimistischen Zukunftseinschätzungen – keine Unheilspropheten.

1.3 Religionsthemen und ‚die Religion‘ als Thema – eine Problembeschreibung

Der Trend zur Neubelebung der Religion, den Kalthoff und andere beobachtet haben wollten, war eng mit Debatten über den *Begriff* der Religion verknüpft, der sich im 19. Jahrhundert überhaupt erst als wissenschaftlicher Terminus zu bilden begonnen hatte und um 1900 kontro-

³⁰ Zit. n. Julius Burggraf, Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen, Gießen 1906, S. 1.

³¹ An der Wende des Jahrhunderts. Kanzelreden über die sozialen Kämpfe unserer Zeit. Gehalten in der St. Martinikirche zu Bremen von Dr. A. Kalthoff, Pastor, Berlin 1898, S. 144 (in Anlehnung an Augustinus).

³² Religion der Modernen, S. 275.

³³ Ebd. S. 277.

vers diskutiert wurde. Religion war sich selbst zur Frage geworden. Das Feld dieser Debatte war nicht mehr nur von der Theologie besetzt, auch eine noch junge Religionswissenschaft, die Soziologie und weitere wissenschaftliche und kulturelle Avantgarden traten hier auf.³⁴ Kalthoff war auf beiden Seiten an dieser Diskussion beteiligt. Was ist Religion? Diese Frage stellte sich Kalthoff mehrfach und sie war eng verknüpft mit der Thematik der Wiederentdeckung der Religion.³⁵

Da überrascht es umso mehr, daß in Arbeiten über Kalthoff dessen Religionsverständnis bisher weitgehend ausgeklammert wurde.³⁶ Historische Untersuchungen, die sich mit der freigeistigen Bewegung und dem Protestantismus beschäftigen, lassen – soweit sich dies überschauen läßt – offen, ob die beschriebenen neuen Entwicklungen ‚Weltanschauung‘ oder ‚Religion‘ sind. Damit kommt die Analyse aber über zeitgenössische Differenzierungen zwischen Religion und Weltanschauung nicht hinaus bzw. ist gezwungen, zeitgenössische Urteile darüber, was Religion und was Weltanschauung sei, zu reproduzieren. Der Theologe Friedrich Wilhelm Graf warnte die historische Religionsforschung vor einigen Jahren: „Theologieabstinente Kulturgeschichtsschreibung ‚religiöser Mentalitäten‘“ könne „bestenfalls die Außenseiten ‚des Glaubens‘ erfassen“³⁷ – und man darf wohl ergänzen, daß dies Urteil ebenso für *theorie*abstinente Forschung gilt, wenn man Theorie hier im Sinne von Religionstheorie versteht. Zumal den aktuellen Religionstheorien gegenüber stellt man eine gewisse „Rezeptionsaskese“ fest. Auch in Bezug hierauf gilt, was Graf mit Blick auf die Theologie beklagt: „Die neue Offenheit für religionshistorische Fragestellungen“ bleibe „durch disziplinspezifische Erkenntnisgrenzen restringiert.“³⁸

In der Tat steht die Frage nach den Transformationen der Religiosität des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Arbeiten, die für das Thema Kalthoff Relevanz besitzen wie in einer blackbox im Raum – z. B. in der bislang ausführlichsten Studie zur freigeistigen Bewegung von Frank Simon-Ritz, die auch Kalthoffs Wirken für den *Monistenbund* eingehend würdigt. Simon-Ritz gelingt es, die blackbox ‚Religion‘ ungeöffnet zu lassen, indem er in das Zentrum auch *freireligiöser* Gemeindeaktivitäten die *Naturwissenschaft* des 19. Jahrhunderts stellt.³⁹ Zwar sieht er, daß Kalthoff das ‚Eigenrecht des Religiösen‘ vertritt, doch bleibt offen, worin ein solches besteht. Aus Sicht einer Wissenschaftsgeschichtsschreibung ist dieses Vorgehen berechtigt. Auch in einer jüngeren Arbeit zur Vorgeschichte des *Monistenbundes* liegt der Interessenschwerpunkt auf der Wissenschaftsgeschichtsschreibung.⁴⁰ Gleichwohl wird unter-

³⁴ Dazu: Volkhard Krech, *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (Religion und Aufklärung Bd. 8), Tübingen 2002, bes. S. 9-38.

³⁵ Vgl. Schleiermachers Vermächtnis, S. 54: „Was ist denn nun eigentlich Religion?“ Von dieser Frage hänge viel ab. Vgl. ebd. S. 61.

³⁶ Vgl. zum Problem meinen Aufsatz *Albert Kalthoff – ein Bremer Pastor im Übergangsfeld von linkem Reform-Protestantismus und freigeistiger Bewegung*, in: ZRGG 62,1 (2010), S. 28-51, hier: 50f. Die erst nach dem weitgehenden Abschluß meiner Arbeit entstandene Monographie von Simone Gutacker, *Albert Kalthoff (1850-1906)*, 4 Bde., Riga 2018/2019 konnte ich nicht auswerten.

³⁷ *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, S. 107.

³⁸ Ebd.

³⁹ Frank Simon-Ritz, *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland* (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 5), Gütersloh 1997, bes. S. 133-141. Vgl. auch ders., *Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewußtseins. Freireligiöse, Freidenker und Monisten im Kaiserreich*, in: Olaf Blaschke / Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, S. 457-473, hier 467 und 459: „Gerade auch das naturwissenschaftliche, an der Evolutionslehre ausgerichtete Denken konnte seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in den Rang einer mit religiösen Deutungs- und Orientierungsmustern konkurrierenden ‚Weltanschauung‘ erhoben werden.“

⁴⁰ Rosemarie Nöthlich, Heiko Weber, Uwe Hoßfeld, Olaf Breidbach, Erika Krauß: *Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes*, in: *Jahrbuch für Europäische Wissenschafskultur*, Bd. 3, Stuttgart 2007, S. 19-67.

stellt, der *Monistenbund* sei in den Augen Kalthoffs eine „ersatzreligiöse, weltanschauliche Erneuerungsbewegung“ gewesen.⁴¹ Der Terminus ‚Ersatzreligion‘ führt schon das implizite, also unausgesprochen bleibende Vorverständnis mit sich, zu wissen, worin der Unterschied zwischen Religion und Nichtreligion bestehe. Unabhängig davon bedarf auch der Begriff der ‚Weltanschauung‘ einer Bestimmung.

Der Ansatz einer an Kalthoff interessierten kulturwissenschaftlichen Religionsforschung muß deswegen Inhalte und Begrifflichkeiten seines Glaubens im Übergangsfeld von Protestantismus und freier Religiosität zu bestimmen versuchen und sich in diesem Kontext auch zur Differenzierung zwischen Religion und Nichtreligion äußern. Es gilt dabei gerade die disparaten Zeitdiagnosen, die zwischen Feststellungen religiösen Indifferentismus und einer Renaissance der Religion schwanken, kritisch aufzugreifen und auszuwerten. Kalthoff bietet hierzu genügend Anknüpfungspunkte: Im Austausch mit sozialistischen Intellektuellen verarbeitete er etwa auch skeptische Zeitdiagnosen, wie sie eingangs exemplarisch anhand eines Zitates von Eduard Bernstein vorgeführt wurde.

I.4 Religion oder Weltanschauung? Kalthoff in der zeitgenössischen Polemik

Warum für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Kalthoffs Lebensleistung auch die kulturwissenschaftliche Analyse seiner Religiosität unverzichtbar ist, zeigt sich schnell: Wir übernehmen ein hohes Maß an Polemik, wenn wir nur die zeitgenössischen Differenzierungen zwischen Religion und Weltanschauung reproduzieren. Denn der „neuen Diesseitsreligion“ wurde das Prädikat Religion von ihren häufig liberalprotestantischen Kritikern oft nur im ironischen Sinne zugestanden. Wollen wir uns unser eigenes Urteil bilden, können wir also auf ein kulturwissenschaftlich fundiertes Religionsverständnis nicht verzichten. Zeigen läßt sich die implizite Polemik etwa bei dem liberalprotestantischen Theologieprofessor und wichtigsten zeitgenössischen Kritiker Kalthoffs, Arthur Titius. Titius machte Bremen als ein unbeherrschbares Zentrum religiöser Irritationen aus – wobei sein Blick besonders auf Kalthoff fiel. Er spricht ihm zwar nicht von vornherein seine Religiosität ab, kommt aber letztlich doch zu einem vernichtenden Urteil: Die Dimension der Religiosität in Kalthoffs Werken habe allenfalls den Status eines „Symptomes, daß das Vernichtungswerk des Naturalismus an der Religion bei Kalthoff noch nicht völlig bis zum Ende geführt ist. ... Nicht ein Sieger ist er, wie er meint, der Verkündiger einer Religion, der die Zukunft gehört, sondern ein Besiegter, ein bis ins zentrale religiöse Erlebnis hinein unsicher Gewordener, dem der naturalistische Monismus die letzten, sichersten Festen seines wahrhaften Idealismus zu stürmen droht.“⁴²

Einige Jahre nach dieser Kritik gehört Kalthoff bei Johannes Wendland – dieser Theologe aus dem Umkreis der Religionsgeschichtlichen Schule wurde oben bereits zitiert – schon ganz selbstverständlich zu den Protagonisten einer „unkirchliche[n] Religiosität“⁴³ – wobei dieser Begriff noch nicht, wie in der modernen religions- und sozialhistorischen Forschung, neutral verwendet wird. Wendland stellt gleich klar, daß er die „Gedankenwelt“ der Geister, denen er Albert Kalthoff zurechnet als „nichts Nachhaltiges, Bodenständiges“ betrachtet:

„Es ist bloße Oberflächenkultur, bloßes Erzeugnis der Tagesliteratur, darum auch mit dieser vorübergehend. Bestenfalls gelingt es den neuen Propheten, für eine kurze Zeit

⁴¹ Ebd. S. 33, vgl. 34, 36. Zur Diskussion des Problems in der Geschichtswissenschaft vgl. Monika Neugebauer-Wölk: Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004, in: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1, (4.3.2009), URL: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html, URN: urn:nbn:de:0009-9-2755, 31.

⁴² Der Bremer Radikalismus, S. 81. Vgl. S. 7, 45f, 49f.

⁴³ Wendland, Die neue Diesseitsreligion, S. 6.

Sensation zu machen. Dann folgt eine neue und sie sind ebenso schnell vergessen. Es sind nicht schöpferische Kräfte in ihnen, nicht bricht eine neue religiöse Offenbarung bei ihnen mit elementarer Gewalt durch. Sondern sie sind von Zeitstimmungen getragen und geben ihnen einen oft anziehenden Ausdruck.“⁴⁴

Der höhere Wert des kirchlichen Dogmas wird von den beiden exemplarisch zitierten Theologen als Bezugspunkt für die Bestimmung des Religionsbegriffes schlicht normativ vorausgesetzt und nicht weiter argumentativ begründet. Umgekehrt wird die Existenzmöglichkeit bekenntnisfreier Religion von dieser Position aus bezweifelt.⁴⁵ Vom in Abrede stellen der Religiosität Kalthoffs bis zu seiner subtilen Verketzerung durch Amtskollegen war es oft nur noch ein kleiner Schritt. Ein Beispiel hierfür liefern Reaktion auf Kalthoffs Beitritt zum *Monistenbund*.⁴⁶

Daß diese polemischen Zuordnungen bis in die gegenwärtige Religionsforschung hineinwirken, läßt sich schnell belegen. Das geschieht etwa auf der Ebene eines Vergleichs zwischen Kalthoff und Nietzsche. In einem Bericht über eine Tagung zum Thema „Religion nach dem ‚Tod Gottes‘“⁴⁷ warf der Historiker Thomas Mittmann einen Blick auf die Anfänge der Entwicklung, in deren Verlauf die ältere Glaubenskultur durch eine „religiöse Fast-Food-Kultur“, die nach dem Preis-Leistungs-Verhältnis funktioniere, ersetzt wurde. Dabei kam der Historiker auch auf Kalthoffs Nietzsche-Rezeption zu sprechen. Nietzsches Aufkündigung eines Traditionskonsenses sei so wirkungsmächtig gewesen, daß der Philosoph als Religionsstifter rezipiert wurde und sich Glaubensgemeinschaften gebildet hätten, die in direkter Abhängigkeit zum nietzscheanischen Denken stünden. Den Anfang soll nach Mittmann ab 1889 Albert Kalthoff gemacht haben, dessen *Protestantischer Reformverein*, von der Bremer St. Martini-Gemeinde ausgehend, Zweiggemeinden gegründet haben soll, deren Ziel darin bestanden habe, Menschen zur Selbständigkeit zu erziehen. „Herrenmenschen, keine Herdenmenschen“ – so habe das Schlagwort gelautet. Daß Kalthoff allerdings in Bremen eine Zweiggemeinde des Berliner *Reformvereines* mit nietzscheanischer Ausrichtung aufgebaut habe, wie Mittmann meint, entbehrt jedes historischen Beleges. In einer neueren Publikation bringt Mittmann Kalthoff sogar in die Nähe des Antisemitismus und der völkischen Religiosität.⁴⁸ Daß Kalthoff aber – wie wir sehen werden – gerade für sein Aufbegehren gegen frühe antisemitische Tendenzen im wilhelminischen Deutschland zu würdigen wäre und man auf der Suche nach völkischer Religiosität in Bremen eher bei seinen zeitgenössischen liberal-protestantischen Gegnern fündig werden kann, lassen solche Belege nicht einmal erahnen. Und wenn behauptet wird, Kalthoff habe den „Herrenmenschen“ propagiert, so ist dies neutral formuliert eine grobe Verkürzung. Auch der Kirchenhistoriker Friedrich Wilhelm Graf nannte Kalthoff in einem Atemzug mit dem Theologen Arthur Bonus, der vor dem ersten Weltkrieg für seine Bestrebungen der Etablierung einer völkischen Religiosität bzw. als einer der Hauptprotagonisten einer antidemokratischen Germanisierung des Christentums bekannt geworden war. Graf sieht Kalthoff wie Mittmann in erster Linie als Jünger Nietzsches.⁴⁹

⁴⁴ Ebd. S. 6f.

⁴⁵ Zu weiteren Aspekten der beiden Schriften vgl. die folgenden Hauptkapitel.

⁴⁶ Vgl. meinen Aufsatz Ein Atheist auf der Kanzel? Die Kontroverse um Albert Kalthoffs Beitritt zum Deutschen Monistenbund, in: ZKG 121, Band 2010-3, S. 324-347. Auch hierzu Genaueres erst unten.

⁴⁷ „Spirituelle und intellektuelle Sinndeutungskonzepte der Moderne“, veranstaltet von der Evangelischen Akademie Thüringen vom 8.10.2004-10.10.2004 in Neudietendorf. Vgl. H-Soz-u-Kult, 19.10.2004, URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=602>. Besucht am 5.4.2009.

⁴⁸ Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus, Würzburg 2006, S. 133, erwähnt Kalthoffs Zarathustra-Predigten in einem Abschnitt mit der Überschrift: Der „Antichrist“ und die „Entjudung“ der Religion – religiöser Antijudaismus im Anschluß an Nietzsche. Vgl. S. 134 (Arthur Bonus).

⁴⁹ Die Wiederkehr der Götter, S. 176f. Vgl. auch Maïke Sophia Baader, Erziehung als Erlösung, Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik, Weinheim und München 2005, S. 77 (hier wird auch der Anteil Eugen

Und wenn es bei Klaus Lichtblau um die Einschätzung geht, ob es sich bei der „Verkündigung eines ‚neuen Menschen‘, wie sie unter anderem in den Werken von Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Ellen Key, Dostojewski, Tolstoi und Maurice Maeterlinck zum Ausdruck“ komme um Religion handle oder nur um ‚selbstmächtige Anmaßung der Artikulierung eines spezifischen Erlösungsbedürfnisses anstelle der Religion‘ und dessen Befriedigung „mit den zweifelhaften Mitteln eines ästhetisch-literarischen Schein-Surrogates“⁵⁰, so läßt er offen, ob für ihn auch Kalthoff zu den Propagandisten einer solchen Pseudoreligion gehört. Kalthoff selbst habe immerhin den ‚Modernen‘ so weit selbst seinen Tribut gezollt, „daß er in der dadurch bewirkten ‚Vielgestaltigkeit des religiösen Lebens‘ in der Gegenwart mit seiner ‚unendliche(n) Feinheit der Mischungen und Abtönungen im Seelenleben‘ nicht nur das Zeichen eines Verfalls des religiösen Lebens schlechthin sah, sondern zugleich auch die Möglichkeit einer Renaissance des religiösen Empfindens, welche nun ihrerseits von dieser Privatisierung und Ästhetisierung des modernen Erlösungsbedürfnisses profitiert habe.“⁵¹

Daß solche zumindest mißverständlichen Zuordnungen und Engführungen in der Sekundärliteratur nicht selten sind, liegt nicht zuletzt am Fehlen einer zusammenhängenden Darstellung von Kalthoffs Religiosität, die auf Primärquellen zurückgreift und diese in den Kontext der Religionsentwicklung im zweiten Kaiserreich einstellt. Kalthoff-Zitate werden in der gegenwärtigen Forschung so meist zu nicht mehr als knappen Illustrationen einer bestimmten theologischen Richtung oder Tendenz, die es zu belegen gilt – wie gezeigt etwa der (antisemitischen) Nietzsche-Rezeption. Daß Kalthoff heute noch als ein Repräsentant völkischer Religiosität angesehen werden kann, ist zum einen auf entsprechende Vereinnahmungsversuche seiner Zeitgenossen nach seinem Tod zurückzuführen, die als solche nicht erkannt worden sind. Zum anderen fehlt bisher die konsequente Auseinandersetzung mit Kalthoffs Selbstverständnis, so daß auch in diesem Punkt wieder mehr oder weniger die Vorverständnisse der Zeitgenossen reproduziert werden, statt diese zunächst einmal selbst zum Gegenstand religionsgeschichtlicher Analyse zu machen. Ein prominentes Beispiel für den Versuch der Vereinnahmung Kalthoffs als „Wegbereiter“ eines germanisierten Christentums stellen die *Bremer Beiträge* dar, die seit 1906 von Julius Burggraf herausgegeben wurden. Es kann also nicht wundernehmen, daß Kalthoffs vielschichtige Persönlichkeit in der Regel auf nur wenige Aspekte reduziert wird. Für uns stellt sich primär die Frage, wie wir mit diesem Befund umgehen sollten.

1.5 Schlußfolgerungen für eine religionstheoretisch interessierte Biographieforschung. Wie viel Theorie benötigt die religionsgeschichtliche Forschung?

Diskursanalytisch orientierte historische Religionsforschung setzt ein theoretisch und wissenschaftlich distanziertes Verhältnis zu ihren Gegenständen voraus. Die geforderte theoretische Distanz zu den Diskursen versuche ich zu gewinnen, indem ich mein Thema, die biographisch

Diederichs an dieser Sichtweise deutlich). Die zuweilen Kalthoff untergeschobene Entwicklungslinie von Nietzsche zur Theosophie (vgl. Tilman M. Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Forschung*, Stuttgart 2008, S. 438), mag auf Titius zurückgehen (s. o.). Die genauere Untersuchung des Kalthoffschen Nietzsche-Bildes ist hingegen immer noch ein Desiderat der Forschung. Vgl. etwa Justus H. Ulbricht, in: ders., Meike Werner, *Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900-1949*, Göttingen 1999, S. 165, Fußn. 40 – eine Feststellung, der man nur zustimmen kann.

⁵⁰ Klaus Lichtblau, „Innerweltliche Erlösung vom Rationalen“ oder „Reich diabolischer Herrlichkeit“? Zum Verhältnis von Kunst und Religion bei Georg Simmel und Max Weber, in: ders. *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Wiesbaden 2011, S. 153-171, hier 154.

⁵¹ Vgl. ebd.

exemplifizierte Wiederkehr der Religion aus sieben verschiedenen theoretischen Perspektiven angehen. Zunächst im Überblick: Weitergehende Schlußfolgerungen sollen nur auf der Basis einer umfassenden Diskursanalyse getroffen werden (1). Ich berücksichtige dabei auch das Verhältnis der Religion zu anderen gesellschaftlichen Phänomenen soweit dies für meine Aufgabe relevant ist (kulturwissenschaftliche Religionsanalyse, 2). Religion entsteht nicht *ex nihilo*, sondern im Kontext historischer Entwicklungszusammenhänge, also in Abhängigkeit von nicht willkürlichen historischen Bedingungen. Auch neue Religionen sind keine plötzlich aufkommenden „Moden“, sondern wurzeln in teils weit in die Vergangenheit zurückreichenden historischen Erfahrungen der Gesellschaften, in denen sie entstehen (Religionsgeschichte, 3). Den hier implizierten Begriff der Erfahrung verstehe ich nicht primär in seinen individuellen Bezügen. Damit wäre das Mißverständnis vorprogrammiert, wir würden hier von beliebigen je unterschiedlichen, letztlich unvergleichlichen Erfahrungen ausgehen. Thema ist vielmehr die Fragestellung, wie soziale Erfahrungen, hier: die einschneidenden Ereignisse, die historischen Umbrüche, aus denen die Moderne hervorging, in öffentlichen Debatten gesellschaftlich verhandelt und verarbeitet wurden (soziologische Erfahrungsgeschichte, 4). Die Wiederentdeckung der Religion in der Moderne ist ein solches gesellschaftliches, in Reaktion auf zentrale historische Erfahrungen generiertes Thema. In der Regel sind es Intellektuelle, die die damit verbundenen Erfahrungen artikulieren (Analyse von Intellektuellenreligiosität, 5). Darüber hinaus geht es aber auch um die Wechselwirkung zwischen der Religion des Volkes und der Religion der Gebildeten (Sedimentierung von Alltagsverständnissen bzw. eines Alltagskonsenses im Gebrauch des Begriffes Religion, 6). Auf dieser Grundlage gehe ich von der Annahme aus, daß moderne Religionen keine beliebigen und in ihren Umrissen vagen Erscheinungen sind, sondern klar beschreibbare Konturen haben (Religionstypologie, 7). Gehen wir etwas weiter in die Details.

Die wohl wichtigste Entstehungsbedingung potentieller neuer Religionen ist ein Konkurrenzverhältnis zu den großen Bekenntnisreligionen. Moderne Religionen ringen mit diesen historisch betrachtet bereits Jahrhunderte älteren Religionstypen um die Dominanz auf dem Feld der Deutungen gesellschaftlicher Erfahrungen. Dabei vorausgesetzte theologische, religiöse oder weltanschauliche Prämissenbindungen von Diskursteilnehmern gilt es konsequent herauszuarbeiten.

Welchen Ertrag an Erkenntnissen eine kulturwissenschaftliche Religionsforschung einbringen kann, hängt wesentlich von religionstheoretischen Weichenstellungen ab. Wichtige Hinweise für den Umgang mit der Frage, welches theoretische Religionskonzept zu der hier intendierten historischen Religionsforschung paßt – und darüber hinaus Anregungen für die Vertiefung der eben im Überblick benannten Aspekte – habe ich bei dem Soziologen Wolfgang Eßbach gefunden. Auch Eßbach thematisiert im ersten Band seiner 2014 erschienenen Religionssoziologie „die Wiederkehr des Themas Religion“ diskursanalytisch, also ohne zugleich eine „Rückkehr von Religion“ behaupten zu wollen.⁵² Er vermeidet andererseits vermeintlich empirisch begründbare Kausalverknüpfungen und Schlüsse von einem Rückgang der Kirchlichkeit auf eine zunehmende Säkularisierung. Vielmehr geht er von der These aus, „daß Europa, was das religiöse Feld angeht, mehr zu bieten hat als Christentum und Säkularismus“, nämlich eine „komplexe historische Dynamik europäischer Religionen“ gerade im „Zwischenbereich“ von konfessionellem Christentum und Säkularismus.⁵³ Dieser Zugang bietet sich als theoretische Grundlage des Ansatzes der exemplarischen Erforschung von Leben, Werk und Zeit Kalthoffs an.

⁵² Wolfgang Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014, S. 13.

⁵³ Ebd. S. 14.

Spezielle Theorieprobleme entstehen, wenn – wie im Fall der vorliegenden Studie – in den untersuchten Diskursen die Frage ‚Was ist Religion?‘ im Raum steht. Will man über den bloß konfessionellen oder weltanschaulichen Gebrauch des dabei jeweils vorausgesetzten Religionskonzeptes oder religiösen Selbstverständnisses hinauskommen, stellt sich die Frage, ob und wenn ja von welcher Religionsdefinition man ausgehen sollte, ob man also eine vorgängige Antwort auf die Frage, was Religion sei, benötige. Wie wohl den meisten Religionswissenschaftlern der vor der Jahrtausendwende ausgebildeten Generation klang mir – vor diese Frage gestellt – noch die Mahnung von J. Z. Smith im Ohr, wonach jedes Religionskonzept eine bloße Konstruktion des Forscher sei – allerdings eine, die seine Arbeit erst ermögliche.⁵⁴ Die Beschäftigung mit Eßbachs Religionssoziologie bestätigte mir, daß es nicht sinnvoll wäre, die Stichhaltigkeit von Aussagen, die bejahen oder verneinen, daß etwas Religion ist (wie in den oben angeführten Beispielen von Kalthoff-Zeitgenossen) anhand eines „neutralen“ und übergeordneten definitiven Maßstabes überprüfen zu wollen. Mit guten Gründen weist Eßbach auf die Sackgassen hin, in die die Versuche, „mit einer allgemeinen Vorabdefinition von Religion zu beginnen“ geführt haben:

„Wenn man eine Religionsdefinition als *vera religio*, sei es im Glauben oder als wissenschaftliche Definition auszeichnet, entstehen schwer zu handhabende Probleme. Entweder die Religionsdefinition ist, da sie ein Profil besonders auszeichnet, zu eng, und um sie wuchern die Pseudo- und Ersatzreligionen und Serien parareligiöser Phänomene von irgendwie nicht echten Religionen, oder die Definition ist weitestmöglich gefaßt und verliert an analytischer Brauchbarkeit.“⁵⁵

Das heißt indes nicht, daß wir auf einen methodisch-theoretischen Zugang zu unserem Forschungsgegenstand verzichten können. Im Gegenteil. Mit Eßbach läßt sich sagen, daß gerade dort, „wo vergesellschaftete Individuen, insbesondere Intellektuelle, etwas als religiös bezeichnen oder unsicher sind, ob eine Sache etwas mit Religion zu tun hat, wo darüber gestritten wird, ob es Religion ist oder nicht“ unser Arbeitsgebiet anfängt.⁵⁶ Die Sonderstellung Kalthoffs, von den Zeitgenossen verschiedener Milieus negativ bewertet, erweist sich dabei für unseren Forschungszweck – die Analyse der Religionsneubildungen im Reich zwischen Konfessionalismus und Säkularismus – als ein Vorteil, soweit wir uns am Eßbachschen Ansatz orientieren: Kalthoffs Verständnis „echter“ Religion übernehmen wir ebenso wenig als Grundlage eigener definitiver Unterscheidungen wie Definitionsversuche seiner Gegner, und gleiches gilt für wechselseitige Vorwürfe der Irreligiosität bzw. des Atheismus. Andererseits sind die Diskurse im „Dazwischen“ für uns von großer empirischer Bedeutsamkeit. Sie zeigen, wie und unter welchen Bedingungen sich Religionsverständnisse und Religionen entwickelten, behaupteten oder zurückgedrängt wurden. Es läßt sich nach Resonanzen mit epochalen Erfahrungen fragen. „Die Religion ‚an sich‘, ‚überhaupt‘, in der Tiefe oder Höhe“ ist aus dieser Perspektive dann allerdings „das letzte, was sich lohnt zu untersuchen.“⁵⁷ Uns genügt es fürs erste zu erfahren, was die Teilnehmer religiöser Diskurse als Religion bezeichnen. Zu diesem Zweck gliedern wir das religiöse Feld und dessen nichtreligiöse Umwelt entlang der oben dargestellten systematischen Fragen. In diesem Zuge – und um überhaupt anfangen zu können – strukturieren wir aber auch den Bereich der Diskurse religionstypologisch, d. h. wir gehen von der historischen Entwicklung und empirischen Nachweisbarkeit distinkter Religionstypen aus.

⁵⁴ Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, in: *From Babylon to Jonestown*, Chicago und London, 1992, S. XI: „Religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalisation. Religion has no independent existence apart from academy.“

⁵⁵ Eßbach, *Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 17.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. dazu analog ebd. S. 17f. Zit. S. 18.

Daß unser Untersuchungsfeld zum Säkularismus hin offen ist, hat für uns ebenfalls Konsequenzen. Was mit Religion gemeint ist, zeigt sich in diversen, in den Diskursen gesetzten Differenzen zu nichtreligiösen gesellschaftlichen Systembereichen: Religion wird in manchen Diskursen von der Wissenschaft unterschieden, in anderen von der Politik, der Ökonomie, dem Recht, der Kunst usw. Kalthoffs Werk bietet hierfür die vielfältigsten Belege. Für uns kommt es darauf an, zu verstehen, in welchem jeweiligen Kontext von Religion die Rede ist und wie bzw. mit welcher Konsequenz auf sie Bezug genommen wird. Da in jedem Kontext der Verhältnisbestimmung zur Religion ein je anderer Differenzsachverhalt maßgeblich ist, wäre es nicht sinnvoll, alle diese Differenzen auf *einen* Religionsbegriff zu reduzieren – zumindest nicht, wenn man den Umgang mit Diskursen, mit denen es Religionsgeschichtsforschung zu tun hat, nicht von Anfang an zu eng führen will. Religionstypen helfen uns andererseits, die Diskurse zu sortieren und zu interpretieren.

Auf die strukturell vorgegebenen Differenzsachverhalte spielte ich auch an, wenn ich oben andeutete, es sei sinnvoll, das Phänomen Religion nicht isoliert zu betrachten, sondern als eine Dimension in einem Referenzraum von Grundproblemen, die kulturell vorgegeben, die verallgemeinerbar sind und die von jeder konkreten Gesellschaft bewältigt werden müssen. Diese wären: das soziale Problem der Gruppenbildung und Stabilisierung der Gruppenbeziehungen, das Problem des Umganges mit autoritärer Gewalt, die Ökonomie, das kognitive Grundproblem (Wissenschaft/Bildung), Technologie und Ästhetik. Hinzu kommen Grundprobleme, die man vermeintlich erst in stark ausdifferenzierten Gesellschaften findet: Administration und Ideologie. Und nicht zuletzt das bereits angeführte Grundproblem der Kommunikation und das Grundproblem um das hier alles kreist: die Religion. Über genauere positionelle Beziehung der Religion (beispielsweise zur politischen Macht und zur Gewalt, zur Ökonomie, Technologie oder zum kognitiven Grundproblem) gibt die Kulturtheorie von Hermann Schulz Aufschluß, die ich schon in früheren Arbeiten vorausgesetzt habe.⁵⁸

Schulz geht von einer Nichtwillkürlichkeit der Konstellationen und Nähebeziehungen einzelner Grundprobleme in konkreten Gesellschaften aus. Es leuchtet beispielsweise ein, daß Ökonomie, Technik und Wissenschaft einen eng aufeinander bezogenen Komplex bilden. Es geht in dieser Beziehung um Werte und Interessen. Auch die Beziehung von Politik, Recht, Verwaltung und den ausführenden staatlichen Gewalten im engeren Sinn leuchtet ein. Es geht in diesem Komplex um Interessen- und Machtbeziehungen. Schließlich läßt sich ein Komplex identifizieren, in dem es um Motivationen, Macht und (soziale) Werte geht. Hier ist ein engerer Zusammenhang von Religion und Ästhetik evident. Auch die Beziehung von Religion und autoritär formierter Gewalt leuchtet ein. Die Beziehungen des sozialen und des ideologischen Grundproblems zur Ästhetik und Religion sind hingegen etwas weniger evident, aber dennoch empirisch nachweisbar. Die Eßbachsche typologische Sequenz der Rational-, National-, Kunst-, Wissenschafts- und ritual-technischen Verfahrensreligion, die ebenfalls „das Verhältnis von dem, was jeweils als Religion gehandelt wird, zu anderen gesellschaftlichen Phänomenen“ in den Blick nimmt⁵⁹, wird im Anschluß an diese Kulturtheorie angewendet.

Das gilt auch für die Grundthese Eßbachs, wonach jede Zeit auf neue, die Epoche prägende Gesellschaftserfahrungen mit der Hervorbringung neuer Religionen reagiere.⁶⁰ Evident

⁵⁸ Schulz spricht ursprünglich von einer „Grundproblem-Syntax“ oder „-Matrix“. Vgl. ders., *Stammesreligionen. Zur Kreativität des kulturellen Bewußtseins*, Stuttgart 1993, dort S. 9, 52-67, 133-141 i. V. m. 220-227. Vgl. meinen Aufsatz „Kämpfe um die Religion“ (dort die Abschnitte 1 und 3.1). Ursprünglich war eine eigenständige Veröffentlichung zur hier vorausgesetzten Religionstheorie geplant, die dieser Abschnitt der Einführung überflüssig macht.

⁵⁹ Eßbach, *Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 17.

⁶⁰ Ebd. S. 20-22 u. ö.

ist der Zusammenhang struktureller Schwerpunktverschiebungen im Referenzraum gesellschaftlicher Systembereiche mit – ebenfalls gesellschaftlichen – Erfahrungen des Epochenwandels: Politische, soziale, ökonomische, wissenschaftliche Revolutionen und Kämpfe, zusammen mit anderen einschneidenden Veränderungen, gehen besonders seit der europäischen Neuzeit mit Aufwertungen der Bereiche Ökonomie, Technik und Wissenschaft einher, was wiederum nicht ohne Auswirkung auf Gesellschaftsbereiche wie Ästhetik und Religion blieb. Für die veränderte Gestalt und die Wahrnehmung solcher Grundprobleme sorgt insbesondere im Typus der modernen Industriegesellschaft die zunehmende Tendenz zur Ausdifferenzierung kultureller Grundprobleme in autonomen selbstreferentiellen Systemen. Langfristige Schwerpunktverschiebungen in den Gesellschaftstypen wirken sich als veränderte Beziehungen zwischen den Grundproblemen aus, von denen uns hier wie gesagt die Religion interessiert. In Gesellschaften, in denen der Schwerpunkt auf der Ökonomie, der Technik und Wissenschaft liegt, ist das Verhältnis der Religion zu diesen Grundproblemen ein anderes, als es das in traditionellen Gesellschaften war.

Eßbach spricht zu Recht von einem grundlegenden Gestaltwandel der Religion, der die Rede von neuen Religionen legitimiere.⁶¹ In der Tat darf die Wiederentdeckung des Themas Religion nicht mit bloß restaurativen Tendenzen im Religionssystem verwechselt werden. Wir werden sehen, daß es solche Tendenzen der Rückkehr zum Bewährten gab. Aber daneben hatten zahlreiche Reformbewegungen Konjunktur, die gerade in der Auseinandersetzung mit der „Reaktion“ auf den Wandel alter und die Genese neuer Religionen zielten (wohlgemerkt nicht ihre Neuerfindung). Kalthoff war Beobachter dieses Wechselwirkungsprozesses und zugleich einer seiner Akteure. Das soll etwa am Beispiel seines Christuskonzeptes gezeigt werden, das insofern repräsentativ für den konflikthaften religiösen Gestaltwandel steht, als in ihm die Inversion traditioneller Vorstellungen grundlegend ist.

Im Zuge der Analyse solcher Diskurse sollen auch die Beiträge von Vertretern säkularer Ideologien, etwa von Sozialdemokraten, berücksichtigt werden. Auch ihr Einfluß, z. B. auf Debatten um den Religionsbegriff, genauer um das ‚Wesen‘ der Religion, läßt sich am Beispiel Kalthoffs zeigen, dessen religiöses Selbstverständnis sich wie gesagt in einem diskursiven Übergangsfeld oder Zwischenraum bildete. Umgekehrt wirkten solche Debatten insofern weit in die Gesellschaft hinein, als es in ihnen um Dominanzkonflikte um die Gleichberechtigung religiös-idealer und säkularer Werte ging. Die Bremer radikale Theologie, namentlich diejenige Albert Kalthoffs, war ein Referenzpunkt dieses diskursiven Netzwerkes, das überregionale Religionsgeschichte und gesellschaftliche Debatten überspannte.

Einige letzte Bemerkungen sollen die Überlegungen zur Frage, wie viel Theorie eine religionswissenschaftlich-exemplarische Biographieforschung erfordert, abschließen: Kalthoff steht wie angedeutet wurde für die Überzeugung, religiöser Wandel vollziehe sich in der Gesellschaft ‚von unten nach oben‘. Daher sollen soweit möglich und im Unterschied zu Eßbachs Religionssoziologie auch die nichtintellektuellen Bevölkerungsschichten in den Untersuchungsfokus der Diskursanalyse genommen werden.⁶² Wir gehen wiederum von den Möglichkeiten aus, die der Ansatz der Regionalgeschichtsforschung bietet. Es gehört zu den Besonderheiten der Regionalgeschichte, daß ihre Akteure „nicht nur die großen Männer sind, sondern häufig auch die sonst namenlosen ‚einfachen Leute‘.“⁶³ Kulturwissenschaftliche bzw. kulturhistorische Analysen von Diskursen um die Religion zwischen den 1890er und 1920er Jahren, die auch solche Perspektiven berücksichtigen, forderte vor einigen Jahren der Heidelberger Religions-

⁶¹ Vgl. ebd. S. 14.

⁶² Vgl. ebd. S. 23-25 („Intellektuellensoziologie“).

⁶³ Manifest des BBKR.

wissenschaftler Michael Bergunder ein.⁶⁴ Analysen dieses Zuschnitts seien ein bedauerliches religionswissenschaftliches Desiderat, denn sie erst schüfen die Grundlage für weitergehende Einsichten über die stets vorausgesetzten, aber bisher in der Religionswissenschaft noch nie auf einer theoretischen Reflexionsebene konzeptualisierten Vorverständnisse des Fachgegenstandes.⁶⁵ Die Religionsgeschichte des in der vorliegenden Arbeit untersuchten Zeitraumes bietet sich schon allein deswegen als Feld solchen religionswissenschaftlichen Forschens an, als sich hier Bezüge zu Alltagsverständnissen über Religion, z. B. bei Angehörigen der Landbevölkerung, bei Volksschullehrern oder Abgeordneten aus der Arbeiterschicht, aber auch bei Vertretern der nichtintellektuellen Elite, etwa Angehörigen des Hochadels, ausmachen lassen. Albert Kalthoff selbst war sich der spezifischen Differenz der religiösen Diskurslage seiner Zeit gegenüber der Zeit, in der Friedrich Schleiermacher Reden „an die Gebildeten“ unter den „Verächtern“ der Religion schrieb, vollkommen bewußt. Als Zielgruppe aktualisierter ‚Reden über die Religion‘ komme nun eher die Schicht der Ungebildeten in Frage. Die Situation sei „eine andere wie vor hundert Jahren.“⁶⁶ In der Arbeiterklasse beispielsweise sah Kalthoff gleichermaßen die ‚Verachtung der Religion‘ wie ein neu erwachendes religiöses Interesse verkörpert.

Auch bei der Beschäftigung mit der Alltagsreligiosität der Namenlosen stehen indes religionstheoretische Überlegungen im Hintergrund: Der unzählige Male wiederholte Gebrauch des Wortes ‚Religion‘ läßt sich mit Michael Bergunder als kontingente, also nicht im teleologischen Sinne zielgerichtete, aber damit auch nicht willkürliche Geschichte der Sedimentierung aufeinander verweisender Zitate im Verlauf des diskursiven und transformativen Prozesses verstehen.⁶⁷ Das Resultat dieses Ablagerungsprozesses ist nach Bergunder ein Alltagskonsens über Sinn und Bedeutung des Namens ‚Religion‘, den alle bisherigen theoretisch reflektierten Versuche, Religion zu definieren, stillschweigend voraussetzen, aber nicht hinreichend zum Gegenstand von Untersuchungen machen.⁶⁸ In das immer noch nicht verwirklichte Studium der ‚Genealogie der Namensgebung‘ einzubeziehen ist aber – da wir es eben nicht nur mit einer positiven, sondern oft auch mit einer negativen Beziehung zur Religiosität zu tun haben – ebenso der Gebrauch derjenigen Worte, von denen Religion sich abzugrenzen beansprucht (Weltanschauung, Naturwissenschaft, Materialismus, politische Ideologie etc.). Auch über ihren Sinn/ihre Bedeutung herrscht ein stillschweigender, aber unreflektierter Konsens. Die oben zitierten Belege dürften das Problem deutlich gemacht haben. Nur aus einer im dargelegten Sinne umfassenden Perspektive ist es wohl möglich, den zwischen Indifferenz, Feindschaft und Affirmation schwankenden Einfluß der je unterschiedlichen Differenzsachverhalte auf die Konsensbildung über die Religion zu erfassen. Ein Leitfaden durch die folgenden Hauptkapitel soll diese Einführung abschließen.

⁶⁴ Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: ZfR 2011; 19 (1/2), S. 3-55, hier 34, 41-50, 54f. Allgemein geht es Bergunder um das komplexe Problem der Historisierung von Religion: 18-20. Anders als der etwas mißverständliche Titel vermuten läßt, fragt auch B. nicht nach dem ‚Wesen‘ der Religion, sondern danach wie Religion im kommunikativen Prozeß entsteht.

⁶⁵ Ebd. S. 10-13.

⁶⁶ Religiöse Weltanschauung. Reden, Leipzig 1903, S. 67.

⁶⁷ Was ist Religion? S. 41-44, 48f, 53 („keine Wiederholung [ist] mit sich identisch und eröffnet als Re-Signifikation Raum für ‚Transformation‘“).

⁶⁸ Zu Untersuchungsdefiziten behaupteter empirischer Referenzen theoretischer Religionsverständnisse vgl. ebd. S. 11, 13f, 17, 23 (begriffsgeschichtliche Forschung, vgl. 26f).

I.6 Überblick über den Gang der Untersuchung

Im zweiten Hauptkapitel beginnen wir mit der Erschließung von Kalthoffs Biographie, deren Eigenwert nicht durch ihren exemplarischen Nutzen aufgehoben werden soll. Der Schwerpunkt wird auf seiner frühen und mittleren religiösen Entwicklung liegen – hier besonders auf Erfahrungen mit staatskirchlichen Hierarchien und Behörden im vordemokratischen preußischen Machtstaat. Am Beispiel von Kalthoffs Wechsel von Preußen nach Bremen werden wir schwerpunktmäßig unterschiedliche biographische Entwicklungspotentiale und Formen der Verarbeitung von Machterfahrungen in religiöser Theorie und Praxis unter den Bedingungen des deutschen Föderalismus erfassen. Wir werden sehen wie Kalthoff, vermittelt über einen Prozeß der sukzessiven Abwendung vom Kulturprotestantismus und der parallelen Öffnung für die Anliegen des Sozialismus, seine „outside in-Position im Verhältnis zur protestantischen Bekenntnisreligion allmählich ausbaute und wie er so zu einem in radikaler Weise kritischen Exponenten und Beobachter des Protestantismus wurde. Weiterhin werden in diesem Kapitel antagonistische Motive von Kalthoffs Wirken darstellen, die sich seit der Zeit seiner ersten Publikationen bis zu seinem Lebensende durchziehen – Kontinuitäten, die im toten Winkel der zeitgenössischen Teilnehmer des Religionsdiskurses lagen, aus der Perspektive einer kulturhistorischen Religionsforschung jedoch sichtbar gemacht werden können. Wir berühren zunächst ein Motiv, das eine politische Dimension des Themas der Religionsgenese betrifft: Kalthoff war auf seine Weise in die seit der nachnapoleonischen Zeit in Deutschland nicht mehr zur Ruhe gekommene Debatte um eine zeitgemäße Verhältnisbestimmung von Religion, Volk und Nation im religionsneutralen Verfassungsstaat eingebunden. Wir werden bei ihm eine untypische Betrachtungsweise dieses Problems entdecken, die von den konzeptuellen Vorgaben des wesentlich vom Gedanken der sozialen Ausgrenzung bestimmten Durchschnittsnationalismus und Nationalprotestantismus abwich. Er sympathisierte mit dem noch wenig akzeptierten Konzept einer basisdemokratischen, integrativen und kooperativen ‚Religion des Volkes‘ und knüpfte in diesem Zuge an Bestrebungen der Emanzipation von älteren Formen des Konfessionalismus und des Staatskirchentums an. Das Thema der ‚Wiederentdeckung der Religion‘ untersuchen wir hier also in seinem Bezug auf die Gesellschaft im Ganzen. Wir gehen hierbei davon aus, daß viele Probleme der religiösen Modernisierung des 19. und 20. Jahrhunderts auf dem Feld der sogenannten Zivilreligion kulminieren. Im Hintergrund unserer Analysen in diesem Kapitel steht weiterhin die zentrale These, daß auf dem Feld der Religionsentwicklung von einer Wechselwirkung widerstreitender religiöser *und* nichtreligiöser Interessenlagen bzw. Vorstellungen sozialer Schichten und gesellschaftlicher Gruppierungen auszugehen ist. Die Entwicklung religiöser Formen, etwa im Gravitationsfeld der sozialen Frage oder der Autoritätskritik und damit korrelierten (religiösen) Freiheits- und Wertkonzepten, gehört danach in diesen (in verschiedene Gesellschaftsbereiche ausgreifenden, konfligierenden und zeitgeschichtlich je anders zum Ausdruck kommenden) Zusammenhang. (2)

Das nächste Hauptkapitel wendet sich Kalthoffs Beschäftigung mit theologischen Fragestellungen zu, geht aber über eine innertheologische Untersuchungsebene hinaus. Unser Bezugspunkt ist vielmehr der zuvor erarbeitete zeitgeschichtliche Gesamtkontext. In der ersten Kapitelhälfte wird dargestellt werden, wie Kalthoffs Religionsverständnis seine Konturen in einem Prozeß kritischer Abarbeitung an der liberalen Theologie entwickelte. Diese spezifische Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Theologie läßt sich in verschiedener Hinsicht nachweisen. Zunächst in Bezug auf ein immer deutlicher werdendes Ziel Kalthoffs: die Suche nach Anknüpfungspunkten für einen religiösen Neubeginn im Einklang mit den postulierten religiösen Bedürfnissen „modern“ fühlender Menschen. Dies Ziel manifestierte sich konkret in einem religionstherapeutischen Anspruch der kritischen Auseinandersetzung mit der liberalen

Jesusforschung. Es erwies sich aber auch in der von demselben Anspruch geleiteten Konzeptionierung zweier immanent religionskritischer Medien der religiösen Wesensbestimmung: einer nichtnormativen Religionswissenschaft und einer Religionsgeschichtsforschung. Im gleichen Maße wie Kalthoff die Stellung des Konfessionalismus und seiner wissenschaftlichen Vertretung als exklusive Autorität, die bestimme, was Religion sei, in Frage gestellt sah, gewann die Religionswissenschaft für ihn an Bedeutung als Instanz, der die Suche nach dem ‚Wesen‘ der Religion obliege. Als Aspekt der Theologiekritik bzw. als Bezugspunkt für Kalthoffs Unterscheidung zwischen autoritativer Theologie und solcher Medien religiöser Entwicklung, wurde zudem Nietzsches Lebensphilosophie immer wichtiger. In der zweiten Hälfte des Kapitels analysieren wir, welche praktischen Folgen für die Genese einer ‚Religion der Modernen‘ sich aus Kalthoffs Stellung als Beobachter des Spektrums religiöser Erneuerer ergaben. Der Pastor kommt dabei insbesondere als Protagonist einer bürgerlichen Reformbewegung im Übergangsfeld von freigeistiger Bewegung und oppositioneller ‚Gebildetenreformbewegung‘ in den Blick. Diskursanalytische Differenzierungen zwischen progressiven und konservativen, religionsaversiven und religionsproduktiven Tendenzen und Strömungen werden erforderlich werden, um das Epochenpotential der Entstehung neuer Religionen genauer erfassen zu können. In diesem Kontext kommen wir auf den Themenkomplex Volk – Kunst – Religion als Bezugspunkte einer nichtelitären Kunstreligion zu sprechen, die auf eine Versöhnung der Klassengegensätze zwischen Bürgertum und Arbeiterschicht über den Weg der Knüpfung milieuübergreifender Beziehungsnetzwerke zielte. In diesem Zuge werden wir sehen, wie die „Klassiker“ Goethe und Schiller zu Referenz- und Fixpunkten eines oppositionell-volkstümlichen Bildungsprojektes und darüber hinaus zu Paradigmen eines kunstreligiösen Offenbarungsglaubens werden konnten.⁶⁹ Die Beschäftigung mit dem Diskurs um die religiöse Dimension der sozialen Frage und die soziale Dimension des Religiösen als Determinanten der Kunstreligion wird uns überleiten zur Darstellung konkreter praktischer Umsetzungsversuche des Projektes der „ästhetischen Klassenversöhnung“. Die Sichtung einer Kulturdebatte zwischen den Koordinaten Revisionismus und Revolution (oder anders gesagt: den Alternativen Reform oder Systemwechsel) wird die Grenzen dieses Projektes zeigen (Goethebundstreit 1904/05). Wir werden strukturelle Gemeinsamkeiten mit älteren kirchen- und theologiekritischen Positionen Kalthoffs erschließen. Es soll nachgewiesen werden, daß im Kern des Konfliktes eine auch im Hinblick auf die Entstehungsbedingungen und -umstände neuer Religionen relevante Auseinandersetzung mit materialistischen Dogmatiken stand, die schon die Grenzziehung zur freigeistigen Bewegung mitbestimmte. Ideologische und kirchliche Dogmatik werden wir aus Kalthoffs Perspektive als autoritäre Einschränkung von politischer und religiöser Freiheit verstehen lernen. Sodann werden wir das typologische Spektrum der freien Religionen darstellen, das sich im Umfeld der Gebildeten- und Lebensreformbewegung entfaltete und das Kalthoff im Bewußtsein der besonderen Verpflichtungen von Kunst und Religion gegenüber der Gesamtgesellschaft beschrieb, gleichzeitig aber von Formen dogmatischer Religion und exklusivistischer Ideologie abgrenzte. Gezeigt werden soll ferner, wie diese Formen der Religiosität in der Kalthoff-Gemeinde gelebt wurden. Wir werden schließlich den von sozial engagierten Gruppierungen der Gemeinde getragenen oppositionellen Charakter der kulturellreligiösen Basisbewegung im Umfeld Kalthoffs herausarbeiten. (3)

⁶⁹ Gegen Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 1, S. 478. Den Schiller- und Goethekult könne „man vielleicht als ‚Bildungsreligion‘ bezeichnen“, jedoch fehle hier „oftmals das kunstreligiöse Proprium einer Offenbarung oder Prophezeiung des Göttlichen durch die Kunst. ... Bildung und Arbeit gelten in der Welt des Bürgertums zweifellos als moralische Werte, die wie alle Werte in der Rangordnung der Werte ihren Platz haben, der verschiebbar ist. Aber ihnen eignet nicht die Qualität des Absoluten.“ Gerade aus der Perspektive der sozialistischen Ideologie gilt das nicht.

Im nächsten Kapitel werden wir den Charakter dieser ‚Religion von unten‘ weiter am Beispiel später Reformimpulse vertiefen und weiter darstellen. Wir werden eine personell und organisatorisch mit dem *Goethebund* verbundene Bremer Basisbewegung für die Reform des Religionsunterrichts und die Beteiligung reformreligiöser Protagonisten (in deren Spektrum wir Kalthoffs Engagement einordnen) unter die Lupe nehmen. Dabei knüpfen wir an eine im zweiten Kapitel erschlossene Kontinuitätslinie an: Auf dem Gebiet der Bildung kulminierten zivilreligiöse Interessen von Akteuren, denen die soziale Einheitsschule u. a. auch als Medium der Verwirklichung des Gedankens klassenübergreifender Versöhnung durch gemeinsame Bildung und Vermittlung gemeinsamer Werte galt. Der Ausgleich zwischen dem Anspruch auf Entwicklung der individuellen Persönlichkeit (religiös gewendet: auf Erlösung durch Bildung) und dem Anspruch auf Erziehung zur sozialen Verantwortung wurde als Kulturaufgabe der Schule betrachtet, deren Bewältigung man sich nicht zuletzt von neuen Formen der Religionsvermittlung versprach. Wir werden hier Zusammenhängen zwischen Schul- und Kirchenstreitigkeiten begegnen. Das Religionsverständnis des Bremer Radikalismus floß in einen Prozeß gemeinsamer Bewußtseinsbildung von Reformtheologie und Reformpädagogik ein. Wir werden sehen, daß Bemühungen wie die der Religionsreformbewegung aber auch in Bremen am Widerstand des Staates scheiterten, der im Zusammenwirken mit liberal-konservativen Experten und im weitesten Sinne kulturprotestantischen Interessengruppen eigene zivilreligiöse Vorstellungen durchsetzte. Disparate Mentalitäten, Menschenbilder und konträre Auffassungen von Kontrolle, Ordnung und Autorität werden als Kontexte erschlossen. (4)

Im folgenden Kapitel wird dargestellt werden, wie sich der Religionsdiskurs in Reaktion auf die epochale Herausforderung des scheinbar unaufhaltsamen naturwissenschaftlichen und technischen Fortschrittes dem Erfordernis einer Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft stellte und wie sich damit die zuvor analysierten Konflikte zu einem Kulturkampf um die vermeintliche Alternative (Bekenntnis)religion oder säkulare Weltanschauung ausweiteten. Wir thematisieren hier zunächst einen Aspekt der Debatte, den der *Goethebund* als Mitträger der Religionsreformbewegung und als Verfechter des Prinzips der Wissenschaftsfreiheit in den Kreis seiner Aktivitäten aufnahm: die Neubestimmung der Beziehung von Religion und Wissenschaft in staatlichen Schulen, insbesondere im Religionsunterricht. Damit holen wir die Analyse eines Arbeitsschwerpunktes des Vereins nach, die wir im dritten Kapitel (da in dessen Zentrum Kunst und Kunstreligion stehen) noch ausklammern. Ein Hauptstreitgegenstand des neuen Kulturkampfes war der sogenannte Monismus, der mehr und mehr zu einem Thema im Schulstreit wurde. Die Durchsetzung des monistischen Weltbildes war in den Jahren nach 1900 ein Interesse Kalthoffs, gehörte jedoch nicht zu den Themenschwerpunkten des *Goethebundes*. Das Thema sollte erst in einem anderen Verein (dessen Mitbegründer Kalthoff ebenfalls wurde) zentrale Bedeutung gewinnen: im *Deutschen Monistenbund*. Im zweiten Teil dieses Kapitels zeichnen wir die Gründungsgeschichte dieses Vereins aus der Perspektive Kalthoff nach und zeigen, wie dessen Beschäftigung mit den Fragen der Organisation einer neuen Weltanschauung vom Gedanken der Religionsreform entscheidend motiviert war. Wir gehen der Frage nach, inwieweit das Motiv der Religionsgründung in der frühen Geschichte der Bewegung eine Rolle spielte, untersuchen in diesem Kontext die Rolle der ‚monistischen Pastoren‘ und der ‚Monistengemeinden‘ als Vorbilder kirchenkritischer Bevölkerungskreise, bevor wir dann wieder den Aspekt der Konfliktgeschichte aufgreifen und auf die Reaktionen christlich-bekenntnisreligiös orientierter Kreise eingehen. In vertiefenden Analysen (Teil 3 des Kapitels) gehen wir Verbindungen zwischen Monismus und Politik (Sozialdemokratie) sowie Monismus und Religion nach (speziell Bemühungen um die Transformation des Haeckelschen Monismus zu einer monistischen Religion). Die Beziehungen zwischen Monismus und Naturwissenschaft thematisieren wir zunächst am Beispiel des Diskurses um die er-

kenntnistheoretische Grundlegung des religiösen Bewußtseins und der ‚monistischen Metaphysik‘. (5) Der letzte Punkt leitet zum nächsten umfangreichen Kapitel über:

Nach der Darstellung der Gründungsgeschichte des *Monistenbundes* thematisieren wir die Genese von ‚Zukunftsreligionen‘ im Übergangsfeld von Geistes- und Naturwissenschaften aus der Perspektive Kalthoffs sowie seiner Bremer monistischen Pastorenkollegen. Der Untersuchungsfokus wird auf die Wirkungsgeschichte ausgeweitet. Auch in diesem Kapitel gehen wir von den Besonderheiten der Bremer Regionalgeschichte aus (die die Entstehung einer ‚Bremer Religion‘ ermöglichten) und untersuchen den Zusammenhang mit übergreifenden Kontexten: hier vor allem dem wissenschaftsgeschichtlichen. Wir geben weitere Antworten auf die Frage nach den Faktoren, die die Entstehung neuer Religionen fördern oder hemmen. Einige Fragen leiten den Gang der Untersuchung: Wie erfolgversprechend waren Vermittlungsbemühungen zwischen Vertretern dogmenfreier Religion und Naturwissenschaft? Wie wirkte sich aus Sicht reformbereiter, für die Naturwissenschaften offener religiöser Intellektueller das prognostizierte Ende des (dogmatischen) Christentums aus bzw. was sollte danach kommen? Welche Funktion hatte das Paradigma des Monismus – und hier vor allem der Schlüsselbegriff der ‚Entwicklung‘ für die Religionsgenese auf diesem Feld? Aus diskursgeschichtlicher Perspektive haben wir es mit der Infragestellung des konfessionellen Monopols für die Definitionshoheit im Bereich des Religiösen zu tun, also mit einer Variante des andauernden Dominanzkonflikts um die Deutung religiöser Leitbegriffe. Interessieren werden uns aber auch zwei sich ausdifferenzierende monistische Religionskulturen mit je unterschiedlichen Rezeptionsweisen des Haeckelschen Monismus: das Milieus der Naturwissenschaftler und das Milieus religiöser Intellektueller im *Monistenbund*. Trotz Überschneidungen zwischen diesen Milieus in Bezug auf den konfessionskritischen Diskurs stoßen wir auf unterschiedliche, von der Forschung bisher noch nicht wahrgenommene Rezeptionsweisen des Religionsthemas in den Milieus: die Monistenpastoren entwickelten eine ästhetisch-monistische Zukunftsreligion, während die meisten Naturwissenschaftler dieses Milieus eine nüchterne positivistische Wissenschaftsreligion kreierten. Die Bremer monistische Religion sollte in den Folgejahren ihre Konturen nicht nur in Abgrenzung von konfessionellen Standpunkten, sondern auch in Abgrenzung von wissenschaftsreligiösen Konzepten bekommen. Mit dem Bremer Religionsentwurf sollte die Lösung des vermeintlichen Widerspruchs von Religion und Wissenschaft geboten werden. Man faßte diese nicht als Alternative auf, sondern als ein in Abgrenzung von der Konfessionsreligion neu zu denkendes Komplementärverhältnis. In der ersten Konfliktphase, die Kalthoff noch erlebte, ging es um die Verteidigung eines gleichzeitig monistischen und überkonfessionell christlichen Selbstverständnisses – gegen Vertreter der konfessionellen Religion, die einem monistischen Christentum den Religionsstatus, mindestens den Status der Christlichkeit absprachen. (Berührt wird hier auch die Problematik der Humanisierung des Christentums durch die Nichtreligion.) Wir werden also einen Abgrenzungsprozeß nach zwei Seiten exemplarisch thematisieren. Die regionalgeschichtlichen Aspekte der Religionsgeschichte interpretieren wir im Ausblick auf spätere Konfliktphasen im umfassenden Zusammenhang einer langandauernden Phase der Herausbildung eines neuen akademischen Fächerkanons von Geistes- und Naturwissenschaften. In der Verhältnisbestimmung zwischen Religion (in ihrer Beziehung zur Geisteswissenschaft) und Naturwissenschaften war die Auseinandersetzung um den Bremer Radikalismus ein Brennpunkt der ersten Phase des Konfliktes. Wir werden sehen, warum monistische Pastoren keine Aufgabenteilung zwischen den Zuständigkeitsgebieten der Natur- und Geisteswissenschaft akzeptierten und stattdessen auf die Vermittlung zwischen den Bereichen setzten. Abschließend soll gezeigt werden, daß dieser Dominanzkonflikt um die Definitionshoheit über den Religionsbegriff, um Zuständigkeitsansprüche für gesellschaftlich relevante Wertefragen und das religiöse Feld, die Grenzlinien zwischen den Vertretern religiöser Bekenntnisse und

neuer Religionen sowie die strukturellen Macht- und Interessenkonstellationen mittelfristig noch verstärkt hat. Beherrschend blieb die bipolare Differenzierung zwischen „echter“ Religion hier und allenfalls „Ersatzreligion“ dort. – Ein entscheidender Grund dafür war die Veränderungsresistenz der staatskirchlich gebundenen Institutionen Kirche und akademische Theologie, etwa die mangelnde Bereitschaft, Einflußmöglichkeiten auf dem Feld der Bildung aufzugeben. Wir werden versuchen, das im Zuge einer Darstellung der Weiterentwicklung des Dominanzkonfliktes nach Kalthoffs Tod exemplarisch zu verdeutlichen. In diesem Kontext kommen wir zurück auf eine unserer Hauptthesen, wonach tiefgreifende wechselseitige Einflüsse widerstreitender Interessen antagonistischer sozialer Gruppierungen die Konflikte um die Religion wesentlich mitbestimmen und in ihnen zum Ausdruck kommen. (6)

II *Biographische Entwicklungslinien*

II.1 *Wurzeln der persönlichen Frömmigkeit und allgemeine Bedingungen der Persönlichkeitsentwicklung Kalthoffs*

II.1.1 *Herkunft aus reformiert-pietistischem Umfeld (Barmen 1850 – 1869)*

Nach dem Versuch einer ersten epochen- und problemgeschichtlichen Verortung der Persönlichkeit Kalthoffs sollen nun die frühen biographischen Entwicklungslinien seines Lebens rekonstruiert werden. Dabei begegnet man einer grundsätzlichen Schwierigkeit: Der einzige dokumentierte Anlauf, kurz nach Kalthoffs Tod seine Biographie im unmittelbaren Austausch mit den Zeit- und Weggenossen zu schreiben, verlief ergebnislos.⁷⁰ Auch Kalthoff hat keine Autobiographie hinterlassen. Alles was wir besitzen, sind einige spärliche und verstreute Angaben zu seiner Kindheit, zu seiner familiären Herkunft und zu seiner religiösen und beruflichen Entwicklung. Überhaupt hat er sich nur ungern zu seiner Biographie geäußert, wie sein wohl engster Bremer Vertrauter, Friedrich Steudel berichtet.⁷¹ Kurzbiographien, die in seinem persönlichen Umfeld entstanden, sind daher ohnehin mit Vorsicht zu genießen. Andererseits gehen manche Motive im Denken Kalthoffs, wie z. B. sein Interesse an der Zukunft der Religion, nach seinem eigenen Bekunden bis in seine Jugend zurück.⁷² Und er bekannte sich „auch nach völliger Überwindung jener Entwicklungsperiode“ noch ganz selbstverständlich zu seiner religiösen Herkunft.⁷³ So sollen hier *typische* soziokulturelle Einflüsse auf Kalthoffs religiöse Entwicklung, die mit seiner Herkunft zusammenhängen, dargestellt werden.

Es gibt Orte ganz spezifischer protestantischer Religiosität in Deutschland. Einer davon ist das Wuppertal. Die dort gelegenen Orte waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts „Zentren einer kaum noch überschaubaren Vielzahl inner- wie außerkirchlicher protestantischer Gemeinden, die hier auf engstem Raum zusammentrafen.“⁷⁴ Reformierte, Lutheraner, freikirchlich organisierte Christen (so etwa Baptisten und Methodisten) und einige Katholiken, lebten hier Tür an

⁷⁰ Bitte um die Überlassung biographischen Materials in einem Beileidsschreiben an seine Witwe Emma Kalthoff: Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20. Es ist nicht bekannt, ob die Witwe auf die Bitte wie gewünscht reagiert hat.

⁷¹ Friedrich Steudel, Art. Albert Kalthoff †, in: Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens, 6. Jg, Nr. 6, (2. Juniheft 1906), S. 227-233, hier S. 229. Als ersten Überblick zu Kalthoffs Biographie vgl. weiterhin: ders., Biographische Einleitung des Herausgebers, in: Albert Kalthoff, Zukunftsideale. Nachgelassene Predigten mit einer Lebensskizze von Friedrich Steudel, Jena 1907. Julius Burgraf, Nach Kalthoffs Tode, in: ders., Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen, Gießen 1906, S. 30-54. Otto Veeck, Art. Kalthoff, in: Bremische Biographie des neunzehnten Jahrhunderts, hrsg. von der historischen Gesellschaft des Künstlervereins, Bremen 1912, S. 241-247. Hans Windisch, Art. Kalthoff, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 3, Tübingen 1912, Sp. 891-893. Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 67. Ders., Art. Kalthoff, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 4, Sp. 757. Johannes Abresch, Enfant terrible im Talar. Albert Kalthoff (1850-1906), in: Geschichte im Wuppertal, hrsg. vom Bergischen Geschichtsverein, Abt. Wuppertal, 5. Jahrg., S. 18-51, Wuppertal 1996. Horst Kalthoff, Eine Jugend in Bremen und Hamburg 1926-1956, Bremen 2001, S. 10-15. Eberhard Hagemann, Albert Kalthoff, in: Die St. Martini-Pastoren im Spiegel der Bremischen Kirchengeschichte – ein protestantisches Drama – 1525-2011, Bremen 2011, S. 158-172. Simone Gutacker, Albert Kalthoff (1850-1906), 4 Bde., Riga 2018/2019.

⁷² Vgl. Vertheidigungsrede des Pfarrers Dr. Kalthoff zu Nickern bei Züllichau wider die Anklage des Kgl. Consistoriums der Provinz Brandenburg zu Berlin, gehalten am 9. Mai 1878 nebst den wichtigsten darauf bezüglichen Actenstücken, Schwiebus 1878. Vgl. Zukunftsideale, S. 112: „Seit meiner Jugendzeit hat diese Frage nach der Zukunft der Religion mich oft und tief beschäftigt.“

⁷³ Steudel, Vorwort, in: Albert Kalthoff, Vom inneren Leben. Nachgelassene Predigten, Jena 1908, S. III.

⁷⁴ Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, S. 229.

Tür. Als „Grenzgebiet zwischen den Konfessionen“⁷⁵ war die Region ein Brennpunkt der Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Solch ein enges räumliches Nebeneinander von Menschen und Gemeinden unterschiedlicher Konfession gab es in Deutschland kaum noch ein weiteres Mal. Man war sich im religiösen Ballungszentrum des Wuppertales deutlicher als anderswo seiner konfessionell-religiösen Eigenart bewußt und pflegte, manchmal im Konflikt mit den anderen Glaubensrichtungen, manchmal in Kooperation mit diesen, den eigenen identitätssichernden Religionsstil, der von der absolutistischen Staatsbürokratie nicht selten als „Konventikelfrömmigkeit“ diffamiert und unter den Verdacht potentiellen Verschwörertums gestellt wurde.

In dieser Gegend Deutschlands, in der Ortschaft Unterbarmen, wurde Kalthoff am 5. März 1850 als Sohn des Peter Ludwig Kalthoff (1818-1874) und seiner Frau Wilhelmine (1824-1884), geborene Wechselberg, in eine altansässige Familie des kleinindustriellen Mittelstandes hineingeboren. Die Mutter entstammte einer Barmer Kantenweberfamilie, der Vater einer Färberfamilie.⁷⁶ Die Eltern erzogen ihren Sohn im reformiert-pietischen Sinne. Nach Steudel war die Familie „politisch wie kirchlich streng konservativ“.⁷⁷ Bis an sein Lebensende trug Albert Kalthoff nach Ansicht Steudels etwas in sich, das diese besondere Frömmigkeitskultur des Wuppertals „im guten Sinne auszeichnete.“⁷⁸

Das zur Grafschaft Jülich-Berg gehörige Wuppertal bildete den äußersten nordwestlichen Winkel des sogenannten reformierten Dreiecks in Deutschland. 1566 trat die Gemeinde Elberfeld nahezu geschlossen zum Calvinismus über.⁷⁹ Barmen war hingegen konfessionell gespalten. Ein Teil gehörte zum Kirchspiel Schwelm, das in der Reformation lutherisch geworden war. In Unter- und Oberbarmen waren viele Einwohner indes ebenfalls Anhänger des reformierten Glaubens. So auch die Familie Kalthoff, die der Unterbarmer Gemeinde angehörte. Ein Zeugnis der Herkunft dieser Gemeinde aus dem Calvinismus stellt das Exemplar der sehr seltenen ersten deutschen Übersetzung von Calvins *Institutio* aus der Unterbarmer Gemeindebibliothek dar.⁸⁰ Geleitet wurde diese Gemeinde in Kalthoffs Kindheit von Ernst Hermann Thümmel (1815-1887), „der sich als altbergischer Kanzel-Rambo wider Hölle, Papst, Freidenker und Baptisten ... betätigte.“⁸¹ Thümmels *Geschichte der Vereinigt-evangelischen Gemeinde Unterbarmen vom Jahre 1822-1872* (Barmen 1872), nennt Alberts Vater einige Male in der Funktion des Gemeindeältesten (Presbyter) und des Armenpflegers (Provisor). Albert wurde bei Pastor Thümmel im Jahr 1864 konfirmiert. Sein späteres Verhältnis zu den Freikirchen könnte auch durch diesen Geistlichen mitgeprägt worden sein, der gegen die im Wuppertal sich ausbreitende Brüderbewegung wettete: gegen Baptisten und Darbyisten, die von englischen Missionaren zum neuen Glauben „erweckt“ worden waren und vor der Jahrhundertmitte nur vereinzelt auf-

⁷⁵ Ebd. S. 348.

⁷⁶ Horst Kalthoff, *Eine Jugend*, S. 10.

⁷⁷ *Zukunftsideale*, S. VI. Vgl. zustimmend auch Titius, *Bremer Radikalismus*, S. 23.

⁷⁸ Steudel, ebd.

⁷⁹ Zur Geschichte der Kirchengemeinden im Wuppertal vgl.: Historisches Zentrum Wuppertal, Museum für Frühindustrialisierung, *Religiöse Einstellungen und Kirche im Wuppertal*. URL: historisches-zentrum-wuppertal.de/bilder/PDFtexte/Religion.pdf. Besucht am 3.9.2009. Auch für das Folgende wurde dieser Art. herangezogen – falls nicht anders angegeben. Vgl. weiter: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, in Zsarb. mit Gustav Adolf Benrath, hrsg. von Ulrich Gäbler = *Geschichte des Pietismus / im Auftr. der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus* hrsg. von Martin Brecht ... ; Bd. 3, Göttingen 2000, S. 186f.

⁸⁰ *Institutio Christiane religionis. Das ist, Underweisung inn Christlicher Religion. Aus Lateinischer und Frantzösischer Sprach trewlich verteutschet. Sampt der Universitet Heydelberg Theologen und Kirchendiener Vorred.* Heidelberg, J. Meyer, 1572. Das Buch trägt den Stempel der Barmer Gemeindebibliothek und befindet sich heute in Privatbesitz. Vgl. Auktionshaus Reiss und Sohn, Auktion vom 28.4.2010, Nr. 879.

⁸¹ Abresch, *Enfant terrible*.

traten.⁸² Julius Thikötter, der seine Kindheit und Jugend in den 1830er und 40er Jahren in Barmen verlebt hatte und in Bremen einer der älteren Amtskollegen Albert Kalthoffs war, kannte im Wuppertal noch keine Methodisten und Baptisten.⁸³

Der Grundton der Frömmigkeit des Wuppertals war im 19. Jahrhundert längst nicht mehr calvinistisch-reformiert bzw. lutherisch im Sinne des 16. Jahrhunderts, sondern durch pietistische Konventikel gestimmt. Das waren seit dem späten 17. Jahrhundert entstandene Zirkel von Christen, deren religiöse Bedürfnisse in ihren konfessionellen Gemeinden nicht mehr hinreichend befriedigt wurden und die sich deshalb neben und in Ergänzung des vom Pastor geleiteten Predigtgottesdienstes in ihren Wohnhäusern privat versammelten und ein bibelnahes, gewollt schlichtes Christentum der Laien lebten. Man kann von einer Gegenbewegung zu Tendenzen einer dogmatischen Erstarrung in beiden Hauptrichtungen der Reformation im Verlauf des 16., 17. und 18. Jahrhunderts sprechen. Nach außen, zur Gesellschaft hin, schotteten die pietistischen Kreise sich oft ab, was ihnen den Ruf der Weltfremdheit einbrachte. Kalthoff sprach von seiner Heimat im Familienkreis vom Wuppertal als dem „Muckertal.“⁸⁴ „Mucker“ war im 18. und 19. Jahrhundert eine spöttische Fremdbezeichnung für Pietisten, die auch Friedrich Engels, selbst aus dem Bergischen stammend, für diese verwendete; er sprach zudem von dem Barmen benachbarten Elberfeld als dem „Zion der Obskuranten“, der Heimat der „Brantweinpietisten“ und beklagt den Mystizismus der sogenannten „Feinen“ im Wuppertal: ihre „Bekehrungswut“ und ihren vermeintlichen Hang zu Heuchelei und „Intoleranz“.⁸⁵

Im Kontrast zu Engels Polemiken steht das Selbstverständnis der pietistischen Traditionen. In den Orten des Wuppertales traf man sowohl den lutherischen Pietismus an, als dessen Begründer Philipp Jacob Spener (1635-1705) gilt, als auch den reformierten Pietismus, der sich besonders auf Gerhard Tersteegen (1697-1769) berief und dessen Einflüsse im Wuppertal am stärksten zu spüren waren. Ziel von Tersteegens religiöser Reform war eigentlich nicht die Absonderung der Konfessionen voneinander, sondern die Überwindung der Schranken und Gegensätze zwischen ihnen. Er schuf eine meditative Naturfrömmigkeit, welche die Begegnung mit dem lebendigen Gott im unmittelbaren Gefühl, ohne die vermittelnden Instanzen von Kirche, Bibel und Glaubenslehren suchte und die Reflexion des Gläubigen auf sein ‚inneres Leben‘ lenkte. Dazu kam ein Vorsehungsglaube, den Zeitgenossen mit den Lehren Jung-Stillings verglichen.⁸⁶ Die Wuppertaler verbanden diese Frömmigkeit mit einem bodenständigen und welt-offenen Arbeitsethos und überwandten damit die potentielle Gefahr der Weltflucht, die im Pietismus lag.

Neben dem von Tersteegen geprägten Pietismus waren noch andere pietistische Gruppierungen vertreten. So im 18. Jahrhundert der Elberfelder ‚Zionskreis‘ bzw. die ‚Ellerianer‘ um Elias Eller und seine zweite Frau Anna vom Büchel, die als Inspirationsmedium ihrer Anhängerschaft göttliche Visionen, betreffend den göttlichen Willen, das Weltende und die Parusie Christi, verkündete.

Eine andere, noch bis weit in das 19. Jahrhundert hinein einflußreiche Gruppierung, waren die ‚Collenbuschianer‘ um den Arzt Samuel Collenbusch (1724 - 1803), der die letzten rund zwei Jahrzehnte seines Lebens in Barmen ansässig war. Kennzeichen der Anhänger Col-

⁸² Hans Horn, Der Evangelische Brüderverein. Zur Geschichte eines Missionsvereins zwischen Landeskirche und Freikirchen, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 24 (1975), S. 219.

⁸³ Vgl. Anonym [Julius Thikötter], Jugenderinnerungen eines deutschen Theologen, Bremen o. J., S. 18.

⁸⁴ Persönliche Mitteilung des Kalthoff-Enkels Horst Kalthoff 2010.

⁸⁵ Briefe aus dem Wuppertal (Telegraph für Deutschland, März und April 1839), in: Karl Marx / Friedrich Engels – Werke, Band 1, Berlin/DDR 1976, S. 413-432, hier S. 413, 417-422. Die Artikel entstanden in der späteren Bremer Pastorenwohnung Kalthoffs, der von diesem Zufall durch Thikötter erfuhr. Vgl. Tagebuch Franz Diederich (Familienbesitz Niels Diederich), Eintrag vom 27.2.1901.

⁸⁶ So Thikötter, Jugenderinnerungen, S. 19.

lenbuschs waren ein nüchternes und akribisches Bibelstudium, der Verzicht auf jeglichen Wunderglauben und mystische Gottesversenkung sowie die Etablierung einer christlichen Pflicht- und Berufsethik, die besonderen Wert auf die Bewährung des Gläubigen im irdischen Leben legte und die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen proportional zu deren religiösen und sittlichen Fortschritten wachsen sah.⁸⁷ Ziel dieses Strebens war ein Zustand der ‚Heiligung‘, der hervorgehobenen Erwählung des einzelnen durch Gott. Neben der Bibel las man in diesen Konventikeln Autoren wie Wizenmann, Lavater und Jung-Stilling.⁸⁸ Eine weitere Autorität war Bengel, dessen eschatologische Berechnungen des Termines des Jüngsten Gerichtes (sein „Gnomon“) in diesen Kreisen wohl bekannt waren. Julius Thikötter schreibt in einer Erinnerung an das Jahr 1836, für das Bengel eben dieses eschatologische Ereignis prophezeite:

„Eines Tages verbreitete sich unter der ... Jugend die böse Kunde, daß in der Nacht die Welt untergehen werde. Sie erregte zwar nicht den Schrecken, wie im Jahre Tausend, wo durch die ganze Christenheit diese Kunde ging, aber immerhin erzeugte sie ängstliche Gesichter. Der Vorgang wurde besprochen, eine Zeitlang hörte das Schlittenfahren auf, allerlei Vermuthungen über den Hergang wurden ausgesprochen. Ich ... verstand ... die Bedeutung des Weltuntergangs nicht. Endlich erklärte einer der Jugendführer resolut: Wenn diese Nacht die Welt untergeht, dann wollen wir wenigstens den Tag noch Schlitten fahren.“⁸⁹

Überbewerten sollte man solche Ereignisse im religiösen Leben der Zeit nicht. Thikötter selbst spricht von einem „Sturm im Glase Wasser“, den die Prophezeiung hervorgerufen habe.⁹⁰ Auch eine grundsätzliche religiöse Spaltung des Wuppertales sollte man nicht unterstellen. In der Regel standen die Konventikel in gutem Einvernehmen mit den Hauptgemeinden und waren bestrebt, „kein sektiererisches Wesen“ aufkommen zu lassen.⁹¹ Und insgesamt war der hauptsächlich vertretene Typus der Frömmigkeit im Wuppertal „ein mild pietistischer... Die sogenannten ‚Feinen‘ bildeten nicht die Mehrzahl. Das Charakteristikum der letzteren war der Widerspruch gegen die sogenannten Adiaphora, Tanz und Concert, gegen die weltliche Literatur, und besonders das Schützenfest. Ein Theater gab es im ganzen Wupperthal, auch in Elberfeld noch nicht. Nur zuweilen erschien im Winter eine wandernde Truppe, die in der Pfalz ihre Bühne aufschlug, aber meist wenig Theilnahme fand.“⁹²

Insgesamt hatte die Religiosität der Bewohner des Wuppertales den Charakter einer bodenständigen Kirchlichkeit. „Es gab wohl nur wenig Familien in Wupperfeld, die die Kirche mieden oder ihr gar feindlich gesinnt waren. Die große Kirche war im Hauptgottesdienst stets überfüllt.“⁹³

Wir wissen nicht, ob die Familie Kalthoff in einer der pietistischen Traditionen stand, der Richtungen um Tersteegen und Collenbusch, zu der Thikötter diejenigen rechnet, die sich als die besonders Frommen des Wuppertales verstanden. Es ist eher unwahrscheinlich. Gleichwohl lassen sich allgemeine Elemente pietistischer Konventikelfrömmigkeit auch in Kalthoffs häuslichem Umfeld nachweisen – auch wenn die Familie zu der „mild pietistischen“ Mehrheit der Gläubigen gehört haben wird.⁹⁴ Die auf persönlichen Glauben, das ‚innere Leben‘ – so lau-

⁸⁷ Zum letzteren vgl. ebd., S. 19f.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd. S. 55.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd. S. 18.

⁹² Ebd. S. 17. Gleichwohl war auch Thikötters Mutter eine Gegnerin des Tanzens. Keine ihrer Töchter hat das Tanzen erlernt. Vgl. ebd. S. 42.

⁹³ Thikötter, Jugenderinnerungen, S. 17.

⁹⁴ Eine dahingehende Darstellung der Religiosität in Kalthoffs Elternhaus gibt: R. Elcho, Die religiöse Überzeugung vor dem Kirchengericht, in: Die Gartenlaube, 1878, Heft 19, S. 310-314, hier 312 (Es herrschte „eine

tete später bezeichnender Weise auch der Titel einer Predigtsammlung von Kalthoff – und praktische fromme Tätigkeit gerichtete Auffassung des Christentums in den Konventikeln, kann durchaus als ein biographisch vermittelter Ursprung des Frömmigkeitsstils betrachtet werden, der sich bei Kalthoff im Laufe seiner Entwicklung weiter entfaltet hat.⁹⁵ Und auch Kalthoffs praktisch verstandenes Christentum, sein Versuch der Etablierung eines Christentums der Tat, das sich nicht nur in schönen Sonntagspredigten erschöpfen soll, läßt sich aus Perspektive seiner Herkunft aus dem reformierten Pietismus lesen. Möglich ist auch, daß der hohe Stellenwert der Pneumatologie in Kalthoffs theologischem Denken auf seine pietistische Prägung zurückgeht. Ein Beleg für pietistische Frömmigkeit in seinem Elternhaus und gleichzeitig eine der seltenen autobiographischen Quellen zu seiner Kindheit, stammt aus seinen letzten Lebensjahren: Kalthoff berichtet in dieser Kindheits Erinnerung von der lebendigen Frömmigkeit in seinem Barmer Elternhaus. Dort wurde die Religion „nicht gelernt und hergesagt, sondern gelebt und – gesungen.“ Als er daher im schulischen Religionsunterricht an einen dogmatisch-konservativen Geistlichen geriet, war er „an solche Art des Religionsunterrichts nicht gewohnt“ und erklärte nach wenigen Unterrichtsstunden seinen Eltern, daß er an diesem Unterricht nicht länger teilnehmen wolle – was seine Eltern akzeptierten. So kam er zu einem anderen Religionslehrer, „einem Manne, dessen Herzensgüte die auch bei ihm nun einmal unvermeidliche dogmatische Rechtgläubigkeit vollständig in den Hintergrund drängte.“⁹⁶

Wer der Geistliche war, den er als Religionslehrer ablehnte, wissen wir nicht. Es kämen manche Kandidaten der bergischen Kirchengeschichte in Frage. Doch Spekulationen sind müßig. Wichtiger ist, daß in diesem frühen Erlebnis eine Reihe von Themen anklingen, die für sein weiteres Leben von Bedeutung waren: Die Abgrenzung lebendiger innerer Religiosität gegen eine als zwanghaft empfundene äußerliche, formenhafte Konfession – also das, was man später als pietistischen Zug im guten Sinne an ihm schätzte –, gehörte dazu. Er schrieb später einmal:

„Das ursprüngliche Christentum liegt nicht in der Bibel, nicht in Palästina und nicht in Rom: das liegt in der Menschenseele, in ihrem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, in ihrer ewigen Liebesehnsucht und Glaubenskraft. Da liegt auch der Christus, der nicht Jude noch Grieche, nicht Katholik oder Protestant, sondern Mensch ist.“⁹⁷

Man mag in dieser Aussage die Erinnerung an die ‚guten Seiten‘ des Pietismus mitschwingen hören, der, bei allem Sinn für die eigene Identität, doch auch seine Anhänger motivieren konnte, die trennenden Grenzen zwischen den Konfessionen zu überwinden. In der zitierten Kindheits Erinnerung kommen aber auch sein besonderes Interesse an freier kindlicher Entwicklung und seine Unangepaßtheit schon zum Ausdruck. Auch ein weiterer wichtiger Einfluß seines Elternhauses ist nicht zu vergessen: die Musik. Wenn er schreibt: „Die Kirchenmusik erreicht unser Herz ohne den Umweg der Theologie“, so spricht er aus eigener Erfahrung.⁹⁸ Die Hausmusik hatte in seinem Alltag stets einen hohen Stellenwert. In der Ausstattung, die er 1888 in seiner Bremer Amtswohnung vorfand, war ihm „das Schönste ... ein prachtvolles Pianino“ der Firma Blüthner.⁹⁹

doch eigentlich sehr freie [Frömmigkeit]“ im Hause K. Die Mutter „weckte ihren Kindern die Liebe zur Musik.“) Die biographischen Angaben bei Elcho sollte man trotz des idealisierenden und heroisierenden Darstellungsstils und einiger Ungenauigkeiten nicht ignorieren.

⁹⁵ Vgl. als ersten Hinweis auf später zu thematisierende Ausformungen des Religionsverständnisses: Religiöse Weltanschauung, S. 252f u. ö.: „Religion ist inneres Leben“.

⁹⁶ Erlebtes und Empfundenes, in: Der Säemann, 2. Jahrgang (1906), S. 210-212.

⁹⁷ Das Zeitalter der Reformation. Nachgelassene Predigten mit Vorwort von Friedrich Steudel, Jena 1907, S. 282.

⁹⁸ Ebd. S. 265.

⁹⁹ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40 1, Brief vom 8.11.1888.

Kalthoff scheint sich schon in frühester Jugend eher an solchen Geistlichen orientiert zu haben, die „unter dem kunstfremden und weltfeindlichen Sinne des Pietismus schwer zu leiden“ hatten, wie etwa an dem Theologen Emil Frommel (1828-1896), einem Schöngest mit künstlerischen Neigungen, der seit 1864 das Amt des Pfarrers an der Alten Kirche Wupperfeld/Barmen ausübte. Von ihm stammt eine Schrift mit dem Titel *Von der Kunst im täglichen Leben* (Barmen 1867). Ab 1872 machte er in Berlin als Hofprediger Karriere und wurde in seinen letzten Lebensjahren zu einem der von Wilhelm II. favorisierten Geistlichen. Von der Bekanntschaft des jungen Kalthoff mit dem über zwanzig Jahre älteren Geistlichen wissen wir durch eine Angabe Otto Veecks, die anscheinend auf einer mündlichen Mitteilung Kalthoffs selbst beruht.¹⁰⁰

II.1.2 Schulzeit

Seine erste schulische Ausbildung erhielt Kalthoff vermutlich auf einer Elementarschule. Dann besuchte er ab 1859 die Barmer Realschule, die noch während der Schulzeit Kalthoffs zu einem Gymnasium umgestaltet wurde. Nach Thikötter nahm das Schulwesen in Barmen in der Gründerzeit großen Aufschwung.¹⁰¹ Im Barmer Gymnasium machten sich die gesellschaftlich-kulturellen Wandlungen der Gründerzeit insofern bemerkbar, als das religiös-konservative Profil der Schule durch eine zunehmende Offenheit für die wissenschaftlichen Fortschritte der Epoche und einen gewissen Patriotismus ergänzt wurden. Diese Neuorientierung des Schulwesens schlug sich in der Besetzung der Lehrerstellen nieder: Der Schulleiter war während Kalthoffs Schulzeit Dr. Gustav Thiele.¹⁰² Er war Kalthoffs Lehrer in den altsprachlichen Fächern und bekannt dafür, daß er seinen Unterricht auf Grundlage der neuesten Erkenntnisse auf dem Gebiet der Altertumswissenschaften, speziell der Wirtschafts- und Sozialgeschichte des römischen Reiches, erteilen konnte. Seine idealistisch ausgerichtete Lehrerpersönlichkeit soll, neben den Eltern, den Ausschlag für Kalthoffs Entschluß, Theologie zu studieren, gegeben haben.¹⁰³ 1874 widmete Kalthoff ihm seine Dissertation „in Dankbarkeit und Verehrung“.

Kalthoffs Gymnasialzeit fiel in die Phase einer zaghaften Aussöhnung zwischen nachrevolutionärer konservativer Reaktion und der gemäßigten bürgerlich-liberalen Richtung.¹⁰⁴ Diese Strömung der Gründerzeit wurde durch Kalthoffs Mathematik- und Physiklehrer Prof. Dr. Carl Neumann vertreten sowie durch den Oberlehrer Dr. August Döring. Döring gab zwar die eher traditionellen Fächer Griechisch und Hebräisch, doch stand er offenbar dem liberalen Schulverein des Bonner Philosophen Bona Meyer nahe und war ein entschiedener Gegner eines kirchlich-konfessionellen Religionsunterrichts. Kalthoffs Religionsunterricht erteilte ein Pädagoge namens Schmieder¹⁰⁵, von dem sonst nichts bekannt ist. Im Reifezeugnis heißt es über seine Leistungen auf diesem Gebiet: „In der Religionslehre hat er eine wohlbefriedigende Kenntnis der heiligen Schrift und ihres Inhalts, u. der wichtigsten Thatsachen der Kirchengeschichte, sowie eine erfreuliche Einsicht in die Glaubenswahrheiten der evangel. Kirche sich

¹⁰⁰ Veeck, Art. Kalthoff, S. 721 (hier auch das vorige Zitat). Zur Person Frommels: Otto Frommel, Emil Frommel. Ein Lebensbild. Das Frommel-Gedenkwerk. 1. Band: Auf dem Heimathboden. 2. Band: Vom Wupperthal zur Kaiserstadt, Berlin 1908.

¹⁰¹ Jugenderinnerungen, S. 63f.

¹⁰² Vgl. auch das von Kalthoff in Latein verfaßte Curriculum vitae in der Personalakte Kalthoff im Evangelischen Landeskirchlichen Archiv Berlin (ELAB), Sign. 14/23266.

¹⁰³ Vgl. Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 312. Ursprünglich sollte K. Kaufmann werden.

¹⁰⁴ Vgl. allgemein zu den hier relevanten Phasen der Geschichte der preußischen Rheinlande: Jürgen Herres, Art. Zwischen Revolution und Reichsgründung – Durchbruch zur Industrialisierung (1848-1871) vom 9.10.2012. Internet-Ressource. url: www.rheinische-geschichte.lvr.de/1848-1871. Besucht am 8.12.2012.

¹⁰⁵ Curr. Vit. Personalakte Kalthoff, ELAB.

erworben.“¹⁰⁶ Albert bestand nach zehneinhalbjähriger Schulzeit 1869 mit guten Zensuren die Abiturprüfung.¹⁰⁷ Sein Reifezeugnis bescheinigt ihm ein „reges Interesse“ an „allen Lesegegenständen ..., angestregten häuslichen Fleiß u. lebendige Aufmerksamkeit während der Lektionen“. Er habe sich „durch seine sittliche Haltung die Zufriedenheit u. das volle Vertrauen seiner Lehrer ... erworben. Demgemäß, u. aufgrund der schriftlichen Arbeiten“, wurde er von der mündlichen Prüfung entbunden.

II.1.3 Erfahrung von Wandel und Kontinuität im Wuppertal nach 1850

Der Fortschrittsenthusiasmus und der seit ca. 1850, dem Beginn der Gründerzeit, rasant fortschreitende Prozeß der Industrialisierung hatte nicht nur starken Einfluß auf das Barmer Schulwesen, sondern auch auf die Religiosität der Einwohner des Wuppertales im Allgemeinen. Kurz vor 1850 zeigte die Region noch ländliche Züge, obwohl schon nach der Einverleibung der Region in den preußischen Staatskörper 1815 das traditionell schon lange bestehende Manufakturwesen in einem langsamen Aufschwung begriffen war. Julius Thikötter schildert aber insgesamt noch ein dörflich geprägtes Umfeld seiner Kindheit und Jugend in den 1830er und 1840er Jahren. Und auch Friedrich Engels meinte mit Bezug auf diese Jahre angesichts der noch dörflichen Siedlungsstruktur, man bliebe „im Zweifel, ob man Barmen für eine Stadt oder für ein bloßes Konglomerat von allerlei Gebäuden halten soll; auch ist es nur eine Vereinigung vieler Ortschaften, die durch das Band städtischer Institutionen zusammengehalten werden.“¹⁰⁸ Erst in Kalthoffs Kindheit kam es zu einer rasanten Verstädterung der Region. Seit 1861 war Barmen Stadtkreis und um 1890 war Barmen schon eine der wichtigsten Industriestädte des Reiches geworden.¹⁰⁹

Verstädterung, Industrialisierung, Bildungsreformen, Durchmischung und Neuformierung sozialer Schichten, konnten nicht ohne Einfluß auf das religiöse Bewußtsein der Menschen im Wuppertal bleiben. Schon Engels sah 1839 erste Anzeichen dafür, daß „dieser Fels des alten Obskurantismus dem rauschenden Strom der Zeit nicht mehr widerstehen“ könne.¹¹⁰ Prediger wie Gottfried Daniel Krummacher und sein Neffe Friedrich Wilhelm Krummacher, die einen beinahe unüberbrückbaren Abstand zwischen dem sündenbeladenen Menschen und Gott predigten, erregten zunehmenden Widerspruch – selbst unter den Gläubigen. Das „unbedingte Beharren auf der Belanglosigkeit allen menschlichen Tuns war der beginnenden Industrialisierung nicht eben förderlich.“¹¹¹ Gleiches gilt für die Predigten Emil Krummachers. Friedrich Engels karikiert Predigtstil und Lehre aller drei Krummachers und schildert die von ihnen ausgelösten Zwistigkeiten in der Bevölkerung.¹¹² Anlässlich einer Gastpredigt Friedrich Wilhelm Krummachers in Bremen, „der Hauptstadt des norddeutschen Buchstabenglaubens“, meinte Engels, die Predigten dieses ‚Papstes der Wuppertaler Calvinisten und Sankt Michael der Prädestinationslehre‘, würden nicht nur aufgrund ihrer „poetischen, wenn auch nicht immer gewählten Bilderpracht“ auffallen, sondern besonders auch wegen der in ihnen vorkommenden „Verfluchungen Andersdenkender. ... Die Kanzel wurde der Präsidentenstuhl eines Inquisitionsgerichts.“¹¹³

¹⁰⁶ Das Original des Reifezeugnisses vom 12.8.1869 befindet sich im Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-13/2. Folgende Zitate ebd.

¹⁰⁷ Gustav Thiele, Jahresbericht über die Realschule I. O. und das Gymnasium zu Barmen, 1870. O. Henke, Chronik des Gymnasiums zu Barmen, 1890. Die Mitabiturienten Kalthoffs waren H. Obermüller, A. Petersen und H. Voß.

¹⁰⁸ Briefe aus dem Wuppertal S. 16.

¹⁰⁹ Vgl. Art. Barmen, in: Brockhaus' Konversationslexikon, 14. Auflage, Berlin und Wien 1894-96, S. 421f.

¹¹⁰ Briefe aus dem Wuppertal, S. 425.

¹¹¹ Historisches Zentrum Wuppertal, S. 5.

¹¹² Briefe aus dem Wuppertal, S. 419-424.

¹¹³ Dierk Rodewald, Friedrich Engels. Über die Bremer. Briefe – Aufsätze – Literarisches, Bremen 1966, S. 70f.

Wie derartige als nicht mehr zeitgemäß empfundene Predigten selbst in den „mild pietistisch“ ausgerichteten Kreisen ankamen, für die eine christlich geprägte Hausordnung nach wie vor den Alltag bestimmte, schildert Julius Thikötter am Beispiel eines Erlebnisses seines Bruders. Dieser hatte eine methodistisch geprägte Predigt besucht. „Der von der Kanzel herunter schneidig geschwungene ‚Stab Wehe‘ machte ihn so ungehalten, daß er nur noch selten in die Kirche ging, ohne gegen göttliche Dinge gleichgültig zu werden.“¹¹⁴

Den Krummachers und vergleichbaren Predigern konnte man zwar einen gewissen Erfolg ihrer Bemühungen attestieren, „das Wuppertal den modernen Ideen zu verschließen und es ganz einzuhüllen in das Dunkel des Mysticismus.“¹¹⁵ Sie fanden im Wuppertal nach wie vor ihre Anhängerschaft, doch resultierte gerade aus der Polarisierung der Bevölkerung in eine Krummacherpartei und ihre Gegner ein nicht zu unterschätzendes Konfliktpotential,

„weil hier der Versuch gemacht wurde, die negativen, von der Zertrümmerung des herkömmlichen städtischen Kosmos geprägten Erfahrungen durch Erwartungen und Hoffnungen auf eine alles überragende Wirksamkeit Gottes aufzufangen, menschliche Wirkungslosigkeit mit göttlicher Größe zu kompensieren. Aber dieser ferne, riesenhafte Gott wurde immer weniger greifbar, verflüchtigte sich immer mehr, und so wurden Religion und Kirche allmählich Kräfte, die ihren überragenden Einfluß auf das menschliche Handeln, auch im Wuppertal, verloren.“¹¹⁶

Neben den Anhängern orthodox-pietistischer¹¹⁷ und „mildpietistischer“ Gläubiger dürfte die Zahl derjenigen in der Gründerzeit im Wuppertal stetig zugenommen haben, denen Religion zusehends gleichgültig geworden war. Kalthoff charakterisiert die Zeit um 1860, in der er selbst in sein zweites Lebensjahrzehnt eintrat, als den Beginn der Vergleichgültigung religiöser Überzeugungen in Anlehnung an Ludwig Büchners Materialismus, wie er vor allem in dessen Schrift *Kraft und Stoff* (1860) weite Verbreitung fand¹¹⁸ und als Beginn des ‚Zeitalters der Maschinen‘ mit all seinen Auswirkungen auf die Wandlung der vorherrschenden Weltanschauung.¹¹⁹ „Kraft und Stoff – das klang wie ein Wort, das Erlösung brachte von allen den kirchlichen Übernatürlichkeiten und Widernatürlichkeiten, die der Katechismusglaube seinen Bekennern aufnötigte.“¹²⁰

Trotz Industrialisierung ist der Einfluß einer ländlich geprägten Volksreligiosität auf das Bewußtsein der Wuppertaler nicht zu unterschätzen. Hinweise auf die Existenz einer solchen gegenläufigen Unterströmung von Reformation und Aufklärung im Wuppertal verdanken wir Julius Thikötters Erinnerungen. Über die Situation der frühen 1840er Jahre berichtet er:

„Das aufgeklärte bergische Land war zwar nicht ganz so abergläubisch mehr, als das märkische, aber es hatte damals noch einen guten Vorrath Aberglauben. Auch in meiner Jugend ging durch unsere Reihen die trübe Mähr, die jetzt die Antisemiten wieder auffrischen, obschon die Wissenschaft sie längst widerlegt hat ..., daß die Juden zum Passah christliches Kinderblut gebrauchen.“¹²¹

¹¹⁴ Jugenderinnerungen, S. 36. Die Reaktionen der Bremer auf die Fluchpredigten F. W. Krummachers verarbeitet Engels übrigens in einer lesenswerten humoristischen Satire: a. a. O. S. 44f.

¹¹⁵ Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 312.

¹¹⁶ Historisches Zentrum Wuppertal, S. 5.

¹¹⁷ Ich verwende im Folgenden die Begriffe ‚Orthodoxie / orthodox‘ bzw. die Äquivalente ‚Pietismus / Neopietismus, ‚Positive / positiv‘ sowie den Gegenbegriff ‚Liberalismus / liberal‘, ohne damit eine Wertung vornehmen zu wollen, also als Selbstbezeichnung der jeweiligen kirchlichen Gruppierungen in Preußen, Bremen usw.

¹¹⁸ Vom inneren Leben, S. 93.

¹¹⁹ Religiöse Weltanschauung, S. 4. Die Maschine, auf der die Frühindustrialisierung von Kalthoffs Heimat beruhte, war die Wasserturbine, angetrieben von der Kraft der reißenden Wupper.

¹²⁰ Die Religion der Modernen, S. 73

¹²¹ Thikötter, Jugenderinnerungen, S. 79.

Auch über ein „Lokalgespenst“ der Gegend und anderes Erzählgut berichtet er:

„Es war ... ein Ungethüm, der Paßgänger genannt, ein wüthender Esel, der mit den Hinterfüßen ausschlug, eine Nachbildung des Währwolfs. Von ihm wurden allerlei Erlebnisse berichtet. Noch viele Erzählungen vom alten Fritz waren im Umlauf, und es spiegelte den tiefen Eindruck ab, den er hinterlassen, daß man ihm Zauberkräfte zuschrieb. Besonders habe er die Kunst des Bannens oder ‚Fasstettens‘ verstanden, was die Wissenschaft nun Suggestion oder Hypnotismus nennt. Durch diese Kunst habe er sich aus den schwierigsten Lagen befreit... Selbst in der Gegenwart gab es noch eine Hexe, eine allerdings auffallende Erscheinung. Sie trug eine collosale weiße Haube ohne Bänder, woher wohl ihr Name: witte Mus ohne Steet, stammte. Wir gingen einst auf den hohen Kopf an Bergmanns Sprong (Quelle) vorbei ..., da begegnete sie uns. Ich sah sie von weitem zuerst und sagte den Anderen: Do kömmt de witte Mus ohne Steet. Als sie in unserer Nähe war, kam sie sofort in hellem Zorn auf mich zu und rief: Wat hest du geseit? Sie konnte mich unmöglich gehört haben, und nur ein glücklicher Zufall ließ sie den Richtigen treffen. Daß wir von ihr geredet, konnte sie vermuthen. Wir stoben nach allen Richtungen auseinander, und ihr Ruf war fester begründet, denn je.“¹²²

Man spürt, wie Thikötter sich von den geschilderten Ansichten und Haltungen abzugrenzen versucht. Aber die religiöse Aufklärung braucht eben ihr Gegenteil. Auch bei Kalthoff findet sich in seinen späteren Schriften ein unvermeidlicher Gegensatz zum aufgeklärten Christentum. Bei den von der Industrialisierung direkt betroffenen Generationen muß es sich um Menschen gehandelt haben, in deren Bewußtsein sowohl vormoderne als auch moderne Elemente koexistierten. Nach Karl-Hermann Beck signalisierte die Gründerzeit auch im Wuppertal das Eindringen der Moderne und die Formierung einer besonderen Mentalität, die unaufhaltsam alle Lebensbereiche durchdrang und Überkommenes in Frage stellen ließ.¹²³ Die Esoterikwelle in der ‚Religion der Modernen‘ seit der späten Kaiserzeit, ist auch vor dem Hintergrund dieser Dialektik zu verstehen.

Zu den ambivalenten Folgen des weltgeschichtlich beispiellosen Industrialisierungsprozesses gehörten – nicht nur im Wuppertal – die soziale und wirtschaftliche Deklassierung ganzer Bevölkerungsschichten, für die Kritiker dieses Prozesses auch die Kirchen verantwortlich machten. Die Revolution von 1848/49 stellt in deren Sichtweise den vorläufigen Kulminationspunkt der Unzufriedenheit mit wirtschaftlichen, sozialen und politischen Komponenten dieser Entwicklung dar. Zu den prägenden Erfahrungen in Kalthoffs Kindheit und Jugend wird jedoch nicht die demokratische Aufbruchsstimmung der Revolutionszeit gehört haben, sondern – für den 1850 nach dem Scheitern der Revolution Geborenen – im Gegenteil die Stimmungslagen der konservativen Reaktionszeit. Kalthoffs Vater gehörte anscheinend selbst zu den politisch aktiveren konservativen Kräften der Rheinprovinz. Er gründete bereits 1848 den antidemokratischen ‚Trebund‘.¹²⁴ Der junge Kalthoff wurde als ‚rheinischer Preuße‘ also wohl in ein politisch konservatives Milieu hineingeboren, das seine Angehörigen im Geist der Erlasse Friedrich Wilhelms IV. nach 1849 und im Sinne von Reaktionspolitikern oder Vordenkern der Reaktion wie Friedrich Julius Stahl, A. W. F. Stiehl oder Hans Hugo von Kleist-Retzow formte – letzterer war seit 1851 Oberpräsident der Rheinprovinz. Er galt als unbeugsamer Vertreter konservativ-christlicher Werte und der Sache der preußischen Monarchie. Die evangelischen Landeskirchen ließen sich für die antirevolutionären Zwecke der Politik meist bereitwillig in Anspruch nehmen oder setzten sogar eigene Impulse für die Umerziehung der revolutionär gestimmten Teile der

¹²² Ebd. S. 79f.

¹²³ Die Frage nach der Gründerzeit als Ansatz für die Untersuchung einer spezifischen historischen Mentalität im Rahmen der Wuppertaler Region, in: ders. (Hg.), Gründerzeit. Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal, Köln 1984, S. 15.

¹²⁴ Brockhaus 1908, Bd. 15, S. 975. Vgl. Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 312.

Bevölkerung im Sinne des Konservativismus – der Ära, die im Rheinland in ihrer schärfsten Form bis 1858 andauerte. Ein exemplarisches Zeugnis des konservativ-kirchlichen Einflusses auf die Politik der Reaktionsepoche ist etwa Friedrich Julius Stahls Vortrag *Was ist Revolution?*¹²⁵ Die Antwort auf die selbstgestellte Frage blieb Stahl seinem Publikum nicht lange schuldig: „Revolution ist die Gründung des ganzen öffentlichen Zustandes auf den Willen des Menschen statt auf Gottes Ordnung und Fügung.“¹²⁶ Der Mitbegründer der konservativen Staatslehre formulierte dagegen den Bannspruch:

„Es giebt eine Macht, aber auch nur Eine Macht, die Revolution zu schließen. Dies ist das Christenthum. Das Christenthum ist der äußerste Gegensatz gegen die Sünde der Revolution. Denn es gründet das ganze Menschenleben auf Gottes Ordnung und Fügung. ... Nur das Christenthum vermag noch die gesellschaftliche Ordnung zu verbürgen, nachdem die Fundamente derselben, Königthum, Eigenthum, Ehe, schon von der großen Volksmasse überlegt und in Frage gestellt werden.“¹²⁷

Unbestreitbar riefen indes die negativen Seiten der Modernisierung einen auch kirchlicherseits erkannten sozialen Handlungsbedarf hervor. Eine Folge hiervon war die Transformation herkömmlicher Formen der Armenpflege in die neue Organisationsform des Vereins.¹²⁸ Aus sozialgeschichtlicher Sichtweise stellten sie gleichsam die Übersetzung der neuen sozialen Organisationsform des Vereins ins Religiöse dar.¹²⁹ Die Industrialisierungsfolgen lassen sich als ein entscheidendes Gründungsmotiv des christlichen Sozialismus der Wichernschen Richtung identifizieren (der streng genommen indes das Gegenteil von Sozialismus war, wenn man darunter den Kampf für die politischen und sozialen Rechte der Unterschichten versteht).

Wir wissen nicht, ob die Kindheits- und Jugenderfahrungen im Wuppertal Kalthoffs späteres Verhältnis zur sozialen Frage mitbestimmt haben. Wir wissen auch nicht, wie die widersprüchlichen Elemente nachrevolutionärer Religionsentwicklung – einerseits die von der repressiven preußischen Staatsbürokratie der 1850er Jahre eingeforderte Untertanenfrömmigkeit (für die F. J. Stahl stand) und andererseits die widerborstig-eigensinnige und daher von der Obrigkeit unter Verdacht gestellte Wuppertaler „Konventikelfrömmigkeit“, oder der Gegensatz zwischen echt empfundener sozialer Not und letztlich (wie bei Wichern) ebenfalls repressiver kirchlicher Sozialpolitik als Antwort darauf – sich konkret im Elternhaus Kalthoffs spiegelten. Ebenso können wir nur darüber spekulieren, ob Kalthoff selbst zu der Jugend der sechziger Jahren gehörte, die sich vom Büchnerschen Materialismus begeistern ließ, oder inwiefern seine reifere Schulzeit, die in eine Phase gemäßiger Liberalisierung und erster Anzeichen einer Versöhnung zwischen den fortschrittsorientierten Kräften der Revolutionsepoche und dem Konservativismus bestimmt war, seine spätere politische Entwicklung beeinflusst hat. Unbestreitbar ist indes, daß er die epochalen Folgen der Industrialisierung (einschließlich der politischen Implikationen), die ihn in späteren Lebensjahren beschäftigen sollten, bereits in seiner frühen

¹²⁵ Was ist Revolution? Ein Vortrag, auf der Veranstaltung des evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke gehalten am 8. März 1852, abgedruckt in: Berthold Michael / Heinz-Hermann Schepp, *Die Schule in Staat und Gesellschaft. Dokumente zur deutschen Schulgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen und Zürich 1993, S. 162-167.

¹²⁶ Ebd. S. 163. Vgl. 165.

¹²⁷ Ebd. S. 166. Wir müssen natürlich bei Urteilen über das religiös reaktionäre Potential der Epoche die Einstellungen einzelner Protestanten, gleichgültig ob Theologe oder Laie, und die generelle Linie der Landeskirchen auseinanderhalten. Vgl. die vorbildlich differenzierte Darstellung bei Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland*, bes. S. 119-126, 137-140.

¹²⁸ Für das Wuppertal siehe etwa Wolfgang E. Heinrichs, *Die Entwicklung des Vereinslebens im Wuppertal als ‚Indikator‘ für Gründerzeit*, in: Beeck, *Gründerzeit*, S. 109-124.

¹²⁹ Zum Zusammenhang der Krise und der Gründung von Freikirchen, vgl. Wolfgang E. Heinrichs, *Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen und Wuppertal 1990 (2)* S. 20.

Kindheit an einem der exponiertesten Orte industriellen Wandels in Deutschland erlebt hat, und unbestreitbar ist auch, daß Kalthoff sich spätestens in den 1870er Jahren von den Bedingungen seines konservativen Umfeldes gelöst hat. Erste Hinweise für die Auseinandersetzung mit dem von der Industrialisierung ausgelösten Schub neuen Denkens finden sich in seiner Studienzeit.

II.2 *Studium und beginnende Emanzipation (Berlin ab 1869)*

Seit dem 16.10.1869 studierte Kalthoff Theologie an der Berliner Friedrich Wilhelms Universität, „nicht als ein fleißiger Besucher der Hörsäle, sondern als eifriger Wahrheitssucher hinter den Büchern, die er sich in seine Studierstube geholt“.¹³⁰ Die Lehre im Fach Theologie an der Berliner Universität genoß nach dem glänzenden Anfang der Ära Schleiermacher und vor der Übernahme der Fakultätsleitung durch Adolf Harnack nur einen mittelmäßigen Ruf. Kalthoffs Lehrer in dieser Übergangszeit waren Isaak August Dorner, Karl Gottlob Semisch, Bruno Brückner, August Twesten, C. Harms, Karl Weierstrass, August Dillmann, Paul Kleinert und Franz Ludwig Steinmeyer.¹³¹ Während seines Studiums soll Kalthoff sich eine „idealistische Auffassung“ des Pastorenberufes erworben haben.¹³² Und während dieser Zeit setzte auch die weitergehende Emanzipation von Formen des Christentums ein, wie er sie im Wuppertal kennengelernt hatte.¹³³ Bei aller Dankbarkeit für die frühen pietistischen Glaubenserfahrungen bekennt Kalthoff in der Rückschau auf seine Kindheit, daß er sich schon bald von seinen Anfängen weit entfernt und Wahrheiten da gefunden habe, wo er früher nur Feinde vermutet habe.¹³⁴ In seiner Bremer Antrittspredigt äußert sich Kalthoff dahingehend:

„Aufgewachsen und erzogen in den engen, festgefügtten Formen wuppertal'scher Frömmigkeit, habe ich mir den Eintritt in die neue geistige Welt, die sich mir erschloß, als ich in innigere Berührung mit dem Geistesleben der modernen Zeit trat, erst mühsam erringen müssen. Gedanken und Anschauungen, die man mich gelehrt hatte zu fliehen als Gift für die Seele, als Zerstörer des ewigen Heils, fingen an, durch die innere Macht ihrer Wahrheit Gewalt über mich zu gewinnen. Glaubensartikel und Lehren, an die das Kind sich angeklammert hatte als an den einzigen Halt im Leben und im Sterben, erwiesen sich immer mehr als morsche menschliche Schläuche, die zerrissen, wenn der Feuerwein des Evangeliums in dieselben gefüllt werden sollte.“¹³⁵

Den Kern des christlichen Idealismus, den Kalthoff sich seit seinen Studienjahren angeeignet hatte, bildete eine zeittypische liberale Jesulogie (Lehre vom historischen Menschen Jesus und seiner Gegenwartsbedeutung). Steudel sprach später von einer „Periode des Jesuaners“, die Kalthoff durchlebt hatte. „Die Schwäche, die er in seinem letzten Aufsatz über Frenssens Hilligenlei unerbittlich geißelt, war seine eigene Jugendsünde.“¹³⁶

Als einschneidendes Erlebnis unterbrach der Deutsch-Französische Krieg von 1870/71 Kalthoffs Studien zeitweilig. Er nahm als Felddiakon vor Metz am Krieg teil. Belegt ist auch Kalthoffs Tätigkeit als Diakon und Prediger im Kindergottesdienst an der Berliner Kirche St.

¹³⁰ Steudel, Biographische Einleitung, S. VI. Vgl. Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 312: K. studierte „weniger unter den Auspicien der Professoren, als auf eigene Faust.“

¹³¹ Angaben aus der Personalakte ELAB Berlin. Vgl. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-13/2. Die Identität von Harms konnte nicht genau geklärt werden.

¹³² So Steudel, Biographische Einleitung, S. VI.

¹³³ Vgl. Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 312.

¹³⁴ Religiöse Weltanschauung, S. 1f.

¹³⁵ Das Amt des neuen Testaments. Antrittspredigt gehalten am 7. Oktober 1888 zu St. Martini in Bremen über II. Cor. 3,5 u 6 von Dr. Kalthoff, Bremen 1888, S. 6.

¹³⁶ Steudel, Art. Albert Kalthoff †, S. 232. „Hilligenlei“ = Anspielung auf Gustav Frenssens gleichnamigen Roman. Vgl. Kalthoffs Art. in: Blaubuch Nr. 20 (Mai 1906).

Georg schon während seines Studiums. Zusätzlich wirkte er bei „Armenrecherchen“ mit.¹³⁷ Die Personalakte dokumentiert Kalthoffs Selbstauskunft: „Endlich bemerke ich, daß ich an der hiesigen St. Georgen Gemeinde im Dienste der inneren Mission als Diakon angestellt bin.“¹³⁸ Als Thema des Aufsatzes, den er als Kandidat des ersten theologischen Examens einreichte, wählte er *Die ethischen Grundbegriffe Rothe's [Richard Rothe, TA] dargestellt in Beziehung auf Schleiermacher*.¹³⁹ Nach dem Bestehen der theologischen Examen in Berlin und einem Intermezzo als Hauslehrer in der Familie von der Goltz im westpreußischen Schönau¹⁴⁰ nahm Kalthoff Kontakt zur Universität Halle auf, wo er 1874 über die metaphysische Grundlegung der Moral bei Schleiermacher promovierte¹⁴¹, sich also einerseits weiter dem Thema seines Theologieexamens widmete. Bemerkenswert ist an diesem Umstand andererseits aber auch, daß Kalthoff nicht zum Dr. theol, sondern zum Dr. phil promovierte, was belegt, daß Kalthoffs wissenschaftliche Interessen wohl schon früh auf dem Gebiet der Philosophie lagen. Otto Veeck weiß von Kalthoffs frühem Mangel an Begeisterung für die Bibelexegese und von seiner Verehrung für die Philosophie Immanuel Kants zu berichten.¹⁴² Elcho erwähnt zusätzlich noch die Namen Hegel, Schelling, Fichte, Schopenhauer und Hartmann.¹⁴³ Die Zensuren des theologischen Examens belegen Veecks Angaben insofern als sie Kalthoff nur mittelmäßige Kenntnisse der alttestamentlichen Exegese bescheinigen.¹⁴⁴

In seiner Dissertation finden sich erste Indizien für Kalthoffs Auseinandersetzung mit dem Materialismus seiner Zeit, obwohl Namen wie Büchner, Moleschott usw. nicht fallen. Über das Verhältnis von ‚Kraft und Stoff‘ äußert er sich in seiner Dissertation aber dahingehend, daß es sich bei ihnen weder um Gegensätze handle noch um bewußtseinsunabhängige Größen wie es im populären Materialismus der 1860er bis 1880er Jahre vorausgesetzt wurde. Alles Sein existiere zunächst nur im Bewußtsein, wie er Kant zitiert.¹⁴⁵ Die schlichte Ableitung von geistigen Größen aus materiellen Bedingungen ist damit ausgeschlossen. Gleichwohl spricht er von einer inneren Kraft, die jedem Körper innewohne. Auf die späteren Konflikte Kalthoffs mit der Kirchenleitung deutete in dieser Zeit indes noch nichts hin.

¹³⁷ Otto Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg. von Albert Hauck, 3. Aufl., Ergänzungen und Nachträge, Bd. 23, Leipzig 1913, S. 721-726, hier 721. Die Sammlung von Adressen sozial Bedürftiger hatte in Preußen eine längere Tradition: Bettine von Arnim hat lange Listen von Armen (z. B. Webern aus Schlesien) bei den Bürgermeistern der Ortschaften recherchiert, die im „Königsbuch“ (Dies Buch gehört dem König, 1843) und im „Armenbuch“ von 1844 veröffentlicht wurden.

¹³⁸ Personalakte ELAB, Schreiben Kalthoffs vom 3.8.1872.

¹³⁹ Personalakte ELAB, ebd. Der neunzehneitige Aufsatz in der für Kalthoff typischen winzigen Schrift liegt der Akte bei. Die Arbeit hat einen bescheidenen Anspruch: Ihr „Standpunkt ... ist der darstellende, weniger der kritische.“ Kalthoff will „den innersten Kern der Weltanschauung beider hervorheben“.

¹⁴⁰ Vgl. Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 312. Sonst ist über diese Tätigkeit nichts bekannt.

¹⁴¹ Vgl. die Promotionsurkunde im Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-13/2. Der Titel der Dissertation lautet: Die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral, mit besonderer Beziehung auf Schleiermacher untersucht, Halle 1874.

¹⁴² Veeck, Art. Albert Kalthoff, ebd.

¹⁴³ Die religiöse Überzeugung, S. 312.

¹⁴⁴ Ergebnis der Prüfung vom 6. und 8.10.1873: „deutsche Sprache, lateinische Sprache und wissenschaftliche Bibelkunde: gut. Exegese AT: mittelmäßig. Exegese NT, Dogmatik u Symbolik, Kirchen u Dogmengeschichte: im ganzen gut. Moral: recht gut. Allgemeines Urteil: gut bestanden.“ Angaben Personalakte ELAB. Vgl. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-13/2 (Original des Zeugnisses). Nicht ganz auszuschließen ist die Möglichkeit, daß die Berliner Fakultät eine Promotion im Fach Theologie ablehnte und K. daher in Halle promovierte. Eindeutige Belege für diese These finden sich in den Akten allerdings nicht.

¹⁴⁵ Vgl. Die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral, S. 27 i. V. m. S. 31.

II.3 *Institution Kirche, Staat und Gesellschaft. Teil 1: Erfahrungen mit der preußischen Religionspolitik und Konflikte in der preußischen Landeskirche*

II.3.1 *Erste Anstellung und „Bartaffäre“. St. Markus, Berlin 1875*

Noch im Jahr seiner Promotion trat Kalthoff eine Hilfspredigerstelle in der Berliner Gemeinde St. Markus an.¹⁴⁶ Die Ordination zum protestantischen Pastor folgte am 24. Januar 1875 in St. Matthäus, ebenfalls Berlin, durch den Generalsuperintendenten Karl Büchsel, der schon Kalthoffs Prüfer in paulinischer Theologie im zweiten theologischen Staatsexamen gewesen war. Die staatsbürgerliche Vereidigung wurde allerdings erst am Tag darauf in der Wohnung Büchseles durch Immanuel Hegel (1814-1891), den jüngsten Sohnes des Philosophen, vorgenommen, der in Kalthoffs Leben als Präsident des Konsistoriums der Provinz Brandenburg noch eine existentiell einschneidende Rolle spielen sollte.

Bei der dürftigen Quellenlage ist man für jede kleinste biographische Notiz dankbar, die Kalthoff selbst zu diesem Lebensabschnitt hinterlassen hat. Einer dieser seltenen Belege wurde schon oben in Bezug auf die Religiosität seiner Kindheit zitiert. Der Text gibt darüber hinaus Aufschluß über Kalthoffs erste Berufserfahrungen in Berlin und die Entwicklung seiner Religiosität in dieser Zeit. Daß man ihm in seiner Kindheit das Katechismusbuch erspart hatte, rächte sich, als er nun in Berlin selbst Religionsunterricht geben mußte und dazu den ihm „bis dahin [als Reformiertem, TA] noch unbekannt gebliebenen lutherischen Katechismus in die Hand nehmen mußte.“ Er schreibt:

„Ich erinnere mich noch lebhaft der Situation, die entstand, als meine Schüler und Schülerinnen diese Hauptstücke am Schnürchen hersagen konnten, und ich mich mit dem kleinen Buch, das ich in der Hand hielt, abquälte, um schnell nachzulesen, ob auch alles stimme. Nun versuchte ich als erwachsener Mensch mit einem immerhin normalen Gedächtnis, was den meisten Kindern schon von den ersten Schuljahren an zugemutet wird: diese langatmigen Sätze, diese Häufung uns fremdgewordener Begriffe und Anschauungen mir einzuprägen, und sah bald ein, daß das vergebliche Liebesmühe sein werde. Da faßte mich ein inniges Mitleiden mit den Kindern, die schon eine Arbeit hatten leisten müssen, der ich mich selbst nicht gewachsen fühlte, und wenn einmal ein Junge, statt seinen Glauben an die heilige allgemeine ‚christliche‘ Kirche zu bekunden, hartnäckig von einer ‚schriftlichen Kirche‘ redete, oder wenn ein anderer, was öfter vorkam, mit feierlichem Ernste sein Glaubensbekenntnis mit den Worten bekräftigte: Das ist gewiß nicht wahr – statt zu sagen: gewißlich wahr, so drückte ich in dem Bewußtsein meiner eigenen Schwachheit gerne ein Auge zu.“¹⁴⁷

Kalthoff berichtet nicht, ob ihm seine Nachsichtigkeit gegenüber seinen Berliner Katecheten schon die Mißbilligung seiner Vorgesetzten eintrug. Unabhängig davon geriet er mit Immanuel Hegel in eine Folge von Konflikten, die drei Jahre später eskalierten und mit seiner Amtsenthebung enden sollten. Den Anfang machte ein kurioser Streit um seinen Vollbart – ein preußischer Geistlicher sollte einen solchen, der seit dem Vormärz als Zeichen demokratischer Gesinnung galt, nicht tragen. Kalthoff nannte die Affäre eine „Tragicomödie“.¹⁴⁸ Deren erster Akt

¹⁴⁶ Hierzu und zum Folgenden vgl., wenn nicht anders angegeben, Personalakte ELAB sowie Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, S. VI-IX. Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 721. Horst Kalthoff, Eine Jugend, S. 10-13.

¹⁴⁷ Erlebtes und Empfundenes, S. 210-212. Wie K.s oben zitierte Schulzeugnisse belegen, wird allerdings auch er die Diskrepanz zwischen individueller religiöser Erfahrung und erlernten Frömmigkeitsfloskeln (von denen er später stets behauptete, sie seien nicht mit Religion zu verwechseln) gekannt haben. Vgl. z. B. Religiöse Weltanschauung, S. 238.

¹⁴⁸ Vgl. Art. Eine ‚Tragicomödie‘ erzählt Albert Kalthoff, in: Bremer Nachrichten vom 9.1.1900.

spielte kurz nach gescheneher Ordination aus Anlaß der Ablegung des Staatseides in der Wohnung Karl Büchsels, in dem sich die Kandidaten versammelt hatten:

„Als Zeugen waren mehrere Consistorialräthe mit uns in einem Zimmer neben Büchsels Studirstube versammelt, und wir warteten nur auf Hegel, damit wir dem Staate die Treue geloben könnten. Da erschien die hagere Gestalt des Consistorialpräsidenten mit dem scharf geschnittenen Gesicht und den regungslosen, starren Zügen in der Thüre, schritt auf mich ein und forderte mich in barschen Worten auf, ihm in das Nebenzimmer zu folgen.“ Kalthoffs Weigerung, das sofortige Versprechen zu geben, seinen Bart „unter allen Umständen zu entfernen“, führte schließlich zu Hegels schroffer Reaktion „Dann sind sie entlassen.“¹⁴⁹

Nur Büchsels vermittelndes Eingreifen konnte zunächst die Situation entschärfen und die Nichtvereidigung Kalthoffs verhindern. Von dem sich entwickelnden Streit nahm sogar das Witzblatt *Kladderadatsch* Notiz.¹⁵⁰ Das hitzig-rebellische Naturell des Calvinisten aus dem Bergischen scheint sich am trockenen Bürokraten Hegel so heftig gerieben zu haben, daß ein lang aufgestauter Unmut über die Starrheit der amtlichen Orthodoxie mit aller Macht aus ihm hervorbrach. Auch der *Evangelisch-Kirchliche Anzeiger* nahm die Sache mit Humor:

„(Dr. Kalthoff und sein Schnurrbart) können nicht zur Ruhe kommen und der liberale Gemeinde-Kirchenrath von St. Markus sorgt dafür, daß das Publikum durch öffentliche Bulletins im *Berliner Tageblatt* fortlaufend von dem Stande des Schnurrbartes unterrichtet werde. Erst war derselbe in voller Blüthe; dann erschien er etwas bescheiden reducirt; hernach wurde er in der Stille abgeschnitten, und als dies durch spöttische Bemerkungen der freisinnigen Presse als Mangel ‚männlicher Entschiedenheit‘ und an ‚gediegener wissenschaftlicher Bildung, philosophischer Gedankenschärfe und Energie des Strebens‘ ausgelegt wurde, so soll der Hilfsprediger Dr. Kalthoff um ‚seine persönliche Freiheit und den gesetzlichen Standpunkt‘ zu wahren, und um der Welt zu zeigen, daß seine Handlungsweise nicht bloß Renommage‘ ..., sondern bewußte That war, die nicht binnen Wochen in ihr Gegentheil umschlägt‘, sich beeilt haben, den Schnurrbart wieder wachsen zu lassen.“¹⁵¹

Die humoristische Komponente der Episode sollte allerdings nicht von den weniger spaßigen kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen ablenken, in denen sich Kalthoffs dienstliche Beziehungen zur Kirchenobrigkeit bewegten. Der Amtseid, den Kalthoff 1875 geschworen hatte und die damit verbundenen Erwartungen, machen deutlich, daß er auf keiner gleichberechtigten Ebene stand, sondern sich zu einem Untertanenverhältnis als Kirchen- und Staatsdiener zugleich verpflichtet hatte:

„Ich schwöre einen Eid zu Gott dem Allwissenden und Heiligen, daß ... ich, so wie es einem Diener der christlichen Kirche geziemt, ... meinem Allergnädigsten Könige und Herrn, und dem Königlichen Hause treu und gehorsam sein, das Wohl des Landes in dem mir angewiesenen oder noch anzuweisenden Wirkungskreise, so viel in meinen Kräften steht, befördern, die mir wohlbekanntes Pflichten des mir anvertrauten Amtes mit Gewissenhaftigkeit erfüllen, und in meiner Gemeinde als ein treuer Seelsorger mit allem Ernst und Eifer bemüht sein will, durch Lehre und Wandel das Reich Gottes und meines Herrn und Meisters Jesu Christi zu bauen. Alles so wahr mir Gott helfe durch Jesum Christum. Amen.“¹⁵²

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Wochenkalender des *Kladderadatsch* vom 13.1.1875.

¹⁵¹ *Evangelisch-Kirchlicher Anzeiger*, Berlin, Jahrgang XXVI (30.7.1875), Nr. 31, S. 243f. Vgl. auch: *Berliner Tageblatt* Nr. 162 vom 15. Juli 1875. In anderen Dokumenten der Akte ist von Kalthoffs „Voll- und Schnurrbart“ die Rede.

¹⁵² Personalakte ELAB.

Sich in die Untertanenstellung nicht einfügen zu wollen, hatte in der Provinz ernsthaftere Konsequenzen für den beruflichen Werdegang eines Pastors als in der Hauptstadt. Kalthoff bekam dies in seiner nächsten Lebensstation zu spüren.

II.3.2 *Ortspfarrer in Züllichau. 1875-1878*

Nach nicht einmal zehn Monaten Amtszeit in Berlin wurde Kalthoff am 10. Oktober 1875 Pfarrer des zur Kirchenprovinz Brandenburg gehörigen Nestes Nickern bei Züllichau. Heute heißen die ca. hundertfünfzig Kilometer östlich von Berlin liegenden, jetzt westpolnischen Orte Niekarzyn und Sulechów. Der neue Pastor war dort zuständig für die Kirchen in Nickern und Palzig sowie für drei Schulen.¹⁵³ Daß es sich bei dem Wechsel in die Provinz um eine Strafversetzung handelte, wie gelegentlich vermutet wurde, ist unwahrscheinlich.¹⁵⁴ Die Personalakte legt jedenfalls eine solche Deutung nicht nahe. Vielmehr wurde Kalthoff wohl dem Patron der Gemeinde in Nickern, einem Rittergutsbesitzer Eugen Schulz, von dem liberalen Berliner Prediger Adolf Thomas als geeigneter Kandidat für die Pastorenstelle des Ortes empfohlen.¹⁵⁵ Eugen Schulz stammte aus einer wohlhabenden Berliner Familie.¹⁵⁶ Daß ein Bürgerlicher ein brandenburgisches Rittergut erwarb und damit die früher traditionell dem Adel zustehenden Rechte des Orts- bzw. Kirchenpatrons, war im 19. Jahrhundert nichts Ungewöhnliches.

Ein persönlicher Grund für Kalthoffs Wechsel könnten seine Heiratsabsichten gewesen sein. Am 12.9.1875 suchte Kalthoff bei seinen Vorgesetzten um die Genehmigung seiner Verheiratung mit der Rügenwalder Malerin Anna Franz nach. Die Heiratserlaubnis wurde am 17.9.1875 erteilt. Die Hochzeit fand schon in Nickern statt. Die Verheiratung eines Hilfsgeistlichen war aufgrund der prekären ökonomischen Lage, die eine solche Stellung mit sich brachte, an die ausdrückliche Genehmigung der Vorgesetzten gebunden:

„Da die Stellung eines Hilfsgeistlichen und das damit verbundene Einkommen nicht darnach angethan ist, eine Familie zu erhalten, so bedarf derselbe zu seiner etwaigen Verheirathung in dieser Stellung einer besonderen Erlaubniß des Königlichen Consistoriums und behält sich das letztere hiermit die Befugniß vor, im Falle daß der Herr Hülfsprediger Kalthoff ohne diese Genehmigung zu einer Verheirathung schreitet, sein amtliches Verhältniß ohne Weiteres aufzulösen.“¹⁵⁷

Eine Wahl zum Prediger, wenn auch auf eine relativ schlecht bezahlte Provinzstelle, wird die finanzielle Lage Kalthoffs verbessert und damit die Eheschließung ermöglicht haben. Daß ein Hilfsgeistlicher sich alsbald auf die Stellensuche machte, ist also gut nachvollziehbar.

Der jung Verheiratete konnte jedoch keine fröhlichen Flitterwochen genießen. Kam Kalthoff in der Berliner Bartgeschichte noch „ungeschoren“ davon, so deuteten sich schon bald nach der Versetzung ernste existenzbedrohliche disziplinarische Auseinandersetzungen an. Nickern war in der Vergangenheit ein Vorposten des kirchlichen Liberalismus gewesen. Der 1875 für die Gemeinden des Kreises zuständige Superintendent Bernhard Röhricht (1825-1900) vertrat jedoch einen „extremen Confessionalismus“, wie es in einem Zeitungsartikel über ihn hieß. Er sei ein „Mann, der vor seiner Behörde bekennt, endlich in den Kern der symbolischen Bücher

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Abresch, *Enfant terrible*, und andere könnten sich hier irren – auch hinsichtlich der Daten. Steudel und Veeck sprechen nur von der Wahl Kalthoffs durch die Gemeinde Nickern.

¹⁵⁵ Bericht von Kalthoffs Vorgesetzten vom 16.11.1875, Personalakte ELAB.

¹⁵⁶ Zur Familie Schulz vgl. Nadja Stulz-Herrnstadt, *Berliner Bürgertum im 18. und 19. Jahrhundert: Unternehmerkarrieren und Migration, Familien und Verkehrskreise in der Hauptstadt Brandenburg-Preußens, die Ältesten der Korporation der Kaufmannschaft zu Berlin*, Berlin und New York 2002, S. 149f, 361.

¹⁵⁷ Protokoll einer Verhandlung mit Kalthoff am 18.6.1875 in der Personalakte ELAB.

der evangelischen Kirche, der unveränderten augsburgischen Confession und den lutherischen Katechismus hineingekommen zu sein“ und der sich für „seine noch schwankenden Amtsbrüder, bei denen er merkt, daß sie noch nicht zum vollen Frieden gekommen sind“ wünscht, „auch endlich zu einem festen Halt der Lehre und des Lebens nach Gottes Wort“ zu finden.¹⁵⁸ 1875 konnte er sich in dieser Hinsicht auf die Ortsgeistlichen des Kreises verlassen. Sie waren mit Ausnahme Kalthoffs konservativ und konsistoriumstreu eingestellt. Kalthoff war somit hier von Anfang an ein Exot.

Oliver Janz beschreibt die Lebenswelt der überwiegend konservativen evangelischen Pfarrer im ländlichen Preußen der Reaktionsjahre nach 1850 als „ein enges, kirchentreues Milieu“, eine weitgehend im innerkirchlichen Raum verschlossene selbstbezügliche Welt parallel zur Zivilgesellschaft.¹⁵⁹ Man sah sich als eigenständiger ‚geistlicher Stand‘, für den die modernen Werte: akademische Theologie, Philosophie, humanistische Bildung und der gesellschaftliche Verkehr mit nicht selbst kirchlich-konservativen Kreisen in Adel, Unternehmertum, Akademikertum, keine große Rolle spielten.¹⁶⁰ Der zur Schau gestellte Habitus der Standeszugehörigen orientierte sich an kirchlichen Frömmigkeitsformen und ließ außer den Kontakten zu gleichgesinnten Kollegen und Gemeindegliedern kaum noch normale, nicht durch das Amt vorgegebene Sozialkontakte zur bürgerlichen Welt zu.¹⁶¹ Der auf das Nötigste beschränkte Verkehr der Superintendenten Röhricht mit dem bürgerlichen Kirchenpatron Eugen Schulz kann diese Aussagen gut illustrieren. Die Darstellungen in Kalthoffs Personalakte dokumentieren ein abgekühltes Verhältnis bzw. keinerlei privaten Umgang der beiden. Sie führten anscheinend erstmals anlässlich von Kalthoffs zwei Probepredigten in Nickern und der Filialkirche ein vertrauliches Gespräch, das sich jedoch streng im Rahmen der amtlichen Beziehungen zwischen Kirchenpatron und Superintendent bewegte.¹⁶² Die Amtsbeziehungen zwischen dem Vorgesetzten und seinen Untergebenen waren indes klar durch die jeweilige Stellung innerhalb der Kirchenhierarchie geregelt. Auf die Wahrung von Formen der Ehrerbietung legte Röhricht großen Wert. Gerade die Lebenswelt der ostelbischen Provinz war nach 1850 das Habitat für den Typus des klerikalen, sozialstrukturell eher dem katholischen Geistlichen verwandten evangelischen Pfarrers. Röhrichts Personalakte ist ein exemplarisches Zeugnis einer solchen unauffälligen Existenz.¹⁶³ Die Akte verrät so gut wie nichts über den Menschen hinter dem Amtsträger. Alles Persönliche verschwindet hinter den Zeugnissen der langweiligen Routine des preußischen Kirchenbeamten wie den jährlich eingereichten Anträgen auf Bewilligung eines Urlaubs zwecks gesundheitlicher Regeneration oder der Mitteilung einer anstehenden Verleihung des Roten Adler Ordens vierter Klasse.

Die Merkmale dieses speziellen Standes wollen auf Kalthoff so gar nicht passen. Er widersetzte sich seiner Einbindung in die strenge klerikale Hierarchie und war offen für Impulse der Zivilgesellschaft, was schon seine wohl von Anfang an persönliche Beziehung zum Ortspatron dokumentiert. Später wirkten sich verstärkend familiäre Bande aus: Nach dem Tod seiner ersten Frau Anna – sie starb 1878 zwei Jahre nach der Geburt des ersten Sohnes Walter – heiratete Kalthoff im Jahr darauf Schulz’ Tochter Eugenie und wurde somit sein Schwiegersohn. Daran, seine Sozialkontakte mehr oder weniger auf orthodoxe Kollegen und ihr konservativ kirchliches Umfeld der Gemeinden und kirchlichen Vereine zu beschränken, war er alles andere

¹⁵⁸ Art. Zur Rechtfertigung! in: Züllichau-Schwiebuser Kreisblatt Nr. 93 vom 27.11.1877.

¹⁵⁹ Oliver Janz, Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Blaschke / Kuhlemann (Hgg.), Religion im Kaiserreich, S. 382-406, hier 383f.

¹⁶⁰ Ebd. 384, 387, 391-393, 395, 404f.

¹⁶¹ Ebd. S. 387.

¹⁶² Vgl. Personalakte ELAB, Bericht vom 16.11.1875.

¹⁶³ Personalakte Carl Bernhard Röhricht EZA Sign. 4/24044.

als interessiert, ja er war selbst bürgerlich in Selbstverständnis und Sozialverhalten und dachte gar nicht daran, seinen Sozialstil dem kollegialen Umfeld bzw. dessen Erwartungen anzupassen. So war ein baldiger Konflikt mit dem Superintendenten, der seinen neuen Untergebenen von Beginn an argwöhnisch beäugte, quasi unausweichlich.

Auslöser des Konfliktes war wieder der Bart des Pastors. Leider existiert nur die einseitige Darstellung dieser Vorgänge aus der Hand des Superintendenten, die dieser zudem aus der Perspektive der Rückschau geschrieben hatte, als der Konflikt schon eskaliert war.¹⁶⁴ Zu den Probepredigten im August war Kalthoff noch rasiert erschienen. Trotzdem fielen seine Probepredigten schon durch Abweichungen von der Kirchenlehre auf. Die ersten Bedenken stellte der Superintendent jedoch noch zurück, denn ihn habe beeindruckt, daß Kalthoff die Stelle sogar für jährlich 500 Mark weniger Gehalt als sein Vorgänger bekommen hatte, anzunehmen bereit gewesen war. Röhricht hoffte noch, Kalthoff werde sich mit der Zeit schon noch zu den „Streitern für Christi Kreuz“ gesellen. Insgesamt war der erste Eindruck, den Kalthoff machte, aber gespalten. Offenbar führten Röhricht und Schulz nach den Probepredigten ein Gespräch, u. a. über Kalthoffs Berliner Bartaffäre. Schulz gab die Schuld daran, wie sich die Sache entwickelt habe, wohl dem „Oberkirchen-Rath“ und nicht Kalthoff. Die Mitteilungen des Patrons über Kalthoff hätten ihn „halb angenehm, halb peinlich berührt“, schrieb der Superintendent, „da sie ihn einerseits mir unschuldig darstellten, andererseits auch ein Bild von seiner Unbesonnenheit, Anmaßlichkeit und Halsstarrigkeit lieferten, das mich mit nicht geringer Besorgniß in die Zukunft blicken ließ.“

Bei seinem Amtsantritt im Oktober trug Kalthoff dann wieder den Bart. Zudem habe sich der neue Pfarrer schon am Tag vor seiner Amtseinführung gegenüber dem Vorgesetzten respektlos verhalten. Als er im Pfarrhaus vorstellig wurde, habe ihn niemand erwartet. Als er dann schließlich „nur“ von einem „Assistenten“ hereingelassen worden sei, habe er wieder eine Viertelstunde auf Kalthoff selbst warten müssen. Das habe er damals aber noch auf die mangelnde Vertrautheit des neuen Pfarrers mit den Umgangsformen zwischen einfachen Landgeistlichen und der Kirchenobrigkeit entschuldigt.

Der Konsistoriumspräsident Hegel erhielt bald darauf die Mitteilung aus Nickern, der dortige Gemeindegemeinderat glaube von Kalthoff verlangen zu müssen, seinen Voll- und Schnurrbart abzunehmen, „weil derselbe sonst Aergerniß in der Gemeinde erregen würde“.¹⁶⁵ Mit einem Schreiben vom 9.11.1875 teilte Kalthoff mit, daß er sich nicht fügen werde. Der Superintendent Röhricht habe an der entscheidenden Verhandlung des Kirchenrates teilgenommen und Kalthoff, der als präsidierender Ortspfarrer eigentlich die Sitzung hätte leiten müssen, das Wort entzogen – insofern sei Röhricht für den Beschluß des Kirchenrates verantwortlich. Dies geht aus einem Flugblatt hervor, das die Öffentlichkeit aus der Sicht der Verteidiger Kalthoffs über den Vorfall aufklären sollte.¹⁶⁶

Röhricht stellt die Situation freilich anders dar: Der mit Kalthoff verbündete Patron habe den Gemeindegemeinderat vermittelst seiner Stellung auf seine eigene Linie eingeschworen, und sich so über den Beschluß der Gemeindevertreter in der Bartsache hinweggesetzt. Er sei „in seiner Gemeinde ein gefürchteter Mann“.

¹⁶⁴ Personalakte ELAB, Bericht vom 16.11.1875. Folgendes hier, soweit nicht anders angegeben.

¹⁶⁵ Personalakte ELAB, Schreiben vom 30.10. 1875, gez. Hegel. Folgendes ebd.

¹⁶⁶ [Anonym], Merkwürdige Superintendenten-Manieren. Ein Flugblatt zur Aufklärung über Mystizismus, Orthodoxismus und Protestantismus, Schwiebus 1876. Der Anonymus gibt an, weder Theologe zu sein noch mit Kalthoff in persönlichem Verkehr zu stehen. Weitere Details ergeben sich aus der Disziplinarakte Kalthoff, Evangelisches Zentralarchiv Berlin (EZA), Bestand 7, Nr. D 467, Bl. 14f: Stellungnahme Kalthoffs vom 31.1.1876 an den EOK. Vgl. ebd. Bl. 16.

Auch ein anderes Dokument in der Personalakte, eine Gegendarstellung des Pfarrers Pfitzner aus der Nachbargemeinde Buckow, rechtfertigt das Verhalten des Superintendenten: Schon in Berlin wie jetzt auch in Nickern habe es keine ausdrückliche Anordnung der obersten Kirchenbehörde gegeben, den Bart abzunehmen. Die Behörde hätte den Bart toleriert, wenn nicht einige Gemeindeglieder den Wunsch zum Ausdruck gebracht hätten, Kalthoff möge diese „Tracht“ entfernen, „weil dieselbe eine in hiesiger Landgemeinde bisher an einem Geistlichen ungewöhnliche und darum manchem Gemeindegliede anstößige sei.“ Kalthoff habe sich daraufhin gegenüber dem Superintendenten einsichtig gezeigt und den Bart abgenommen. In der besagten Sitzung, in der Kalthoff das Wort entzogen wurde – zu Recht, weil er nicht den Vorsitz geführt habe –, hätte er dann aber die Rechtsverbindlichkeit des Beschlusses des Gemeindegliederates in der Bartfrage wieder in Zweifel gezogen.¹⁶⁷

Im Anschluß an die Sitzung, so berichtet Röhricht, sei es dann im Pfarrhaus erst zu einer Konfrontation mit dem „erregten und ungezogenen“ Pastor und dann zum Bruch mit ihm gekommen. Röhricht verkehrte seitdem nur noch schriftlich mit dem nun vollends gegen ihn aufgebrauchten Pastor.

Aus Sicht der Verteidiger Kalthoffs stellte dessen daraufhin erfolgter Ausschluß von der amtlichen Züllichauer Synodalkonferenz dann einen weiteren Affront dar: gegen den Abwesenden seien während der Konferenz Vorwürfe der „Unwahrhaftigkeit, Anmaßung und mangelnder Ehrerbietung gegen die vorgesetzte Dienstbehörde“ erhoben worden. Ganz zu Unrecht, wie der Verfasser des Flugblattes meint. „Oder sind dem Herrn Superintendenten alle Männer mit Bärten (die Haare auf den Zähnen haben) zuwider, selbst dann noch, wenn jene unter dem scharfen Messer eines ‚Stadtraseurs‘ gefallen?“

Der Ausschluß von der Synodalkonferenz führte zur offiziellen Beschwerde Kalthoffs über seinen Vorgesetzten beim brandenburgischen Konsistorium. Damit war die nächste Eskalationsstufe erreicht. Entscheidend zur Verschärfung des Konfliktes trug die Veröffentlichung von Informationen über den Streit in Nickern im liberalen *Berliner Tageblatt*¹⁶⁸ bei, das schon über die frühere Bartaffäre berichtet hatte und nun Röhrichts Verhalten angriff. Daß „der hochwürdige hyperorthodoxe Herr“ Kalthoff in einem Schreiben der Lüge bezichtigt und ihm einen Mangel an Ehrerbietung gegen ihn vorgeworfen habe, insbesondere aber der Ausschluß von der Pastorkonferenz sei

„eine Thatsache, die wohl noch nicht dagewesen ist. Solche Anschauungen geistlicher Selbstherrlichkeit sind in der protestantischen Kirche doch so unerhört, daß die Schritte, welche der Betroffene dagegen bei den zuständigen Behörden gethan hat, hoffentlich zu derjenigen Zurechtweisung führen werden, die ein derartiges für uns unqualificirbares Vorgehen eines Superintendenten verdient.“

Kalthoffs Beschwerde wurde ein Jahr später als unbegründet zurückgewiesen.¹⁶⁹ Nicht der Superintendent wurde gerügt. Im Gegenteil sollte sich die wohl von Eugen Schulz lancierte Veröffentlichung von kirchlichen Interna in Berlin später zu Ungunsten Kalthoffs auswirken.¹⁷⁰ Röhricht und die anderen Vertreter der Kirchenobrigkeit empfanden die Weitergabe der Informationen als Angriff auf ihre Amtsautorität und die kirchliche Hierarchie.¹⁷¹

Der Streit stand längst stellvertretend für einen tiefer liegenden Konflikt bzw. war eben nicht mehr bloß ein kircheninterner, sondern wurde im Medium der Öffentlichkeit, zwischen

¹⁶⁷ Personalakte ELAB, Gegendarstellung zum Flugblatt, Zeitungsausschnitt 1876.

¹⁶⁸ Vgl. *Berliner Tageblatt* Nr. 261 vom 7.11.1875.

¹⁶⁹ Personalakte ELAB.

¹⁷⁰ Personalakte ELAB, u. a. Bericht vom 16.11.1875. Ohne einen Zuträger wäre über Kalthoffs neuerliche Disziplinarverwicklungen wohl kaum in der Berliner Presse berichtet worden. Siehe unten.

¹⁷¹ Ebd.

den Vertretern des kirchlichen Konservatismus und der bürgerlich-liberalen Opposition gegen denselben, ausgetragen. Die Beteiligten polarisierte das umso mehr. In Nickern hatte Kalthoff erstmals öffentlich gegen die ‚kirchliche Sitte‘ für den Liberalismus bzw. die bürgerliche Freiheit Partei ergriffen.¹⁷² Es ging letztlich um den Konflikt, der ein Dauerthema in Kalthoffs Biographie werden sollte: um das Ringen zwischen autoritären Kontroll- und Ordnungsansprüchen und dem Anspruch auf Selbstbestimmung bzw. freier Mitgestaltung im Bereich der Religion.

II.3.3 *Das Konfliktfeld ‚hierarchische Autorität und Selbstbestimmung‘ tritt in Kalthoffs Biographie erstmals hervor*

II.3.3.1 *Eintreten für das religiöse Selbstverständnis des Protestantenvereins*

Verbündete fand Kalthoff im *Protestantenverein*. Veeck beschreibt Kalthoff als einen „Schrittmacher“ desselben in Züllichau.¹⁷³ Sein Vorgesetzter hatte dazu schon im Monat nach dem Amtsantritt seine eigene kritische Meinung: Kalthoff sei von dem Berliner Prediger Thomas „wahrscheinlich mit dem Auftrage“ ausgestattet worden, „das Licht des Protestantens Vereins, das man wiederholt vergeblich anzuzünden versucht habe, mit der ihm eigenthümlichen Dreistigkeit“ in Züllichau wieder „auf den Leuchter“ zu stellen.¹⁷⁴ Der Superintendent knüpft daran allerdings eine subjektive Einschätzung, die die Eigenständigkeit von Kalthoffs Handeln relativiert. Er sei seit Beginn des „Streites die Überzeugung nicht los geworden“, es in Kalthoff „mit einem jungen, nicht unbegabten, aber sehr eitlen und aufgeblasenen, sehr kecken und unerfahrenen und dadurch doch beschränkten Mann zu thun“ zu haben, „der sich mißbrauchen läßt, wenn man ihn bei seiner schwachen Seite zu nehmen weiß.“ Diese Schwachstelle hätten einige „Wortführer der protestantenvereinlichen Richtung“ zu nutzen gewußt.¹⁷⁵ Die liberalen Aktivitäten in Züllichau riefen die Orthodoxen der Diözese auf den Plan. Ein Zuträger des Superintendenten warnte bereits im November 1875 vor einer „neuen Kalthoffschen Kraftanstrengung“, nämlich geplanten öffentlichen Vorträgen des *Protestantenvereins* in Züllichau.¹⁷⁶ Der 1863/65 ausgehend von regionalen Zentren des liberalen Protestantismus gegründete Verein forderte „die Umbildung der vom Staate konsistorial regierten Geistlichenkirche in eine in ihrem inneren Leben selbständige, sich aber in das staatliche Leben einfügende Volkskirche, in

¹⁷² In diese Richtung zielen auch die Begründungen, die er zur Rechtfertigung seiner Beschwerde gegenüber dem EOK abgab. Vgl. Disziplinarakte EZA, Bl. 18, Eingabe Kalthoff an EOK vom 15.11.1875: In der öffentlichen Beschimpfung durch Röhricht sieht er „eine Schädigung meiner bürgerlichen Ehre und meiner gesellschaftlichen Stellung“. Vgl. ebd. Bl. 14, Schreiben vom 31.1.1876 an den EOK: Vorschriften in einer privaten Angelegenheit wie dem Tragen eines Bartes wolle er sich nicht machen lassen.

¹⁷³ Veeck, Art. Kalthoff, Albert, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 721. Vgl. Steudel, Biographische Einleitung, S. XI. Zum Verein allgemein vgl. den Art. Protestantenverein, in: TRE, Bd. 27 (1997), S. 538-542. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 37-49, 306-309 u. ö. Claudia Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Religiöse Kulturen der Moderne Bd. 3), Gütersloh 1996.

¹⁷⁴ Vgl. Personalakte ELAB, Bericht vom 16.11.1875. Der Bericht sowie andere Stellen der Personalakte deuten eine Vermittlerrolle des Patrons Schulz zwischen Kalthoff und dem Berliner Protestantenverein vage an. Vgl. oben. Die anderen Quellen sagen dazu nichts.

¹⁷⁵ Ebd. Neben Thomas nennt der Bericht einen Prediger Rohde. Röhrichts diffamierende Äußerungen über Kalthoffs Charakter stehen in Kontrast zu der bewußt idealisierenden Charakterschilderung bei Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 313, der sich auf Angaben von Schulz beruft: Kalthoff sei ein ehrenhafter, selbstloser, bescheidener Mann. „In seinem Wesen sei nicht der Schatten eines prahlerischen Zuges zu finden, alles sei an ihm offen und ehrlich. Zur Opposition gegen das Kirchenregiment habe ihn „einzig sein Gewissen getrieben, sonst nichts.“

¹⁷⁶ Personalakte ELAB, Schreiben vom 15.11.75, gez. Kawerau.

welcher die Laien das entscheidende Wort haben sollten“¹⁷⁷, zielte also auf Enthierarchisierung der Kirche, ihre Umgestaltung von ‚unten nach oben‘. Zum Programm des Vereins gehörte das Eintreten für freie Synodalwahlen, Glaubens-, Gewissens- und Lehrfreiheit in Gemeinden und an Universitäten. Der Verein verkörperte die Hoffnungen des liberalen Bürgertums auf einen Transfer von dessen politischen und kulturellen Idealen in den Bereich der Religion und war zugleich eine Form des Protestes gegen eine sich ausbreitende antiliberalen Stimmung. In der liberalen Tagespresse des Kreises Züllichau wurden die Vorträge des *Protestantenvereins*, an denen auch Kalthoff mitwirken wollte, als überfälliger Versuch gewertet, „die liberalen Elemente“ des Kreises „zu einem engeren Zusammenschluß gegenüber den hierarchischen Bestrebungen unserer Orthodoxie zu vereinigen“, um so „gegen den Einfluß unserer Schwarzen ein Gegengewicht zu schaffen.“¹⁷⁸ Die Vorträge fanden nicht nur in dem kleinen liberal-protestantischen Milieu Züllichaus Zuspruch, sondern vor allem bei den politisch liberal eingestellten Bürgern des Kreises, die weniger reaktionären Zeiten nachtrauerten:

„Wenn man bedenkt, wie früher Züllichau als ein Vorort des Liberalismus berühmt war und jetzt sieht, daß eine engherzige Hierarchie fast auf allen Kanzeln unserer Synode allsonntäglich den Leuten Geschichten vorpredigt, gegen die jede einigermaßen gesunde Vernunft sich empört, so werden einem wol die Illusionen genommen, als sei der Einfluß unserer Orthodoxen im Lande unbedeutend und also ein Kampf gegen diesen Einfluß überflüssig.“¹⁷⁹

Die Berliner Vereinssektion, die wir wohl als treibende Kraft hinter dem Vorstoß in Züllichau vermuten dürfen, wußte sich theologisch der Tradition Schleiermachers verpflichtet und propagierte in diesem Sinne ein freies Verständnis des Pietismus. Besonders Theodor Hoßbach (1834-1894) kämpfte gegen die Vereinnahmung des Pietismus durch die Orthodoxie bzw. wollte mit dem auch in liberalen Kreisen verbreiteten Mißverständnis aufräumen, Orthodoxie und Pietismus seien dasselbe. Er berief sich auf eine Linie des preußischen Protestantismus, die von Spener bis Schleiermacher reichte. „Als Erben Schleiermachers stehen daher auch die Männer des *Protestantenvereins* ‚wesentlich auf dem Boden des Pietismus‘.“¹⁸⁰ Der liberale Protestantismus hob in dieser Tradition immer wieder den Gegensatz von Kultus und Religion hervor. Kirchliche Gebräuche und Zeremonien seien nur Äußerlichkeiten, echte Religion dagegen inneres geistiges Leben. Spener konnte so als Verfechter ‚lebendiger Frömmigkeit‘, der das religiöse Leben über die Lehre der Kirche gestellt habe – und nicht zuletzt auch wegen seines Eintretens für das allgemeine Priestertum der Gemeinde – zu einem Vorkämpfer der ‚Volkskirche‘ stilisiert werden. Kalthoff wird sich aufgrund seiner Herkunft und seines bisherigen Lebensweges sowie als Verehrer Schleiermachers auch in solchen Äußerungen, die innere Religiosität und reformiert-pietistische Frömmigkeit in Einklang zu bringen versuchten, wiedergefunden haben.

Und er bemühte sich, seine Gemeinde in diesem Sinne zu erziehen. Das geht aus einem autobiographischen Dokument hervor, das er dreißig Jahre später verfaßt hat und in einer Predigt zum Thema des ‚religiösen Zweifels‘ vor seiner Bremer Gemeinde verarbeitet hat. Er berichtet seinen Bremer Hörern in dieser Predigt davon, daß zu seinen „ersten inneren Kämpfen“ in seinem Berufsleben gehörte, seine brandenburgische Landgemeinde von der „hartnäckige[n]

¹⁷⁷ K. Schrader, Liberalismus und Kirche, in: Die Nation 21 (1903/04), S. 115-117, zit. n. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 39.

¹⁷⁸ Züllichauer Wochenblatt Nr. 92 vom 20.11.1875. Folgendes ebd.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Vgl. Martin Friedrich, Philipp Jakob Spener als Kronzeuge des kirchlichen Liberalismus, in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 21, Festschrift für J. Wallmann, Göttingen 1996, S. 131-147, hier 142. Zu Theodor Hoßbach vgl. den Art. von Friedrich Wilhelm Bautz, in: BBKL Band II (1990), Spalten 1076-1078.

Gewohnheit“ des unkritischen Singens von Kirchenliedern „zum Lobe der Trinität“ abzubringen, die sich in einer Rubrik des dort eingeführten Gesangbuches noch fanden. („Drum lehr’ uns Herr, drum lehr’ uns ohne trennen, in dreien eins, in einem drei erkennen, auch lehr’ uns doch, Gott, Vater, Sohn und Geist, daß du ein Gott in drei Personen seist!“).¹⁸¹

In den Kontext solcher Umerziehungsversuche ist wohl auch Röhrichts Klage über Kalthoffs „Abweichen von der Kirchenlehre“ in seinem ersten Bericht einzuordnen. Während der Probepredigt habe ihm „ein schon ergrauter Zuhörer ins Ohr [ge]flüstert: ‚Herr Superintendent, das ist Nichts, der konnte nicht an Christi Kreuz heran‘“, (was wohl bedeuten sollte, der Bewerber auf die Pastorenstelle habe das Thema des Kreuzes und der Auferstehung umschiffte).¹⁸² Als Hörer von Kalthoffs Antrittspredigt im Oktober fiel Röhricht dann auf, „daß er fast geflüsterlich den Namen Christi zu nennen vermied und an einer Stelle, wo er kaum zu umgehen war, dafür setzte ‚der, der diese Worte gesprochen hat‘, auch daß er mit Emphase betonte, daß Paulus, Luther, Calvin nichts weiter seien, als Menschen wie wir.“¹⁸³

Kalthoff war zu diesem Zeitpunkt ein Anhänger der liberalen Jesulogie, wie sie auch im *Protestantenverein* vertreten wurde. Entgegen dem von Röhricht gezeichneten Bild schloß dies jedoch eine positive Bezugnahme auf Jesus Christus und die Evangelien nicht aus. „Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht!“ – so lautete der Titel einer Predigt, die quasi als Antwort auf die Vorwürfe während seiner Züllichauer Zeit gelesen werden kann.¹⁸⁴ Der junge Pastor lehnte allerdings die Vorstellung eines dogmatisch verkündeten Gottmenschen Jesus ab¹⁸⁵ bzw. unterschied in der Frage der Gegenwartsgeltung der jesuanischen Verkündigung schon zu diesem Zeitpunkt zwischen dem aus seiner Sicht wertvollem ‚Kern‘ der Lehren Jesu und der dogmatischen ‚Schale‘ der späteren Christusverkündigung. Zur letzteren zählte er auch das Gottmenschentum und den Erlösungsglauben. Im „Evangelium Christo ... habe er in irdenen Gefäßen einen köstlichen Schatz gefunden; der Schatz sei ihm lieb und heilig, daß er aber auch die irdenen Gefäße als eitel Gold ausgeben solle, könne Niemand von ihm verlangen.“¹⁸⁶

Wir können Kalthoffs Positionierung in solchen Fragen gleichsam als Vorspiel seiner Beteiligung an der Frühphase des sogenannten Apostolikumsstreites betrachten, in dem es maßgeblich um den Status der Trinitätslehre und der Berichte über die wunderbare Geburt Jesu ging.¹⁸⁷ *Warum* er aber die Trinitätslehre und das Gottmenschentum Jesu so hartnäckig ablehnte, wird aus den Dokumenten der Nickernschen Zeit nicht direkt ersichtlich. Wir müssen hier vorgreifen, um den eigentlichen Hintergrund verständlich zu machen: In einer Rede aus dem Jahr 1880 wird deutlich, daß er Anhänger der Unitarier bzw. der Sozianer war, einer Sondergruppe der Reformation, die die Übernahme des katholischen Trinitätsdogmas als inkonsequente Abweichung vom monotheistischen Gotteskonzept betrachtete:

„Sie verdienen wohl, als Märtyrer des freisinnigen Protestantismus gepriesen zu werden. Sie haben bewiesen, daß man auch ohne den Glauben an die Dreieinigkeit Standhaftigkeit im Leiden und Glaubenstreue bewahren könne. Sie sind die Arbeiter, in deren Ernte wir eintreten.“¹⁸⁸

¹⁸¹ Vom inneren Leben, S. 134.

¹⁸² Personalakte ELAB, Bericht vom 16.11.1875.

¹⁸³ Ebd. Vgl. Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 722.

¹⁸⁴ Vgl. Bericht im Berliner Tageblatt Nr. 117, Erstes Beiblatt vom 11.3.1879. Gedruckte Predigten aus der Amtszeit in Nickern sind nicht auffindbar.

¹⁸⁵ Vgl. Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 722.

¹⁸⁶ So zusammenfassend das Berliner Tageblatt Nr. 117, Erstes Beiblatt vom 11.3.1879. Aufschlußreich sind auch die Predigt Der Tod Jesu sowie die Predigt Der historische und der ideale Christus, auf die wir unten zurückkommen.

¹⁸⁷ Vgl. Abschn. II.3.3.2.

¹⁸⁸ Die Einheit Gottes. Rede gehalten zum ersten Jahresfeste des Vereins im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1880, S. 4. Bestätigt wird diese These durch spätere Artikel über die Unitarier in England im Korrespondenzblatt. Vgl. I. Jahrg., Nr. 4 (April 1881), S. 29 u. ö.

Die Nähe zum Unitarismus beeinflusste auch Kalthoffs Jesus-Verständnis und als Folge davon seine Predigt und Liturgie: Jesus kann kein göttliches Wesen sein, wenn es nur einen Gott gibt. Die Gemeinde in Nickern scheint sich an seine Lehrmeinungen und den neuen Gottesdienststil wohl erst nach anfänglicher Abwehr gewöhnt zu haben.¹⁸⁹ Steudel meint, Kalthoff habe sich „durch den unverfälschten Ausdruck seiner redlichen Überzeugung“ das Vertrauen seiner Gemeinde gewonnen. Das klingt zu idealisierend. Allein vorsichtige Überzeugungsarbeit an seiner Gemeinde und das Teilhabenlassen an seinen Gewissenskonflikten wird nicht hingereicht haben, um diesen Umschwung zu bewirken. Entscheidender für seinen Erfolg wird der Beistand des Eugen Schulz als Patron der Kirche gewesen sein. Der überragende Einfluß des Ortsvorstandes, dessen Beispiel die traditionell untertänige Landbevölkerung für gewöhnlich folgte¹⁹⁰, wird die Gewöhnung an Kalthoff beschleunigt haben. Immanuel Hegel bestätigt diese Auffassung: Kalthoff „zur Seite“ stehe „der ihm gleichgesinnte Patron der Kirche zu Nickern, Rittergutsbesitzer Schulz, welcher unter dem Beistande des p. Kalthoff und vermöge seiner sozialen Stellung jetzt die Mehrzahl der dortigen, früher ganz anders gesinnten Aeltesten ... beherrscht“.¹⁹¹

Betrachtet man die Situation im Ganzen, so nimmt es kaum wunder, daß der Superintendent Kalthoff als einen Mächtegern-Reformator wahrgenommen hat. Nach Erhalt von Kalthoffs Beschwerdeschrift schrieb er erbot: „Ist es keine Anmaßung, wenn ein Mann wie Dr. Kalthoff die feierliche Miene eines Reformators annimmt und erklärt...: ‚Ich halte mich dazu berufen, die Sache durchzufechten.‘“¹⁹²

In diesem Kontext wirft Röhricht seinem Untergebenen erneut „Streitlust“ und „Mangel an Ehrerbietung“ vor. Vom Präsident des Konsistoriums habe Kalthoff „immer nur mit der Bezeichnung ‚der Präsident Hegel‘ gesprochen“.¹⁹³ Förderlich dafür, daß der reformatorische Charakterzug in Kalthoffs Wesen zum Durchbruch kommen konnte, wird der Rückhalt gewesen sein, den ihm sein Patron gab. Der ambitionierte Liberale Schulz spielte somit wohl in diesen Reformationsszenen auf dem Dorfe die Rolle eines Friedrich des Weisen im Kleinformat. Die Äquivalente der für den Verlauf der lutherischen Reformation so entscheidenden Veröffentlichungen von Informationen in gedruckten Medien können sowohl Kalthoff als auch Schulz besorgt haben. Inhaltliche Übereinstimmungen zwischen dem oben schon erwähnten Flugblatt und einem in Röhrichts ersten Bericht aufgezeichneten Gespräch mit Schulz sprechen zumindest dafür, daß Schulz mit im Bund war. Röhricht und einige Pastoren seiner Diözese vermuten als Verbreiter der Informationen einen „Freund“ Kalthoffs.¹⁹⁴ Der Autor der Veröffentlichung im *Berliner Tageblatt* ist jedenfalls für Röhricht mit dem Verfasser der Beschwerde gegen ihn identisch:

„Nun fehlt bloß noch eine ... Beschwerde über meine in dem Streite mit ihm an den Tag gelegte Hyperorthodoxie, so ist die Solidarität zwischen diesen amtlichen Beschwerdeschriften und dem Artikel in No. 261 des Berliner Tageblattes hergestellt.“¹⁹⁵

¹⁸⁹ Vgl. Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, S. VII-XI. Auch zum Folgenden.

¹⁹⁰ Vgl. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, S. 826f, 841f.

¹⁹¹ Vgl. Stellungnahme des Konsistoriums betr. Beschwerde über den Superintendenten vom 23.3.1876, Disziplinarakte EZA, Bl. 11f.

¹⁹² Personalakte ELAB, Bericht vom 19.11.1875.

¹⁹³ Ebd. Auch Folgendes.

¹⁹⁴ Ebd., Brief der Pastoren Kawerau, Liess, Gindler und des Schloßpfarrers Hoffmann in Züllichau an das Konsistorium der Provinz Brandenburg (1.2.1876).

¹⁹⁵ Ebd., Bericht vom 19.11.1875. Für Hegel, der sich auf kriminalistische Untersuchungen berief, war Kalthoff selbst Verfasser der Veröffentlichungen oder mindestens Zuträger. K. bestritt indes zumindest im Fall einer Veröffentlichung im Schwiebuser Intelligenzblatt seine Beteiligung. Vgl. Disziplinarakte EZA, Bl. 10, 19.

Wie sich bald zeigen sollte, dachten weder der Superintendent und seine Verbündeten noch die Berliner Kirchenobrigkeit daran, die Aktivitäten des *Protestantenvereins* als Konkurrenz zur vorherrschenden Orthodoxie zuzulassen. Als Gegenmaßnahme zu den geplanten Vorträgen des Vereins im Spätjahr 1875 kündigte der Züllichauer Pastor Kawerau „unter der Firma des Gustav-Adolf-Vereins“ unverzüglich ebenfalls öffentliche Vorträge an¹⁹⁶, und so wie er erklärten sich mit ihrem Vorgesetzten „alle Geistlichen des Kreises Züllichau, mit Ausnahme dreier alter Herren, ... solidarisch zur Abwehr des [in der Person Kalthoffs verkörperten, TA] Unglaubens“ bereit.¹⁹⁷

Kalthoffs Abweichungen von der orthodoxen Kirchenlehre hätte der Superintendent wohl so lange toleriert, wie sie keine Wellen außerhalb der Gemeinde Nickern geschlagen hätten und es keine Beschwerden darüber aus derselben gegeben hätte. Er bescheinigte in seinem Bericht vom 16.11.1875 Kalthoff noch „ein gewisses Maaßhalten in seinem Abweichen von der Kirchenlehre“, was er in der Hoffnung auf eine bessere Entwicklung dulden wolle.¹⁹⁸ Auch sein Vorgesetzter Hegel will von Nachsicht und Geduld des Superintendenten in solchen Fällen wissen.¹⁹⁹ Doch den öffentlichen und organisierten Protest gegen die kirchliche Autorität duldete der orthodoxe Antipluralismus des Superintendenten und des Konsistoriumspräsidenten nicht. Der unbotstame Prediger gehe „in bewußter Weise darauf aus..., den ernstesten kirchlichen Sinn, welcher bis dahin in der Diözese Züllichau bestanden hat, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu zerstören.“²⁰⁰ Das Kollegium des Konsistoriums empfahl in seiner Stellungnahme an den Evangelischen Oberkirchenrat – gerade wegen Kalthoffs öffentlicher Bekundungen nonkonformer Auffassungen, wegen „seines agitatorischen Treibens“ sowie „seiner Ueberhebung und Anmaßung“ – „im kirchlichen Interesse und zur Aufrechterhaltung der Autorität des Superintendenten die Zurückweisung des p. Kalthoff in seine Schranken“.²⁰¹

II.3.3.2 *Der ‚Fall Kalthoff‘. Die Amtsentlassung und ihre Hintergründe: Religionspolitik und Apostolikumsstreit*

Die disziplinarischen Entscheidungen, die Kalthoffs endgültiger Amtsenthebung im Jahr 1879 vorangingen, fielen in eine innenpolitisch bewegte Zeit. Wichtige Ereignisse im Hintergrund seines Disziplinarverfahrens waren zwei Rücktritte auf Raten, der des liberalen EOK-Präsidenten und der des Kultusministers, dann die beiden Attentate auf den Kaiser im Mai und Juni 1878 und der durch sie mit ausgelöste innenpolitische Rechtsruck; sodann die reaktionäre Neuorientierung der Religionspolitik unter Robert von Puttkamer, dem preußischen Kultusminister seit 1879.²⁰² In diese Aufzählung gehört auch der Kulturkampf gegen die katholische Kirche, in dessen Gefolge das Bild eines geschlossen auftretenden Protestantismus gezeichnet wurde – auf Kosten des innerprotestantischen Pluralismus. Diese für die Sache des Liberalismus ungünstigen Ereignisse und Neuorientierungen verminderten die Aussichten auf einen glimpflichen Ausgang des Kalthoffschen Verfahrens. Doch erzählen wir der Reihe nach.

¹⁹⁶ Ebd. Schreiben vom 15.11.75, gez. Kawerau.

¹⁹⁷ Ebd., Bericht vom 16.11.1875. Vgl. Elcho, *Die religiöse Überzeugung*, S. 313 (Erwähnung der drei alten Herren) sowie Veeck, *Art. Albert Kalthoff*, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, S. 722.

¹⁹⁸ Personalakte ELAB.

¹⁹⁹ Stellungnahme des Konsistoriums betr. Beschwerde über den Superintendenten vom 23.3.1876, *Disziplinarakte EZA*, Bl. 4-13.

²⁰⁰ Ebd. Bl. 11.

²⁰¹ Ebd. Bl. 11, 13.

²⁰² Vgl. Eckart Kehr, *Das soziale System der Reaktion in Preußen unter dem Ministerium Puttkamer*, in: *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, 6. Jahrg. (1929), S. 253-256.

Seit 1878 setzte Kalthoff sich verstärkt öffentlich für die Abschaffung von kirchlichen Hierarchien in Preußen ein, das man in dieser Zeit im übrigen als „Haupttheerd der kirchlichen Reaction“ in Deutschland ausmachte.²⁰³ Der „Geist eines bureaukratischen Absolutismus ... der auch die heiligsten Wahrheitsinteressen nur an dem Maßstabe des pflichtschuldigen Beamtengehorsams zu messen sich herausnimmt“, sei das Hauptproblem, welches aus dem hierarchischen, staatsorientierten Aufbau der kirchlichen Strukturen in Preußen resultiere.²⁰⁴ Beklagt wurde „das erneuerte Drängen auf Kirchenzucht, dieses Gewichtlegen auf kirchliche Ceremonien und sacramentale Verrichtungen, zu deren Schutz man sogar besondere Kirchengesetze erlassen hat.“²⁰⁵ Kalthoff monierte die Doppelmoral der Universitätsdozenten, die, wie Kleinert und Semisch, ihn als Studenten gelehrt hätten, wofür sie ihn als Konsistorialräte der Kirchenbehörden verurteilten: „daß man in der Bibel weder Alles als prophetisch und apostolisch, noch als Gottes Wort ansehen dürfe“.²⁰⁶

Die Starre und ganze Ungerechtigkeit dieses Systems ist Kalthoff anlässlich der sogenannten „Fälle“ bewußt geworden, wie Disziplinarverfahren in der preußischen Kirche genannt wurden: Entlassungen aus dem Pfarrdienst als letzte Konsequenz solcher Verfahren standen seit dem Gründungsjahrzehnt des Kaiserreichs oft im Kontext des sogenannten ‚Apostolikumsstreites‘. Dieser Sammelbegriff faßt phasenweise zwischen 1871 und 1918 aufbrechende innerprotestantisch-kirchliche Konflikte und Diskurse zusammen, die um die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung der Verbindlichkeit des apostolischen Glaubensbekenntnisses kreisten. Kalthoff selbst spricht solche Aspekte in seinen Verteidigungsschriften an.²⁰⁷ Drei Jahrzehnte später wurde seine Kirchen- und Dogmenkritik der Jahre 1874-1878 auch von der liberalprotestantischen Forschung diesem Streit zugeordnet.²⁰⁸ Wir werden zwar sehen, daß der Begriff des Apostolikumsstreites Kalthoffs Anliegen nur partiell erfaßt und als religionswissenschaftliches Interpretationsmodell nicht ausreicht, um die Tragweite seines Konfliktes mit der Kirchenleitung zu erfassen. Da jedoch die Einteilung des Apostolikumsstreites in Phasen erst vor kurzem in der Forschung etabliert wurde, und da diese Phasen auch Kalthoffs gesamte biographische Entwicklung begleiteten, sollen sie hier zum besseren Verständnis kurz im Überblick dargestellt werden:

Preußen war das früheste Zentrum von Diskursen und Konflikten um das Apostolikum. Die Omnipräsenz dieses Glaubensbekenntnisses in der Liturgie und im Ordinationsverfahren der preußischen Landeskirche, vor allen aber der autoritäre Verbindlichkeitsanspruch, mit dem diese Präsenz seitens der Kirchenführung begründet wurde, forderte den Widerspruch kritischer Geistlicher heraus. In anderen Landeskirchen konnten Geistliche selbst entscheiden, ob oder wie sie in ihrer Liturgie und Lehre das Apostolikum zugrunde legten. Die ersten Protagonisten der Apostolikumskritik sammelten sich zunächst im Umfeld des *Protestantenvereins* und beriefen sich auf Schleiermacher (daneben auf den Kirchen- und Dogmenhistoriker Ferdinand Christian Baur). 1871/1872 lösten die Berliner Pastoren Adolf Sydow (1800-1882) und Emil Gustav Lisco (1819-1887) mit öffentlichen Vorträgen die erste Phase des Apostolikumsstreites aus. Beide Pastoren waren Schleiermacher-Schüler – Sydow hatte noch bei Schleiermacher

²⁰³ Korrespondenzblatt, 1. Jahrgang, Nr. 6 (Juni 1881), S. 44.

²⁰⁴ Verhandlungen zwischen Dr. Kalthoff, Pfarrer zu Nickern bei Züllichau und dem Evangelischen Ober-Kirchenrat zu Berlin betreffend den in der Disciplinar-Untersuchung gegen Dr. Kalthoff gefaßten Beschluß des Königlichen Consistoriums der Provinz Brandenburg vom 9. Mai 1878, Schwiebus 1878, S. 8.

²⁰⁵ Die Religion als Deckmantel der Selbstsucht, in: Korrespondenzblatt, 2. Jahrgang, Nr. 1 (Januar 1882), S. 1-3, hier: S. 2.

²⁰⁶ Verhandlungen, S. 6f.

²⁰⁷ Verhandlungen, S. 5, 10, 13. Vertheidigungsrede, S. 17f, 25f u. ö.

²⁰⁸ Vgl. Friedrich Schiele, Art. Apostolikumsstreit, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 601-607, bes. 604 (Kalthoff).

selbst studiert, und auch Kalthoff berief sich im Streit mit dem Konsistorium auf den protestantischen ‚Kirchenvater des 19. Jahrhunderts‘.²⁰⁹ Gegenstand der Kritik Sydows und Liscos waren die Jungfrauengeburt und die Höllenfahrt Christi, die sie als Legenden auffaßten. Bei Kalthoff kamen die Fragen der Normativität der Bibel, der Gottmenschheit Jesu und (mit letzterem Dogma zusammenhängend) die Fragen des stellvertretenden Erlösertodes Jesu, des Trinitätsdogmas und des Wunders hinzu.

Eine zweite Phase des Konflikts löste der Württembergische Pastor Christoph Schrempf 1891 mit seiner Weigerung aus, das Apostolikum dem Taufformular zugrunde zu legen. Er und andere Apostolikumskritiker beriefen sich hierfür nicht mehr auf Schleiermacher und Baur, sondern auf die Schule Albrecht Ritschls (1822-1889). Zu diesem Kreis gehörte u. a. Kalthoffs späterer Bremer Kollege Friedrich Steudel. Mit dem Eingreifen Adolf Harnacks erlangten diese Fälle 1892/93 reichsweite Aufmerksamkeit und weiteten sich zu einer allgemeineren Kontroverse um das ‚Wesen des Christentums‘ aus, die die nächsten Jahre beherrschte. In einer dritten Konfliktphase in den Jahren nach 1900 griff der Streit auf den Bereich der allgemeinen Religionsgeschichte und das Verhältnis von Christentum und modernem naturwissenschaftlichen Weltbild aus (in diesen Kontext gehören u. a. die Fälle Jatho und Traub sowie der Erlaß des preußischen Irrlehregesetzes von 1910).²¹⁰

Kehren wir zurück zu den Ereignissen der Jahre 1878/79. Auch im ‚Fall Kalthoff‘ ging es nicht zuletzt um die Anschuldigung, daß seine gottesdienstliche Praxis als Angriff auf die in den Bekenntnisschriften festgelegten Grundsätzen zu verstehen sei. Insofern steht sein Fall in einem engen Zusammenhang mit den Fällen Sydow und Lisco. 1878 kam noch ein weiterer prominenter Fall hinzu: der des Berliner Pastors Theodor Hoßbach. Kalthoff erklärte sich in einer Selbstanzeige beim zuständigen Konsistorium mit Hoßbach solidarisch, dem wegen liberaler Ansichten, insbesondere in der Apostolikumsfrage, die Bestätigung seiner Wahl als Pfarrer an St. Jakobi in Berlin verweigert worden war. Kalthoff verneinte die Weisungsbefugnis des Konsistoriums in solchen Lehrfragen.²¹¹ Hintergrund dieses Schrittes, „der Behörde offen unter ausführlicher Darlegung seiner Gründe“ (und mit für ihn unabsehbaren existenzbedrohlichen Folgen) zu „erklären, daß er seinerseits in der offenen Vertretung seiner Überzeugung durch die vom Kirchenregiment gezogenen Schranken sich nicht einengen lasse“, wie Steudel etwas idealisierend vermerkt²¹², werden auch gemeinsame Sympathien für die Positionen des *Protestantenvereins* gewesen sein. Hoßbach war in Berlin im Verein aktiv.

Seine Solidaritätserklärung mit Hoßbach lenkte erneut die Aufmerksamkeit der Kirchenobrigkeit auf Kalthoff. Die Disziplinaruntersuchung gegen ihn selbst war ohnehin schon am 22.12.1877 eingeleitet worden. Der Hauptgrund hierfür war die Nutzung interner Aktenstü-

²⁰⁹ Z. B. Verhandlungen, S. 13.

²¹⁰ Ausführlich: Julia Winnebeck, *Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871-1914* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte), Diss., Leipzig 2016. Diese Arbeit ist die erste umfassende Gesamtdarstellung aller Konfliktphasen bis 1918. Zur Forschungslage vgl. S. 26-28. S. 25, 30: In der Forschung „wird das Stichwort Apostolikumsstreit ... bis heute vor allem mit dem Streit um Adolf Harnacks Stellungnahme zum liturgischen Gebrauch des Apostolikums im Jahr 1892 [aus Anlaß der Weigerung Schrempfs, das Apostolikum bei der Taufe zu verwenden, TA] verbunden.“ Vgl. zur hier in Rede stehenden ersten Phase: S. 17- 21, 47, 57-119 (Sydow, Lisco). Zur besonderen Situation in Preußen 18f. Winnebecks Arbeit lag mir bei der Niederschrift dieses und der folgenden Kapitel noch nicht vor und wird daher nur in diesem Abschnitt berücksichtigt. Dem ‚Fall Kalthoff‘ widmet W. nur einen kurzen Exkurs (S. 179-181). Die Frage, inwiefern Streitigkeiten um Glaubensbekenntnisse eine Grundlage späterer grundsätzlicher Transformationen des religiösen Feldes vorbereiteten, wird nicht berührt. Auch werden die (gerade aus religionswissenschaftlicher Sicht interessanten) Entwicklungen in Bremen und kleineren Landeskirchen nicht thematisiert. (Vgl. 28f: weitgehende Beschränkung auf die preußische Landeskirche).

²¹¹ Vgl. Verteidigungsrede, S. 9, 23 u. ö. Das Schreiben fehlt sowohl in der Personalakte ELAB als auch in der Disziplinarakte EZA. Vgl. zu Hoßbach: Winnebeck, *Apostolikumsstreitigkeiten*, S. 122-178.

²¹² Biographische Einleitung, S. VIII.

cke „zu öffentlichen Angriffen gegen den vorgesetzten Superintendenten“.²¹³ Aber auch die immer noch schwelende Fehde zwischen dem *Protestantenverein* in Züllichau und den Sympathisanten des hiesigen *Gustav-Adolf-Vereins* spielte eine Rolle: Seit Ende 1877 weigerte sich Kalthoff, mit dem letzteren zusammenzuarbeiten. Es war üblich, daß die Ortsgeistlichen die Vereinsbeiträge einsammelten und an den Züllichauer Zweigverein weiterleiteten. Kalthoff brach nun mit dieser Sitte, wie er dem Konsistorium Anfang Dezember mitgeteilt hatte.²¹⁴ Er tat dies mit Berufung auf ein ihm vorliegendes Schreiben, das die Unterwanderung des eigentlich eher gemäßigt-vermittelnden *Gustav-Adolf-Vereins* durch den konfessionell-konservativen Kreis um den Superintendenten Röhricht beweise.

Er habe „das Einschreiten der obersten Kirchenbehörde gegen sich selbst herausfordert“, wie es in der Begründung seiner Amtsenthebung hieß.²¹⁵ Auf die Frage, warum sich Kalthoff, wie so viele liberale Geistliche in Preußen es taten, nicht nach außen unauffällig verhielt, um nicht die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und so im Binnenverhältnis zu seiner Gemeinde einen Raum liberalen Denkens zu schützen, gab er die Antwort in einem Schreiben an die Gemeindevertreter selbst: Eine solche Einstellung wäre unvereinbar mit seinem Gewissen und seiner „innerste[n] Überzeugung“ gewesen. Er hielt es deswegen für seine

„unbedingte Pflicht der Wahrhaftigkeit, meiner Kirchenbehörde in einem Schreiben vom 19. Febr. d. J. zu erklären, daß ich als evang. Protestantischer Prediger keiner menschlichen Behörde die Berechtigung zuerkennen könne, den Prediger nach ihrem subjectiven Urtheil in der Erforschung und Verkündigung der evangelischen Wahrheit gegen das persönliche Gewissen zu binden. An diese Erklärung knüpfte ich eine kurze Darstellung meiner eigenen Auffassung der evang. Wahrheit, wie Ihnen dieselbe durch meine Thätigkeit als Prediger hinreichend und ausführlich bekannt ist. Auf Grund dieses Schreibens wurde ich durch Verfügung des Königlichen Consistoriums vom 8. März zu einem Termin auf den 12. dieses Monats nach Berlin vorgeladen. Da ich in diesem Termin meine Ausführungen in allen Punkten aufrecht hielt, auch erklärte, in Zukunft dieselben vertreten zu wollen, so stellte der Commissarius des Königl. Consistoriums im Auftrage des Oberkirchenrathes an mich das Ansinnen, ich solle mein Amt niederlegen. Diesem Ansinnen antwortete ich mit einem entschiedenen: „Nein“, u. gab die Erklärung ab, daß ich freiwillig nicht aus meinem Amte weichen werde, da ich in meinem Gewissen überzeugt sei, dasselbe den Grundsätzen unserer evang. Kirche gemäß zu führen.“²¹⁶

Es fällt ins Auge, wie sich Kalthoff auch diesmal wieder, quasi in der Nachfolge Luthers vor dem Wormser Reichstag, in der Rolle eines neuen Reformators stilisiert.²¹⁷ Mit seinem Schreiben stellte er nun auch seine Gemeinde vor die Vertrauensfrage. Sie soll seine Haltung entweder billigen oder ablehnen. 183 Gemeindemitglieder erklärten darauf mit ihrer Unterschrift „uns unseren Prediger, der unsere volle Liebe, Achtung und Vertrauen besitzt, nicht entreißen zu wollen, und die Untersuchung gegen ihn zurück zu ziehen“²¹⁸ Diese Erklärung half ihm nicht mehr.

²¹³ Personalakte ELAB. Vgl. schon den Brief vom 5.12.1877 an das Konsistorium, in dem Kalthoff bittet, die Vorwürfe gegen ihn genauer zu spezifizieren.

²¹⁴ Ebd. Brief vom 5.12.1877. Vgl. auch: Art. Zur Rechtfertigung! In: Züllichau-Schwiebuser Kreisblatt Nr. 93 vom 27.11.1877.

²¹⁵ Vgl. Verhandlungen, S. 44. Vgl. Disziplinarakte EZA, Bl. 60, 67.

²¹⁶ Brief vom 15.3.78, Nickern an die vereinigten Gemeinde-Organen der Gesamtparochie Nickern, in: Personalakte ELAB. Folgendes ebd.

²¹⁷ Auch Elcho sieht in Kalthoff einen neuen Luther, der den Kampf gegen veraltete äußerliche Dogmen, wie den Glauben an Wunder oder die Existenz von Hölle und Teufel als Verteidiger moderner wissenschaftlicher Erkenntnisse und der Glaubensfreiheit, aufgenommen habe, um Raum zu geben für die Entfaltung „echter, innerlich wahrhaftiger Religiosität der Menschheit“. (Die religiöse Überzeugung, S. 310, 312)

²¹⁸ Personalakte ELAB. Die Liste hatte der Kirchenpatron Eugen Schulz zusammen mit dem eben zitierten Schreiben am 26.3.1878 an den EOK weitergeleitet.

Nachdem Hoßbach, der sich nach den Angriffen der Orthodoxie auf ihn reumütig zeigte und nach außen die staatskirchliche Autorität anerkannte, 1881 dann doch endgültig als Pfarrer vom Konsistorium anerkannt wurde, konkretisierte Kalthoff seine damalige eigene Entscheidung noch einmal. Es reiche nicht, eine sozusagen heimliche liberale Gesinnung zu haben und ansonsten gegenüber der Kirchenobrigkeit zu parieren.²¹⁹ Hoßbachs Verhalten kritisierte Kalthoff deswegen scharf.²²⁰ Dieser und spätere „Fälle“ schärften seinen Gerechtigkeitsinn.²²¹ Was er einmal als wahr erkannt hatte, daran hielt er auch unter Inkaufnahme persönlicher Nachteile fest – ein Charakterzug, der seinen Vorgesetzten im Konsistorium und im Evangelischen Oberkirchenrat als „strafbarer Trotz“ galt.

In der Berliner liberalen Pfarrerschaft um den *Protestantenverein* verteidigte man allerdings die eigene Strategie. Julius Burggraf, Zeitzeuge der Ereignisse um Hoßbach und Kalthoff und später Pfarramtskollege Kalthoffs in Bremen, berichtet dreißig Jahre später verständnislos: Er zählte sich selbst zu dem Kreis liberaler Theologen, die dem Kirchenregiment in Preußen

„kräftig die Stirn boten. In diesem unserem Kreise wurde Kalthoffs Selbstanzeige auf entschiedenste verurteilt. Im Evangelischen Gemeindeboten rief unter den Augen der Kirchenbehörde einer unserer Freunde im Namen aller ihm zu: ‚Es kümmerte uns herzlich wenig, was für Grenzen der Lehrfreiheit der Oberkirchenrat in seiner Entscheidung gegen Hoßbach zu ziehen beliebte; derselbe hat (als protestantische Behörde) einfach nicht die Befugnis dazu, diese zu bestimmen; sein Urteil in dieser Beziehung ist für uns reines Privat Urteil. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir es für einen kirchenpolitischen Fehler halten, dem Oberkirchenrat abweichende Lehrmeinungen anzuzeigen und ihm irgendwelches Disziplinarverfahren anheimzugeben, da ein solches Vorgehen eine Anerkennung des Rechts in sich schließen würde, uns wegen Lehrabweichungen zur Rechenschaft zu ziehen. Wir behaupten unser Recht in der Landeskirche als selbstverständlich!‘“²²²

Auch das Konsistorium erkannte, wie zu erwarten war, seinen Wahrhaftigkeitsdrang nicht an. Es bestritt, daß Kalthoff noch als protestantischer Geistlicher einzustufen sei. In der Begründung des Amtsenthebungsentschlusses wird ihm vorgehalten, sein Gefühl für „die Pflicht der Wahrhaftigkeit“ hätte ihn

„auch bewegen sollen, der ihm gestellten Aufforderung zur freiwilligen Niederlegung seines Amtes, Folge zu leisten und sich wenigstens in soweit auch äußerlich von einer kirchlichen Gemeinschaft zu trennen, der er innerlich nicht mehr angehört. Er hat es nicht gethan, offenbar, weil er sich zum Widerstand gegen die Lehre und Ordnungen der Kirche und gegen das Kirchenregiment berufen glaubt“.²²³

²¹⁹ Korrespondenzblatt, 1. Jahrgang, Nr. 1 (Januar 1881), S. 7.

²²⁰ In seiner Wahlpredigt verbarg H. seine theologische Überzeugung, moniert das Korrespondenzblatt, 1. Jahrgang, Nr. 3 (März 1881), S. 22. Erst in seiner Antrittspredigt ließ er liberale Positionen erkennen: „Nachdem die Kirchenregimentliche Bestätigung der Wahl erfolgt war, war eine solche Erklärung allzu wohlfeil, als daß sie uns zu imponieren vermöchte.“ Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 312, schließt sich Kalthoffs Position an. Die Gewissensentscheidung dürfe nicht aufgrund von „Opportunität“ verborgen bleiben. Das sei „ängstliches Diplomatisieren und kleinliches Rechnen mit den Machtverhältnissen und Stimmungen mächtiger Personen“.

²²¹ Vgl. Korrespondenzblatt, 2. Jahrgang (Januar 1882), Nr. 1, S. 5f: Ein neues Glaubensgericht. Amtsenthebung des Pastor Lühr wegen „Ketzeri“.

²²² Burggraf, Nach Kalthoffs Tode, S. 38. Trotz dieser Differenzen verurteilte der Protestantenverein jedoch Kalthoffs Amtsenthebung als Angriff auf liberale Grundsätze. Vgl. Lepp, Protestantenverein, S. 274. Burggraf scheint sich nicht bewußt gewesen zu sein, welchen Selbstwiderspruch es bedeutete, im Verein dem OKR das Recht der Lehrzucht abzusprechen, faktisch jedoch die davon Betroffenen im Regen stehen zu lassen.

²²³ Vgl. Vertheidigungsrede, S. 44. Ein Wortprotokoll der Sitzung vom 12.3. ließ sich in der Personalakte ELAB und der Disziplinarakte EZA nicht finden. Vgl. aber Akte EZA, Bl. 42, auf dem von den am 12.3. „zu Protokoll

Eine oppositionelle Haltung gegen das kirchliche Establishment aus Prinzip gehörte tatsächlich zu den hervorstechendsten Wesenszügen des entlassenen Pastors. Dieser „Trotz“ sollte nicht nur als individuelle Charaktereigenschaft Kalthoffs interpretiert werden. Durch das Öffentlichmachen seiner Kritik hoffte er wohl, eine vom *Protestantenverein* angeführte geschlossene Opposition gegen die staatskirchliche Orthodoxie organisieren zu können. Doch sah er sich hierin getäuscht. Sich als Radikalopposition gegen die amtliche Orthodoxie zu formieren, paßte einfach nicht zur Strategie der im *Protestantenverein* organisierten Liberalen. Auch eine so wichtige Stimme des politischen Liberalismus wie die *Vossische Zeitung* schloß sich dieser Linie an.²²⁴ Es fehlte insgesamt an der Integrationskraft des liberalen Milieus. Gleichwohl sah die Orthodoxie die Züllichauer Vereinsstrategie der gegen sie gerichteten öffentlichen Kritik als ernsthafte Bedrohung ihrer Stellung an. Röhrichts Einschätzung der Missionierungsabsichten des *Protestantenvereins* in Züllichau fiel dementsprechend aus:

„[U]nsere ländlichen Gemeinden bieten dazu keine geeignete Luft, und von den beiden Städten dürfte wohl nur Züllichau einen mäßigen Zündstoff enthalten. Der würde vollends freigesetzt, wenn es gelänge, das Ansehen des Unterzeichneten in den Augen der Welt und seiner eigenen Gemeinde genügend zu erschüttern.“²²⁵

Die Züllichauer und die Berliner Orthodoxie besaß umgekehrt genug Integrationskraft sich dagegen zu wehren und Kalthoff aus der preußischen Kirche zu entfernen. Er war für sie kein Kritiker, den man als Dialogpartner mit einem Anspruch auf die eigene Meinung ernst nahm, sondern nur ein Störenfried, der, wie Röhricht schon recht bald nach der Ankunft Kalthoffs in Nickern schrieb, „es nicht verschmäht, in meine Stadt und Gemeinde einzudringen, um Mitglieder für einen zu errichtenden Protestanten-Verein zu werben“, und gegen den die anderen Züllichauer Geistlichen, „unaufgefordert bereit [sind], mir ihren Beistand zur Abwehr des seelenverderblichen Eindringlings zu leihen.“²²⁶ Diese Geschlossenheit hatte die Gruppe während der gesamten Amtszeit Kalthoffs bewiesen. Die Nichtduldung offener Kritik an der Autorität der Kirchenorthodoxie war ein Phänomen, das im Fall Kalthoffs bis in die untersten Reihen der Landgeistlichen spürbar war. So beschwerten sich vier Amtskollegen beim Konsistorium darüber, daß Kalthoffs Vorgehen – zum Schaden des kirchlichen Ansehens – öffentlich in Zeitungsartikeln verteidigt werde.²²⁷

II.3.3.3 Die Rolle von Evangelischem Oberkirchenrat und Konsistorium bei Kalthoffs Amtsenthebung

Bemerkenswert ist im Fall von Kalthoffs Amtsenthebung das Zusammenwirken – oder wohl eher Gegeneinanderwirken – des Königlichlichen Konsistoriums für die Provinz Brandenburg, vertreten durch Immanuel Hegel und des Evangelischen Oberkirchenrates (EOK), vertreten durch Emil Herrmann. Das Konsistorium haben wir in der vorangegangenen Darstellung der Pastorenbiographie Kalthoffs als seine vorgesetzte kirchliche Dienstbehörde, vor allem in ihrer Zuständigkeit für Angelegenheiten der Personalverwaltung, kennengelernt. Unter ihrer Aufsicht

gegebenen Aussagen‘ die Rede ist, die ihn ‚hinreichend belasten‘ würden, um seine Suspendierung zu rechtfertigen.

²²⁴ Art. Kalthoff vor dem kirchlichen Gerichtshof, *Vossische Zeitung* Nr. 65, (1879): „Man mag es ... tadeln, daß K ohne persönliche Veranlassung einen Streit begonnen hat, der ihn und seine Gemeinde einer erfolgreichen Wirksamkeit beraubte“.

²²⁵ Personalakte ELAB, Bericht vom 16.11.1875.

²²⁶ Ebd.

²²⁷ Ebd., Beschwerde der Pastoren Kawerau, Liess, Gindler und Hoffmann wegen der Veröffentlichung anonymen Artikel zur Verteidigung Kalthoffs an das Konsistorium der Provinz Brandenburg. (1.2.1876)

standen die Kirchenkreise (Diözesen wie Züllichau), die wiederum von Superintendenten geleitet wurden. Letztere verwalteten in ihrem Bereich das amtskirchliche Leben und übten die Schulaufsicht aus. An der Spitze dieser Konsistorialhierarchie stand seit 1850 der EOK als formell unabhängiges oberstes Leitungsorgan. Der Präsident des EOK war also der Vorgesetzte des Konsistorialpräsidenten.²²⁸

Es lohnt sich, den Fall Kalthoff auch aus der Perspektive des Verhältnisses der beiden amtierenden Präsidenten darzustellen. Denn die Untersuchung von Einzelfällen wie dem hier in Rede stehenden kann zeigen, daß die Machtstellung des EOK vom preußischen König im Zusammenspiel mit dem Konsistorium seit ca. 1877 erheblich eingeschränkt wurde. Ausschlaggebend war wohl die grundsätzliche königliche Mißbilligung jedweder liberaler Kirchenpolitik in den letzten Jahren der Regierung Wilhelms I. Der Einfluß des Königs in Kirchensachen war eine Folge der Reformation. Als eines ihrer Resultate existierte in protestantischen Staaten die Institution des landesherrlichen Kirchenregimentes, des Summepiskopates.²²⁹ Faktisch hatte Wilhelm I. als weltlicher Herrscher in Kirchenangelegenheiten also eine gewichtige Stimme, obwohl in Preußen die königliche Kirchengewalt nach 1850 formell dem EOK übertragen worden war und die oberste kirchliche Behörde damit eigentlich auch die landeskirchenregimentlichen Befugnisse des Königs übernommen hatte, insbesondere für kirchliche Interna nun selbst zuständig war.²³⁰ Diese Differenzierung zwischen „innerkirchlichen Verwaltungsangelegenheiten und staatlicher Kirchengewalt“ war ein erster kleiner Schritt in Richtung der Trennung von Staat und Kirche in Preußen²³¹ – allerdings mehr auf dem Papier als faktisch. Hans Ulrich Wehler sieht den Sachverhalt korrekt, wenn er feststellt: „Hinter der Fassade einer Trennung von Staat und Kirche wurde weiterhin in Wirklichkeit der traditionelle ‚kirchliche Absolutismus‘ des Monarchen samt dem obrigkeitlichen Charakter der Kirchenverfassung bekräftigt, da die ‚volle Unabhängigkeit des königlichen Kirchenregiments von jeder Einwirkung des Parlaments‘ gewährleistet blieb.“²³² Ein Instrument zur Durchsetzung von kirchenpolitischen Wünschen des Oberhauptes der Staatsregierung war das Konsistorium, denn sein Präsident war ein vom König im Zusammenwirken mit dem Kultusminister, letztlich also nach *politischen* Kriterien, berufener Staatsbeamter. Kein Kandidat hatte Chancen auf eine Berufung in dieses Amt, wenn er der Regierung nicht genehm war. Unter dem ohnehin schon erkonservativen Hegel war das Konsistorium sozusagen der verlängerte Arm der kirchenpolitisch orthodoxen Kräfte innerhalb der preußischen Regierung.

Es scheint nun aus Anlaß der beiden „Fälle“ der Jahre 1877/78 (Hoßbach und Kalthoff) unter den Rahmenbedingungen der dargestellten allgemeinen Verhältnisbestimmungen einen Machtkampf auf der höchsten Kirchenebene gegeben zu haben. Herrmann zeigte in Disziplinarfragen eine deutlich verständnisvollere Haltung als der Konsistoriumspräsident und kam sogar Forderungen des *Protestantenvereins* einen Schritt weit entgegen, indem er eine Reform der Kirchenverfassung der östlichen Provinzen Preußens durchsetzte. Die Mitsprache- und Mitwirkungsrechte der Laien wurden insofern, wie von den Kirchlich-Liberalen gefordert, erwei-

²²⁸ Vgl. zu den kirchenorganisatorischen und –rechtlichen Rahmenbedingungen: Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 380f.

²²⁹ Zur Institution des *summus episcopus* in Preußen, insbesondere zu seiner symbolisch-zeremoniellen Funktion, vgl. Claudia Lepp, *Summus episcopus. Das Protestantische im Zeremoniell der Hohenzollern*, in: Andreas Biefang / Michael Epkenhans / Klaus Tenfelde (Hgg.): *Das politische Zeremoniell im Deutschen Kaiserreich (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien)*. Düsseldorf 2008, S. 77-114.

²³⁰ Vgl. Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, S. 246.

²³¹ Vgl. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 380. Vgl. schon S. 379: „Das landesherrliche Kirchenregiment, das der fürstliche Summepiskopus über die protestantischen Kirchen auch im Verfassungsstaat weiter ausübte, wurde zäh verteidigt.“

²³² Ebd. S. 380.

tert.²³³ Er war es auch, der sich erfolgreich der endgültigen Amtsenthebung Hoßbachs widersetzt hatte. Auch im Fall Kalthoff, dessen Vereidigung er schon 1875 trotz Beanstandung seines Bartes angeordnet hatte²³⁴, sprach er sich gegen eine Amtsenthebung oder Versetzung aus. Im Januar 1877 wurde Kalthoff von ihm zwar wegen seines Verhaltens im Streit mit dem Züllichauer Superintendenten gerügt. Ein Artikel in der Nr. 92 des *Züllichauer Wochenblattes* vom 20.11.1875 enthalte Ausfälle gegen die Mehrzahl der Geistlichen des Kreises, die den zuständigen Staatsanwalt sogar dazu bewogen hätten, Anklage wegen „öffentlicher Beleidigung“ gegen Kalthoff zu erheben. Kalthoff sei allerdings von dem Vorwurf freigesprochen worden. Die beleidigten Pastoren seien für den Richter nicht hinreichend zu erkennen gewesen. So müsse man zwar in den Äußerungen des Artikels „eine grobe Verletzung Ihrer Amtspflicht“ sehen, wolle sich aber damit begnügen,

„nochmals eine ernste Rüge zu ertheilen. Wir ermahnen Sie ..., sich für die Zukunft von jeder Wiederholung derartiger Ausschreitungen fern zu halten, indem wir sonst uns genöthigt sehen würden, unnachsichtlich strengere Maßnahmen gegen Sie eintreten zu lassen.“²³⁵

Das klingt zwar hart, aber noch nach der Beantragung einer Disziplinaruntersuchung durch das Konsistorium stellt Herrmann als Leiter der vorgesetzten Behörde fest,

„daß die wider den Pfarrer Kalthoff in Nickern erhobene Beschuldigung nicht dazu angethan ist, die Entfernung desselben von seinem jetzigen Amt oder die Versetzung desselben in eine andere Stelle zu begründen. Wir müssen daher den Antrag auf Einleitung der förmlichen Disciplinar-Untersuchung wider den Pfarrer Kalthoff ... ablehnen.“²³⁶

Hegel fügte sich diesem Beschluß scheinbar. Ein Brief an Kalthoff vom 11.2.1878 wiederholt zwar in scharfer Form den Vorwurf des Öffentlichmachens von vertraulichem Aktenmaterial:

„[D]as darin über Ihren persönlichen Charakter abgegebene amtliche Urteil, welches Sie zu einer stillen und ernsten Selbstprüfung hätte bewegen sollen“, habe er „in einer kaum zu begreifenden Verblendung, der Öffentlichkeit Preis“ gegeben.²³⁷

Doch begnügt sich das Konsistorium damit, Kalthoff wegen seines „Mißverhaltens“ einen „ernsten Verweis zu ertheilen.“ Die Abschrift des Schreibens an den Züllichauer Superintendenten ist mit einem Aktenvermerk versehen, der „Hochwürden“ über die Ablehnung der „Einleitung einer Disziplinaruntersuchung“ informiert. Darunter findet sich aber noch ein handschriftlicher Vermerk Hegels, der die Bereitschaft des Konsistoriumspräsidenten erkennen läßt, sich über den EOK-Beschluß hinwegzusetzen. Er ermächtigt Röhricht „hiervon auf dem Synodalvorstand Mittheilung zu machen“ und stellt „es dem Ermessen des letzteren anheim, in welcher Weise und welchem Maaße auf Grund des § 53 No. 3 der Landeskirchenordnung ... das von dem Pfarrer Kalthoff gegebene öffentliche Ärgerniß“ weitere Folgen haben müsse.²³⁸ Am 19.2. folgte dann Kalthoffs Selbstanzeige, die sicherlich nicht zur Entschärfung der Lage beitrug, danach dann im März die Vorladung vor das Konsistorium und die an ihn gestellte Rücktrittsforderung. Röhricht spielte wie in den Jahren zuvor gegenüber Kalthoff die Rolle des Respekt einfordern- den Vorgesetzten, gegenüber Berlin aber die Rolle des staatstreuen gehorsamen Kirchenbeamten. Schon 1875 schrieb er nach Berlin:

²³³ Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 87f zum (kirchen)verfassungsrechtlichen und sozialpolitischen Beziehungsumfeld. Zur Rolle der Laien unten mehr.

²³⁴ Personalakte ELAB, Schreiben vom 29.3.1875. Vgl. Berliner Tageblatt Nr. 162 vom 15. Juli 1875.

²³⁵ Personalakte ELAB. Evangelischer Ober-Kirchenrath, Berlin 13.1.1877, gez. Herrmann. Der oben zitierte Artikel wurde also der Verfasserschaft Kalthoffs zugeschrieben.

²³⁶ Personalakte ELAB. Mitteilung vom 22.1.1878 an das Konsistorium.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Ebd. Bestimmung disziplinarischer Maßnahmen.

„Es liegt in meiner Aufgabe, die mir die königliche Regierung besonders rücksichtlich des diesseitigen Schulwesens gestellt hat, gewisse Ziele mit unerschütterlicher Festigkeit und Entschiedenheit zu verfolgen, und Gott der Herr hat es mir über Bitten und Verstehen gelingen lassen, diese Ziele zu erreichen.“²³⁹

So wurde Kalthoff zunächst vom Dienst suspendiert, worauf er „in bürgerlicher Kleidung“ und trotz „stürmischen Wetters“ auf offenem Feld eine religiöse Ansprache hielt.²⁴⁰ Sein Nachvorgesetzter Hegel versuchte weitere derartige Versammlungen zu verhindern. Der suspendierte Prediger ziehe damit „Gemeindeglieder von der Beteiligung an den ordentlichen kirchlichen Gottesdiensten“ ab und unternahme „dadurch Agitation zum Abfall von der Kirche.“²⁴¹ Kalthoff ließ sich nicht einschüchtern und berief sich auf sein bürgerliches Recht, außerhalb der Kirche freie Versammlungen zu veranstalten. Elcho berichtet von einer weiteren öffentlichen Versammlung Ostern 1878, an der 3000 Menschen aus dem gesamten Kreis Züllichau teilgenommen haben sollen.²⁴²

Auch der EOK reagierte nun strenger und zeigte insbesondere kein Entgegenkommen gegenüber Wünschen der Laien: Die vom Gemeindegliederkirchenrat in Nickern beantragte Fortsetzung des Konfirmandenunterrichts durch Kalthoff wurde verwehrt, da – nun doch – „die Disziplinar-Untersuchung mit dem Ziele auf Entfernung desselben aus dem Amt eingeleitet und zugleich die vorläufige Dienstentlassung verfügt“ worden sei. Im übrigen sei für eine Amtsvertretung gesorgt.²⁴³ Selbst die „Erklärung des Gemeinde-Kirchenraths ..., daß für den Fall der Ablehnung des ... Antrags in der Gemeinde beschlossen worden sei, die Kinder gar nicht einsegnen zu lassen“, konnte nichts mehr bewirken.²⁴⁴ Im Mai folgte dann die (noch unbestätigte) Amtsenthebung.²⁴⁵

Was den EOK zu seinem Umschwenken motivierte, steht nicht in der Personalakte Kalthoffs. Den Ausschlag in der Frage, ob Hegel oder Herrmann sich durchsetzen würden, gab wohl die Stimme des *summus episcopus*, also des Kaisers persönlich. Schon im Fall Hoßbach ist das Votum Wilhelms I. zu Gunsten des strengeren Hegelschen Kurses bzw. die Unzufriedenheit des Herrschers mit Emil Herrmanns Milde dokumentiert.²⁴⁶ Der Präsident des EOK setzte sich jedoch (noch) durch. Bemerkenswert ist nun in der Disziplinarsache Kalthoff der Umstand, daß der Rücktritt Herrmanns von seinem Amt – die ältere Literatur stellt diesen als eine Folge einer Meinungsdivergenz zwischen Herrmann und Wilhelm I. um Hoßbachs Absetzung dar²⁴⁷ – in

²³⁹ Personalakte ELAB, Bericht vom 16.11.1875. R. meint im Kontext seines Kampfes gegen den Protestantenverein (s. o.) mit den ‚gewissen Zielen‘ wohl die Abwehr liberaler Gedanken.

²⁴⁰ Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 313.

²⁴¹ Disziplinarakte EZA, Bl. 53f (Konsistoriumsbericht vom 12.4.78, vgl. Verteidigungsrede, S. 46). Der anstelle Kalthoffs eingesetzte Pfarrer berichtete an das Konsistorium den Ablauf: Gebet, Schriftauslegung (Philipper 2,1-5), gemeinsam gebetetes Vaterunser, Segenswunsch und Gesang (Ein feste Burg ist unser Gott), ebd.

²⁴² Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 313. Hegel spricht immerhin von „einer sehr zahlreich besuchten Versammlung“ am 31.3. (Disziplinarakte EZA, Bl. 53f). Die Gottesdienste fanden bis in den Sommer statt.

²⁴³ EOK, 26.4.1878, Personalakte ELAB.

²⁴⁴ Ebd. Vgl. auch die oben erwähnte Liste mit 183 Unterschriften.

²⁴⁵ Beschluß Hegels vom 17.5.1878. Das Schriftstück befindet sich nicht im Original in der Personalakte ELAB bzw. der Disziplinarakte EZA. Vgl. aber ebd. Bl. 94-103, 105-113 (Abschrift): Bestätigung der am 17.5.1878 auf Beschluß des Konsistoriums erfolgten Amtsentlassung Ks. durch den EOK am 29.7.1878. Hierin wird die Entscheidung des Konsistoriums vom 9.5., wonach K. wegen grober Verletzung seiner Amtspflichten des Pfarramtes zu entsetzen sei, lediglich bestätigt. Vgl. Verhandlungen, S. 22-32 (Wortlaut des Absetzungsbeschlusses).

²⁴⁶ Friedrich Schiele, Art. Apostolikumsstreit, in RGG, 1. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 601-607, bes. 603f. Vgl. Bernt Satlow, Wilhelm I. als *summus episcopus* der altpreußischen Landeskirche: Persönlichkeit, Frömmigkeit, Kirchenpolitik (Diss. theol. masch.), Halle-Wittenberg 1960, S. 194-253, bes. 237ff sowie Markus Vinzent, Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung, Göttingen 2006, S. 89f.

²⁴⁷ Ebd. Vgl. aber auch Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 87f zur religionspolitischen Relevanz des Wechsels an der Spitze des EOK.

den Zeitraum zwischen den beiden zuletzt zitierten Schreiben des EOK fällt, den 22.1.1878 und den 31.5.1878. Das letztere Schreiben ist schon von Bruno Brückner „in Abwesenheit des Präsidenten“ unterzeichnet worden. Wilhelm I. teilte gelegentlich in privaten Briefen seine Einschätzungen der religiösen Lage mit; in einem Brief vom 12.3.1878 an den Grafen von Roon äußerte er auch seine Mißbilligung des ‚Irrlehrers‘ Kalthoff – eine Positionierung, die den Gleichklang seiner Auffassungen mit denen der Vertreter einer harten Linie im Evangelischen Oberkirchenrat und im Konsistorium deutlich werden läßt, derjenigen Kräfte also, die mit einiger Selbstverständlichkeit bereit waren, Kalthoffs Reformbestrebungen mit ‚Irrlehren‘ gleichzusetzen:

„Die Lage unserer Kirche wird immer brennender!! Die laue Behandlung des Falles Sydow hat genau die bösen Folgen getragen, die ich vorhersagte ... Sein Schüler Hoßbach predigte von der Kanzel, was jener nur in Privatversammlungen ... lehrte, und erhielt eine Warnung; nun tritt ein Dritter bei Züllichau auf [Kalthoff, TA] und leugnet noch frecher die Grundpfeiler unseres Glaubens; er wird zur Revozierung aufgefordert und mit Disziplinaruntersuchung bedroht; diese schwebt erst seit einigen Tagen. Sie wissen wie entschieden ich für unseren Glauben eingetreten bin, und daß ich ... [mit] Strenge gegen Irrlehren auftrete, damit nicht noch mehr verführt werden.“²⁴⁸

Zeitgleich forderte der Kaiser den Oberkirchenrat zur Absetzung Kalthoffs auf, wie nicht in der Personal- bzw. Disziplinarakte Kalthoff befindliche Dokumente im Evangelischen Zentralarchiv belegen.²⁴⁹ Über die Wirkung eines solchen Eingriffes in die Belange der Kirchenbehörden kann man geteilter Meinung sein. Mit allen Einschränkungen, die hinsichtlich des kirchenrechtlichen Einflusses des *summus episcopus* nötig sind²⁵⁰, läßt sich zumindest ein indirekter Einfluß des Kaisers auf die Entscheidung, Kalthoff zu entlassen, behaupten. Kalthoffs Absetzung fiel schon in die Zeit nach Herrmanns Rücktritt, dessen „laue“ Haltung in dem kaiserlichen Schreiben implizit mit kritisiert wird. Eine Aufzeichnung Herrmanns vom 4. April 1878 gibt einen allgemeinen, aber dennoch in seiner Kritik aufschlußreichen und – bezogen auf die in Rede stehenden Ereignisse – zeitnahen Hinweis auf die Einmischungen des Kaisers in kirchenpolitische Angelegenheiten:

„Das Übelste ist noch, daß, wie ich aus einer Äußerung entnommen habe, der Kaiser verlangt, daß der Standpunkt, den er einnimmt, auch für den Ev. Oberkirchenrat maßgebend sei, und er verlangt von uns also kein offenes sachverständiges Urteil, sondern nur Gehorsam“.²⁵¹

Gegen die vorherrschende konservative Grundstimmung war nach Herrmanns Rückzug keine Kirchenpolitik mehr zu machen.²⁵² Man hätte wohl, nachdem Herrmann die Konsequenzen ge-

²⁴⁸ Brief vom 12.3.1878 an Graf von Roon. Vgl. Briefwechsel Kaiser Wilhelms I. mit dem Kriegsminister Graf von Roon, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Sign. VI. HA, Nachlaß Vaupel, R., Nr. 67, Blatt 151f. Vgl. auch: Waldemar Graf von Roon, Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Generalfeldmarschalls Kriegsminister Grafen von Roon: Sammlung von Briefen, Schriftstücken und Erinnerungen, Bd. 3, Berlin 1905(5), S. 444.

²⁴⁹ Schriftwechsel zwischen Brückner und Wilhelm I. vom März 1878 im Archiv des EZA Berlin, Sign. 7/607 (Acta betr. die mit Sr. Majestät dem Kaiser und König resp. Mit dem Geh. Kab.Rath über besondere Kirchliche Vorgänge gepflogene Korrespondenz vom Juli 1876ff). Auf den Inhalt dieser für das Religionsverständnis der Zeit aufschlußreichen Korrespondenz komme ich unten zurück.

²⁵⁰ Vgl. Nipperdey, Deutsche Geschichte, Bd. 1, S. 484, der sich allgemein auf die Fälle der Jahre 1877/78 und Herrmanns Rolle bezieht.

²⁵¹ Friedrich Nippold, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 5. Geschichte der Kirche im deutschen Protestantismus des neunzehnten Jahrhunderts, Berlin 1903, S. 602.

²⁵² Das schloß den Widerspruch des EOK in Personalfragen, in die man sich ungern von außen hineinreden ließ, nicht aus. Zum Beispiel wehrte sich Ottomar Hermes, der Nachfolger Herrmanns, gegen die vom Kaiser beab-

zogen hatte²⁵³, in den Kirchenbehörden kaum den höchsten Willen ignoriert – wenn es zu diesem Zeitpunkt in Fragen gefühlter existentieller Bedeutung dort überhaupt noch milder gestimmte Kräfte in deren Leitungen gegeben hätte.²⁵⁴

Auch über die Rolle Immanuel Hegels in diesem Machtspiel kann man geteilter Meinung sein. Bernt Satlow traut Hegel im Bund mit der orthodoxen Mehrheit in den Kirchengremien einen aktiven und ausschlaggebenden Einfluß auf Wilhelm I. in den Jahren 1877/78 zu.²⁵⁵ Der Kaiser sei seit diesen Jahren zunehmend empfänglich geworden für Warnungen vor Bedrohungen der bestehenden Ordnung durch den Liberalismus, wobei er zwischen religiösem und politischem Liberalismus nicht zu differenzieren vermocht habe.²⁵⁶ Hegel wiederum habe die „Fälle“ dieser Jahre genutzt, um Wilhelms wachsende Sorgen zu schüren.²⁵⁷ So habe er es nach und nach erreicht, die Stellung der ihm verhaßten liberalen oberen Kirchenbehörde zu schwächen. Satlow bezieht sich u. a. auf eine Insiderinformation über die Hintergründe von Herrmanns Sturz als Beleg für seine These:

„Der eigentliche böse Geist war wieder Präsident Hegel. Seine Aggression gegen das Kirchenregiment war ebenso schamlos wie die Begründung seiner Ansichten leichtfertig. Ein juristisches Gewissen hat dieser Mann gar nicht mehr, wenn er es je gehabt hat. Hegel ist nach wie vor die gefährlichste Persönlichkeit in der Verwaltung. Im Vertrauen auf den König wagt er alles: Es ist ein geradezu verbrecherisches Spiel mit dem Interesse des landesherrlichen Kirchenregiments“.²⁵⁸

Zu den Methoden Hegels gehörte auch die strategische Drohung mit seinem Rücktritt im Jahr 1877 – falls Emil Herrmann im Amt bleibe.²⁵⁹ Andererseits sollte man den Anteil Hegels an der konservativen Wende der preußischen Innenpolitik nicht zu hoch ansetzen. Ob er das intellektuelle Vermögen besaß, ein derart intrigantes Spiel einzufädeln und zu gewinnen, bleibt zweifelhaft – bescheinigte er sich doch selbst, den Anforderungen der Stellung eines EOK-Präsidenten, nicht gewachsen zu sein.²⁶⁰ Bismarck hatte den gelernten Juristen, der bis 1865 in seinem Ministerium tätig war, auf den Posten im Konsistorium wohl „wegkomplimentiert“, nachdem der Versuch gescheitert war, ihn zum EOK-Präsidenten zu machen. Nicht unbegründet kursierte ein Witz über den Sohn des berühmten Philosophen in Berliner Theologenkreisen: „Die Frage, ob der Geist beim Vater oder beim Sohne, sei durch ihn im ersteren Sinne entschieden.“²⁶¹ Und sollte man umgekehrt Wilhelm I. und seinem Zivilkabinettt zutrauen, ein Intrigen-

sichtige Neubesetzung zweier vakanter Posten im Kollegium des EOK durch ihm genehme Personen. Vgl. Satlow, Wilhelm I., S. 297.

²⁵³ Nipperdey, Deutsche Geschichte, Bd. 1, S. 484, spricht von einem Rücktritt, „wie es dem Stil der konstitutionellen Monarchie entsprach“.

²⁵⁴ Vgl. ebd. i. Z. m. S. 481 Nipperdeys Aussage: „Der König ... war nicht mehr Herr der Kirche ..., aber wo er einen existentiellen Konflikt sah ..., da hatte er die letzte Entscheidung.“ Wilhelms Überzeugung, das Christentum sei in seinen Grundfesten durch antichristliche Angriffe bedroht, bestimmte die kirchenpolitische Marschrichtung.

²⁵⁵ Satlow, Wilhelm I., S. 196f.

²⁵⁶ Ebd. S. 195, 197.

²⁵⁷ Ebd. S. 196, 203, vgl. 109.

²⁵⁸ Ebd. S. 110. So, ohne Namensnennung des Briefschreibers, „eines Mannes, der später selbst im Kirchenregiment eine leitende Stellung einnahm“, auch zitiert bei Artur von Kirchenheim, dem Biographen Herrmanns: Emil Herrmann und die preußische Kirchenverfassung. Nach Briefen und anderen meist ungedruckten Quellen, Berlin 1912, S. 97, vgl. S. 96.

²⁵⁹ Satlow, Wilhelm I., S. 203-205. Wilhelm wollte lieber beide Präsidenten im Amt behalten und trennte sich erst nach einigem Zögern von Herrmann, ebd. S. 204-229.

²⁶⁰ Erinnerungen aus meinem Leben, Berlin 1891, S. 23: „Ich war mir bewußt, daß ich zu dem Amt des Präsident des EOK nicht die ausreichenden Fähigkeiten besaß“. Zit. n. Satlow, Wilhelm I., S. 109.

²⁶¹ Kirchenheim, Emil Herrmann, S. 96.

spiel des „steife[n] Bürokrat[en], dessen Reden in den Synoden die Bänke leerten“²⁶² nicht zu durchschauen? Wahr ist, daß Wilhelm I. akribisch die Akten der „Fälle“ studierte und mit Randbemerkungen versah.²⁶³ Wenn Hegel die Aufmerksamkeit des *summus episcopus* auf diese gelenkt hatte, so heißt dies aber nicht gleichzeitig, daß *er* es war, der damit den Kaiser lenkte und dessen konservativen Umschwung bewirkte. Wohl eher umgekehrt verstärkte Hegels Neigung zum Gehorsam und sein Bemühen, die Wünsche des Kaisers im voraus zu erkennen, seine ohnehin starr konservative Haltung noch mehr.

Das Verhältnis der preußischen Kirchenleitung zum Staat insgesamt kann man wohl in dieser Periode, von Ausnahmen wie Herrmann abgesehen, im Ganzen als Anpassung an die politische Linie des Staates im Rahmen staatskirchlicher Beziehungen beschreiben – oder wie es der Bremer Pastor Emil Felden formulierte: „Die Staatskirche, vor allem die preußische, ist nichts als ein Werkzeug des Staates. Sie steht vollständig in seinem Dienste. Ist der Staat reaktionär, dann ist sie es selbstverständlich auch.“²⁶⁴ Unsere Schilderung zeigt, wie zutreffend Feldens Urteil, zumindest bezogen auf das Vorgehen des Konsistoriums und des EOK (nach Herrmanns Rücktritt) im Fall Kalthoff, war.

Der Wille des „Kirchenvolkes“ war im Kontext dieser Verhältnisbestimmung eine Größe, die die Kirchenobrigkeit zu ignorieren können glaubte. Die übergangenen, von 183 Mitgliedern der Gemeinde in Nickern mit ihrer Unterschrift bekräftigten Wünsche sind ein Zeugnis hierfür. Die einzige Reaktion auf den Widerspruch der Nickernschen Gemeinde gegen die Absetzung ihres Pfarrers war ein gewisses Bedauern des EOK darüber, daß man die Konfirmanden des Jahrganges 1878 entweder von Kalthoff oder gar nicht einsegnen lassen wolle. Allerdings knüpfte die jetzige Führungsperson des EOK, Bruno Brückner²⁶⁵, an die Erklärung des Gemeindegemeinderats sofort

„die ernste Ermahnung ..., daß der Gemeinde Kirchenrath, eingedenk des von seinen Mitgliedern abgelegten Gelübdes, ‚des ihnen befohlenen Dienstes sorgfältig und treu, dem Worte Gottes, den Ordnungen der Kirche und der Gemeinde gemäß, zu warten, und gewissenhaft darauf zu achten, daß Alles ordentlich und ehrlich in der Gemeinde zugehe zu deren Besserung‘, mit allen Kräften dafür zu wirken suche, daß der Unterricht und die Einsegnung der Konfirmanden durch den Verwalter des dortigen Pfarramts seinen ordnungsmäßigen Verlauf nehme.“²⁶⁶

Auch ein angekündigter kollektiver Kirchenaustritt der Gemeinde Nickern beunruhigte die Behörden nicht.²⁶⁷ Es kam dann schließlich doch nicht zu der Aktion, wohl auch aufgrund rechtlicher Probleme.²⁶⁸ Der eigentliche Initiator des gescheiterten Basisaufstandes mag der Gutsbe-

²⁶² Ebd.

²⁶³ Satlow, Wilhelm I., S. 203.

²⁶⁴ Kirche, Religion und Sozialdemokratie. Vortrag, gehalten am 2. Juli 1909 im Gewerkschaftshause in Bremen, München o. J., S. 25.

²⁶⁵ Bruno Brückner, Professor für Neues Testament, ab 1869 Probst an St. Nikolai und St. Marien Berlin und ab 1877 geistlicher Vizepräsident des EOK, ist wohl identisch mit einem der Lehrer Kalthoffs an der Berliner Universität, der u. a. seine Probeschriften begutachtet hatte. Vgl. Personalakte ELAB. Auch Schulz wird Brückner persönlich gekannt haben. Röhrich berichtet, Schulz selbst habe ihm im August 1875 von Gesprächen mit Brückner berichtet. Personalakte ELAB, Bericht vom 16.11.1875.

²⁶⁶ Personalakte ELAB, Schreiben vom 26.4.1878. In Abwesenheit des Präsidenten gez. Brückner. Vgl. Disziplinarakte EZA, Bl. 59. Elcho, Die religiöse Überzeugung, S. 313, behauptet fälschlicherweise, daß die Eingabe der Gemeinde vom EOK völlig ignoriert wurde.

²⁶⁷ Vgl. eine Meldung der Magdeburger Zeitung 154 (Disziplinarakte EZA, Bl. 51): „Berlin 5. April: Herr Kalthoff und die Mehrzahl der Gemeinde Nickern wollen aus der Landeskirche austreten und als evangelische Gemeinde von der Kirche zu Nickern Besitz ergreifen“.

²⁶⁸ Personalakte ELAB, Schreiben des EOK vom 31.5.1878. In der Meldung der Magdeburger Zeitung wird die Vermutung ausgesprochen, daß ein für Altkatholiken geschaffenes Kirchenaustrittsgesetz, auf das man sich in Nickern berief, in diesem Fall nicht greifen dürfte.

sitzer gewesen sein. Eugen Schulz hatte bereits im März 1878 an den ihm sehr wahrscheinlich persönlich bekannten Bruno Brückner samt Begleitschreiben die Unterschriftenliste und Kalthoffs Schreiben an seine Gemeinde adressiert. Insofern könnte man die Unterschriften der Petenten auch als Beispiel des Gehorsams der Kirchenmitglieder gegenüber ihrem Patron werten. Doch auch er gehörte letztlich zum Kirchenvolk, das übergangen wurde. Der Gutsbesitzer versprach sich, unter dem „ganz außerordentliche[n] Eindruck“, den Kalthoffs Brief gemacht habe, durch seinen persönlichen Einsatz für ihn, wie er im Begleitbrief schreibt, die „Entreißung dieses Geistlichen mitten aus seinem segensreichen Wirken unter uns“ zu verhindern und drückte stellvertretend die Entschlossenheit der Gemeinde aus, sich „auf das Äußerste sträuben, und kein gesetzliches Mittel unversucht lassen, ja schließlich die Gnade Seiner Majestät unseres gnädigsten Kaisers an[zu]rufen ..., um ihn uns zu erhalten.“²⁶⁹

Jedoch verkannte Schulz, über all die „Verehrung und Liebe, die Prediger Kalthoff in der kurzen Zeit seines Wirkens sich bei Patron wie allen Gemeindegliedern erworben“ hatte, offensichtlich die Bedingungen im Hintergrund, die Kalthoffs Entlassung unausweichlich machten. Der Rückhalt, den ein Ortspatron bieten konnte, war dagegen zu schwach.

II.3.3.4 Kalthoffs Berufung vor dem Königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten

Eine letzte Hoffnung blieb Kalthoff noch: Im September 1878 legte Kalthoff Berufung gegen seine Absetzung beim Königlichen Gerichtshof für kirchlichen Angelegenheiten ein.²⁷⁰ Dieses staatliche Gericht wurde im Mai 1873 im Zuge des Kulturkampfes vom preußischen Staat eingerichtet, um als oberste Instanz kirchliche Disziplinentscheidungen überprüfen zu können.²⁷¹ Es ging also um Fragen der Vereinbarkeit kirchlichen Rechts mit den Grundsätzen bürgerlichen Rechts. Dies war auch Kalthoffs Anliegen.²⁷² Für ihn enttäuschend begnügte sich der Gerichtshof jedoch damit, die Entscheidungen der kirchlichen Instanzen, ohne eigentliche Überprüfung des Falles nach Maßstäben des staatlichen Rechts, lediglich zu bestätigen. Die Berufung wurde verworfen. Dieses Rechtsmittel, so heißt es in der Urteilsbegründung, sei von „exceptioneller Art“. Der Gerichtshof bilde „als eine Staatsbehörde ... keine eigentliche (höhere) Instanz über den kirchlichen Instanzen.“²⁷³ Der Gerichtshof sei mithin nicht für die Nachprüfung der Entscheidung des EOK zuständig. Er habe nach der Intention seiner Gründer „nicht zum obersten Richter über die Kirchenlehre ... gemacht werden sollen oder können.“²⁷⁴

Dieses Urteil entlarvte jedoch eine Widersprüchlichkeit in der preußischen Kirchenpolitik seit 1873, dem eigentlichen Beginn des Kulturkampfes. Wenn es im Kulturkampf gegen die katholische Kirche opportun erschien, konnte sehr wohl der in der Verfassung niedergelegte Grundsatz angewandt werden, wonach kirchliches Recht nicht gegen staatliche Rechtsgrundsätze verstoßen dürfe. Damit übernahm der Gerichtshof die Funktion einer höheren Instanz. Sein eigentliches Ziel war die „Übertragung der Disziplinargewalt über Geistliche v[om] Papst auf einen königlich-preuß. Gerichtshof“.²⁷⁵ Das implizierte den Vorrang des staatlichen Rechtes

²⁶⁹ Ebd. Schreiben vom 14.3.1878.

²⁷⁰ Vgl. Disziplinarakte EZA, Bl. 115: Mitteilung über die am 2.9.1878 eingelegte Berufung.

²⁷¹ Vgl. Gerhard Besier, Art. Kulturkampf, in: TRE, Bd. 20 (1990), S. 209-230, hier S. 217.

²⁷² Vgl. Kalthoffs zehnteilige Berufungsschrift in der Disziplinarakte EZA sowie seine Rede, gehalten am 15. Februar 1879 vor dem königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten gegen die unterm 29. Juli 1878 vor dem preußischen Oberkirchenrathe beschlossene Amtsentsetzung, Berlin 1879.

²⁷³ Urteil vom 15.2.1879, S. 13, in: Disziplinarakte EZA.

²⁷⁴ Ebd. S. 14.

²⁷⁵ Winfried Becker, Art. Kulturkampf. I. Historisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg u. a. 1997, Sp. 517-520, hier Sp. 518.

gegenüber kirchlichen Lehren und Dogmen. Dem Gericht war dieser Umstand bewußt. Im Urteil heißt es: Der gemäßigte moderne Staat schreite gegen „die Verletzung seiner Gesetze“ ein, „wenn dieselbe unter Berufung auf Lehren einer Kirche oder Religionsgemeinschaft vorkommt“. Die „Grundlagen seines Verfassungsrechts“ würde der moderne Staat „niemals durch eine dogmatische Wendung des Streitpunkts in Frage stellen“ lassen, „wie denn auch“ ein moderner Staat nicht gestatte, „die verpflichtende Kraft der Staatsgesetze durch Berufung auf Dogmen einzuschränken.“²⁷⁶ Im Fall der Berufung gegen ein Urteil der staatstreuen evangelischen Landeskirche wurde dieser Grundsatz jedoch außer Acht gelassen. Das war nichts anderes als die Anwendung doppelter Maßstäbe. Man habe sich

„einer nachprüfenden Erörterung des Ausspruchs der obersten kirchlichen Behörde zu enthalten. Sonach mußte die Ausführung des Berufenden, daß er durch einen ungesetzlichen Versuch des Evangelischen Ober-Kirchenrathes, der evangelischen Lehrfreiheit mittels bindender Vorschriften neue und willkürliche Grenzen zu ziehen, zum Widerspruch herausgefordert sei, für hinfällig erachtet werden, und es tritt dadurch der provokatorische Charakter der Eingabe des Ersteren vom 19. Februar 1878 ins Licht.“²⁷⁷

Die *Vossische Zeitung* kritisierte dann auch an diesem Urteil, der Gerichtshof hätte keine Rücksicht auf kirchliche Lehrmeinungen nehmen dürfen, sondern sich nach dem allgemeinen Landrecht richten müssen, wenn die Gesetze des Staates maßgeblich sein sollen. Wäre dies geschehen, hätte in Anwendung des einzig in Frage kommenden Paragraphen des Landrechts (§ 73) auch das einfache Kirchenvolk aus Nickern vernommen werden müssen, um die Frage zu klären, ob Kalthoff in seiner Gemeinde „Anstoß erregt“ habe. Dies sei nicht geschehen. Der Gerichtshof sei stattdessen „auf theologische Erörterungen eingegangen.“ Sodann habe er sich am „kirchlichen Herkommen“ orientiert und damit die ihm gesetzten Grenzen überschritten. Denn dies sei

„eine sehr schwankende und unsichere Grundlage für einen Urtheilsspruch, der nach den klaren Worten des Gesetzes nur befinden soll, was Rechtens ist. Man mag es immerhin tadeln, daß Kalthoff ohne persönliche Veranlassung einen Streit begonnen hat, der ihn und seine Gemeinde einer erfolgreichen Wirksamkeit beraubte, man mag die dogmatischen Auffassungen Kalthoffs mißbilligen, aber darin müssen alle, welche nicht wollen, daß die Kirche eine Staatsanstalt werde, durchaus einverstanden sein, daß ein staatlicher Gerichtshof die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit nicht nach dem Maßstabe kirchlicher Lehrordnungen und *kirchlichen* Herkommens, sondern allein nach denjenigen Bestimmungen prüfen dürfe, welche in dem *Staatsgesetzbuch* enthalten sind.“²⁷⁸

Tatsächlich hatte das Gericht u. a. einen Satz aus der Anklage des Konsistoriums fast wörtlich übernommen:

„Und wäre es in der That seine Absicht gewesen, der heiligen Schrift überhaupt die normative Autorität abzusprechen, jedes wunderbare Wirken Gottes zu verwerfen, Christus für einen bloßen wenn auch noch so ausgezeichneten Menschen oder Propheten zu erklären, seine göttliche Natur oder Gottheit aber, wodurch er unser Mittler und Versöhner ward und ist, in Abrede zu stellen: so ist zweifellos, daß damit die Fundamente des evangelischen Glaubens angetastet wären. Solche Lehre könnte und dürfte auf evangelischer Kanzel schlechthin nicht geduldet werden.“²⁷⁹

²⁷⁶ Urteil, S. 15.

²⁷⁷ Urteil, S. 22.

²⁷⁸ *Vossische Zeitung* 65 (1879), Kalthoff vor dem kirchlichen Gerichtshof. (Ausschnitt in der Disziplinarakte EZA, Bl. 4/3).

²⁷⁹ Urteil, S. 7. Vgl. Verhandlungen, S. 9.

Ob die somit nicht angetasteten, von der Kirchenobrigkeit gesetzten „Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit“ aus der Sicht der betroffenen Gemeinde überschritten waren, spielte wie gesagt keine Rolle.

Letztlich beweist der Fall Kalthoff, wie kommunikationsunwillig nicht nur die preußische Landeskirche, sondern auch die Regierung und staatliche Instanzen dieser Jahre waren und wie wenig man auf den höheren Ebenen bereit war, auf Forderungen der Kirchenbasis nach mehr Selbständigkeit gegenüber der Staatskirche einzugehen. Um die Durchsetzung eben dieser Forderung ging es Kalthoff ja im Kern. Die Art und Weise, wie die Landeskirche mit Abweichlern in ihren Reihen, bzw. mit denen umging, die auf der Seite der Abweichler standen, zeigt, wie hierarchisch und besorgt um die bestehende Ordnung die preußische Kirchenleitung war. Interne Diskussionen um Lehre und Dogma, insbesondere aber Bemühungen um die Emanzipation des Kirchenvolkes, wurden im Keim erstickt. Kritik wurde als Erschütterung der eigenen Stellung gewertet. Das wird der übernächste Abschnitt noch deutlicher machen.

Zunächst aber stellt sich die Frage nach der Relevanz des Falles Kalthoff für eine Religionsgeschichtsforschung, deren Anspruch über die Ebene der Kirchengeschichtsschreibung hinausgeht. Gewährt also der Fall Aufschlüsse über die Entstehungsbedingungen neuer Religionen? Sicherlich ist Kalthoff zwischen den Jahren 1874-1878 noch nicht als ein Wegbereiter neuer Religionen einzustufen. Aber die Umstände seines Falles zeigen restriktive Bedingungen auf, die sich in späteren Phasen seiner religiösen Biographie als zu überwindende Hindernisse auf dem Weg der religiösen Erneuerung erweisen sollten. Erste Anzeichen eines Aufbegehrens gegen diese Hindernisse – dazu gehörten die von den kirchlichen Instanzen beanspruchte Definitionshoheit in Fragen des Religionsverständnisses und das autoritäre Führungsverständnis – finden wir indes schon bei dem Kalthoff der Nickerner Zeit. Aus der Ablehnung des Prinzips der paternalistischen Fürsorge etwa resultierte der pädagogische Impuls, die Gemeinde über Glaubensfragen aufzuklären und ihr damit den Weg zur Emanzipation zu ebnen. Kalthoff gewann solche Einsichten u. a. in der Auseinandersetzung mit dem trinitarischen Dogma, zog aber radikalere Schlüsse als andere Apostolikumskritiker. Im Unterschied zu den Amtskollegen zeigte er zudem schon eine gewisse Offenheit für Einflüsse der säkularen Umwelt. Damit setzte er sich noch nicht offensiv mit dem Problem der alternativen Religion auseinander, aber bekam doch Impulse, die in der späteren Religionsentwicklung wirksam werden sollten. Sehen wir genauer hin und verfolgen die hier im Ausblick angegebenen Themen weiter.

II.3.4 Bemerkungen zum Religionsbegriff und zum Religionsverständnis

II.3.4.1 Kalthoffs Religionsentwicklung in ihrer Wechselwirkung mit seinen Gemeinden bis 1878

Wenn wir Kalthoffs Frömmigkeitsentwicklung bis 1878 Revue passieren lassen, sind daran anknüpfend einige Schlußfolgerungen möglich. Kalthoff stammte aus einer Familie des preußisch-westfälischen Wirtschaftsbürgertums, deren innere Bindungen an die Kirche besonders eng waren. Die Familie Kalthoff war in dieser Hinsicht typisch: Eine tiefreligiöse Prägung der Kaufleute und Unternehmer der preußischen Westprovinzen war bis zu Kalthoffs Geburt noch die Regel.²⁸⁰ In den Gründerjahren lockerte sich die Kirchenbindung dieser sozialen Schicht dann aber zusehends. Der distanzierende Einfluß der Religions- und Kirchenkritik und des naturwissenschaftlichen Materialismus machte sich bemerkbar. In der Familie Kalthoff war es der Sohn, der diesen exemplarisch vorgezeichneten Weg ging – nur eben nicht als Unternehmer,

²⁸⁰ Janz, Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu, S. 394. Folgendes 395.

sondern als Schüler und Student in der Begegnung mit den neuen geistigen Strömungen sowie als Geistlicher in Berlin und im östlichen Brandenburg. Während seine dortigen überwiegend kirchlich-orthodoxen Amtskollegen als Reaktion auf die ‚Moderne‘ ihre konfessionellen Bindungen noch intensivierten, ging Kalthoff auf Distanz zu dieser Pfarrerschaft pietistischer Prägung – sowohl innerlich als auch äußerlich.

Seine ersten dokumentierten Erfahrungen mit der Religiosität „einfacher“ Menschen machte er wie gezeigt während seiner Berliner Hilfspredigerzeit, als er mit den Schwierigkeiten seiner jugendlichen Katecheten mit dem Auswendiglernen unverständlicher Katechismussprüche konfrontiert wurde. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Alltagsverständnis, welches diese Kinder mit dem Namen ‚Religion‘²⁸¹ verbanden, vornehmlich auf die Erfahrung mit einem Lerngegenstand referierte, der überwiegend Gefühle der Abneigung auslöste. Die von Kalthoff geschilderte Erfahrung hat etwas Typisches. In einer Auswertung von ca. 200 Biographien im Rahmen einer Untersuchung, unter anderem zu den Ursachen des Phänomens der ‚Unkirchlichkeit‘ bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, beklagten diejenigen Personen, die sich zu ihrer kindlichen Religionsentwicklung geäußert hatten, in 75 % der Fälle „die Überfülle an religiöser Unterweisung und das Übermaß des auswendig zu lernenden Unterrichtsstoffes (Bibel, Katechismus, Gesangbuch, Dogmatiken).“²⁸² In einem Verhältnis von 70 zu 30 überwog bei den Befragten die Kritik an den üblichen mechanischen Verfahren der ‚Einübung in die Religion‘, wie sie in Kirche und Schule gebräuchlich waren: Sie werden als unangenehm beschrieben. Das Hören, Einpauken und Abfragen von Worten, deren Sinn nicht verstanden und auch nicht erklärt wurde, weckte Gefühle der Öde und Langeweile und generelle Zweifel an der kirchlichen Religion.²⁸³ Nach der Jahrhundertmitte werden diese Zahlen nicht zurückgegangen sein. Die von Kalthoff als Beispiel angeführte Verwechslung der ‚schriftlichen‘ und der ‚christlichen‘ Kirche ist nur die humoristische Überformung einer generellen Erfahrung, an der sich der junge Hilfsgeistliche abarbeitete. Er wußte, daß es auch andere Möglichkeiten gab, Religion zu erfahren und zu verstehen. So gehörte er zu den 30 % der Fälle aus der angeführten Untersuchung, die der Religion nicht *nur* kritisch gegenüberstanden, sondern neben der enttäuschenden kirchlichen Religion eine andere, positiv alternative Religion erlebten, erahnten, herbeisehnten – eine Religion, die Empfindungen auch „durch Auge, Ohr, Geruchssinn und auf sonstige körperliche Weise vermittelt“, also „weniger durch lehrplanmäßige Darlegungen und rationales Argumentieren“²⁸⁴ und schon gar nicht durch stupides Einpauken unter Androhung der Prügelstrafe, wie sie im Falle des Lernversagens nicht selten zur Anwendung kam. Auch in pietistischen Kreisen waren die anderen, positiven Erfahrungen mit der Religion möglich. Kalthoff selbst hatte diese zweite Religion, wie oben beschrieben, als Kind im Elternhaus erlebt, wo sie „nicht gelernt und hergesagt, sondern gelebt und – gesungen“ wurde.

Die Konfrontation mit der Religiosität, den religiösen Gewohnheiten und den religiösen Zweifeln einer brandenburgischen Landgemeinde muß tief auf Kalthoff gewirkt haben. Die tägliche Begegnung damit war für ihn ein ‚innerer Kampf‘, der bei ihm wohl das Gefühl der Dringlichkeit und Berechtigung eigenständiger Kritik an der kirchlichen Praxis hat wachsen lassen. Er schreibt im Rückblick:

„Was ich dabei erlebt, in einer Landbevölkerung erlebt, das ist mir dann der Anfang des Weges geworden, den ich seitdem – es sind bald 30 Jahre – in meinem Berufe stetig

²⁸¹ Vgl. dazu oben die Einleitung.

²⁸² Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Zur Entfaltung der Problematik von ‚Kirchlichkeit‘ und ‚Unkirchlichkeit‘ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: *Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte*, hrsg. von Ortwin Rudloff, Band 11, Bremen 1978, S. 93-127, hier 104.

²⁸³ Ebd. S. 104f, 107, 112.

²⁸⁴ Ebd. S. 111.

weiter gegangen bin. Und wenn ich heute hier [vor seiner Bremer Gemeinde, TA], unter ganz veränderten Lebensverhältnissen, nicht mehr annehmen kann, daß jemand unter euch mit seinen religiösen Zweifeln noch bei der Dreieinigkeitslehre steckengeblieben ist, so gehe ich doch schwerlich fehl in der Annahme, daß auch in eurem Leben der religiöse Zweifel einmal eine Rolle gespielt hat, vielleicht auch heute noch spielt. Und immer klarer ist es mir geworden, daß von der Art, wie wir den religiösen Zweifel in uns behandeln, ob wir ihn unterdrücken, ob wir ihn halb oder ganz lösen, der Zustand unseres inneren Lebens, seine Gesundheit und Kraft, wie sein Siechtum und seine Ohnmacht abhängt.“²⁸⁵

Die Dokumente aus Kalthoffs Tätigkeitszeit in der Diözese Züllichau zeigen, wie und woran seine Überzeugungen wuchsen. Die Dreieinigkeitslehre und andere Dogmen spielten dabei in der Tat eine wichtige Rolle. Was er die so ganz anderen „Lebensverhältnisse“ im ländlichen Brandenburg nannte, läßt sich auch als Begegnung mit einem in Jahrhunderten gewachsenen ländlich-religiösen Brauchtum interpretieren, dem er sich kritisch gegenüberstellte. Er fürchtete, solches Herkommen könnte aus der Religionsausübung eine erzwungene, ungeliebte Pflicht machen. „Sehen wir nicht allzuoft die trägen, gelangweilten Gesichter, die nur mit Mühe den Seufzer unterdrücken: Ach, wenn’s doch erst zu Ende wäre.“²⁸⁶ Bemerkenswert ist allerdings sein Umgang mit derartigen Erfahrungen. Er fragt bezogen auf die Langeweile der Kirchgänger:

„Ist daran die Unempfänglichkeit der Zuhörer schuld, oder nicht vielmehr der ganze Zustand unserer Gottesdienste? Werden da alte Bücher hervorgeholt, und je älter desto besser, scheinbar salbungsvoller! Wird da in einer Sprache geredet, die unserm Denken völlig fremd ist, und je fremder, desto erbaulicher soll sie klingen.“²⁸⁷

Im Kirchenvolk will er ein lebendiges Verlangen nach einer Kirche ohne Dogmenzwang festgestellt haben.²⁸⁸ Die mündige Gemeinde in Nickern habe sich aus freien Stücken auf seine Seite gestellt und teile, unbeeindruckt von „Einflüsterungen von außen“, die ihn als „Ungläubigen“ hinstellen sollten, seine theologischen Ansichten.²⁸⁹ Mithin müßte es sich bei den Nickernern um Christen gehandelt haben, für die ‚Religion‘ – so wie für Kalthoff – ausschließlich eine „Sache des Herzens“ war, die „nicht durch einen gesetzlichen Zwang zu einem gedankenlosen Plapperwerk herabgewürdigt werden [dürfe]“.²⁹⁰ Die Bibel dürfte für die Gemeinde zwar eine wichtige, aber dennoch nur *eine* Quelle „religiösen Lebens“ neben außerbiblichen Zeugnissen der Religion gewesen sein.²⁹¹ Sie müßten den „eigentlichen religiösen Gehalt“ ihrer „Religion in seinen Amtsvorträgen und im öffentlichen Unterricht“ gesucht haben.²⁹² Unter ihnen müßte es nicht wenige „wirklich religiös angelegte Naturen, solche Seelen“ gegeben haben, „die dürsten nach Gott, nach dem lebendigen Gott.“²⁹³ Ihnen fühlte sich Kalthoff besonders verpflichtet und verteidigte seine Haltung gegenüber der Kirchenobrigkeit:

„Wir Prediger sollen ihrem Verlangen zu Hilfe kommen und ihnen den Weg zu Gott zeigen. Nun treten wir an sie heran und sagen: Ihr lieben Freunde, Gott besteht aus drei

²⁸⁵ Vom inneren Leben, S. 134.

²⁸⁶ So seine Frage anlässlich einer religiösen Ansprache: Was dient zum Frieden unseres Volkes? Predigt über Luc. XIX, 46-48, gehalten am 9. März 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff Prediger, Berlin 1879, S. 6.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ Verhandlungen, S. 14.

²⁸⁹ Vgl. Vertheidigungsrede, S. 14.

²⁹⁰ Vgl. ebd. S. 11. So definiert er hier Religion mit Bezug auf eine Kabinettsordre von Friedrich Wilhelm III. aus dem Jahre 1798.

²⁹¹ Ebd. S. 20f.

²⁹² Verhandlungen, S. 13. Vgl. S. 14, 15 („[D]as Innerlichste, das Verborgenste, was der Mensch hat“, könne nicht mit „ein paar äußerlichen Formeln ausgedrückt“ werden).

²⁹³ Vertheidigungsrede, S. 17.

unterschiedlichen Personen, gleich ewig, gleich allmächtig, gleich ungeschaffen und sind doch nicht drei Götter, sondern ein Gott, nicht drei allmächtige, sondern ein Allmächtiger, und wer's nicht glaubt ist ewig verdammt. Glauben Sie, meine Herren, daß der Mensch bei diesem Gott des athanasianischen Symbols Ruhe finden könne für seine Seele?²⁹⁴

Mit solchen Erklärungen könne man keine Gemeinde begeistern. Doch in seine Darstellung schleichen sich einige Aussagen ein, die im Widerspruch zum Bild von den mündigen, zugleich kritischen und aufmüpfigen Christen in Nickern stehen. Seine Gemeinde gehöre „nicht etwa zu den revolutionären, unkirchlichen“ – schließt er sich der Einschätzung seines vorgesetzten Superintendenten an. Der selber bezeichne sie „als eine der ‚stillen im Lande‘, als eine gläubige Gemeinde“, und Kalthoff ergänzt zur Bestätigung: während seiner gesamten Amtszeit in dem Dorf sei „kein Kind ungetauft, keine Ehe uneingesegnet geblieben“ und der Kirchenbesuch habe sich „um mehrere Tausend pro anno vermehrt“. Er selbst habe in den zweieinhalb Jahren seiner Tätigkeit keine Gelegenheit gehabt, die Gemeinde, etwa durch den Konfirmandenunterricht, in seinem Sinne zu prägen – führt er als Argument für die Richtigkeit seiner These von der mündigen Gemeinde in Nickern an.²⁹⁵

Diese Bemerkungen lassen bei kritischer Auswertung auf eine größere Anzahl von Gewohnheitschristen schließen, deren religiöse Zweifel, wenn es sie gab, wohl eher diffus waren. Das Motiv dafür, in den von Kalthoff formulierten Protest einzustimmen, wird ein Gefühl dumpfem Unbehagens gewesen sein, in den meisten Fällen aber die Gewohnheit, sich dem Vorbild der Protagonisten des religiösen Protestes, also wohl in erster Linie Kalthoff und Eugen Schulz, anzuschließen. Kalthoffs Rolle war, wie er ja selber zugibt, eine aktive: Gottesdienstliche Zustände, wie sie Geistliche z. B. schon in der Zeit des Vormärz beklagten („Dem Prediger blieb nur die schläfrige, tote und stets sich vermindernde Masse der Kirchgänger aus Gewohnheit übrig“²⁹⁶), waren für ihn, wie schon oben dargestellt, Anlaß für Bemühungen, seiner Gemeinde den kritiklosen Umgang mit dogmatischen Traditionsbeständen der Kirchenreligion aus „hartnäckige[r] Gewohnheit“ abzugewöhnen.

Einerseits erklärt er also seine Gemeinde für mündig.²⁹⁷ Andererseits stellt er sich in die Tradition der „Religion“ Jesu, „der sich mit seiner Lehre gerade an die geistlich Armen, die Unmündigen“ gewandt habe.²⁹⁸ „[I]ch ... bin gewiß, dadurch in vielen Seelen den Funken der Liebe zu Jesu angefacht zu haben, die sich von dem unverstandenen Christus der Kirche kalt und teilnahmslos weggewandt hatten.“²⁹⁹ Seine Absetzung würde „das Vertrauen in der Gemeinde zur Kirche und zu den Kirchenleitern“ in nicht zu unterschätzendem Maße „untergraben“, zur „Erbitterung ... gegen eine Kirche“ beitragen, „welche die Predigt des Evangeliums, wie ich dieselbe zum Dank Vieler bisher ausgeübt habe, von sich ausstößt.“³⁰⁰

Welche anderen Religionsverständnisse der Sichtweise Kalthoffs gegenüberstanden, zeigen unter anderem Dokumente aus der Disziplinarakte und aus der Korrespondenz über seinen Fall.

²⁹⁴ Ebd. Vgl. dort die gleichfalls karikierende Darstellung der Zweinaturenlehre und des göttlichen Geistes. Solche Äußerungen stehen im Kontext des Apostolikumsstreites.

²⁹⁵ Ebd. S. 14.

²⁹⁶ K. B. Hundeshagen vor 1848, zit. n. Kantzenbach, Zur Entfaltung, S. 121.

²⁹⁷ Vgl. Vertheidigungsrede, S. 25f: Die Anerkennung der Lehre von der „Gottheit Christi“, wie sie auf Druck des Kaisers auf dem Konzil von Nicäa formuliert worden sei, könne in einer Kirche mündiger Christen nicht mehr erzwungen werden.

²⁹⁸ Ebd. S. 26.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd. S. 22, 30.

II.3.4.2 *Religiosität zwischen Protest und Gehorsam – Zum Alltagsverständnis von Religion in Nickern*

Teile seiner Gemeinde waren offensichtlich noch nicht bereit, sich gemeinsam mit Kalthoff auf geistige Kämpfe zum Wohlgedeihen ihres „inneren Lebens“ einzulassen. Der Pastor unterschätzte wohl die Macht „hartnäckige[r] Gewohnheit“. Die Landbevölkerung in Nickern war in Wirklichkeit gespaltener, als es die Zeugnisse aus Kalthoffs Hand Glauben machen wollen. Da gab es zunächst die Gruppe der Petenten, die Kalthoffs Verständnis von Religion schlicht übernommen hatte, diejenigen, die unterschrieben hatten, weil ihr Patron es ihnen nahegelegt hatte. Wir wissen aber nicht, was die Petenten der Eingaben zur Wiedereinsetzung ihres Predigers – im Juni ging erneut eine drei Seiten lange Unterschriftenliste an den EOK, und eine solche erreichte auch noch den Königlichen Gerichtshof³⁰¹ – jeweils unter dem Namen ‚Religion‘ wirklich verstanden. Jedenfalls behauptete Bernhard Röhrich, die anhaltenden Beschwerden des Gemeindegemeinderates über den „orthodoxen“ Interimpastor Krause würden mutmaßlich von Kalthoff ausgearbeitet und von dem Patron Schulz nur abgeschrieben, würden also nicht das Bewußtsein der Gemeinde repräsentieren.³⁰² Der Widerspruch zu Kalthoffs Äußerungen, der immer wieder die Eigeninitiative der Gemeinde betonte, läßt sich nicht aufklären.³⁰³

Zwei nachweislich von jedem möglichen Formulierungsbestand Kalthoffs unabhängige Zeugnisse, die uns einen Einblick in die Gemeindepseuche aus der Perspektive von Gemeindegemeindegliedern gewährt, besitzen wir aber doch. Bei einem der Dokumente handelt es sich die Eingabe einer einfachen Dienstmagd an den Kaiser, geschrieben am 17. März 1878 unter dem Eindruck der drohenden Absetzung Kalthoffs wegen Verbreitung von ‚Irrlehren‘. Der in unbeholfenem Deutsch verfaßte Brief wurde vom Kaiserhof an den EOK weitergeleitet und gelangte so in Kalthoffs Personalakte. Ob der Kaiser vom Anliegen der Dienstmagd erfahren hat, läßt sich nicht feststellen. Es ist aber wohl unwahrscheinlich. Im EOK wurde der Brief gelesen und von den Mitgliedern des Kollegiums abgezeichnet; einige Stellen sind durch Bleistiftunterstreichungen hervorgehoben worden; beantwortet wurde der Brief jedoch nicht. Die Magd aus Kalthoffs Gemeinde, ihr Name war Johanne Luise Wirth, bezeichnet sich selbst als „eine Waise ohne Vater und Mutter und ohne Alles Ansehn vor Menschen“, sie stehe „auf der niedrigste[n] Stufe in Ländlichen Diensten.“ Ihr Verhältnis zum jungen Pastor muß von schwärmerisch-inniger Frömmigkeit geprägt gewesen sein:

„Ach wie ist die Zeit mir so lieb und so Zuckersüß wo sich meine Seele an seinen Worten Waiden kann. Ach was hat unserer Gemeinde doch Gott durch diesen Seelen Hirt verliehen, an die Worte Luthers habe ich schon manchmal gedacht. Es giebt kein Köstlicheres als ein[en] treue[n] Seelsorger. Ach wenn Durchlauchtigster Landesvater und alle Hoheit wüßten, wie ich durchdrungen von seinen Worten bin und wie Er unser Seelenhirt Kalthoff die Zeit Jesu Christi seinen Wandel auf Erden, und auch seine Liebe und Gnade ... würdigt. ... Ach wenn alle seine Feinde so wären wie er, so würden nicht so unzählige Lügen und Unwahrheit auf ihm Bürden. Er hat noch niemanden verachtet

³⁰¹ Disziplinarakte EZA, Bl. 71: Schreiben Schulz vom 3.6.1878 mit Unterschriftenanhang („unser innigster Wunsch immer nur der: Kalthoff solle als Seelsorger erhalten bleiben“).

³⁰² Ebd., ohne Paginierung, Bericht an das Konsistorium vom 27.11.1878.

³⁰³ Ein Beispiel ist die oben erwähnte Veröffentlichung im Schwiebuser Intelligenzblatt. Kalthoff schreibt dazu in einem Brief vom 20.2.1876 an den EOK: „Endlich erlaube ich mir, eine Kundgebung der Majorität der Mitglieder des hiesigen Gemeinde-Kirchenraths, die weil nachweislich ohne mein Zuthun und Vorwissen zu Stande gekommen ..., beizuheften. ... Nachträglich habe ich außerdem die Sicherheit gewonnen, daß jene Erklärung von den Unterzeichnern derselben aus völlig freiem Antriebe verfaßt ist.“ (Disziplinarakte EZA, Bl. 19) Vgl. auch Verhandlungen, S. 16f (die Initiative zum Kirchenaustritt sei von der Gemeinde ausgegangen, er aber habe sich dagegen ausgesprochen), S. 28f (Versammlungen auf freiem Feld seien eine Idee der Gemeinde gewesen). Vgl. Verhandlungen, S. 17f.

und auch seine Feinde nicht. ... [I]ch muß aus freiem Herzen sagen, daß ich den Heiland der Welt noch nie aus eines Predigers [Mund, TA] so verherrlicht gehört habe. Gerade Jesum vor Allem, sucht Er uns in seiner erbarmenden Liebe gegen die Menschen vorzustellen.“ Sie wolle mithelfen, „dieses Mannes Ehre zu retten“ und ihn gegen seine Verleumder in Schutz nehmen. Der Landesvater sei „gewiß für Gott und Jesum Christum schon immer gewesen.“ Deswegen hoffe sie auf Gehör für ihre bescheidene Bitte, Kalthoffs Seele nicht mehr so viel Leid zufügen zu lassen, die sie aus eigenem Antrieb vortrage. Sie sei „fest überzeugt von seiner Unschuld, denn er mit seinen Worten, die sein Innerstes von Herzen begleitet, hat auch wieder mein Innerstes Ergriffen, Also von ganzem Herzen kommt ... mein Verteidigen“.³⁰⁴

Neben dieser sehr persönlichen Stimme eines einzelnen weiblichen Gemeindemitgliedes existiert ein zweites Dokument anderen Charakters, ein Schreiben des stellvertretenden Vorsitzenden des Nickernschen Gemeindegemeinderates, eines Bauerngutsbesitzers Gottlieb Schultz, das von zehn weiteren Gemeindegliedern mitunterzeichnet wurde. Schultz, der frühere Petitionen zugunsten Kalthoffs, wie die vom März und April, noch mitgetragen hatte, distanziert sich hierin von ihm. Er will dem Eindruck entgegenreten, die Gemeinde Nickern stehe geschlossen hinter Kalthoff, seinen Lehren und seinem Vorgehen:

„Wir Unterzeichneten erlauben uns unserer Hohen Kirchenbehörde die Versicherung zu geben, daß wir nicht ebenso denken, sondern daß wir entschlossen sind, bei dem Glauben und Bekenntnis unserer Väter und in Gehorsam gegen die Ordnungen der Landeskirche zu verbleiben in der Zuversicht, daß der Hohe EOK uns und die gesamte Gemeinde darin zu schützen wissen werde. Übrigens bitten wir, von unserer Gemeinde ihrer Erklärung wegen nicht gering zu denken. Die meisten ihrer Glieder können es sich immer noch nicht vorstellen, daß der Herr Prediger Dr. Kalthoff, der fortgesetzt seine Wiedereinsetzung in das Pfarramt aufs Bestimmteste und schon für die nächste Zeit in Aussicht stellt, sie täuschen sollte, wie sie es nicht glauben wollen, daß er wirklich so zur heiligen Schrift und dem Heilande der Sünder steht, wie er in seiner bekannten Schrift vom 19. Februar d. J. [seiner Eingabe im Fall Hoßbach, TA] kundgethan hat. Wir halten uns für verpflichtet, auch das kundzuthun, daß zwei der Herren Patrone in der Parochie durchaus nicht so wie der Herr Prediger Kalthoff und der Herr Gutsbesitzer Schulz in Nickern gesonnen sind, denn sie besuchen nach wie vor das Gotteshaus und nehmen auch nicht theil an den fortgesetzten aufregenden Versammlungen des Herrn Kalthoff. Wir getraun uns auch zu behaupten, daß, wenn der Hohe Oberkirchenrath in der Sache gesprochen haben wird, der größte Theil der Gemeinde sich auf die Seite der Hohen Behörde stellen werden. Treu gehorsame Gemeindemitglieder unterzeichnen.“
[elf Unterschriften]³⁰⁵

Fünf Tage bevor das Schreiben von Schultz aufgesetzt wurde, hatte der Superintendent Röhricht es bei seiner vorgesetzten Behörde quasi angekündigt: Gottlieb Schultz sei „ein wohlgesinnter, aber einfältiger Mann...“, der zum Kirchenregiment steht, und dessen Name in Zukunft gewiß unter allen klägerischen Eingaben der Ältesten stehen wird. Er selbst hat deshalb ein Martyrium zu bestehen“.³⁰⁶ Wie die Formulierungen im Schreiben des Großbauern verraten, empfanden er und die anderen Unterzeichner (womöglich vom Superintendenten persönlich darauf eingeschworen) es als eine Untertanenpflicht, zum Väterglauben zu stehen. Das ergänzt die Feststellungen, die wir oben bezüglich des Religionsunterrichts und über Motivationen des Gottesdienstbesuches getroffen haben: Das Auswendiglernen von dogmatischen Formeln, Liedern und dergleichen mag als lästig und langweilig empfunden worden sein, ebenso ihre ständige Wiederholung in den Gottesdiensten – etwa des Apostolikums, dessen Gebrauch in der Liturgie der

³⁰⁴ Personalakte ELAB. Auf sprachliche Eingriffe in den Text habe ich weitgehend verzichtet.

³⁰⁵ Disziplinarakte EZA, Bl. 74: Schreiben an den EOK vom 16.6.1878.

³⁰⁶ Ebd. Bl. 84-87: Bericht Röhricht vom 11.6.1878.

preußischen Landeskirche verbindlich vorgeschrieben war. Aber Menschen wie Schultz und die Mitunterzeichner des Schreibens fühlten sich dennoch unwohl bei dem Gedanken, die von Kirche und Staat verordnete Praxis einfach in Frage zu stellen bzw. aufzugeben. Sich ein eigenes Urteil in religiösen Dingen zu bilden, führe zum Unglauben bzw. zur Irreligiosität.

Zudem bleibt zweifelhaft, wie viele Dorfbewohner die Lehrabweichungen in den Reden ihres Predigers überhaupt bemerkt hatten. Der Bericht des Superintendenten vom November 1878 an das Konsistorium verstärkt, neben dem Brief von Schultz, den Verdacht, daß es nicht allzu viele gewesen sein können. Zunächst schreibt er, außer dem Bauern Schultz, würden ein Herr von Zastrow (der Patron einer Filialkirche) und der Älteste Hahn die Beschwerden über den Interimpastor nicht mehr mittragen. Im Laufe des Monats Oktober seien bei seinem Referenten dann noch die zwei Gemeindeältesten Meißner und Werner erschienen und hätten sich erkundigt, wann Kalthoffs Fall endlich zum Abschluß kommen werde:

„Sie seien erst durch die Veröffentlichung der wider ihn lautenden Erkenntnisse dahinter gekommen, daß durch seine Lehre der Glaube an den Sündenheiland Jesus Christus in der That gefährdet sei. Und nun höre ich, daß dieselben Männer auf Andringen des Patron Schulz eine an den königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten gerichtete Petition unterzeichnet haben, in welcher die Unterzeichneten den Dr. Kalthoff ‚ihren lieben Prediger‘ nennen und um Restituierung desselben bitten.“³⁰⁷

Auch dieses Schriftstück habe wohl Kalthoff konzipiert. Der Superintendent riet deswegen seinem Vorgesetzten entschieden davon ab, den „Antrag der Agitationspartei“ positiv zu bescheiden.³⁰⁸

Das Religionsverständnis, welches hinter solchen Äußerungen zum Vorschein kommt, hat weniger mit der Freiheit des Gewissens und der Selbständigkeit der Glaubensentscheidung zu tun als mit Gehorsam, Belohnung von Wohlverhalten, Drohung und Strafe im umgekehrten Fall. Damit soll nicht bestritten werden, daß es in Nickern auch „wirklich religiös angelegte Naturen“ wie die Dienstmagd Wirth gab, möglicherweise sogar solche, die Kalthoffs Differenzierungen zwischen einem veräußerlichten, dogmatischen Bekenntnischristentum von nur noch historischem Wert und individueller, innerlicher „Herzensreligion“, wie sie z. B. auch nicht-christliche Philosophen besitzen könnten, intellektuell nachvollziehen konnten und deren Protest auf echter Empörung über die Zumutungen der Kirchenleitung beruhte. Wie gesagt läßt sich die Zahl der Unterschriften unter den Petitionen zugunsten Kalthoffs nicht für Zwecke der statistischen Quantifizierung nutzen. Ebenso sind die pauschalisierenden Vorwürfe der Kirchenleitung nicht widerspruchsfrei und nicht quantifizierbar. Der Superintendent etwa sprach, ganz im Sinne seiner Vorgesetzten, ausnahmslos *allen* Laien aus einfachen Bevölkerungsschichten ein eigenständiges Urteilsvermögen in theologischen Fragen ab. Die Schreiben des Eugen Schulz, in denen der Kirchenpatron unter Berufung auf Luther zu wissen gibt, man wolle sich in Nickern eine bestimmte Auslegung der heiligen Schriften von menschlichen Autoritäten nicht vorschreiben lassen und fordere überhaupt mehr Gemeindeautonomie³⁰⁹, wurden ja schlicht nicht beantwortet – *weil* man überzeugt war, sie würden von aufgewiegelten, irregeleiteten, mithin noch nicht urteilsfähigen, *unmündigen* Menschen stammen. Doch bleibt auch nach diesem Ergebnis die Frage stehen, wie ein solches Denken und eine solche Vorgehensweise an der Kirchengipfel zu erklären ist. Kalthoff war fest davon überzeugt, keine verantwortungsbehaftete Kirchenbehörde könne so etwas ernstlich wollen:

³⁰⁷ Ebd. (ohne Paginierung), Bericht an das Konsistorium vom 27.11.1878.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Ebd. Bl. 68: Schreiben Schulz, Nickern, den 3.5.1878.

„Der Oberkirchenrat kann ... unmöglich wollen, daß in unserer evangelischen Kirche jener materialistische Sinn genährt und groß gezogen werde, der die Offenheit und Wahrhaftigkeit der Ueberzeugung dem Cultus eines servilen Gehorsams zum Opfer bringt.“³¹⁰

Das war eine grundlegende Fehleinschätzung. Der EOK des Jahres 1878 forderte genau dieses Opfer von jedem Pastor, aber auch von jedem Laien, der ehrenamtlich in kirchlichen Gremien tätig war, ein. Die oberste Kirchenbehörde erwog beispielsweise im Mai 1878, einen Kommissar nach Nickern zu entsenden, um die Gemeindevertreter „zu belehren und zu beruhigen.“³¹¹ Allein aus taktischen Gründen und angesichts des im Mai/Juni noch schwebenden Verfahrens gegen Kalthoff sah man von einer solchen Maßnahme ab: sie könne in der aufgebrachten Gemeinde als „ein Zeichen der Besorgniß vor einem Massenaustritt aus der Kirche und zugleich als eine Vorbereitung der Entscheidung II. Instanz angesehen“ werden.³¹² Der eigentliche Punkt war wohl eher ein anderer: Ein Kommissar hätte die Entscheidung des EOK *erklären* müssen und hätte damit den Laien die Möglichkeit gegeben, zu widersprechen. Wie es Behörden gern tun, urteilte man jedoch lieber nach Aktenlage und vermied damit die Diskussion. Diese Vermeidungsstrategie hatte Erfolg wie die Servilitätsbekundung von Gottlieb Schultz zeigt.

II.3.4.2.1 Exkurs: Restriktionen möglicher Laienverständnisse von Religion durch Entscheidungsträger. Das Religionsverständnis Wilhelms I. vor dem Hintergrund des Apostolikumsstreites

Welch gleichsam obrigkeitkonformes Religionsverständnis bzw. religiöses Bekenntnis der Laien erwartet wurde, können überraschend deutliche Äußerungen Wilhelms I. zu den kirchlichen Vorkommnissen der Jahre 1877/78, aber auch direkt zum Fall Kalthoff belegen. Die klar artikulierten kaiserlichen Überzeugungen und Willensbekundungen eröffnen Einblicke in Zusammenhänge zwischen den hierarchischen Strukturen des politischen und des religiösen Systems, die in ihrer Wirkung selbst in kleinsten Gemeinden spürbar waren und dort, vermittelt durch die allgemein herrschende Stimmungslage, persönliche Überzeugungsbildungen beeinflussten. Der Kaiser selbst verknüpfte sein Verständnis von Religion mit einem ehernen Pflichtgefühl, das er umgekehrt auch von den Untertanen erwartete. Von der Gefühls- und Denkwelt des Monarchen machten sich Kalthoff und seine Mitstreiter falsche Vorstellungen. Eugen Schulz hoffte, wie oben erwähnt, auf die Gnade des Herrschers im Disziplinarfall seines Freundes. Der gegenüber dem alten Monarchen stets loyale Kalthoff selbst mutmaßte, wie wohl der Kaiser über das „heillose Unwesen, das eine selbstsüchtige, herrschsüchtige Orthodoxie mit unserer christlichen Religion und unserem Volke treibt“ denke: Das sei wohl genau „die Art der Orthodoxie, von der unser Kaiser beim Antritt seiner Regentschaft erklärte, sie habe nothwendig die Heuchelei im Gefolge“³¹³ – eben weil sie dazu zwingt, die ehrliche Überzeugung zu verbergen. Tatsächlich sind Äußerungen Wilhelms aus den 1820er und 1830er Jahren überliefert, die dieser Einschätzung entsprechen. Den Streit um eine neue kirchliche Liturgie etwa, die sein Vater gegen den Widerstand der Geistlichkeit aufoktroieren ließ, kommentierte der junge Prinz: „Dieser Beweis von Leidenschaftlichkeit des Königs hat mich tief erschüttert!

³¹⁰ Verhandlungen, S. 8.

³¹¹ Disziplinarakte EZA, Bl. 63: Notiz auf einem Briefentwurf des EOK an Schulz vom 31.5.1878. Schon vorher war der GKR an seine Pflichten erinnert worden.

³¹² Ebd. Bl. 66f: Schreiben des Konsistoriums an den EOK vom 6.6.1878.

³¹³ Vgl. Disziplinarakte EZA, Bl. 28/3: Offenes Schreiben an Herrn Prediger Lic. Hoßbach, Nickern, den 24. März 1879, veröffentlicht in Berliner Zeitung Nr. 74. Vgl. zu Kalthoffs Kritik an Hoßbach schon oben Abschn. II. 3.3.2.

Zwang in Religionssachen aufzuerlegen ist entsetzlich.“³¹⁴ Er rechnete Religion zu den persönlichsten Bereichen der Individuen und sprach sich für Toleranz zwischen den Konfessionen, eine der besten preußischen Staatstugenden, aus.³¹⁵ Die „immer mehr zunehmende Verbreitung der Frömmelei“ war ihm zuwider, wie er in einem Brief vom 29. März 1838 schrieb.³¹⁶

Das Religionsverständnis des Monarchen hatte sich jedoch in den Jahren seiner späten Regentschaft in markanter Weise gewandelt. Er legte nun selbst gesteigerten Wert auf ein zur Schau getragenes Christentum der hohen Beamten und Offiziere, da sie eine Vorbildfunktion für Untergebene und Bevölkerung besäßen. Damit begünstigte er die Ausbreitung des von ihm früher abgelehnten rein konventionell-äußerlichen Christentums der regelmäßigen Gottesdienstbesuche zwecks Förderung der beruflichen Karriere usw.³¹⁷ Bernt Satlow trifft in seiner Untersuchung über die Frömmigkeit Wilhelms I. die Feststellung, der *summus episcopus* habe sich in den Jahren des Apostolikumsstreites bzw. der „Fälle“ und Vorkommnisse der Jahre 1877/78 in Gemeinden und Synoden auch als Laienchrist in der Pflicht gefühlt, die entsprechenden Dogmen wie die altkirchliche Trinitätslehre und das Dogma von der Jungfrauengeburt als ‚den Glauben seiner Väter‘ bzw. als „Wesensaussagen evangelischen Glaubens“ gegen alle Angriffe zu verteidigen.³¹⁸ Ein Brief an den Kanzler Bismarck vom 1. Mai 1878 stellt ein diesbezügliches persönliches Bekenntnis dar:

„Ich stehe fest zu unserer evangelischen Landeskirche und in ihr zur positiven Union, also fest zum Apostolikum, wie es seit Jahrhunderten nach den biblischen Aussprüchen besteht; ... die Schwankenden zurückzuführen zu dem Glauben ihrer Väter, das halte ich als Monarch und Christ für meine heilige Pflicht. ... Verbreiter der Irrlehre“ müssten „zur Verantwortung gezogen werden, um nach Gesetz und Recht Strafe zu dulden, damit der Irr- und Unglaube keine weitere Verbreitung erfahre.“³¹⁹

Die Festigung dieses Rollenverständnisses wurde durch das unmittelbare persönliche Umfeld des Kaisers kräftig gefördert. Exemplarisch sei ein Brief der Kaiserin Augusta an ihren Ehemann angeführt, in dem sie ihn angesichts des drohenden Abfalls weiter Kreise vom religiösen Bekenntnis für seine „Entrüstung“ lobt, die „im Glauben wurzelt“ und seiner „Regentenpflicht entspricht“. Sie ermuntert ihn, als Wahrer des Christentums zum Wohl des Volkes aufzutreten und zieht dabei eine bemerkenswerte Parallele zwischen siegreich bestandenen weltlichen Kämpfen und Glaubenskämpfen:

„[W]enn Dir Siegesfeiern beschieden worden sind für irdische Zwecke, wird Dir auch noch der Ruhm beschieden werden eingetreten zu sein für den Glauben Deiner Väter, für den Glauben Deines Volkes, für den Glauben der Christenheit! Welche Genugthuung beim Scheiden aus dieser Welt einen solchen Kampf aufgenommen zu haben gegen die Feinde des Christenthums! Welche große Verantwortlichkeit vor Gottes Thron ... und vor den Zeitgenossen, welche Du zu schützen berufen bist als Monarch von Gottes Gnaden! ... Es ist zu traurig beobachten zu müssen wie die Presse und die liberale Gesetzgebung durch ihre Vertreter in Kirche und Staat die Bande aufgelöst hat, wie die Entsittlichung überall wächst, und nun das arme Volk noch um sein Glaubensbekenntnis

³¹⁴ Prinz Wilhelm von Preußen an Charlotte, Briefe 1817-1860, hrsg. von Karl-Heinz Börner, Berlin 1993, hier Nr. 33: Brief vom 4.2.1822.

³¹⁵ Ebd. Nr. 39.

³¹⁶ Ebd. Nr. 168.

³¹⁷ Karl Heinz Börner, Wilhelm I. Deutscher Kaiser und König von Preußen. Eine Biographie 1897-1888, Köln 1984, S. 261. Ich werde unten den vermeintlichen Widerspruch zwischen Äußerungen des Privatmenschen und des Regenten zu erklären versuchen.

³¹⁸ Satlow, Wilhelm I., S. 198.

³¹⁹ Erich Förster, Albert Falk. Sein Leben und Wirken als Preußischer Kultusminister dargestellt auf Grund des Nachlasses unter Beihilfe des Generals d. I. Adalbert von Falk, Gotha 1927, S. 467ff. Zit. n. Satlow, Wilhelm I., S. 284f.

gebracht werden soll! – Aber Du wirst festhalten und jetzt den Männern die im Amt sind beweisen, daß der alte Kaiser, dem alten Glaubensbekenntnis getreu, siegreich den Kampf gegen den Unglauben und seine Vertreter führt. Das walte Gott! Amen. ... Es ist wahrlich keine Zeit zu verlieren in dieser Gefahr.“³²⁰

Das militaristische Vokabular bei Wilhelm und auch bei seiner Frau im Kontext *religiöser* Fragen ist durchaus nicht nur metaphorisch zu verstehen. Als junger Prinz bekannte der spätere Monarch: „Ich bin mit Leib und Seele Soldat und hoffe als solcher durch Gottes Beistand einst das Meinige zu leisten“.³²¹ Satlow schreibt über das Religionsbewußtsein Wilhelms, sein „soldatisches Denken setzte ... das Apostolikum den im Heere ausgegebenen Tagesbefehlen gleich. Die Tagesbefehle hatten in der Armee, die Bekenntnisformeln in der Kirche unumschränkt die obersten Richtlinien und Leitsätze zu sein. Der Soldat war durch seinen Fahneid auf die Befehle, der Pfarrer durch die Ordination auf die Bekenntnisse festgelegt.“³²²

Im September 1877 stellte der Kaiser in einer Rede vor Geistlichen der Rheinprovinz die nach seiner Auffassung bleibende Bedeutung des Apostolikums heraus. Die traditionellen Dogmen gelte es gegen Kräfte zu verteidigen, „welche die Religion zerstören, ja ... abschaffen“ wollten. Die gegenwärtige Zeit bringe die Gefahr einer Wiederholung der „Absetzung Gottes“ mit sich, wie sie in der der Zeit der französischen Revolution versucht worden sei.³²³ Sein treuer Untergebener Immanuel Hegel war mit diesen Ansichten des Herrschers bestens vertraut. Vermittler zwischen ihm und dem Kaiser war der Hofprediger Kögel.³²⁴ Als Begründung für die Zurückweisung von Hegels Entlassungsgesuch im Herbst 1877 hatte Wilhelm geschrieben:

„In dem Augenblicke, in welchem, wie kürzlich geschehen, bei einer zu den Organen der evangelischen Kirche gehörenden Synodalversammlung der Hauptstadt die Symptome des Unglaubens und der Glaubensfälschung in einem bis zum Antrage auf Beseitigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses gesteigerten Grade auftreten und an der Öffentlichkeit erscheinen, kann ich Beamte, deren Festhalten am strengen Glauben bekannt ist, nicht entlassen, ohne in den Begriffen meines Volkes Verwirrung zu erzeugen.“³²⁵

Es war eine große Ausnahme, wenn es in diesen Jahren ein hochrangiger Kirchenbeamter wie Emil Herrmann wagt, andere Auffassungen darüber zu vertreten, was „Unglauben und Glaubensfälschung“ sei und somit aus Sicht des Kaisers dazu beitrug, in den ‚Begriffen des Volkes von der Religion‘ Verwirrung zu stiften. Herrmann hatte jedoch Anfang des Jahres 1878 – sein Entlassungsgesuch lag seit vielen Monate unbeantwortet auf dem Tisch Wilhelms und er befand sich in einem langfristigen Urlaub – resigniert zur Kenntnis genommen, daß der Kaiser, anders als es die in der Verfassung festgelegten Bestimmungen über die Aufgabenteilung zwischen Kirchenobrigkeit und Kirchenbehörden vorsahen, seine religiösen Auffassungen den Kirchen-

³²⁰ Brief, Baden, den 2. Juni 1877 = DZA Merseburg H. A. Rep. 51 T Lit. P Nr. 11, Fasz. 32. Zit. n. Satlow, Wilhelm I., S. 216f. Anlaß des Briefes waren die oben erwähnten Beschwerden Wilhelms über die zu „laxe“ Religionspolitik des EOK und des Kultusministeriums. Auf das Motiv der Angst vor dem Zusammenbruch der bestehenden Ordnung überhaupt, falls die Angriffe auf das religiöse Fundament der Gesellschaft weitergingen, kommen wir unten zurück.

³²¹ Prinz Wilhelm von Preußen an Charlotte, Brief vom 2.3.1823 (Börner, Prinz Wilhelm, Nr. 38).

³²² Satlow, Wilhelm I., ebd. Ähnlich äußerte sich vor Satlow schon Nippold, Handbuch, S. 585.

³²³ Ernst Berner, Kaiser Wilhelms des Großen Briefe, Reden und Schriften, Bd. 2 (1861-1888), Berlin 1906, S. 327f. Vgl. Satlow, Wilhelm I., S. 239. Siehe auch die gleichlautenden Befürchtungen im Brief Wilhelms vom 1.6.1877 an Bismarck (Berner ebd. S. 319-21).

³²⁴ Vgl. als Beleg für Kögels Rolle die beiden Briefe Wilhelms an Kögel vom 3.6.1877 und 8.(?)6.1877 (Berner ebd. S. 321f). Zum Einfluß Kögels auf das Glaubensselbstverständnis Wilhelms vgl. Nippold, Handbuch, S. 566, 572.

³²⁵ Berner ebd. S. 322f. Vgl. Satlow, Wilhelm I., S. 227f.

beamten aufzwang und von diesen gehorsame Ausführung seiner Wünsche verlangte.³²⁶ Das letzte Wort darüber, was als Religion zu gelten habe, bzw. eben nicht, hatten also nicht mehr die sachverständigen Theologen³²⁷, sondern der oberste Laie an der Kirchengspitze, der sich in seinen Überzeugungen von konservativen Geistlichen und dem konservativen Adel bestärken ließ.

Als Kalthoff am 9. März und am 9. Mai 1878 vor Vertretern des Konsistoriums und des EOK seine religiösen Auffassungen rechtfertigen mußte, wandte er sich in erster Line an den Sachverstand und das wissenschaftliche Gewissen der ihm gegenüberstehenden Theologen, sprach sie also nicht in ihrer anderen Rolle als Kirchenbeamte an. Er konnte nicht ahnen, wie sehr er einige unter ihnen, nämlich seine ehemaligen Professoren an der Berliner Universität (Brückner, Semisch, Kleinert, Dorner) durch seine direkte Ansprache in Verlegenheit brachte bzw. in Rollenkonflikte verwickelte. Den Universitätsprofessor und Konsistorialrat Dorner fragte er ganz direkt, ob er eine Lehre unterschreiben könne, nach der „Christus durch seine göttliche Natur oder *Gottheit* unser Mittler und Versöhner ward und ist“, wo doch schon die „Augsburgische Konfession ... das Hauptgewicht bei der Versöhnung auf die menschliche Natur Christi“ lege.³²⁸ Was das Konsistorium verlange sei nichts anderes als „Doketismus“.³²⁹ Als sich Kalthoff am 9. Mai dafür verteidigte, bei der Unterscheidung zwischen dem ‚ewig bleibenden Gehalt der Religion‘ und ihren ‚zeitlichen Hüllen‘ seine kritische Vernunft in Anspruch zu nehmen, appellierte er ebenfalls an das Gewissen eines diesmal nicht namentlich genannten Lehrers, ihn als Kirchenbeamter nicht für das offene Aussprechen von Erkenntnissen absetzen zu wollen, die er beim Universitätsprofessor als Student erworben habe:

„[I]n Ihrem Collegio befindet sich einer meiner früheren Herren Lehrer, aus dessen Unterricht ich mich erinnere, daß derselbe den 2. Petrusbrief und eine Anzahl anderer Stellen des Neuen Testaments für apokryph erklärte. Für diesen Herrn ist also der Bestand der apostolischen Schriften und die Bibel schon etwas anderes wie für diejenigen Herren unter Ihnen, welche schlechtweg Kritik des Kanons als einen Eingriff in die Rechte Gottes verdammen.“³³⁰

Es war ja Kalthoffs Überzeugung, daß der göttliche Geist nicht in allen Teilen der Bibel zu finden sei, umgekehrt dafür aber in vielen Zeugnissen anderer Religionen und Philosophien. Was nur bei einem einzigen unter seinen jetzigen Richtern Praxis sei, nämlich „durch fortwährende Forschung aus der Bibel“ zu ermitteln, was hierin „wirklich dieses Gepräge göttlichen Geistes an sich trägt“, dürfe ihm nicht verwehrt werden.³³¹

Gerade aber die öffentliche Verbreitung liberaler theologischer Ansichten und von Ergebnissen der modernen historischen Bibelexegese kritisierte Wilhelm I. scharf. Herrmann hatte schon zur Zeit der ersten Vernehmung Kalthoffs im März 1878 die Absichten des Kaisers durchschaut:

„Geistliche, die nicht den Bekenntnissen gemäß lehren, sollen *abgesetzt* werden, ebenso Professoren der Theologie im gleichen Falle; Anhänger solcher Geistlichen, sollen von der Freiheit, sich außerhalb der Kirche zu neuen Religionsgesellschaften zu verbinden, Gebrauch machen, in der Kirche haben sie kein Bürgerrecht.“³³²

³²⁶ S. o. Abschn. II. 3.3.3.

³²⁷ Siehe ebd. Herrmanns diesbezügliche allgemein gehaltene Feststellung.

³²⁸ Verhandlungen, S. 9. Vgl. als Kontext den Apostolikumsstreit.

³²⁹ Ebd. Kalthoff setzt an dieser Stelle unausgesprochen einen unitarischen Gottesbegriff voraus.

³³⁰ Vertheidigungsrede, S. 21. Weiter führt er eine Rede des Probst von der Goltz als Beispiel für solche „Doppel-moral“ an. Vgl. Verhandlungen, S. 7 (hier erwähnt er Kleinert und Semisch).

³³¹ Ebd. S. 22.

³³² Nippold, Handbuch, S. 599 (nach Herrmanns Tagebuch). Vgl. als Belege für kritische Bemerkungen des Kaisers über zu liberale öffentliche Äußerungen von Theologen, u. a. die Rede von der Goltz?, auf die wohl auch Kalthoff anspielt. Dazu Satlow, Wilhelm I., S. 250 (mit Bezug auf eine Marginalie des Kaisers auf einem Ak-

Also nicht etwa die Wertschätzung der wissenschaftlichen Theologie ließ Wilhelm so lange zögern, dem Entlassungsgesuch des EOK-Präsidenten stattzugeben. Herrmann bescheinigte dem Kaiser eine „Vorliebe für das Traditionelle“, deswegen eine Voreingenommenheit „gegen alles Neologische“ und sogar einen Haß auf den *Protestantenverein*, „den er recht eigentlich als den Zerwühler und Zerstörer des alten Glaubens oder richtiger des Glaubens überhaupt, also auch als Entgründer des Respekts vor der göttlichen Autorität, ja als Quelle alles Übels der heutigen sittlichen Welt bis zur Sozialdemokratie ansieht und verabscheut.“ Der Kaiser kenne

„nur noch zwei große Gruppen: 1. Die Anhänger des alten Glaubens, die allein Gläubigen, welche praktisch an der scharfen, besonders in Amtsentsetzung sich äußernden Disziplin erkennbar sind, die sie gegen Glaubensabweichungen ausüben oder verlangen; 2. Neologen, welche mehr oder weniger bewußt den Glauben preisgeben und entweder selbst Protestantenvereiner sind oder ihnen doch in die Hände arbeiten und damit die Umsturzgefahr für die sittliche Ordnung herbeiführen. Die ersteren sind die Schafe, die zweiten, zu denen der Kaiser mich rechnen wird, sind die Böcke: nur in den Händen der ersteren darf das Kirchenregiment sich befinden.“³³³

Der eigentliche Grund für die Zögerlichkeit bei der Entlassung Herrmanns und das Lob, mit dem er öffentlich überschüttet wurde, lag wohl in der Schwierigkeit, eine Form zu finden, die der Presse keine Veranlassung gab, den EOK-Präsidenten „als Märtyrer hinzustellen, der als Opfer seiner freisinnigen religiösen Auffassungen fällt“.³³⁴ Im Fall Kalthoff spielten solche Rücksichten keine Rolle mehr. Bruno Brückner persönlich informierte den höchsten Landesbischof am 6. März 1878 über den „Fall Kalthoff“. Es erschien ihm opportun, den Monarchen schon „im gegenwärtigen Stadium der Sache“ zu informieren.³³⁵ Er zog dabei den Vergleich mit Hoßbach:

„Während nun Hoßbach sich unterworfen zu haben scheint“, habe „der Prediger Kalthoff zu Nickern bei Züllichau Anlaß genommen, eine Eingabe an den EOK unter dem 19. v. M. zu richten.“ In derselben erkläre er, sich zwar seiner Amtspflichten bewußt zu sein, „daß er aber gegen die Zumuthung Verwahrung einlegen müsse, von einer Behörde durch irgend welche Vorschriften in der Erforschung oder der Verkündigung der Wahrheit gegen sein persönliches Gewissen gebunden zu werden.“³³⁶

Man wolle nun in mündlicher Anhörung überprüfen, ob Kalthoff sich auch in solcher Situation weiterhin zu seiner Eingabe bekenne. Bleibe er bei seinen Überzeugungen – bei der Nichtanerkennung der Bibel als „normative Autorität für seine Lehre“ und Negation der „Gottmenschheit Jesu“ – und gedenke er seinen Standpunkt „auf der Kanzel und im Unterricht auch fernerhin vorzutragen“, so solle die Disziplinaruntersuchung gegen ihn eingeleitet werden. Auch seine sofortige Suspension werde in Erwägung gezogen.³³⁷ Die Antwort Wilhelms folgte bereits am nächsten Tag. Mit Genugtuung stellte der Monarch fest,

tenstück): Daß der EOK über Pfarrer, die sich der modernen Theologie angeschlossen haben, sagt, sie seien nun einmal der Überzeugung, ihr Ordinationsgelübde nicht gebrochen zu haben, bringt den Kaiser in Rage. „Diese Überzeugung muß ihnen der Oberkirchenrat gründlich benehmen, das ist seine unbedingte Pflicht!“ Vgl. ebd. S. 269: Es sei Zeit zum Handeln um die organisierten Angriffe der Liberalen auf Apostolikum etc. abzuwehren. „Hierzu ist erforderlich, daß Geistliche, welche das Apostolikum angreifen, die Gottheit Christi leugnen, mit einem Worte, welche neue Lehre predigen und den Eid auf den sie ordiniert sind, nicht halten, nicht Prediger in der Landeskirche bleiben.“

³³³ Ebd.

³³⁴ Satlow, Wilhelm I., S. 280.

³³⁵ Schriftwechsel zwischen Brückner und Wilhelm I. vom März 1878 im EZA Berlin, Sign. 7/607 (Acta betr. die mit Sr. Majestät dem Kaiser und König resp. mit dem Geh. Kab.Rath über besondere Kirchliche Vorgänge gepflogene Korrespondenz vom Juli 1876ff), Bl. 230f.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Ebd.

„daß endlich einmal das geschehen ist, was ich in meinen Marginalien zu den verschiedenen Denkschriften des Evangelischen Ober Kirchen Rathes verlangt habe, nämlich daß den Irrlehren in unserer Kirche mit Entschiedenheit [entgegengetreten werde und] gegen die Verbreiter derselben eingeschritten werde. Ich verlangte speciel [sic!], daß Geistliche welche eine Irrlehre verbreiten, zur Niederlegung des Amtes aufgefordert und im Verweigerungsfalle zur Disciplinar Untersuchung geschritten werden müsse. Nur durch ein somit in Aussicht stehendem zu statuierendem Exemples [sic!], wäre ein Halt in dem Umsturz unseres Evangelischen Glaubensbekenntnisses möglich. In der Sydow- und Hoßbach-Frage aber habe ich vergeblich dies Verlangen gestellt. Die von mir vorhergesagten Folgen sind nicht ausgeblieben, und der Fall Kalthoff beweist wohin wir kommen! ... [W]ie kommt es, daß keiner der Vorgesetzten des p. Kalthoff von dem Treiben desselben bisher Kunde hatte und Anzeige des Vorfalles gemacht hat, um schon früher einzuschreiten? Dies beweist doch eine unverzeihliche laxen Beaufsichtigung der Prediger. Denn wie ein Blitz aus heiterer Luft kann doch ein Verfahren nicht lautbar werden, wie das des Kalthoff, der sich bis zu einem unziemlichen Tone sogar gegen den Oberkirchenrath vergessen hat. Schließlich muß ich noch Aufschluß verlangen, in wie weit die verschiedene Behandlung des p. Hoßbach- und p. Kalthoff-Falles begründet ist, da gegen Ersteren die Drohung der Disciplinar-Untersuchung nicht ausgesprochen wurde?“³³⁸

Am 10. März, also einen Tag nach Kalthoffs erster Vernehmung, erstattete Brückner dem Kaiser Bericht.³³⁹ Das unterschiedliche Vorgehen im Fall Hoßbach und dem jetzigen Fall erklärte er mit dem je anderen Gewicht der Verfehlungen. Im Gegensatz zu Kalthoff stelle Hoßbach die Grenzen der Lehrfreiheit nur partiell in Frage, erkenne „die normative Autorität der heiligen Schrift“ an, lasse „einem wunderbaren Walten Gottes in der Geschichte Raum“ und erkenne die Gottmenschheit Jesu und seinen stellvertretenden Erlösertod für die Menschheit am Kreuz an.³⁴⁰ Der Kaiser blieb jedoch in diesem Punkt uneinsichtig bzw. sah keinen Unterschied zwischen beiden. Er warf noch im Mai Protestantenvereiner, Kalthoff und Sozialdemokraten als ‚Verbreiter des Unglaubens‘ in einen Topf und forderte die Entlassung nicht (mehr) linientreuer Pastoren und Hochschullehrer. So im oben zitierten Brief an Bismarck. Er nennt Sydow, Schramm, Hoßbach, Rohde, Most (einen Sozialdemokraten) und Kalthoff in einem Atemzug.³⁴¹

Kalthoff selbst wollte sich freilich aus anderen Gründen nicht mit Hoßbach auf eine Stufe stellen lassen. Seine Argumentation hängt wie gezeigt eng mit dem Komplex von Religion, Freiheit und Wahrheitsbewußtsein zusammen: Hätte er nur im Geheimen seine Überzeugung verbreitet, hätte er das erwartete Gehorsamsverhältnis zwar anerkannt, wäre aber gezwungen gewesen, zu heucheln, wie er es nannte. Auf dieses Spiel wollte er sich nicht einlassen. Brückner klärt den Monarchen nun aber in seinem Antwortschreiben vom 10. März – das mit der Anrede „Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster Kaiser und König, Allergnädigster Kaiser, König und Herr!“ eingeleitet wird – in ganz anderem Sinn über Kalthoff auf:

„Der Prediger Kalthoff, ein noch junger Geistlicher, ist derselbe, welcher die Gelegenheit seiner Ordination benutzte, um die Frage zur Entscheidung zu bringen, ob ein ordinirter Geistlicher einen Vollbart tragen dürfe. Die anmaßliche Selbstüberschätzung, welche schon

³³⁸ Ebd. Bl. 235f. Zitat ergänzt.

³³⁹ Die mündliche Anhörung fand nach Kalthoffs eigenen Angaben am 9. März statt. Seine Aussagen gab er aber wohl erst am 12. März zu Protokoll. Vgl. Disziplinarakte EZA, Bl. 42 (siehe bereits oben).

³⁴⁰ Acta betr. die mit Sr. Majestät dem Kaiser und König resp. mit dem Geh. Kab.Rath über besondere Kirchliche Vorgänge gepflogene Korrespondenz vom Juli 1876ff, Bl. 232-234, hier Bl. 233.

³⁴¹ Vgl. Förster, Albert Falk, S. 467ff. Zit. n. Satlow, Wilhelm I., S. 285. Johann Most trat als Gegner von Stöckers christlichem Sozialismus auf.

damals sein Verhalten bekundete, verbunden damit, daß die liberale Presse für ihn einstand“, habe ihn dazu verleitet, „für den Protestanten-Verein in Züllichau Propaganda“ zu machen.³⁴²

Die Schilderung Kalthoffs als ungehorsamen, beeinflussbaren, notorisch renitenten Fundamentalkritiker ähnelt den Darstellungen des Superintendenten Röhricht. Auch über die frühen Konflikte mit dem Vorgesetzten und Kalthoffs Distanz zu den Pastorenkollegen der Diözese klärt der Bericht den Monarchen auf. Überhaupt sei Kalthoff isoliert. Seine Eingabe sei auch von den „Parteigenossen“ in Berlin nicht gebilligt worden. Über die Unterredung, die Brückner 1874 mit Eugen Schulz anlässlich von Kalthoffs Konflikt mit Röhricht führte, bzw. über seine persönliche Bekanntschaft mit dem Patron, erfuhr der Kaiser nichts. In der handschriftlichen Vorlage des Berichtes hat Brückner aus der Formulierung „Von einem gleichfalls liberalen Patron in das geistliche Amt berufen“ den Hinweis auf Schulz' liberale Parteistellung gestrichen. Auch von Kalthoffs Beschwerde über seinen Vorgesetzten ist keine Rede. Brückner beschränkt sich darauf, den kaiserlichen Vorwurf, die Kirchenbehörden seien zu spät gegen den „Irrlehrer“ eingeschritten, zu entkräften. Das Verhalten des jungen Pastors sei von Anfang an kritisch beobachtet und mehrmals gerügt worden, „allein in seiner Amtsführung hatte sich noch nichts ergeben, was ein disziplinarisches Eingreifen gerechtfertigt hätte“, denn „über seine Stellung in der Lehre lagen bisher nur unbeweisbare Vermuthungen vor.“ Erst Kalthoffs Eingabe habe ihn als Anhänger von Irrlehren entlarvt. „Lax“ hätten sich die Kirchenbehörden gegenüber Kalthoff also nicht verhalten, beeilt sich Brückner, dem Kaiser zu entgegnen. Zum Beweis seines „pflichtschuldigt[en]“ und „allerunterhänigsten“ Gehorsams spielte Brückner auch gleich auf die schwerwiegenden Konsequenzen an, die Kalthoff zu erwarten habe:

„Darf ich es wagen, Ew. Majestät zum Schluß noch eine ehrfurchtsvollste Versicherung auszusprechen, so gehet dieselbe dahin, daß Ew. Majestät mit voller Ruhe und Gewißheit vertrauen dürfen, daß der Evang. Ober Kirchenrath die Grundlagen der Kirchenlehre nicht antasten läßt.“³⁴³

Die oben dokumentierten Anschuldigungen und Begründungen für Kalthoffs Suspendierung vom Dienst, bis hin zum Aufruf zur freiwilligen Amtsniederlegung, zeigen, wie wortgetreu die Wünsche des Kaisers umgesetzt wurden.³⁴⁴ Sogar der kaiserliche Wunsch, in solchen Fällen nicht allzu viel Wert auf die Rechtsstaatlichkeit des Verfahrens zu legen (Herrmann hatte dies stets verlangt), fand zumindest implizit im Verfahren vor dem zivilen (!) Königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten Berücksichtigung.³⁴⁵ Man kann sich bildlich vorstellen, wie der Monarch an seinem Schreibtisch hinter dem legendären Eckfenster im Alten Palais Unter den Linden über die Zukunft Kalthoffs in Nickern entschied und gleichzeitig die Rahmenbedingungen für die Unterscheidung zwischen Religion und Irreligiosität, Glauben und Unglauben festlegte, während der Landgeistliche die Gemeinde zum Protest im Namen der „echten“ Religion mobilisierte – der eine überzeugt im Sinne seiner evangelischen Freiheit sich auf sein Gewissen berufen zu dürfen und Gottesunmittelbarkeit beanspruchen zu können, der andere in dem Gefühl seiner direkten Verantwortung vor Gott, der einzigen noch über ihm stehenden Instanz, ein berufenes Werkzeug der göttlichen Vorsehung zu sein³⁴⁶, der eine unter Verweis auf seine

³⁴² Acta betr. die mit Sr. Majestät dem Kaiser und König resp. mit dem Geh. Kab.Rath über besondere Kirchliche Vorgänge gepflogene Korrespondenz vom Juli 1876ff, Bl. 232-234, hier Bl. 233.

³⁴³ Ebd. Bl. 232-234.

³⁴⁴ Disziplinarakte EZA, Bl. 42 (Schreiben des Konsistoriums vom 14.3.1878): Es wird beantragt, 1. Gegen ihn „wegen Irrlehre die Disciplinaruntersuchung einzuleiten, 2. Denselben vom Amt zu suspendiren.“ Bl. 44f, Verfügung des EOK vom 18.3.1878, veranlaßt die Einleitung des Disciplinarstrafverfahrens mit dem Ziel der Entfernung desselben aus dem Amt und verfügt seine vorläufige Dienstenthebung.

³⁴⁵ Vgl. die schon zitierten entsprechenden Bemerkungen in der Vossischen Zeitung. Zu den divergierenden Auffassungen über Rechtsstaatlichkeit vgl. Satlow, Wilhelm I., S. 250.

³⁴⁶ Vgl. Börner, Wilhelm I., S. 261.

Vernunftbegabung, der andere als Soldat Gottes, für den die enge Beziehung zwischen Religion und Militär sich etwa in der Bedeutung manifestierte, die der Potsdamer Hof- und Garnisonskirche im Rahmen des militärisch-religiösen Zeremoniells beigemessen wurde.³⁴⁷ Die Korrespondenz mit dem Kriegsminister (!) über religiöse Fragen steht ebenfalls in diesem Kontext. In dieser oben zitierten Korrespondenz zwischen Wilhelm I. und dem Grafen Roon zeigte sich der Kaiser trotz Brückners Beschwichtigungen und Servilitätsversicherungen noch alles andere als beruhigt. Der Brief vom 12. März schlägt vielmehr immer noch alarmistische Töne an:

„Seit 5 Monaten korrespondiere ich mit dem Oberkirchenrat, aber komme nicht von der Stelle, weil ich nirgends den Mut erzeugen kann, diese Strenge eintreten zu lassen, und so gehet alles bergab!! ... [S]o schaudert man, wenn man sehen muß, daß unsere Gesetzgebung dergleichen nicht strafen kann. Diese Gottesleugnung geht Hand in Hand mit der Sozialdemokratie, und so sind wir mitten im Frieden dahingekommen, wohin die französische Revolution in der Schreckenszeit geriet, d. h. Gott abzuschaffen und dann wieder einzusetzen, obgleich letzteres unsere Gottesleugner noch nicht tun! Das sind gewiß alles recht schwer zu verfolgende und womöglich zu ordnende Dinge, aus denen man oft keinen Ausweg sieht und doch immer wieder ansetzen muß! Auf den Himmel trauen, denn nur er fügt das Ende!“³⁴⁸

II.3.4.3 *Gemeinde als Experimentierraum. Ist Ethik ohne Religion möglich?*

Die Monate vor dem endgültigen Urteil des Königlichen Gerichtshofes über Kalthoff im Februar 1879 waren indessen eine Übergangsphase des um diese Bedingungen ahnungslosen Experimentierens, eine Zeit, in der die reformbereiten Kräfte der Landgemeinde mit Kalthoffs Unterstützung ausloteten, welches Maß an religiöser Selbständigkeit sich in einem orthodoxen Umfeld gegenüber der Kirchenobrigkeit erringen ließ. Die örtliche Kirchenleitung kommentierte die in der Gemeinde während dieser Phase herrschenden Zustände, entsprechend den Vorgaben von oben, in gewohnter Weise parteiisch. Der Züllichauer Superintendent sprach z. B. von „einer völlig corrumpirten Gemeinde“ und von Ältesten, die, durch „gleisnerische Vorstellungen verführt, ... nichts so sehr bekämpfen, als das Ansehen des Kirchenregiments“.³⁴⁹

Wie das oben zitierte Schreiben des stellvertretenden Kirchenvorstandes andeutet, gingen die Spaltungen quer durch die Gemeinde. Die Situation auf der Makroebene – das Gegenüber eines konservativen Lagers, zu dem Vertreter des Hochadels, der Militärs, der Politik und Verwaltung sowie die sogenannte Hofpredigerpartei gehörten auf der einen Seite und auf der anderen Seite ein liberales Lager – spiegelte sich in Nickern im Kleinen wider: Ein Vertreter des ostelbischen Landjunkertums, der Patron der Filialkirche in Palzig, ein Herr von Zastrow, vertrat hier in Kooperation mit dem Superintendenten den Konservatismus und spielte seine Machtbefugnisse gegen die liberalen Kalthoff-Anhänger aus. Im Gemeindekirchenrat sei von ihm „einer der leidenschaftlichsten Parteigänger des p. Kalthoff, der zugleich Patronatsvertreter für Palzig war ... seines Amtes enthoben und durch den Eintritt des Patrons in den Gemeinde-Kirchenrath ersetzt“ worden.³⁵⁰ Der auf die vacante Stelle zwischenzeitlich berufene Pastor Krause stammte ebenfalls aus Palzig. Den Gemeindemitgliedern, die den neuen Pastor so schnell wie möglich wieder los werden wollten, um selbst die Gemeindeleitung zu übernehmen, standen Gemeindemitglieder gegenüber, die, wie das Schreiben von Schultz ebenfalls an-

³⁴⁷ Ebd. S. 262.

³⁴⁸ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Sign. VI. HA, Nachlaß Vaupel, R., Nr. 67, Blatt 151f. Wir werden auf die Frage zurückkommen, warum es den Verantwortungsträgern so sichtlich schwer fiel, die Definition von Religiosität und Irreligiosität den Individuen und ihren Gewissen zu überlassen.

³⁴⁹ Disziplinarakte EZA, Bl. 84-87: Bericht Röhricht vom 11.6.1878.

³⁵⁰ Ebd.

deutet, nicht Kalthoffs religiöse Ansprachen im Freien, sondern Krauses Gottesdienste in der Nickernschen Kirche besuchten. Röhricht kommentierte die andauernden Beschwerden gegen Krause: „Ich weiß von ihm zunächst nur, daß er ein bibelgläubiger Prediger, ein sehr treuer und thätiger Seelsorger und ein seinen kirchlichen Behörden sehr treu ergebener, vorsichtiger und tactvoller Diener der Landeskirche ist“³⁵¹ – also ein Mann ganz nach den Wünschen der Kirchenleitung. Die Kirchenbehörden sollten Krause deswegen voll vertrauen – riet der Superintendent. Denn: „Bei dem erhobenen Proteste ist es ... darauf abgesehen, daß der eigentliche Macher, der Gutsbesitzer E. Schulz zu Nickern, das alter ego des p. Kalthoff, die Leitung in seine Hände bekommt, und das ist soviel, als sie wieder in die Hände des zur Zeit abgesetzten Pfarrers legen.“ Nur ein rechtmäßig amtierender Pastor könne gegen solche Kräfte die „Interessen der Landeskirche ... wahren.“ Die Taktik der Anhänger Kalthoffs sei es „durch beständige Beschwerden und Proteste die aufgeregte Stimmung in der Gemeinde zu unterhalten.“ Wenn es ihnen gelänge,

„die Autorität des opferwilligen Mannes zu schwächen, so werde ich fortan ohne seinen Beistand und auf die unzuverlässige Hilfe zweier alter über 70 jähriger Männer angewiesen sein, von denen wenigstens einer den Standpunkt des Pastor Kalthoff völlig theilt und die Verwirrung in der Kirche Nickern nur vermehren könnte.“³⁵²

Im Interesse der Landeskirche lag es offensichtlich ganz besonders, die Bildung einer freien Religionsgemeinschaft außerhalb der Landeskirche zu verhindern. Was der Kaiser den Apostolikumsgegnern, die auf das Recht der freien evangelischen Gemeinde pochten, anempfehlen ließ, sollte auf dem Land offenbar keine Schule machen bzw. als Option auf die Metropolen beschränkt bleiben.

Es war unter diesen Umständen für Kalthoff-Anhänger wie Eugen Schulz, den abgesetzten Vertreter der Filialgemeinde Palzig, oder den nicht namentlich genannten alten Herren, verständlicherweise schwer, solche Vorstellungen zu etablieren, die im Sinne von Kalthoffs Lehrvorträgen den Begriff der Religion in Beziehung zu den Begriffen Freiheit bzw. der inneren Autonomie und des Gewissens setzen konnten. Der Sedimentierung alternativer religiöser Begriffsverständnisse waren also enge Grenzen gesetzt. Auch wenn genauere Quantifizierungen nicht möglich sind, war faktisch am größten die Gruppe derer, die sich mit den gegebenen Verhältnissen bald abfanden. Die entschiedenen Kalthoff-Anhänger wurden anscheinend auch in den kommenden Jahren nicht gezwungen, ihre Vorstellungen aufzugeben. Die Verfügung des EOK vom 31.5.1878 an den Nickernschen Gemeindegemeinderat wurde jedenfalls von Kalthoff und seinen Anhängern so interpretiert, daß die kirchlichen Laien auf Kalthoffs Seite als vollberechtigte Gemeindeglieder der Landeskirche anerkannt seien.³⁵³ Dieses Entgegenkommen war offensichtlich der Preis für die Verhinderung der Bildung einer freireligiösen Landgemeinde. Die Beziehungen der Kalthoff-Anhängerschaft zu ihrem vormaligen Prediger brachen nicht ab. Jedenfalls berichtet Kalthoff in einem Schreiben des Jahres 1881 von einem Besuch und sogar einer Predigt in Nickern.³⁵⁴ Diejenigen Laien, die, wie die von dem Bauern Schultz repräsentierte Gruppe, mit dem Wort Religion, so wie von der Kirchenobrigkeit und der Staatsleitung vorgegeben, das bedrohte christliche Dogma verstanden, an dem es gehorsam festzuhalten gelte, werden unbeeindruckt von liberal-theologischer Kritik auch weiterhin ihren alten Glauben praktiziert haben und auf die Zeit des Pastor Kalthoff wie auch ein irritierendes

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Vgl. Verhandlungen, S. 21.

³⁵⁴ Brief Kalthoffs an die Redaktion der Gartenlaube vom 25.4.1881 (Autographenbestand der Universitätsbibliothek Bremen, Sign. XXVI, 56): „Ich mußte nach dem Osterfeste einmal meine frühere Gemeinde Nickern besuchen und dort predigen“.

Intermezzo zurückgeschaut haben. Der brandenburgischen Kirchenobrigkeit jedenfalls standen solche Fragen, wie sie Kalthoff in dieser Zeit bewegten, ausgesprochen fern. Sedimentierungen des Namens Religion waren also unter diesen religionssoziologischen Bedingungen Folge von gegenläufigen Bedeutungszuschreibungen, jeweils aus unterschiedlicher Perspektive vorgenommen, in Beziehung zur Vorstellung von Religion als einem bedrohten Gut: Aus Sicht von Liberalen wie Kalthoff und seinen Anhängern bedroht durch Dogmen- und Kirchengzwang, aus Sicht der Kirchen- und Staatsleitung sowie der loyalen Mehrheit der Untertanen bedroht durch Menschen wie den Gehorsamsverweigerer Kalthoff und die durch ihn „Verführten“. Das beste Beispiel für die eine Auslegung ist der Monarch, der Gottesleugnung, Irreligiosität, antireligiöse Agitation, Liberalismus, Sozialdemokratie und Revolution in einen Topf warf. Sein Intimus, der Generalfeldmarschall und Kriegsminister Roon, seine Ehefrau Augusta sowie andere Berater aus Kirche und Politik argumentieren mit eben diesen Gleichungen und bestärkten Wilhelm in seiner Überzeugung, der berufene Kämpfer gegen eine „von idealistischen Toren“ wie Emil Herrmann und Kultusminister Adalbert Falk ausgegangene liberale Gesetzgebung und ihre Folgen zu sein: „kirchlichen Zwiespalt und den Abfall von Gott und seinem Worte“.³⁵⁵ Kalthoff dagegen sah in den Vertretern eben *dieses* Geistes die Feinde der Religion verkörpert und die „Sittlichkeit“ bei „Hoch und Niedrig“ bedroht.³⁵⁶ Für ihn ergab sich aus dieser Konstellation ein Problem, das ihn lebenslang beschäftigen sollte: ob nämlich die Religiosität des „inneren Lebens“ in den äußerlichen Formen der institutionalisierten Religionsanstalten überhaupt möglich sei.

Mit dieser Frage hängt wiederum ein Punkt zusammen, der in der älteren Kalthoff-Kritik häufig geäußert wurde: Kalthoffs Denken fehle die ethische Fundierung, da er allzu leichtfertig die entsprechenden Elemente der christlichen Tradition aufgegeben habe.³⁵⁷ Der Vorwurf hat unter den zeitgenössischen Stereotypen der Anti-Kalthoff-Polemik die wohl weitreichendsten Bezüge, die unter anderem das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche betreffen. Diese Problematik leitet direkt zum historischen Ausgangspunkt von Kalthoffs reiferer religiöser Entwicklung außerhalb der preußischen Landeskirche über.

Merkwürdigerweise wird von den Kritikern, die in Kalthoffs Denken die tiefere ethische Fundierung vermissen, gar nicht wahrgenommen, wie sehr seine Religiosität von einer Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Gesellschaft ihren Ausgangspunkt nahm. Kalthoff rieb sich früh an der Art und Weise, wie im Bürgertum zumeist die Verbindung zwischen Religion und Moral geknüpft wurde. Das Resultat war aus seiner Sicht eine ‚bürgerliche Moral‘, die, wie er meinte, aus Gründen der Staatsräson den Glauben an übernatürliche Mächte aufrechterhalten wolle. Daß er damit nicht ganz Unrecht hatte, zeigt sein eigener Fall. Die Folgen der Allianz von Thron und Altar in Preußen verletzten ihn, für den „freie Religion ... allein lebendige, ... innerliche Herzensreligion“ war und „Gott ... das Heiligtum der Menschenseele“³⁵⁸, in seinen innersten Überzeugungen. Die Auswirkungen staatsreligiöser Grundsätze auf das Leben der Gemeinden und seine berufliche Existenz lösten eigentlich erst seinen reformatorischen Elan aus. Zunächst focht er auf Grundlage seiner eigenen Erfahrungen einen Kampf für die Religionsfreiheit der Laien und Priester bzw. für die Reform der hierarchischen Strukturen des preußischen Staatskirchentums:

³⁵⁵ So Roon am 20.3.1878.

³⁵⁶ Rede gehalten am 2. März 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen, S. 8. (Kalthoffs erster öffentlicher Vortrag in Berlin nach seiner Amtsenthebung, s. u.)

³⁵⁷ Vgl. Titius, Der Bremer Radikalismus, S. 51f, 60f, 88, vgl. S. 115, 127, 129, 131f. Ausführlicher unten im Abschn. III.9 sowie im Abschn. VI.6.7.2

³⁵⁸ Zukunftsideale, S. 106. Vgl. ebd. S. 99.

„Die preußischen Kirchenbehörden sind Staatsorgane. Ihre Ernennung erfolgt durch den Kultusminister und hat mit der Religion nur so weit etwas zu tun, als diese sich politisch verwenden läßt. Die Staatsraison ist von Anfang an das Prinzip, das die in der protestantischen Staatskirche herrschende Richtung bestimmt“ – davon war er noch im Jahr vor seinem Tod überzeugt.³⁵⁹

Kalthoffs Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit religiöser Entwicklung innerhalb dieser Institution sollten wir indes nicht aus der rückschauenden Perspektive seiner späteren Veröffentlichungen suchen. Dies Verfahren könnte zum Irrweg werden, da wir dann die Religiosität Kalthoffs aus theologischen Ansätzen herleiten würden, in denen die Abkehr von der liberalen Christologie bereits exekutiert worden war und die monistische Reform des Christentums begonnen hatte. In dieser späten Entwicklungsphase stellte sich dann auch erst die hypothetische Frage, ob die Humanisierung des Christentums aus den Kirchen selbst heraus möglich sei oder an innerkirchlichen strukturellen Bedingungen grundsätzlich scheitern mußte, weil ‚Christentum‘ und ‚Humanisierung‘ sich einander eher ausschließende Größen seien – impliziert der Begriff ‚Humanisierung‘ doch den Gedanken an positive Veränderungen *allein* aus menschlicher Kraft. Auf der Seite der Theologie löst(e) solches Denken eine reflexartige Fundamentalkritik an nichtreligiös fundierter Ethik aus. Das „Verbot“ der Selbsterlösung ist urprotestantisch: Warum sollte Christus *für mich* am Kreuz gestorben sein, wenn *ich* mich selber erlösen kann (z. B. durch Taten und Ablässe)? So weit waren Kalthoffs Überlegungen 1878 noch lange nicht gereift. Ein Christentum ohne den historischen Jesus und das Konzept der Erlösung war für ihn noch undenkbar – wenngleich nicht im Sinne der kirchlichen Orthodoxie. Es soll also zunächst gezeigt werden, wie Kalthoffs Religionsentwicklung sukzessiv durch die Auseinandersetzung mit der Staatskirche, bzw. allgemein mit dem zunehmend nationalkonservativ gefärbten Protestantismus und vergleichbaren Strömungen wie dem Antisemitismus, den kirchlichen Positionen in der sozialen Frage usw. beeinflusst wurde und wie er sich zu einem ‚politischen Pastor‘ entwickelte. Am Anfang stand die Phase des *Protestantischen Reformvereins*.

II.3.5 *Der Protestantische Reformverein und die Volkskirche (Berlin 1878-1884)*

Nach der Amtsenthebung und dem verlorenen Berufungsverfahren zog die Familie Kalthoff nach Berlin-Steglitz. Kalthoff konnte darauf rechnen, aufgrund der Bekanntheit seines Falles, die er unter anderem durch die Veröffentlichung der Konsistorialakten und die heroisierende Darstellung seines Verhaltens im Disziplinarverfahren in der *Gartenlaube* erworben hatte, in Berlin einiges Aufsehen als Märtyrer des Liberalismus zu erregen.³⁶⁰ In der Tat konnte er in einigen linksliberal gesinnten Kreisen der Hauptstadt, die sich politisch in der *Deutschen Fortschrittspartei* formiert hatten, Sympathien für sich gewinnen. Im Februar stellte er offenbar unter lebhafter Zustimmung auf einer Versammlung des Bezirksvereins der *Fortschrittspartei* in der Potsdamer Vorstadt sein religiöses Reformprogramm vor und kündigte eine weitere Diskussionsveranstaltung zum Thema der „Rechte des Einzelnen innerhalb der evangelischen Kirche“ an.³⁶¹ Im März hielt er in den Berliner Reichshallen zwei gut besuchte „religiöse Ansprachen“,

³⁵⁹ Zur Frage der deutschen Reichskirche, in: Europa, 1. Band, Heft 4 (9.2.1905), S. 160-164, hier 161.

³⁶⁰ Die Akten konnten ihm „nur zum Ruhme gereichen“. Steudel, Biographische Einleitung, S. X.

³⁶¹ Vgl. Zeitungsausschnitt in der Disziplinarakte Kalthoff, Bl. 26/2: Germania – Zeitung für das Deutsche Volk, Nr. 46 vom 25. Februar 1879.

um „den immer lauter werdenden Wünschen der christlichen Bevölkerung Berlins Rechnung tragen zu können.“³⁶²

Am 17. April 1879 kam es dann zur offiziellen Gründung des sich als Impulsgeber für die innerprotestantische Erneuerung verstehenden *Protestantischen Reformvereins*. Die Konkurrenz zum *Protestantenverein* war indes schon vorgezeichnet.³⁶³ Gründungsmitglieder waren neben Kalthoff Angehörige des Berliner liberalen Bürgertums: zwei Kaufleute, zwei Fabrikanten und ein Arzt. Als Prediger und als Redakteur eines vom Verein herausgegebenen *Korrespondenzblattes* war Kalthoff sozusagen die offizielle Stimme des Vereins. Vorgeschichte, Umstände und Zusammenhänge dieser Vereinsgründung sind bisher kaum erforscht. Dokumente wie Briefe und Aufzeichnungen aus der Gründungsphase, die uns etwas über Intentionen und Hintergründe des Projektes verraten könnten, existieren nicht mehr.

Die im Druck erschienenen Veröffentlichungen des Vereins lassen indes das Bild einer bürgerlich-religiösen Reformbewegung erkennen. Aus Anlaß der Eröffnungsfeier verkündete Kalthoff gleichsam ein Manifest der freien, individuellen und überkonfessionellen Religion, deren angemessene Sozialform nicht die ‚Kirche‘, sondern ‚das Reich Gottes‘ sei:

„Keine Kirche, am allerwenigsten eine protestantische Kirche, darf ... dem Wahn Raum geben, als ob außerhalb der Kirche kein Heil sei. ... Das Reich Gottes kommt nicht mit Altar und Kanzel, kommt nicht mit irgend einem äußeren Bekenntniß, nicht mit dem Knie-Beugen und dem ‚Herr, Herr‘ sagen.“³⁶⁴

Der „Boden ... auf dem allein christliche Frömmigkeit gedeihen kann ... ist ganz allein das Herz und Gewissen des Menschen.“ Und unter Berufung auf Jesus meint Kalthoff: „Das Reich Gottes ist inwendig in uns.“ So wendet sich der Verein nicht an Angehörige einer durch äußere Ritualformen verbundenen bestimmten Konfession, sondern schlicht an „Menschen“.³⁶⁵ Adressiert an diejenigen liberalen Protestanten, die sich äußerlich mit den kirchlichen Gegebenheiten arrangiert hatten, an diejenigen, die dachten, „wenn sie ihre Überzeugung in geistlichen Dingen aussprechen, so würde das ihrer äußeren Stellung schaden“, richtete Kalthoff die kategorische Mahnung: Solche Rücksichten dürfe man nicht nehmen, wenn man das Reich Gottes aufbauen wolle.³⁶⁶

Die Stellung des Vereins zur Landeskirche war damit ausgesprochen schwierig. Einerseits unterstellte man ihren Verantwortlichen die Verwechslung von ‚Kirche und Gottesreich‘, worin man das Ende aller Frömmigkeit erkannte. Andererseits wollte man sich von der Landeskirche nicht trennen, und Kalthoff blieb seinem Selbstverständnis nach zeitlebens ein Theologe *innerhalb* der protestantischen Kirche. So feierte der Verein beispielsweise die kirchli-

³⁶² Vgl. Bekanntmachung des Berliner Tageblattes Nr. 115, I. Bl. vom 9.3.1879 sowie Berliner Tageblatt Nr. 117, I. Bl. vom 11.3.1879: Es erschienen „mehrere Hundert Herren und Damen“. Diese ersten Reden liegen in Broschürenform vor. Auf ihren Inhalt gehe ich hier noch nicht ein.

³⁶³ Lepp, *Protestantenverein*, S. 279, sieht in der Gründung „eine[] organisatorische[] Verselbständigung der entschiedenen kirchlichen Linken“; der Verein sei auf „Konfrontationskurs“ mit der Orthodoxie gegangen und habe auf den „Sieg des Liberalismus“ hingearbeitet. Diese Sichtweise ist insofern korrekt, als sie die Perspektive des Protestantenvereins wiedergibt. Es wäre aber auf der vorhandenen Datenbasis eine Engführung, in der Gründung nur eine Abspaltung der linken Elemente des liberalen Spektrums zu sehen, gegen deren „subjektivistische und darum unevangelische Überspannung der protestantischen Freiheit“ (so zitiert Lepp Julius Websky, vgl. 280) sich die Protestanteneiniger glaubten zur Wehr setzen zu müssen. Anders als Lepp beschränke ich mich nicht auf die Darstellung der Beziehungen zwischen Reformverein und Protestantenverein.

³⁶⁴ Predigt zur Eröffnungsfeier des Protestantischen Reformvereins, gehalten im oberen Saale der Reichshallen am 27. April 1879 von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, S. 3. Die Rede ging über Lk 9,26.

³⁶⁵ Ebd.

³⁶⁶ Ebd.

chen Festtage und Bußtage. Die Vereinsmitgliedschaft konnte man aber unabhängig von der Zugehörigkeit zur preußischen Landeskirche erwerben.³⁶⁷

Kalthoff und seine Mitstreiter betrieben mit ihrem *Reformverein* gleichsam den Versuch einer Reform der preußischen Landeskirche *von innen*: „Es ist unsere Pflicht, ... als Glieder der Landeskirche an eine die Grundsätze protestantischer Freiheit in ihrer vollen Konsequenz verwirklichenden Reform unserer Kirche Hand an[zu]legen“ – so äußerte sich das *Korrespondenzblatt* in seiner ersten Nummer.³⁶⁸ Dieser Vereinslinie entsprach von Anfang an eine kritische Distanz zur freireligiösen Gemeinde in Berlin, bzw. zur freireligiösen Bewegung, wenngleich sich der Verein faktisch im Übergangsfeld von liberalem Protestantismus und freireligiösem Dissidententum bewegte, was im übrigen eine für Kalthoff typische Position werden sollte.³⁶⁹

Seinem Selbstverständnis nach gehörte der *Reformverein* indes zu den Kräften, „von denen ein innerkirchlicher Liberalisierungsdruck“ ausging, „der auf die Beteiligung der Gemeindepfarrer und Laien an der Kirchenpolitik hinwirkte“.³⁷⁰ Ein Dokument des gegenüber der Landeskirche zäh verteidigten Selbstbildes des Vereins findet sich in der Personalakte Kalthoff. In einem Schreiben an das Konsistorium³⁷¹ beklagt sich der Vereinsvorstand über die von der Landeskirche behauptete Auffassung, durch die Ernennung eines abgesetzten Pastors zum „Sprecher“ habe sich der Verein „zu Grundsätzen bekannt, deren Unvereinbarkeit mit den Lehren der evangelischen Landeskirche“ feststehe und sich damit in der Öffentlichkeit als evangelische Glaubensgemeinschaft diskreditiert. Gegen diese Auffassung verwahrte man sich: Kalthoff sei in den Augen der Vereinsmitglieder „ein Prediger der christlichen Religion.“ Zu entscheiden aber, ob er ein „Verkündiger der Religion Christi sei oder nicht“, halte man sich für „ebenso kompetent wie die Kirchenbehörde.“ Man bezieht sich dabei auf den § 1 des Vereinsstatus, wonach „eine Fortbildung und Neubelebung der evangelischen Kirche im Geiste ihres Stifters“ angestrebt wird. Das sei ganz im Sinne der preußischen Unionsurkunde von 1817. Somit befinde man „sich ... in völliger Übereinstimmung mit der kirchenrechtlichen Grundlage der preußischen Landeskirche.“ Von der Verteidigung schwenkt der Vorstand dann zur Strategie des Angriffs bzw. der Kirchenkritik um:

„Wir beklagen die Thatsache aufs schmerzlichste, daß sich besonders im Laufe der letzten Jahrzehnte so viele unevangelische, unprotestantische, selbst unchristliche Tendenzen in unsere Kirche eingeschlichen haben: Wir sehen wie von hochgestellten Geistlichen der Landeskirche in öffentlichen Versammlungen das ursprüngliche Gebot der Nächstenliebe verleugnet, wie den Gemeinden ihre Selbständigkeit verkümmert, ihre religiöse Mündigkeit abgesprochen wird, wie zahlreiche Pastorenparteien immer mehr nach geistlicher Herrschaft streben, während in der Kirche selber der Geist Jesu und seines Evangeliums immer mehr durch den Buchstaben katholischer Concilienbeschlüsse verdrängt zu werden droht. Wenn wir gegen diese, das christlich religiöse Leben schwer gefährdenden Mächte ankämpfen, und allen Ernstes und Bemühens, gerade die Indifferenten, diejenigen Massen unseres Volkes, welche sich durch das Treiben der gegenwärtig herrschenden theologischen Parteien von der Kirche abgestoßen fühlen, wieder für die Sache der Religion zu gewinnen und ihnen religiöse Erbauung zu verschaffen, so glauben wir vielmehr auf den Beistand eines evangelischen Kirchenregiments als auf eine Verurteilung unserer Grundsätze Seitens desselben Anspruch zu haben.“

³⁶⁷ Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 722.

³⁶⁸ Korrespondenzblatt für Kirchliche Reform. Begründet vom Protestantischen Reform-Verein zu Berlin, 1. Jahrgang, Nr. 1 (Januar 1881), S. 2.

³⁶⁹ Vgl. dazu meinen Aufsatz Albert Kalthoff – Ein Bremer Pastor.

³⁷⁰ Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, S. 1173.

³⁷¹ Personalakte ELAB, 2. Mai [?] 1880.

Zum Nachweis von Kalthoffs Treue zu den Grundsätzen des evangelischen Christentums fügte man dem Schreiben seine gedruckten Predigten der Jahre 1879/80 als Anlage bei. Das Schreiben deutet einige Hauptthemen der Vereinsarbeit an: den Protest gegen Kirchengleichheit, Bekenntniszwang der Geistlichen, vornehmlich gegen den Gewissenszwang, „dagegen, daß Menschen sich zu Richtern über unseren Glauben aufwerfen, Menschen, deren Blick doch nicht hineindringt in das Verborgene des Herzens.“³⁷² Kalthoffs Erfahrungen mit der Landeskirche standen hier sicherlich im Hintergrund. Besonderes Interesse galt dem Abbau von landeskirchlichen Hierarchien:

„Hierarchische Einrichtungen, die zu den Grundbegriffen des Protestantismus in direktem Gegensatz stehen, bringen die Gemeinden um ihr ursprüngliches Christenrecht, die Entscheidung über das, was ihren religiösen Bedürfnissen entspricht, selber treffen zu können. Hierdurch geht unsere protestantische Kirche ihrer hohen Bestimmung, eine Pflegerin freier, innerlicher Religiosität und eine Pflanzstätte starker sittlicher Bildung zu sein, mehr und mehr verlustig. Statt dessen ist sie auf dem Wege, ein wirksames Mittel in der Hand aller reactionären Elemente, eine Fessel für die Freiheit des Geistes und eine Brutstätte confessionellen Haders zu werden.“³⁷³

Die Aktiven im *Reformverein*, allen voran Kalthoff selbst, strebten die Errichtung einer dezentralisierten Volkskirche an. „Die Priesterkirche und die Pastorenkirche muß zu einer Volks- und Gemeindekirche werden, in der das Laienurtheil über religiöse Fragen als vollgültig anerkannt ist.“³⁷⁴ Diese Forderung korrespondierte im Kreis um Kalthoff mit einem entsprechenden Reformationsverständnis. Nicht die großen Männer hätten demnach die Reformation des 16. Jahrhunderts vorangetrieben, sondern „das Volk“; die Reformation sei also eine Bewegung von unten gewesen. Die „hierarchisch organisierte und orthodoxe Kirchengemeinschaft mit ihrem unbedingten Autoritätsprincip, welches jede Regung des selbständigen Denkens und Wollens erstickt“, ließe sich nicht mit den ursprünglichen Zielen der Reformation vereinbaren. Die „Orthodoxen“ werden zudem „als „Bundesgenossen“ der „Feinde einer freiheitlichen Entwicklung unseres Volkes“ eingestuft.³⁷⁵ Den Protestantismus dem Einfluß der Regierung zu entziehen, war beim Projekt des Aufbaues der Volkskirche stets mitgemeint.³⁷⁶ Man war aber realistisch genug, einzusehen, daß eine nationale und gleichzeitig freiheitliche Volkskirche ein unerreichbares Ziel war – zumal sich auch die rechte protestantische Basis immer mehr als Volkskirche verstand und formierte. Im Gegensatz zu den Linken strebten die orthodoxen Basisorganisationen die Unabhängigkeit von der Staatskirche an, um so den aus ihrer Sicht immer noch zu liberalen Einfluß von Kirchenleitung und Kultusministerium auf die Gemeinden einzudämmen. Solche Ambitionen fanden deutlich mehr Unterstützung in den Synoden und auch in höchsten gesellschaftlichen Kreisen als vergleichbare linke Unternehmungen. Im Kern zielten auch die linksgerichteten volksskirchlichen Ambitionen auf die Autonomie und interne Demokratie der *Einzelgemeinde* durch Reform der Kirche von innen.³⁷⁷ Die konsequente „Glaubens- und Gewissensfreiheit“, die der *Reformverein* forderte, beinhaltete im einzelnen:

- die Aufhebung des Tauf- und Trauzwanges für Laien. Man wertete diese von der preußischen Generalsynode des Jahres 1879 trotz bereits eingeführter Zivilehe beschlossene und mit

³⁷² Predigt zur Eröffnungsfeier des Protestantischen Reformvereins, S. 5.

³⁷³ Aufruf zum Anschluß an die kirchliche Reform-Partei, in: Korrespondenzblatt, 1. Jahrgang, Nr. 1 (Januar 1881), S. 1f. Vgl. auch schon Das Recht der christlichen Gemeinde. Predigt über Ev. Matth. XVIII. 15-18 am 11. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, bes. S. 6.

³⁷⁴ Jesus, der Prophet, der nichts gilt in seinem Vaterlande. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, S. 8.

³⁷⁵ Aufruf, S. 2.

³⁷⁶ Vgl. Burggraf, Was nun?, S. 38.

³⁷⁷ Lepp, Protestantenverein, S. 184 kommt zu dem gleichen Schluß.

Sanktionsmöglichkeiten gekoppelte Regelung als anachronistischen Versuch der Einflußnahme auf das Ehe- und Familienleben bzw. das Sozialverhalten der Kirchenmitglieder zum Zwecke des bloßen Machterhalts der Kirchenhierarchie, ohne Rücksicht darauf, daß es keinen Anstieg der Religiosität bedeuten müsse, wenn sich statistisch alle Mitglieder der Kirche „ihren Satzungen unterwerfen“, nur um, wie von der Landeskirche angedroht, im Verweigerungsfall das kirchliche Wahlrecht nicht zu verlieren.³⁷⁸

- die Aufhebung des Bekenntniszwanges für Geistliche,
- die Möglichkeit „daß bei der Liturgie und der Taufe die Verlesung des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses weggelassen, sowie daß der Abendmahlsfeier die historische Auffassung zu Grunde gelegt und die Beichthandlung freigegeben werden kann“,
- die Unabhängigkeit der theologischen Fakultäten vom Einfluß des Kirchenregiments,
- Gleichstellung der evangelischen Landeskirche und der übrigen Religionsgemeinschaften den Landesgesetzen gegenüber,
- die Stärkung der Einzelgemeinden gegenüber den zentralisierenden Tendenzen kirchlicher Synoden und Behörden, insbesondere: a) Verleihung des freien Pfarrwahlrechts an die Gemeinden, b) direkte Wahlen der Gemeinden zu allen Synoden, unter Gleichstellung der Laien und der Geistlichen in Bezug auf die Wählbarkeit und c) Gewährung des Rechts der freien Präsidentenwahl an die kirchlichen Organe und Synoden,
- Befestigung des geistigen Bandes zwischen den im übrigen autonomen Gemeinden, durch welches diese zu einer umfassenden allgemein-christlichen Gemeinschaft verbunden sind.³⁷⁹

Damit hatte der *Reformverein* auch den Weg zur Transformation in eine politische Parteiformation geebnet.

II.3.5.1 *Konflikt mit dem Protestantenverein um das Verhältnis von Religion und Politik (Politische Aspekte der Vereinsarbeit)*

Seit 1881 verstand sich der Verein als eine Partei, wie der „Aufruf zum Anschluß an die kirchliche Reform-Partei“ und das daran anschließende Parteiprogramm im *Korrespondenzblatt* beweist, dem die oben zitierten Forderungen entstammen. 1882 entschied man sich für den Namen *kirchliche Volkspartei*.³⁸⁰ In der Biographie Kalthoffs bedeutete diese Entwicklung eine Zäsur, er wurde zum ‚politischen Pastor‘ im wörtlichen Sinne. In einem engen Zusammenhang mit der Formierung des *Reformvereins* als *Kirchliche Reformpartei*, bzw. *Kirchliche Volkspartei* steht Kalthoffs Versuch, selbst auf dem Gebiet der aktiven Politik zu reüssieren. 1881 ließ er sich von der *Deutschen Fortschrittspartei* (DFP) als Kandidat für die Reichstagswahlen aufstellen – ohne allerdings ein Mandat zu erringen.³⁸¹

³⁷⁸ Vgl. Predigt zur Eröffnungsfeier des Protestantischen Reformvereins, S. 4. Vgl. Art: Der Tauf- und Trauzwang, in: *Korrespondenzblatt*, I. Jahrg. Nr. 2 (Februar 1881), S. 10-12, hier S. 10: „Zum ersten Male werden jetzt auch die *Laien* in Gewissensangelegenheiten durch ein Kirchengesetz gebunden. Von jetzt ab muß jeder, der sein kirchliches Wahlrecht ausüben will, im Falle er sich verheirathet, seine Ehe durch einen Prediger der Landeskirche ... einsegnen ... lassen.“

³⁷⁹ Programm der kirchlichen Reform-Partei, angenommen vom Protestantischen Reform-Verein am Reformationsfest 1880, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 1, S. 3. Das Programm schließt direkt an den Aufruf an.

³⁸⁰ Vgl. zum Parteiprogramm und zum ersten Parteitag der kirchlichen Volkspartei den Art. Der Parteitag der kirchlichen Volkspartei, in: *Korrespondenzblatt*, 2. Jahrgang, Nr. 10 (Oktober 1882), S. 73-76; vgl. auch ebd. Nr. 12 (Dezember 1882): Freireligiöse, freigemeindliche und volkskirchliche Bestrebungen, S. 91-93, 93: Das Beste für die Landeskirche und ihren Erhalt wäre die Einführung der Gemeindefreiheit bzw. der Volkskirche.

³⁸¹ Steudel, Biographische Einleitung, S. XII. Gleichsam eine Definition des politischen Predigeramtes liefert das *Korrespondenzblatt* Nr. 8 (August 1882), Art. Die bevorstehenden Kirchenwahlen, S. 59-61: „Auch der Predi-

Gehen wir über das Biographische hinaus, stehen wir vor einem Stück fast unerforschter deutscher Parteiengeschichte. Das wenige Bekannte läßt sich schnell zusammenfassen. Kalthoff suchte schon in der Gründungsphase des *Reformvereins* Mitglieder unter den Anhängern des liberalen Parteienspektrums. Man denke an seinen oben erwähnten Auftritt im Potsdamer Bezirksverein der DFP im Februar 1879. Der erste Vereinsvorsitzende war Heinrich Eduard Greve (1846-1892), ein Arzt in Tempelhof und von 1881 bis 1887 Reichstagsabgeordneter für die DFP. Der Anschluß des Vereins an die Partei, bzw. die Gründung der letzteren wurde in der damaligen Presse als ein gemeinsames Projekt von Kalthoff und „fortschrittlichen Abgeordneten“ dargestellt.³⁸² Dazu gehörte auch August Carl Munckel (1837-1903). Dieser Berliner Rechtsanwalt war gleichfalls seit 1881 bis zu seinem Tod Reichstagsabgeordneter für die Fortschrittspartei. 1885 sollte er den Vorsitz des *Reformvereins* übernehmen. Ein weiterer Kandidat der DFP aus dem Umfeld des *Reformvereins* war der Philologe und Lehrer Gustav Wendt (1848-1933), der ein Mandat in der Provinz Hannover gewann und dem Reichstag bis 1884 angehörte.

Im Hintergrund dieser Entwicklung hin zu einer Konzentration religiös- und politisch-liberaler Kräfte steht die heterogene linksliberale Parteienbewegung, die stets von Abspaltungen bedroht war, zeitweilig aber unter Eugen Richter, der führungsstarken Zentralfigur der *Deutschen Fortschrittspartei*, zusammengeführt wurde – so im Jahr 1881. Die Partei spielte in diesem Wahljahr eine wichtige Rolle im Ringen um den Führungsanspruch im Reichstag. Zur Parteistrategie gehörte die enge Zusammenarbeit mit kirchlich-liberalen Kräften³⁸³, bzw. die Zusammenführung der unterschiedlichsten liberalen Formationen in einem Bündnis. Anders als der Berliner *Protestantenverein*, der jede parteipolitische Vereinnahmung strikt ablehnte, öffnete sich der *Reformverein* für die Parteipolitik und warb mit seinem kirchenpolitischen Flügel „recht aggressiv für eine Sammlungspolitik aller Freisinnigen“.³⁸⁴ Nach der Reichstagswahl wollte man die hauptstädtischen Gemeindewahlen des Jahres 1882 nutzen, um die kirchlichen Reformziele durchzusetzen, bzw. „mehr als bisher praktischen Einfluß auf die Entwicklung des kirchlichen Lebens auszuüben.“³⁸⁵ In einem Aufruf „an alle freisinnigen Protestanten“ stellt das *Korrespondenzblatt* es im Oktober 1881 im Vorfeld der anstehenden Wahlen als dringende Aufgabe dar,

„alle zu kirchlichen Gemeindeämtern Gewählten auf Grund eines bestimmten Programms und nur nach ausdrücklicher Zustimmung zu demselben zu wählen. ... Unsere Gesinnungsgenossen werden gut thun, schon jetzt Vorkehrungen zu treffen, daß bei den im nächsten Jahre stattfindenden Kirchenrathswahlen nur zuverlässige liberale Candidaten aufgestellt werden. Solange nichts Besseres gegeben ist, empfehlen wir das Programm der kirchlichen Reform-Partei als dasjenige, welches als Grundlage für eine Agitation vorläufig geeignet sein dürfte.“ Das „Programm über das, was die Freisinnigen in der Kirche erstreben“ diene der „Bewahrung des geistigen Zusammenhanges unter den Liberalen“; die Partei solle als „Centralstelle/Centralcomité“ bei der Konzentrierung li-

ger ist Staatsbürger und hat als solcher die Pflicht, sich eine politische Ueberzeugung zu bilden und nötigenfalls für dieselbe einzutreten. Wir halten es sogar für eine durchaus krankhafte, dem Wesen des Protestantismus Hohn sprechende Erscheinung, wenn der Prediger die großen Bewegungen des politischen und nationalen Lebens gleichgiltig an sich vorübergehen läßt.“

³⁸² Vgl. Neueste Mittheilungen, Jahrgang 1882, Nr. 59 vom 18. Oktober 1882.

³⁸³ Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 87.

³⁸⁴ Ebd. S. 88. Ob man allerdings von einer Reaktion auf theologische Defizite und, wie Hübinger, a. a. O., von „vulgärrationalistischen Programmen solcher Vereine und Gemeinden“ sprechen kann, soll an dieser Stelle nicht entschieden werden. Ein vorschnelles Urteil würde den Versuch einer möglichst unvoreingenommenen Analyse zu frühzeitig stoppen. Vgl. zum Problem unten Abschn. II.6.2.1 und zum Dissens Reformverein-Protestantenverein auch: Lepp, Protestantenverein, S. 378f.

³⁸⁵ Unsere nächsten praktischen Aufgaben. Ein dringendes Wort an alle freisinnigen Protestanten, in: Korrespondenzblatt Nr. 10 (Oktober 1881), S. 73-75, hier S. 75.

beral-kirchlicher Interessen dienen. „Unser Ziel muß vor allen Dingen die Bekämpfung eines gemeinsamen Feindes und der freisinnige Ausbau unserer Landeskirche sein.“³⁸⁶

Aus *Vereinsarbeit* der bisher getrennt operierenden liberalprotestantischen Vereine sollte koordinierte *Parteiarbeit* werden.³⁸⁷ Dieses Programm stieß auf den entschiedenen Widerspruch von Julius Websky, der sich, gegen Kalthoff, „für eine strikte Trennung von Religion und Parteipolitik“³⁸⁸ aussprach. Websky war leitender Redakteur der liberalen *Protestantischen Kirchenzeitung*, die er als Plattform zur Auseinandersetzung mit dem *Reformverein* nutzte:

„Schon im letzten Sommer mußte ich Dr. Kalthoff's Bestrebungen, den Berliner politischen Fortschritt als solchen für die kirchlichen Wahlen zu engagieren und ausdrücklich nur Fortschrittmänner für die Gemeindeorgane zu empfehlen ... zurückweisen. ... Bei uns sind Volk und Demokratie, kirchlicher Liberalismus und politische Fortschrittspartei noch nicht identisch und Gott verhüte, daß sie es je werden.“³⁸⁹

Übergeneralisieren sollte man diesen Dissens allerdings nicht, denn anders als die Berliner Sektion stand die mächtige nordwestdeutsche Sektion des *Protestantenvereins* dem offensiv politischen Kurs Kalthoffs konzilianter gegenüber³⁹⁰, was die spätere Zusammenarbeit Kalthoffs mit dieser Richtung und seinen Wechsel in die Hochburg dieser Sektion, nach Bremen, erleichterte. Wir können dies hier vorwegnehmen. Im Berlin der 1880er Jahre stand der *Reformverein* im protestantischen Umfeld jedoch isoliert da. Der *Unionsverein*³⁹¹, vertreten durch Websky, wollte die Option der Zusammenarbeit mit konservativen politischen Parteien offen halten, grenzte sich aber von dezidiert linken Positionen ab. In kirchlichen Fragen verfolgte man einen Kompromißkurs.³⁹²

Die gleichlautenden Vorwürfe Webskys und des Bremer *Protestantenvereins* allerdings, wonach die Reformvereinler die Bedeutung der Religion im säkularen Leben verkennen würden³⁹³, waren schlicht unzutreffend. Denn aus dem Blickwinkel des reformvereinlichen Selbstverständnisses läßt sich die Gründung der *kirchlich-liberalen* Partei als Versuch lesen, den *politischen* Liberalismus aufgeschlossener für religiöse Bedürfnisse der Bevölkerung zu machen; pointiert gesagt: die Religion sollte sich politisch und die Politik religiös öffnen. Im den Zielformulierungen der Partei hieß es:

„Die kirchliche Volkspartei erkennt die Religion als eine in der geistigen Anlage des Menschen begründete Macht an, deren richtige Pflege für die gedeihliche Entwicklung des Volkslebens nicht entbehrt werden kann.“³⁹⁴

Vor liberalen Parteianhängern sprach Kalthoff 1882 die Mahnung aus, „daß wirtschaftliche und politische Freiheit sich auf die Dauer nicht halten läßt ohne religiöse Freiheit.“ Das habe „die Erfahrung des letzten Jahrzehnts mit erschreckender Deutlichkeit“ gezeigt.³⁹⁵

³⁸⁶ Ebd. S. 74.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Art. Julius Websky, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, Bd. XX (2002), Sp. 1975-2005. Vgl. Lepp, *Protestantenverein*, S. 379.

³⁸⁹ Julius Websky, *Unsere Stellung und Aufgabe*. Rede im Berliner Unionsverein, in: *Protestantische Kirchenzeitung* 30 (1883), Sp 2. Zit. n. Lepp, *Protestantenverein*, S. 379.

³⁹⁰ Vgl. zu solchen regionalen Unterschieden: Lepp, *Protestantenverein*, S. 379f.

³⁹¹ Vgl. zu den Beziehungen zwischen Unionsverein und Protestantenverein: Lepp, ebd. S. 50-57, bes. 56 (eigenständiger Anschluß an den Deutschen Protestantenverein).

³⁹² Vgl. dazu unten den Abschn. II.3.5.5.

³⁹³ Man kritisierte das „kirchliche Manchestertum“ der Linksliberalen. Lepp, *Protestantenverein*, S. 380.

³⁹⁴ Art. *Der Parteitag der kirchlichen Volkspartei*, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 10 (Oktober 1882), S. 74.

³⁹⁵ Die Ergebnisse des Kulturkampfes für den Liberalismus. Vortrag gehalten im fortschrittlichen Wahlverein zu Steglitz von Dr. Kalthoff, Steglitz und Leipzig 1882, S. 28.

Der logische Kerngedanke, mit dem die Aktiven des *Reformvereins* den Zusammenhang von Religion und Politik begründeten, ließ sich in dem an Zeiten der Aufklärung erinnernden Diktum zusammenfassen, „daß ein in seinem Gewissen geknechtetes Volk niemals ein politisch freies und mündiges werden“ könne.³⁹⁶ Kalthoff warb aus fester Überzeugung um die Anerkennung der Religion als Grundtatsache des Lebens, für die auch eine wirtschaftsliberal ausgerichtete Partei Verständnis zeigen müsse, wenn sie zukunftsfähig bleiben wolle.³⁹⁷

Damit knüpften er und seine Mitstreiter an den ursprünglichen liberalen Traum von einer besseren Zukunft an: freier, gerechter, mitmenschlicher. Munkel gab die Parteiparole aus: „Wir wollen das Evangelium der Nächstenliebe mit allem Nachdruck predigen“.³⁹⁸ Von Seiten des politisch ambitionierten Christsozialen Adolf Stöcker brachten ihm solche nach Kirchensprache klingenden Äußerungen die Titulierung als „Prediger“ ein – eine „Ehre“ die Munkel prompt zurückwies, nicht ohne umgekehrt Stöcker zu ermahnen, die politische „Tribüne“ und die „Kanzel voneinander [zu] trennen“.³⁹⁹ Den politisch engagierten Reformvereinigern ging es um „die Unterstützung aller, auf Förderung der *Humanität* gerichteter Bestrebungen, *ohne Geltendmachung konfessioneller Sonderinteressen*.“⁴⁰⁰ Man wollte in Form eines humanistisch-abgeklärten Christentums dem Liberalismus seinen transzendenten Bezug wiedergeben. Die Appelle des Vereins richteten sich dementsprechend an die wachsende Zahl der Liberalen, die dabei waren, ihre Hoffnungen, Träume und idealen Werte zu verlieren oder die sich dem Konservativismus zuwandten, die nichts mehr erreichen, sondern nur noch erhalten wollten, was sie ererbt hatten und allenfalls noch nach mehr ökonomischem Fortschritt und Wohlstand strebten.

Im Kreis des *Reformvereins* betrachtete man es daher schon als einen Fortschritt, wenn der wirtschaftsorientierte Eugen Richter anlässlich der Kirchenwahlen des Jahres 1882 liberale Politiker dazu aufrief, in die Kirchenwahlen einzugreifen, wo doch umgekehrt „die Kirchenmänner soviel Politik trieben.“⁴⁰¹ Das *Korrespondenzblatt* kommentierte:

„[A]uch der Politiker ist, sofern er nicht direct aus dem Kirchenverbande ausgeschieden ist, Mitglied der kirchlichen Gemeinschaft. Es ist oft unser großes Leid gewesen, daß gerade Männer, die in der Politik das Vertrauen des Volkes in so hohem Maße besitzen, sich von den Arbeiten auf kirchlichem Gebiete so gut wie ganz zurückziehen. Als ob die Kirche nicht auch heute noch eine Macht wäre, die für die Entwicklung unseres Volkslebens von ganz eminenter Bedeutung, sei's zum Heil, sei's zum Unheil werden kann!“⁴⁰²

Die Ergebnisse der Bemühungen hielten sich in bescheidenem Rahmen. 1881 war die Gesamtbilanz der *Fortschrittspartei* bei den Wahlen zwar äußerst erfreulich. In der Bilanz hat sich der linke Liberalismus im Kaiserreich aber weniger erfolgreich gezeigt als seine sozialistische und konservative Konkurrenz. Er konnte die hochstrebenden Hoffnungen, die das Bürgertum in ihn gesetzt hatte, zumindest auf der Ebene der Regierungspolitik, nicht erfüllen. So war Kalthoff zeitweilig nicht nur in die Selbstbehauptungskämpfe des religiösen Liberalismus in Preußen, sondern auch auf politischem Gebiet „in das Rückzugsgefecht des deutschen Liberalismus“ (Friedrich Naumann) verwickelt. Die *Fortschrittspartei* war die erste Partei in Deutschland, die sich, wie heute üblich, ein Parteiprogramm gab. Kalthoff hatte in dieser Partei seine politische

³⁹⁶ Art. Die kirchlichen Wahlen, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 9 (September 1882), S. 68.

³⁹⁷ Vgl. Die Ergebnisse des Kulturkampfes, S. 28f.

³⁹⁸ *Korrespondenzblatt*, Art. Der Parteitag der kirchlichen Volkspartei, S. 75.

³⁹⁹ Meldung unter der Rubrik Aus Kirche und Staat, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 11 (November 1882), S. 88 (ein Beleg für die Distanzierung von den kirchlichen Parteiinteressen des christlichen Sozialismus: „Unsere Gegner verwechseln Religion und Theologie“).

⁴⁰⁰ *Korrespondenzblatt*, Art. Der Parteitag der kirchlichen Volkspartei, S. 74.

⁴⁰¹ Art. Die bevorstehenden Kirchenwahlen, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 8 (August 1882), S. 59-61, hier S. 59.

⁴⁰² Ebd.

Heimat gefunden. Ob er mit allen ihren Programmpunkten konform ging, mag allerdings bezweifelt werden. Zwar forderte die *Fortschrittspartei* einiges, was Kalthoff unterstützen konnte: z. B. eine konsequentere Trennung von Staat und Kirche im Bildungsbereich sowie ein scharfes Einschreiten gegen den Antisemitismus. Andererseits bekämpfte die Partei die Sozialdemokratie, setzte sich für einen uneingeschränkten, sozial nicht abgefederten, Freihandelsliberalismus ein und lehnte – auch noch in ihren Nachfolgerformationen – eine Sozialgesetzgebung, die Teile des Industrieproletariats begünstigte, strikt ab. Eugen Richter persönlich stand für einen ungebremsten ‚Manchesterkapitalismus‘ und einen ‚schlanken Staat‘. Spätestens seit den 1890er Jahren unterstützte Kalthoff Teile dieses Programmes nicht mehr. Die Antwort auf die Frage, ob Kalthoff auch Mitglied der Nachfolgeorganisationen der Fortschrittspartei war – der *Deutschen Freisinnigen Partei*⁴⁰³ und ab 1893 der linksliberalen *Freisinnigen Volkspartei* sowie der weiter rechts stehenden *Freisinnigen Vereinigung* –, müssen wir offen lassen.⁴⁰⁴ Mitgliederlisten, die die Parteizugehörigkeit nach Jahrgängen ausweisen, existieren nicht mehr.⁴⁰⁵

Die letzten Jahre der Regierung Wilhelms I. waren für die liberale Bewegung indes noch eine Zeit der Hoffnungen auf den baldigen Regierungsantritt seines Sohnes, des Kronprinzen Friedrich Wilhelm und die Einsetzung einer liberalen Reichsregierung unter ihm. Diese Hoffnungen waren das eigentliche integrale Moment, das die höchst unterschiedlichen Interessen der linksliberalen Gruppierungen zusammenhielt. Das führte auf der anderen Seite zu Machtverlustängsten im konservativ-nationalliberalen Block um den Reichskanzler Bismarck, die die Stimmenverluste bei der Reichstagswahl 1881 zu bestätigen schienen.⁴⁰⁶ Daß die liberalen Einstellungen des Kronprinzen keineswegs so weit gingen, wie die ‚Friedrich-Legende‘ von einer besseren Zukunft Deutschlands unter diesem Kaiser bis heute gerne wahrhaben möchte, und damit eine Parlamentarisierung des deutschen politischen Systems nach englischem Vorbild auch bei seinem früheren Regierungsantritt nicht zu erwarten gewesen wäre, steht auf einem anderen Blatt. Und daß er erst spät und nur kurz an die Regierung kam, war damals noch nicht vorauszusehen. Anfang der achtziger Jahre „war der Kronprinz noch nicht krank“ äußerte sich Herbert von Bismarck post factum.⁴⁰⁷ Ebenfalls unabsehbar war der Umstand, daß das konservative politische Deutschland unter der Führung Wilhelms II. Demokratisierungstendenzen mehr oder weniger ignorieren konnte – der eigentliche Grund für die Zählebigkeit des konservativen Milieus war der konservative Autokratismus dieses Kaisers, dem der Liberalismus nichts entgegenzusetzen hatte: Regierung und Reichskanzler konnte der Kaiser laut Verfassung z. B. nach eigenem Gutdünken ein- und absetzen.

⁴⁰³ Entstanden 1884 durch Fusion mit der Liberalen Vereinigung und der DFP.

⁴⁰⁴ Gegen Abresch, *Enfant terrible*: „Er blieb dieser linksliberalen Richtung ... auch später treu.“ Steudel behauptet im Widerspruch dazu, Kalthoff sei in den 1880er Jahren überzeugter Sozialist geworden. Im Jahr 1894 hat sich die Freisinnige Volkspartei ein Parteiprogramm gegeben. Darin forderte sie unter anderem die Einführung des recht demokratischen Reichstagswahlrechts auch in den Einzelstaaten. Sie strebte die Parlamentarisierung des Reiches an. Außerdem forderte sie Diäten für Abgeordnete und eine gerechtere Einteilung der Wahlkreise. Nicht zuletzt wurde eine jährliche Verabschiedung des Heeresetats angestrebt. Höhere Heeresausgaben wurden konsequent abgelehnt. Ähnlich kritisch stand die Partei zunächst der Kolonialpolitik und dem Flottenbau gegenüber. In wirtschaftspolitischer Hinsicht sollten Eingriffe des Staates begrenzt werden. Dagegen wollte die Partei Gewerkschaften gesetzlich anerkennen und forderte die Förderung von Selbsthilfeeinrichtungen sowie eine Abschaffung der Privilegien des Großgrundbesitzes. Eine Umsetzung dieses Programms war ohne Zusammenarbeit mit anderen Kräften wie der SPD oder dem linken Flügel des Zentrums nicht möglich. Einen solchen Kurs lehnte Richter indes ab. Dem stand auch der doktrinaire Wirtschaftsliberalismus Richters entgegen. Auch andere Positionen haben eine mögliche Zusammenarbeit zusätzlich erschwert.

⁴⁰⁵ Persönliche Mitteilung von Juergen Froelich, Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit. Aus einer Bemerkung des Jahres 1898, er habe in seiner „früheren Tätigkeit in Preußen so manchen Blick hinter die Kulissen des Parteitheaters gethan“, können wir aber wohl zumindest schließen, daß er parteipolitisch nicht mehr aktiv war: *An der Wende des Jahrhunderts*, S. 191.

⁴⁰⁶ Vgl. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 973f.

⁴⁰⁷ Zit. n. Wehler ebd. S. 974.

II.3.5.2 Indirekte Maßnahmen gegen politische Bestrebungen des Reformvereins

So erklärt sich, daß selbst kleine Zusammenschlüsse radikaler kirchlich-liberaler Kräfte ins Visier der großen Politik gerieten – so auch die kirchenpolitischen Aktivitäten Kalthoffs und seiner Mitstreiter. Werkzeug für die öffentliche Einflußnahme der Bismarck-Partei im Sinne staatskirchlicher Interessen waren in diesem Fall die aus Bismarcks berüchtigten „Reptilienfonds“ heimlich finanzierten *Neuesten Mittheilungen*. Der Geldgeber blieb verdeckt im Hintergrund. Das in ganz Deutschland viel gelesene und selbst im Ausland beachtete Blatt (es sollte eine regierungsfreundliche Stimmung besonders unter der ländlichen Bevölkerung fördern ohne vordergründige Bismarck-Propaganda zu betreiben) griff Kalthoff, Munckel und Wendt im Kontext der Kirchenwahlen von 1882 scharf an:

„Von dem bekannten, aus der Landeskirche ausgetretenen, einstmaligen Prediger Kalthoff war in Berlin ein Parteitag der ‚kirchlichen Volkspartei‘ einberufen, an welchem auch die fortschrittlichen Abgeordneten Munckel und Wendt theilnahmen. Das von diesen Herren aufgestellte Programm gewährt einen tiefen Einblick in das von ihnen vertretene radicale Kirchenthum oder vielmehr Unkirchenthum. Sie fordern unter Anderem Weglassung des apostolischen Glaubensbekenntnisses bei den kirchlichen Handlungen, Beseitigung der kirchlichen Glaubenssatzungen, Beseitigung des confessionellen Characters der Volksschule ‚unter Beibehaltung eines nach allgemein wissenschaftlichen und sittlichen Grundsätzen zu ertheilenden Religionsunterrichts‘, Abschaffung des religiösen Eides.“⁴⁰⁸

Das Ziel der Partei sei letztlich „das Christenthum überhaupt zu beseitigen.“ Die sprachlichen Ähnlichkeiten der Zitate mit den Äußerungen Wilhelms I., der Hofpredigerpartei, des Konsistoriums und der Vertreter des EOK spiegeln die allgemeine konservative Stimmungslage und, in ihrer Schroffheit, die Verschärfung des Gegensatzes zum (Links)liberalismus wider. Es lag im gemeinsamen Interesse der Bismarck-Partei und der konservativen Eliten, *solche* Vereins- bzw. Parteiziele durch ihre „graue Propaganda“, d. h. nichtoffene Einflußnahme, zu bekämpfen. Anders als die *Fortschrittspartei* bei der Reichstagswahl im Vorjahr konnte die *Kirchliche Volkspartei* bei den Kirchenwahlen keine Erfolge erzielen. Im Gegenteil. Die Wahlen von 1882 markieren den Beginn einer Entwicklung, in deren Verlauf die Liberalen ihre Majorität in den kirchlichen Gremien verloren. Die *Neuesten Mittheilungen* nahmen dies erste Debakel zum Anlaß für einen schadenfrohen Kommentar:

„Man wird nicht fehl gehen, wenn man diesen Umschwung einerseits auf die Belebung des kirchlichen und religiösen Interesses in den politisch-conservativen Versammlungen, andererseits aber auf die Maßlosigkeiten zurückführt, zu denen sich die neulich von dem früheren Prediger Kalthoff und von fortschrittlichen Abgeordneten gegründete neue ‚kirchliche Volkspartei‘ in Aufstellung ihrer Grundsätze hat hinreißen lassen. Andererseits haben die Kalthoff’schen Angriffe auf das evangelische Christenthum und auf das evangelische Glaubensbekenntniß selbst liberal denkende Kreise entschieden stützig gemacht und vor einer weiteren Begünstigung rationalistischer Denkweise zurückschrecken lassen.“⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Die Religion in der Schule, in: *Neueste Mittheilungen*, Jahrgang 1882, Nr. 50 vom 27. September 1882, zit. dem Portal Amtspresse Preußens der Staatsbibliothek zu Berlin, URL: amtspreese.staatsbibliothek-berlin.de. Besucht am 6.3.2009. Die Auflagenhöhe erreichte bis zu einem Viertel der Gesamtauflagen der Tagespresse. Allgemeine Angaben zur Amtspresse ebd. Auf die den schulischen Religionsunterricht betreffenden Initiativen Kalthoffs und die Rolle des Reformvereins im Kampf gegen den entstehenden Antisemitismus werde ich unten noch genauer zu sprechen kommen. Vgl. Abschn. II.3.5.6.3; II.7.9 u. ö.

⁴⁰⁹ *Neueste Mittheilungen*, Jahrgang 1882, Nr. 59 vom 18. Oktober 1882.

Mit dem letzten Punkt spielt das Blatt auf die Zurückhaltung an, die der *Protestantenverein* dem politischen Engagement der Gruppierung um Kalthoff entgegenbrachte. Ein Delegiertenausschuß des *Protestantenvereins* drückte dies so aus:

„Einstweilen liegt die Tatsache vor, daß die hauptstädtischen Gemeindewahlen konservativer ausgefallen sind, seitdem die Herren Kalthoff, Munckel und Wendt den Liberalen ‚zu Hilfe gekommen‘ sind.“⁴¹⁰

II.3.5.3 *Der Reformverein vor dem Hintergrund der Krise des Liberalismus*

Allerdings war es wohl kaum gerechtfertigt, den Genannten die Schuld für diesen Umschwung in die Schuhe zu schieben. Es handelte sich doch wohl eher um den Beginn eines langfristigen Bedeutungsverlustes des protestantischen Liberalismus, der viele Ursachen hatte. Unter anderem war er dem Umstand geschuldet, daß Wilhelm I. und die anderen Repräsentanten des Staatschristentums sowie die konservativen protestantischen Vereine und Verbände bzw. deren hochrangige Förderer, aber auch wie gezeigt die konservativen Medien, ihre eigenen Vorstellungen eines ‚von oben‘ verordneten und konservativen Wertvorstellungen verpflichteten Protestantismus mit aller Macht durchzusetzen begannen. Vereine und Verbände, die Basisinteressen vertraten, mußten dementsprechend rigoros bekämpft werden. Die Basis wurde nur dann gehört, wenn sie ihren Willen in einer Weise formulierte, die in das konservative Konzept paßte – andernfalls wurde sie ignoriert. Die Züllichauer Unterschriftenliste ist ein Beispiel für letzteren Fall. Die Jahre 1881/82 brachten in dieser Hinsicht eine neuerliche Verschärfung.

Diese Wende gilt es aber auch im weiteren historischen Kontext zu verstehen. Die Laienbeteiligung am Kirchenregiment, eigentlich ein urprotestantisches Prinzip, wurde im Horizont des Verfassungsneubaus in Preußen nach 1815 deswegen gern verhindert, weil man darin die Gefahr eines wachsenden Einflusses vermeintlich irreligiöser Bevölkerungsschichten auf das Kirchenregiment witterte. Der monarchischen Partei zufolge „wurde die Laienbeteiligung am besten von oben durch königliche Beamte gesichert, d. h. in der Regel durch kirchlich geschulte Kirchenräte in den Landeskonsistorien und durch Theologieprofessoren an den Hochschulen.“⁴¹¹ Die negativen Folgen für den Liberalismus ließen sich jedoch in bestimmten Phasen der Geschichte Preußens im 19. Jahrhundert, so etwa in den 1860er Jahren, auf Grundlage einer Machtverteilung zwischen konservativen und liberalen Kräften innerhalb der Kirchenleitung und des Kultusministeriums, abmildern. Die konservativen Argumente gegen die Laienbeteiligung waren jedoch auch in diesen Phasen nicht vom Tisch, und man versuchte, mit eingeschränktem Erfolg, die eigenen Vorstellungen durchzusetzen. „Theologisch berief sie [die konservative Seite, TA] sich darauf, daß eine Übertragung der demokratischen Theorie von der Volkssouveränität auf die Kirche deren Wesen widerspreche. Denn in der Kirche, so lautete das bis heute immer wieder zu hörende Argument, könne nie das (Kirchen-)Volk, sondern allein Gott der Souverän sein. Alle kirchliche Willensbildung müsse daher von Gottes Wort, nicht von menschlichen Meinungen und Interessen ausgehen.“⁴¹² Diese Exklusionspolitik führte zum Rückzug eines Großteiles des liberalen Bürgertums aus den kirchlichen Gremien nach der Revolution von 1848. Eine Allianz der neopietistisch gesinnten Kleinbürger und Konservativen trat an ihre Stelle.⁴¹³ Die Liberalen brachten den Wahlen zu den Synodalvertretern während des Kaiserreichs nunmehr wenig Interesse entgegen – ob dabei das Gefühl der Vergeblichkeit oder

⁴¹⁰ Delegiertenbeschuß des Protestantenvereins in der Wiedergabe der Magdeburger Zeitung vom 17.11.1882, Exemplar im EZA Berlin 7/3827, Bl. 14, zit. n. Hübinger, S. 88.

⁴¹¹ Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 244.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd. S. 251.

die Kirchenmüdigkeit überwog sei dahin gestellt. Die Praxis der Streichung möglicher liberaler Kandidaten von den Wahllisten, Wilhelm I. persönlich stellte derartige Forderungen⁴¹⁴, tat ein Übriges. Jedenfalls blieben die Synoden „innerhalb der deutschen evangelischen Landeskirchen bis zum Ende des Kaiserreichs relativ schwache Institutionen. In ihren Kompetenzen ganz auf die Beratung innerkirchlicher Angelegenheiten eingeschränkt, waren sie weitgehend abhängig von den Vorgaben, die ihnen von Seiten der Kirchenleitung und der kirchlichen Konsistorien gemacht wurden. So konnten sie kaum die Hoffnungen erfüllen, welche die liberale Bewegung im Vormärz in sie gesetzt hatte: Statt als Instrument einer liberalen Öffnung des Kirchenregiments erwiesen sie sich jetzt eher als Hort konservativer Beharrungskräfte.“⁴¹⁵

Kalthoff hatte also nicht ganz unrecht, wenn er während seiner Bremer Amtszeit rückschauend auf seine Erfahrungen folgerte, das Verlangen des Volkes nach Freiheit sei in Deutschland von kirchlicher Seite „als Ausfluß der Sündhaftigkeit, als teuflische Regung“ interpretiert worden und stets zurückgewiesen worden, gestützt auf „das göttliche Gebot ..., daß jedermann untertan sein solle der Obrigkeit, die über ihn Gewalt habe... Frei war allein der Fürst von Gottes Gnaden; aber er war auch so schrankenlos frei, daß er den Völkern den Fuß auf den Nacken setzen... durfte, ... denn er stand an Gottes Statt, und wer sich wider die Tyrannei und Willkür solcher Despotie erhob, der widerstrebte Gottes Ordnung“.⁴¹⁶

In die Jahre 1881/82, um die es hier geht, fällt die programmatische Botschaft Kaiser Wilhelms I.: „Dem Volk muß die Religion erhalten werden.“⁴¹⁷ Gemäß diesem Sendungsbewußtsein griff der Kaiser, wie oben gezeigt wurde auch schon früher, zuweilen rigoros in innerkirchliche Belange ein. Das wichtigste Instrument zur Umsetzung der konservativ-volkspädagogischer Absichten war der schulische Religionsunterricht – insbesondere der an den Volksschulen. Nach einem Bericht des Generalsuperintendenten Nieden an den EOK habe Wilhelm im Rahmen einer den Superintendenten der Regierungsbezirke Düsseldorf, Köln und Aachen und einigen Pastoren gewährten Audienz im Anschluß an die oben zitierte Benrather Rede gesagt: „Das ist meine Gesinnung, daß das Band von Kirche und Schule innig erhalten werde.“⁴¹⁸

So ist es nicht verwunderlich, daß die von Bismarck gesteuerte Presse sich auch der Frage der religiösen Bildung annahm. Die *Neuesten Mittheilungen* griffen in einem oben schon einmal zitierten Artikel eine von Kalthoff und der *Kirchlichen Volkspartei* ausgehende Initiative an.⁴¹⁹ Wir können aus solchen Veröffentlichungen die Haltung der Regierung herauslesen. Das Blatt interessierte von den Reforminitiativen der Partei vor allem

„die Beseitigung der confessionellen Volksschule unter Beibehaltung eines nach allgemein wissenschaftlichen und sittlichen Grundsätzen zu ertheilenden Religionsunterrichts. Diese wissenschaftliche und sittliche Religion, welche ‚beibehalten‘ werden soll, ist überhaupt gar keine Religion, da Religion nur auf der Grundlage eines bestimmten Bekenntnisses denkbar ist. Was diese Herren thatsächlich bezwecken, geht demnach noch über dasjenige hinaus, was der conservative Wahlauf Ruf dem vorgeschrittenen Liberalismus zum Vorwurf machte. Nicht nur die Religion soll überhaupt aus der Volksschule verdrängt werden, sondern sie wollen die Schule auch dazu mißbrauchen, eine Religion in ihrem Sinne zu fördern, um damit das Christenthum überhaupt zu beseitigen.“⁴²⁰

⁴¹⁴ Vgl. Satlow, Wilhelm I, S. 204, 264f u. ö.

⁴¹⁵ Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 253.

⁴¹⁶ Zukunftsideale, S. 89f.

⁴¹⁷ Vgl. dazu unten ausführlicher den Abschn. II.6.2.2.

⁴¹⁸ Bericht Koblenz, den 13.9.1877, in: EZA Berlin, Sign. 7/607 (Acta betr. die mit Sr. Majestät dem Kaiser und König resp. mit dem Geh. Kab.Rath über besondere Kirchliche Vorgänge gepflogene Korrespondenz vom Juli 1876ff), Bl. 106-114.

⁴¹⁹ Die Religion in der Schule. Neueste Mittheilungen, Jahrgang 1882, Nr. 50 vom 27. September 1882.

⁴²⁰ Ebd.

Eine solche „vollständige Entchristlichung“ der Volksschule, vor der die Konservativen beharrlich warnten, wollte man nicht zulassen. Wir lassen das Problem des Religionsunterrichts, bei dem es nicht zuletzt auch wieder um die grundsätzliche Frage geht, was eigentlich Religion sei, hier zunächst auf sich beruhen und gehen weiter der Frage nach, wie in solchen religionspolitischen Initiativen kirchliches und staatliches Interesse korrespondieren.

Das Kräfteverhältnis zwischen dem *summus episcopus*, den konservativen kirchlichen Kräften und dem EOK wird in der Religionsgeschichtsforschung bei langfristiger Betrachtung als ein eher ausgewogenes dargestellt.⁴²¹ Doch wenn auch der EOK in unserem Betrachtungszeitraum nicht ausschließlich Erfüllungsgehilfe konservativer kirchenpolitischer Interessen war, kam er nach dem Ende der Ära Herrmann in vielen Fragen dem kirchenpolitischen Willen seines obersten Herrn nur zu gern entgegen. Wenn man indes über die jeweiligen Fallbeispiele (die entweder für oder gegen die Staatstreue der Kirchenleitung sprechen) hinausgeht und nach einer allgemeinen Tendenz der in Rede stehenden Verhältnisbestimmung fragt, so legt sich doch die These nahe, daß die Landeskirche eher auf die Politik reagierte, als daß sie auf Grundlage eigenständig durchdachter und gewollter Konzepte politisch aktiv wurde. Daß die Kirche das Potential und den Willen besaß, ein mächtiges öffentliches Wächteramt über die Politik wahrzunehmen, läßt sich in die damaligen strukturellen Bedingungen der Verhältnisbestimmung von Politik und Religion kaum hineininterpretieren. Zeitgenossen wie Kalthoff fühlten das. Das *Korrespondenzblatt* spielt auf dieses zweiseitige Machtbündnis, welches sich darin einig war, daß dem Volk die Religion quasi per allerhöchster Verfügung erhalten werden müsse, in seiner Berliner Zeit und später an: So findet sich 1881 im *Korrespondenzblatt* etwa ein Bericht über eine Audienz des Präses der Provinzial-Synode Brandenburg beim Kaiser: Das Blatt bemerkt mißbilligend, der Präses habe den Kaiser als väterlichen Beschützer der Landeskirche gefeiert – und zwar anlässlich der kaiserlichen Verkündigung, dem Volk müsse der christliche Glaube erhalten bleiben. „Dieser allerhöchsten Willensmeinung ist die Synode freudig dienstbar“ habe der Präses sekundiert.⁴²² Kalthoff und der *Reformverein* stellten dieser Politik, mutig aber eben vergeblich, ihr Gegenmodell einer demokratisch von unten wachsenden Volksreligion gegenüber, die auf Mechanismen kirchlicher Sozialkontrolle gänzlich verzichtet und stattdessen auf individueller „Frömmigkeit, die sich in sittlich-guter Gesinnung bethätigt“ aufgebaut ist.⁴²³

II.3.5.4 Das Scheitern des Reformvereins an den Hürden der Realität

Auch wenn Kalthoff und seinen Mitstreitern wie gesagt kaum die Schuld für den geschilderten staatlich-kirchenpolitischen Umschwung in die Schuhe geschoben werden kann – auch nicht, wenn man argumentiert, sie hätten durch ihre „Provokationen“ die Landeskirche herausgefor-

⁴²¹ So etwa Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, S. 250. Hölscher, ebd., spricht vom EOK als „Bollwerk liberaler kirchlicher Interessen“, von dem aus man erfolgreich Widerstand gegen königliche Wünsche zur Disziplinierung Geistlicher leistete. Diese Feststellung (wie auch Hölschers Einschätzung der Schritte zur Trennung von Staat und Kirche) ist angesichts des in der vorliegenden Untersuchung herangezogenen Materials wohl nicht haltbar. Gleichwohl gab es natürlich auch die Fälle erfolgreichen Widerstands. Vgl. für die Situation unter dem Nachfolger Wilhelms I. auch: Bastiaan Schot, *Wilhelm II., die Evangelische Kirche und die preußische Polenpolitik*, in: Stefan Samerski (Hg.), *Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte N.F. Beiheft 5, Berlin 2001, S. 133-170)*, der am Beispiel von Stellungnahmen der evangelischen Kirche zu den Germanisierungsabsichten unter der deutsch-polnischen Bevölkerung in den ostpreußischen Gebieten zu dem Fazit kommt, daß die Kirche nicht einseitig als „willenloses Werkzeug“ (S. 170) staatlicher Absichten verstanden werden dürfe.

⁴²² *Korrespondenzblatt*, Nr. 11 (November 1881), S. 87.

⁴²³ *Religion und Moral*. Rede gehalten am Sonntag, den 24. August 1879, zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, S. 5.

dert: Man kommt indes wie angedeutet nicht umhin, ihrem Reformeifer eine gewisse Wirklichkeitsferne zu attestieren, was dessen Erfolgsaussichten auf dem Gebiet innerkirchlicher und daneben, nicht ganz gleich gewichtet: gesellschaftspolitischer Veränderungen angeht.⁴²⁴ Die Aktivitäten der Partei und des Vereins waren ein Hin und Her von trotziger Einforderung von Autonomie und eines Platzes *in* der Landeskirche, eine Position, die es gegen die Kritik der Freireligiösen, der Protestantenvereinschristen und der Orthodoxen als konsequent zu verteidigen galt. Dem Vorwurf, das Verbleibenwollen der Reformvereinsmitglieder in der Landeskirche sei inkonsequent, begegnete man seitens des *Reformvereins* auf zweierlei Weise: Den freireligiösen Dissidenten hielt man vor, das Verlassen der Landeskirche sei eine Flucht vor den dringenden Reformaufgaben. Bis jetzt seien die Reformmöglichkeiten in der Kirche noch nicht wirklich ausgereizt worden. Für „trägen Pessimismus“ sei es noch viel zu früh. Schließlich hätten die Reformatoren des 16. Jahrhunderts dreizehn Jahre lang an der Reform der katholischen Kirche gearbeitet und auch nach ihrem unfreiwilligen Ausschluß aus derselben noch auf Reformen in der katholischen Kirche gehofft.⁴²⁵ Den orthodoxen Kritikern, aber auch den Protestantenvereinslern, entgegnete man: Es gebe keine Gewissenspflicht aus der Kirche auszutreten, wenn man deren Bekenntnisgrundlagen nicht mehr teilen könne. Heuchlerisch könne solches Verhalten nur sein, wenn man seinen Gegensatz zur kirchlichen Position nicht offen ausspreche. Nicht der Kritiker eines anachronistischen Bekenntniszwangs müsse aus der Kirche austreten, sondern das Bekenntnis müsse gegebenenfalls geändert bzw. modernisiert werden. Und so lange es noch gestattet sei, innerhalb der Kirche Vereine zu bilden – so verstand man die Vereinsgründung ja –, läge die Notwendigkeit zu einer Kirchenspaltung nicht vor.

Aber genau diese Argumentation spiegelt die Wirklichkeitsfremdheit Kalthoffs und seiner Mitstreiter wider. Insbesondere Kalthoffs Argumentation gegen den *Protestantenverein* ist nicht frei von Inkonsistenzen. Das zeigt sich etwa in seiner Verteidigungsstrategie gegen die Kritik Hoßbachs bzw. des *Protestantenvereins* an seinem unnötigen *Austritt* (so die Deutung seiner Kritiker) aus der Staatskirche. In seiner Antwort machte Kalthoff, anders als sonst immer, dann auch unmißverständlich in schroff-polemischen Ton deutlich, daß er an eine Reform der Staatskirche durch kircheninterne Initiativen nicht glaube:

„Nennen Sie mir ein radikales Mittel, diese giftigen Wucherpflanzen, [dieses heillose Unwesen, das eine selbstsüchtige, herrschsüchtige Orthodoxie mit unserer christlichen Religion und unserem Volke treibt], *innerhalb* der Staatskirche zu ersticken, dann will ich mich auch wieder mit der Staatskirche aussöhnen. Aber das Mittel muß auch schnell wirken, sonst geht unser Volk dabei zu Grunde. Können Sie mir ein solches Mittel nicht nennen, dann, Herr Kollege, stören Sie mich nicht in meiner Arbeit.“⁴²⁶

Die Inkonsistenz dieser alle Protestantenvereinschristen herausfordernden Sätze konnte die Orthodoxie weidlich im eigenen Sinne ausnutzen. Die ultrakonservative *Kreuzzeitung* behauptete, Kalthoff wolle also die „glaubenslose Glaubensgemeinschaft“ und konnte im Anschluß an die Sichtweise des *Protestantenvereins* argumentieren, er habe sein Amt allein aufgrund seiner Selbstdenunziation verloren, könne mithin keinen Anspruch erheben, als ein Märtyrer, ein von der Kirche, Verfolgter zu gelten.⁴²⁷ Gemäß der Logik des preußischen Vereinsgesetzes, das die

⁴²⁴ Weiteres zum Verhältnis Kalthoffs zur staatlichen Religionspolitik und zu den Hintergründen der kirchenpolitischen Wandlungen dieser Zeit siehe Kap. II.6 – II.7.

⁴²⁵ Art. Kirche oder Secte, in: Korrespondenzblatt Nr. 2 (Februar 1881), S. 12-14. Genaueres dazu und zu den Abwehrkämpfen des Vereins gegen die Freireligiösen unten Abschn. III.13.4 sowie in meinen Aufsatz: Albert Kalthoff – Ein Bremer Pastor.

⁴²⁶ Offenes Schreiben an Herrn Prediger Lic. Hoßbach, Nickern, den 24. März 1879, veröffentlicht in der Berliner Zeitung Nr. 74. Vgl. Disziplinarakte Kalthoff, EZA, Bl. 28/3.

⁴²⁷ Art. Der Protestantenverein und Dr. Kalthoff, Berlin, 27. März [1879], Kreuzzeitung, 75. Beilage. Vgl. Disziplinarakte Kalthoff, EZA, Bl. 29/3.

Gründung religiöser Vereinigungen ermöglichte, konnte die Orthodoxie mit einiger Berechtigung im Umkehrschluß fordern, daß diejenigen Amtsträger, die in der Kirche bleiben wollten, auch deren offizielle Positionen, zumindest nach außen hin, teilen müssten.

Der Kampf Kalthoffs gegen das kirchliche Establishment in Preußen war in gewisser Weise also eine zwar ehrenwerte, doch auch naive Don Quixoterie. Auch wohlwollenden Zeitgenossen fiel das auf. Der Luganer Pfarrer Arnold Knellwolf, der Kalthoff als Student in den 1880er Jahren anlässlich eines Vortrages in Basel kennengelernt hatte, konstatierte rückschauend auf das Scheitern des *Reformvereins* mit nüchternem Realismus: bei Absetzung bleibe Pastoren in Preußen *eben doch* nur die Gründung einer freireligiösen Gemeinde.⁴²⁸ Der *Reformverein* habe schon dadurch allen Einfluß auf die Landeskirche verloren, daß er sich als *Verein* gegründet habe, dessen Mitgliedschaft unabhängig von der Zugehörigkeit zur Landeskirche zu erlangen gewesen sei. „Naiv erscheint uns heute, daß seine tatsächlich freie Gemeinde an die preußische Landessynode mit der Eingabe um Aufhebung der Bekenntnisverpflichtung für die Prediger gelangte. Sie wurde einfach unter den Tisch gewischt. Selbstredend!“⁴²⁹

In der Tat war der Verein formaljuristisch eine freireligiöse Gemeinde. Er besaß mithin den Status, den die Gemeinde Nickern zeitweilig, aber ohne Erfolg, anstrebte. Die Reforminitiativen des Vereins konnte die Landeskirche schulterzuckend ignorieren. Zunächst wurde zwar die polizeiliche Überwachung der Versammlungen Kalthoffs angeordnet. Ein Bericht des *Berliner Tageblattes* über eine der ersten öffentlichen Reden Kalthoffs nach seiner Entlassung hob diesen Umstand deutlich hervor.⁴³⁰ Doch wurde diese Maßnahme von Seiten des Konsistoriums sehr bald als „nicht ratsam“ eingestuft.⁴³¹ Man bewies damit mehr Wirklichkeitssinn als Kalthoff zu diesem Zeitpunkt. Aus Anlaß des einjährigen Bestehens des Vereins wunderte er sich, „daß wir bisher unser Werk in verhältnismäßiger Ruhe haben treiben können.“⁴³² Im Bericht des Konsistoriums heißt es dagegen: „Ein Eingreifen gegen dieses unzweifelhaft zu agitatorischen Zwecken unternommene Treiben des p Kalthoff auf Grund der allgemeinen Strafgesetze erscheint uns ohne Aussicht auf Erfolg.“ Das Vereinsgesetz vom 11.3.1850 erlaube solche Versammlungen. Sobald die Überwachungsmaßnahmen in der Öffentlichkeit bekannt würden, schaffe man „nur die Grundlage neuer, gegen die kirchenregimentlichen Behörden gerichteten Aufreizungen in der Presse und in öffentlichen Reden“. Man würde damit „dem ganzen kirchenfeindlichen Treiben des p. Kalthoff einen ihm selbst erwünschten Vorschub leisten“. Man zeigte sich zu einem durchaus pragmatischem Vorgehen in der Lage: „Wir verkennen die kirchenfeindlichen Tendenzen dieser Kalthoffschen Agitation nicht“. Aber man wolle auch nicht „den Schein, als ob wir der ganzen Angelegenheit eine tiefer gehende Bedeutung beilegten“, erwecken. „Die negative Haltung, welche auch die liberale kirchliche, wie politische Presse ... gegenüber dem Kalthoffschen Vorgehen beobachtet, dürfte unsere Auffassung, daß sich ein jedes Einschreiten dagegen von kirchlicher oder staatlicher Seite erübrigt, bestätigen.“ Je mehr man den Verein ignoriere, desto früher würde das Interesse an ihm abebben.⁴³³ Ahnungslos vermutete Kalthoff, als Grund für die Ruhe „vor den Nachstellungen des kirchlichen Zelotismus

⁴²⁸ Kalthoff der Prophet der Zukunfts-Religion. Vortrag gehalten im freisinnigen Verein S. Theodor zu Basel, Separatdruck aus: „Die Sonntagspost“, Wochenbeigabe des „Landboten“ und Tageblatt der Stadt Winterthur, 30.10.1908, S. 1f. Von 1891-1898 war Knellwolf Pfarrer der freireligiösen Gemeinde in Mainz. Auch er verband in seiner Tätigkeit liberalprotestantische Überzeugung und politisches Engagement.

⁴²⁹ Ebd. S. 3. Vgl. zu dieser Eingabe Steudel, Biographische Einleitung, S. Xf.

⁴³⁰ Berliner Tageblatt Nr. 117. Erstes Beiblatt vom 11.3.1879. Der EOK plädierte sogar für ein schärferes Vorgehen, jedoch mindestens die Fortführung der Überwachung. Vgl. Disziplinarakte Kalthoff, EZA, Bl. 28/2: Aktennotiz vom 18.3.1879 an das Konsistorium.

⁴³¹ Disziplinarakte Kalthoff, EZA, Bl. 29/3: Bericht des Konsistoriums an den EOK vom 31.3.1879.

⁴³² Die Einheit Gottes, S. 4.

⁴³³ Bericht des Konsistoriums an den EOK vom 31.3.1879.

... den edlen Sinn unseres Hohenzollerngeschlechts, dessen tüchtige Fürsten gerade darin ihren Ruhm gesucht haben, ihr Land zu einem Hort der Glaubens- und Gewissensfreiheit, zu einem Asyl für die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten zu machen.“⁴³⁴ Wie wir sahen, ging nicht zuletzt vom Kaiserhof die Initiative für das Vorgehen gegen ihn aus.

Aus Sicht des Konsistoriums war es andererseits auch gar nicht nötig, den *Reformverein* als autonome *freireligiöse* Gemeinde zu bekämpfen, da seine faktische Anerkennung die schärfste Waffe zur Bekämpfung des wichtigsten Vereinszieles lieferte: die Absicht größeren Einfluß in den Kirchengremien und unter Pastoren zu gewinnen. Die Mitarbeit von Pfarrern im *Reformverein* konnte das Konsistorium untersagen, ohne in eine argumentative Schiefelage zu geraten. Das beweisen Dokumente in Kalthoffs Personalakte.⁴³⁵ Daß es nicht gelang, im Fall der kirchlichen Laien dasselbe zu erreichen, fiel gegen den Erfolg, die Reihen der Geistlichen gegen den Verein geschlossen zu halten, kaum ins Gewicht.⁴³⁶ Die Doppelstrategie der Kirchenleitung führte mittelfristig zum Ziel: Das Recht der freien Pfarrerwahl blieb erheblich eingeschränkt und mit der Mehrheit der konservativen Geistlichen blieb grundsätzlich alles beim Alten.

Zur Frage der sachlichen Berechtigung der Forderungen Kalthoffs ist damit noch nichts gesagt, aber: Das Potential ernstlich reformwilliger Kräfte war nach der Reichsgründung schlicht zu klein, die innerkirchliche Macht lag im preußischen Staat während des hier behandelten Zeitraumes zu eindeutig auf Seiten einer staatstreuen, konservativen Kirche, um als kleine Vereinigung ohne Verbündete dagegen eine realistische Aussicht auf Erfolg haben zu können. Hinzu kam die grundsätzliche Ablehnung seiner Radikalkritik auch in liberalen Medien. Die öffentliche Meinung war überwiegend nicht, bzw. nur eingeschränkt auf seiner Seite – umgekehrt teilte sie die allgemeinen ethisch-religiösen Anschauungen der Konservativen über die hohe Bedeutung der Religion für den sozialen Zusammenhalt. Kalthoff hatte schlicht übersehen, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts nur dank der Kongruenz mit der Interessenpolitik deutscher Fürstenhäuser im Rahmen einer konzertierten Medienkampagne gelungen war – eine historische Situation, die, wie wir sahen, bezogen auf seine Ziele und die Interessen des Kaisers und der Eliten des Staates so gar nicht vergleichbar war.

Letztlich mußten die Bemühungen Kalthoffs vergeblich bleiben, was seinen Reformeifer aber nicht schmälerte. Zusammen mit der in diesen Jahren noch engagiert-liberalen Zeitschrift *Die Gartenlaube* plante er anscheinend sogar eine größere Kampagne gegen die Orthodoxie:

„Mehrere Freunde drängen, daß ich mit Ihnen in Berathung darüber trete, ob nicht mit Hilfe der Gartenlaube ein organisierter Feldzugsplan gegen die Reaktion und für die kirchliche Reform eingeleitet werden könne.“⁴³⁷

Aus der Initiative scheint nichts geworden zu sein. Später trat bei ihm, neben die Kritik an innerkirchlichen Zuständen und die Initiativen zu deren Reform, in immer stärkerem Maße die

⁴³⁴ Die Einheit Gottes, S. 4.

⁴³⁵ Personalakte ELAB, Schreiben des Reformvereinvorstandes an das Konsistorium vom 2.5.1880, in dem man sich u. a. darüber beschwert, daß von einem Pastor Smethlage aus Craatz, der sich anscheinend für den Verein engagieren wollte, die Offenlegung seiner Beziehungen zu demselben verlangt wurde. Vgl. ebd. ein Schreiben des Vereins vom 10.6.1880, in dem die entsprechende Verfügung des Konsistoriums an den Pastor vom 20.5.1880 beanstandet wird, die ihm die Mitgliedschaft im Verein untersagte.

⁴³⁶ Der Beschluß des Synodalvorstandes, mit dem der Versuch des Konsistoriums gekippt wurde, Kirchenältesten die Mitgliedschaft im Reformverein zu untersagen, kam schon vor den konservativ ausgefallenen Kirchenwahlen des Jahres 1882 ausschließlich durch die Mehrheit der Laien, ohne eine einzige Ja-Stimme von Geistlichen, zustande. Vgl. Art. Das Brandenburgische Consistorium und der protestantische Reform-Verein, in: Korrespondenzblatt Nr. 7 (Juli 1882), S. 52-54.

⁴³⁷ Vgl. Schriftwechsel mit einem namentlich nicht genannten Redakteur der Zeitschrift zwischen dem 12.4.1881 und dem 24.6.1881. Autographenbestand der Universitätsbibliothek Bremen, Sign. XXVI, 56, Brief vom 18. Juni 1881.

bis 1884 nur sekundär wirksame Kritik an der Kirchenpolitik des preußischen Staates – doch wir wollen nicht vorgreifen.⁴³⁸ Zunächst soll die biographische Erzählung weitergeführt werden.

II.3.5.5 *Kalthoff als Darsteller in der „Tragödie“ des Liberalismus*

Zu ergänzen ist, daß die Episode des *Reformvereins* nicht nur aus parteien-, politik- und natürlich religionsgeschichtlicher, sondern zugleich auch aus gesellschaftsgeschichtlicher Perspektive unser Forschungsinteresse rechtfertigt. Aus diesem Blickwinkel wird Kalthoff als Darsteller in der „Tragödie“ des liberalen Bürgertums im Kaiserreich erfahrbar. Diese Tragödie bestand darin, daß Bürger unter den strukturellen politischen Bedingungen des Kaiserreiches bestenfalls ‚nur halb an die Macht gelassen‘ wurden. So schlug, mit Hans-Ulrich Wehler gesprochen, eine „abgrundtiefe Enttäuschung im Gefolge von demütigenden Siegen der adligen Gegenmacht“ um in „Staatsfrömmigkeit, der die Lähmung selbstbewußter politischer Ansprüche entsprach. Staatsorientierung, Liberalismusschwäche, Parlamentarisierungsblockade – sie unterschieden in der Tat die politische Lage des deutschen Bürgertums zutiefst von der seines westeuropäischen Pendants.“⁴³⁹

Die kirchenpolitische Lage der frühen 1880er Jahr ist exemplarisch für die allgemeine politische Lage des liberalen Bürgertums. Nachdem in Preußen endlich nach jahrzehntelangem Hinhalten zwischen den Jahren 1873-75 eine in Ansätzen basisdemokratische Synodalverfassung eingeführt worden war⁴⁴⁰, war es mit der Repräsentation von Pfarrern und Laien in der Landeskirche doch nicht weit her. Es blieb das Übergewicht des EOK. „Die ‚kirchenamtliche Domestizierung der Verfassungsrechte‘ und Kirchenuntertanen wurde fortgesetzt.“⁴⁴¹ Zudem traf sich die Generalsynode nur alle sechs Jahre: schon allein deswegen waren ihre Einflußmöglichkeiten sehr begrenzt. Erodierend wirkte die beständige Kritik am Wenigen des Erreichten, die vom Heer der Liberalismus-Kritiker am Hof und in der Kirchenleitung ausging. Insgesamt blieben die kirchlichen Gremien „staatlich geprägt, nicht gesellschaftlich“, die Kirche „roch ... nach Staat, gerade in ihrer organisatorischen Gestalt. Das prägte den Geist.“⁴⁴² Was den Rückgang der Religiosität im gebildeten Bürgertum angeht, sei zudem an die schon in der Einleitung zitierten Äußerungen Martin Rades dazu erinnert. Das Desinteresse des Bildungsbürgertums an der Religion in dieser Zeit war eine symptomatische Prozeßwechselwirkung zwischen den angeführten Faktoren – ebenso wie umgekehrt das Erlahmen des freireligiösen Engagements sozialistischer Kreise. Die Gruppe verbliebener einflußreicher Liberaler in den kirchlichen Institutionen – meist Delegierte von den theologischen Fakultäten der Universitäten – war zudem auch nicht an wirklicher Laienbeteiligung interessiert. Daran hat sich auch nach Kalthoffs Zusammenprall mit der preußischen Kirchenleitung nichts geändert. Und so muß man ihm im Hinblick auf die „Strukturbedingungen und Entwicklungsprozesse der Kultur“ (Wehler) wohl im Ansatz Recht geben, wenn er noch gegen Ende seines Lebens verallgemeinernd die Amtskirche seiner Zeit „überall im Bunde ... mit allen reaktionären Gewalten“ sah, womit ihr Existenzrecht in Frage gestellt sei.⁴⁴³ Es entsprach seiner Wirklichkeitssicht. In Preußen gab es

⁴³⁸ Weitere Aspekte von Kalthoffs Entlassung in Preußen sowie seines Wirkens im Reformverein, die das Verhältnis von Staat und Kirche betreffen, werden im Rahmen der Kap. II.6 – II.7 thematisiert.

⁴³⁹ Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 768.

⁴⁴⁰ Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, S. 482f. Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, S. 250. Wehler, ebd. S. 1174.

⁴⁴¹ Wehler, ebd. S. 381.

⁴⁴² Nipperdey, ebd. S. 483.

⁴⁴³ *Religiöse Weltanschauung*, S. 202.

demnach seit Jahrzehnten eine Allianz von Reaktionären in der Landeskirche und der Mittelpartei, die „sich stets dann als kooperationsfähig [erwies], wenn es darum ging, wirkliche Liberale aus den Räten und Synoden herauszudrängen.“⁴⁴⁴ In Kalthoffs Augen machte sich die protestantenvereinliche Richtung um Websky gerade deswegen verdächtig, weil sie dazu aufgerufen habe, „Führung mit der Mittelpartei zu suchen“.⁴⁴⁵ Die Kontroverse hatte praktische Folgen: Kalthoffs *Reformverein* war etwa beim XIII. Deutschen Protestanten-Tag, einer Veranstaltung des *Protestantenvereins* die Mitwirkung verweigert worden.⁴⁴⁶ Und nach den verlorenen Kirchenwahlen von 1882 und den Schulduweisungen an den *Reformverein* (siehe oben) verzichtete der Vorstand des Berliner *Protestantenvereins* dann auch darauf, Kalthoff als ‚Wanderprediger‘ an sich zu binden, unter anderem mit der Begründung, er habe mit örtlichen Führern der *Fortschrittspartei* ‚Massenveranstaltungen‘ abgehalten, dies sei aber ein ‚Vorrecht‘ der Sozialdemokraten und Antisemiten.⁴⁴⁷

Insgesamt gesehen verrät die Kontroverse einiges über die Metamorphosen der Identitäten deutscher Liberaler im Kaiserreich. Wollen wir unsere hier behandelten Ausschnitte an den richtigen Stellen in den Gesamtprozeß der Gesellschaftsgeschichte einfügen, sollten wir von der beschriebenen Grundtendenz einer immer klarer werdenden Liberalismusschwäche ausgehen. Festzuhalten bleibt dann: Der Berliner *Protestantenverein* taktierte gegenüber dem preußischen Staat und der Kirchenleitung sowie in Fragen der Parteipolitik zurückhaltend. Während die *Positive Union* sich vom Staat weg orientierte, weil die Zurücknahme der Herrmannschen Verfassungsreform angestrebt wurde, näherte sich der *Protestantenverein* dem Staat an, um wenigstens die bescheidenen Freiheiten dieser Reform zu erhalten, orientierte sich damit aber ungewollt und paradoxerweise nach rechts.⁴⁴⁸ Vor diesem Hintergrund müssen wir Kalthoffs Vorwürfe sehen, der Liberalismus sei zu vorsichtig, zu zögerlich, zu inkonsequent, trete nicht geschlossen genug auf.⁴⁴⁹ Bereits in der ersten Nummer des *Korrespondenzblattes* hatte Kalthoff das „innerlich widerspruchsvolle Streben nach Gleichberechtigung mit der Orthodoxie“ als Hauptursache für eine „unselige Compromißpolitik“ sowie die „Vorsicht und Rücksichtnahme“ diagnostiziert, „die schon längere Zeit jedes reformerische Vorgehen des freisinnigen Protestantismus gelähmt“ habe und die sich in einem übertriebenen Eingehen des „freisinnigen Protestantismus“ auf die Erwartungen des Kirchenregimentes manifestiere.⁴⁵⁰ Es genüge nicht, innerlich eine liberale Gesinnung zu bewahren, während man sich äußerlich dem orthodoxen Kirchenregiment beuge.⁴⁵¹ Kalthoffs differentes Verhältnis zu Autoritäten jeglicher Couleur zeigt sich in Einzelfragen:

⁴⁴⁴ Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 1174. W. konstatiert das gelegentliche Mitwirken des Protestantenvereins. Seine auf breiterer Materialbasis stehende Analyse einer Grundtendenz halte ich für zutreffend. Die Einstufung des Kulturprotestantismus als „linke“ Bewegung bei Hübinger und Lepp erscheint vor diesem Hintergrund zu vage.

⁴⁴⁵ Art. Unsere kirchliche Parteistellung, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 1. (Januar 1881), S. 7. K. spricht vom „Redacteur der protestantischen Kirchenzeitung“.

⁴⁴⁶ Zum XIII. Deutschen Protestanten-Tage, in *Korrespondenzblatt* Nr. 6 (Juni 1881), S. 43-44: Aufruf an den Protestantenverein, an der Reform der Kirche mitzuwirken – aber die Reform kann notfalls auch ohne den Verein stattfinden. Vgl. auch S. 53: Der Protestantenverein hat nichts als schöne Worte zustande gebracht. Vgl. zu den Hintergründen auch Art. Julius Websky, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, 1975-2005.

⁴⁴⁷ Delegiertenbeschluß des Protestantenvereins in der Wiedergabe der *Magdeburger Zeitung* vom 17.11.1882, Exemplar im EZA Berlin 7/3827, Bl. 14, zit. n. Hübinger S. 88.

⁴⁴⁸ Vgl. dazu Lepp, *Protestantenverein*, S. 184.

⁴⁴⁹ Vgl. auch ebd., S. 278f. „Abrechnung“ Kalthoffs mit dem Berliner Protestantenverein.

⁴⁵⁰ Art. Unsere kirchliche Parteistellung, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 1. (Januar 1881), S. 6.

⁴⁵¹ Ebd. S. 7.

„Wenn endlich etwas geeignet ist, uns die unheilvollen Folgen der jetzt schon Jahre lang getriebenen Compromißpolitik recht klar zu machen, so sind es die Verhandlungen, welche im October vorigen Jahres von freisinnigen Protestanten in Berlin über die Tauf- und Trauordnung gepflogen worden sind. Nach dem Berichte der Vossischen Zeitung vom 25. October fangen Männer des Protestantens-Vereins schon jetzt an, Frieden mit den Beschlüssen der letzten General-Synode zu schließen und rüsten sich zur Ausübung der Kirchenzucht“.⁴⁵²

Die Kirchlich-Liberalen erkannten zu diesem Zeitpunkt das konservativ anmutende Sanktionsrecht an, weil sie als wirkliche Gefahr für die Gemeindefreiheit nicht die Staatskirche, sondern die konservativ dominierten Synoden sahen.⁴⁵³ Kalthoff vermißte insbesondere bei Websky „Klarheit und Bestimmtheit“ der Ziele.⁴⁵⁴ Die Auseinandersetzung mit dem Sprecher des Berliner *Unionsvereins* setzte sich fort: er offenbarte seinen Standpunkt nicht, etwa, ob er zum protestantischen „Grundsatz vom allgemeinen Priestertum“ stehe oder meine, „der Landesfürst sei der einzig geeignete Träger des protestantischen Kirchenregiments“ und wirft ihm „versteckten Clericalismus“ bzw. „liberalen Clericalismus“ vor.⁴⁵⁵ Dementsprechend definierte der *Reformverein* die praktischen Aufgaben des Liberalismus in abweichender Weise: Es müsse Aufgabe des Vereins sein,

„in den freisinnigen Gliedern der Kirche das Bewußtsein eines festen Zusammenhanges unter einander zu beleben und lebendig zu erhalten. Dieses Bewußtsein fehlt zur Zeit noch sehr. Es ist hauptsächlich dadurch erschüttert, daß durch die Verschiebung der Parteien während der letzten Jahre sowie durch Concessionen und Compromisse Seitens einzelner Liberaler der Begriff der kirchlichen Freisinnigkeit unbestimmt und schwankend geworden ist. Unter dem Aushängeschild des freisinnigen Protestantismus haben sich seit einer Reihe von Jahren Elemente in der Kirche breit zu machen angefangen, welche still und unvermerkt den alten Sauerteig hierarchischen Geistes und orthodoxer Kirchlichkeit, wenn auch in veränderter Form, in die Partei der Freisinnigen hineingebracht und corruptirend und lähmend auf die besseren Elemente gewirkt haben.“⁴⁵⁶

Tatsächlich wuchs tendenziell in diesen Jahren eher das Selbstbewußtsein der Konservativen. Nach dem Ende des Kulturkampfes gingen zudem die protestantische Orthodoxie und die Repräsentanten des deutschen Katholizismus ein Bündnis ein, wenn es um die Durchsetzung von Werten ging, die sich an Vorstellungen des traditionellen Christentums orientierten. Der *Kladderadatsch* machte sich darüber lustig:

„[S]chon stehen verbündet mit uns [den Vertretern der römisch-katholischen Kirche, TA] ... die Hoftheologen – Zwar sind Ketzer sie nur, doch als Genossen willkommen. Seht, schon brachen den Stab sie über den Zweifler, den Hoßbach,/ Wiesen beherzt zum Tempel hinaus den gefährlichen Kalthoff,/ Und von dem Altar muß abschrammen Schramm, der Verdächtige! Just wie in früherer Zeit – dazu verhilf uns, o Himmel! – Darf nur lehren im Reich, wer Zeichen gläubet und Wunder.“⁴⁵⁷

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Vgl. zu diesem Hintergrund: Lepp, Protestantensverein, S. 185f. Vgl. 188f: Ernüchterung der Liberalen in den späten 80er Jahren.

⁴⁵⁴ Art. Unsere kirchliche Parteistellung, S. 7. Mit ähnlichen Argumenten hatte er den Rückzieher Hoßbachs und die damalige Haltung des Protestantensvereins kritisiert, und bezogen auf den Selbstwiderspruch, in den sich der Verein damals verstrickt hatte, hatte er wohl recht. Vgl. Abschn. II. 3.3.2. Seine Abneigung gegen „Heuchelei“ zog sich durch sein ganzes Leben.

⁴⁵⁵ Art. Die kirchliche Volkspartei und die kirchliche Presse, in: Korrespondenzblatt Nr. 11 (November 1882), S. 84-87, hier 86.

⁴⁵⁶ Art. Unsere nächsten praktischen Aufgaben. Ein dringendes Wort an alle freisinnigen Protestanten, in: Korrespondenzblatt Nr. 10 (Oktober 1881), S. 73-75, hier 74.

⁴⁵⁷ Kladderadatsch, Jg. 31, Nr. 18 (21.4.1878), S. 69. Zu Rudolf Schramm siehe unten Abschn. II.4.1.

Verstärkt wurde die politische Impotenz der Liberalen durch eine chronisch feindselige Einstellung gegenüber dem Proletariat, was Koalitionsbildungen zwischen Bürgertum und Sozialdemokratie – und damit einen gangbaren Weg in Richtung einer Demokratisierung der Gesellschaft – fast immer verunmöglichte. „Zu alledem kam noch hinzu, daß der große ominöse Gegner, die Sozialdemokratie, die Realisierung dieser Basisprinzipien einer Bürgergesellschaft umfassender und nachdrücklicher als der Großteil des Bürgertums selber verfocht. Demokratisch erweitert und sozialstaatlich abgefedert, mit Liberalität und Toleranz ausgestattet, wurde die zeitgemäß modernisierte Konzeption einer Gesellschaft gleichberechtigter Staatsbürger von der Linken dem Bürgertum entgegengehalten.“⁴⁵⁸ Entscheidender aber wirkten sich im Bürgertum Erosionserscheinungen „von innen her aus“: Zwar bestand die „bürgerliche Herrschaft in den Städten bis 1918 weiter fort.“ Und die Strahlkraft der bürgerlichen Kultur war enorm. In der Politik aber blieb der Adel dominant. „Der Liberalismus mußte seit den späten 1870er Jahren alle hochfahrenden Hoffnungen auf eine innenpolitische Modernisierung fahren lassen.“⁴⁵⁹

Aus dieser Perspektive betrachtet könnte Kalthoffs „Naivität“ auch als seltenes und mutiges Bekenntnis eines protestantischen Geistlichen zur Demokratisierung verstanden werden – gegen die unter den Liberalen allgemein verbreitete Tendenz zur Abstumpfung und Mutlosigkeit und den politischen Konservatismus der allermeisten anderen protestantischen Geistlichen. Wie oben schon einmal angedeutet, lassen sich aber die politischen Präferenzen Kalthoffs nicht genau ermitteln. In Bezug auf seine Bremer Amtsjahre ist noch das dortige besondere kirchenrechtliche Bedingungs Umfeld zu berücksichtigen. Gehen wir von den eben beschriebenen Grundtendenzen aus, müssen wir andererseits aber wohl auch das Urteil, die Protestantenvereiner hätten sich mit den Jahren immer mehr „nach links“ entwickelt, relativieren, und zwar insbesondere aufgrund ihrer Aversion gegen den Sozialismus. Ihre Wendung nach links ähnelt ein wenig dem Wechsel der Seite im Abteil eines Zuges, der in „Richtung rechts“ fährt. Konsequenter wäre es gewesen, aus dem Zug auszusteigen. Die Begriffe links und liberal waren aus Sicht der Zeitgenossen verschwommen – das hatte Kalthoff richtig erkannt. Aber auch der gegenwärtigen Forschung erschwert dieser Umstand klare Abgrenzungen. Kalthoffs Biographie liefert uns hingegen Kriterien, die es erlauben, innerhalb des Begriffsspektrums von links und rechts zu differenzieren: Während seiner Bremer Zeit sollten seit den 1890er Jahren gerade deswegen Konflikte mit kulturprotestantischen Instanzen wie dem *Protestantenverein* aufbrechen, weil er sich gegenüber der Sozialdemokratie öffnete – und weil er ein spezielles Verhältnis zu Autoritäten bzw. den individuellen Rechten einzelner an den Tag legte. Das wird uns noch beschäftigen. Bleiben wir noch in der Zeit des *Reformvereins* und wenden uns dessen Schrifttum zu.

II.3.5.6 Veröffentlichungen des Reformvereins

II.3.5.6.1 Erste Reden

Eine Facette der Öffentlichkeitsarbeit des *Reformvereins* war die Herausgabe einer Reihe religiöser Reden und Vorträge Kalthoffs aus den Jahren 1879/80.⁴⁶⁰ Seit 1881 wurde die Reihe durch das *Korrespondenzblatt für kirchliche Reform* abgelöst. Erstmals gewinnen wir durch die Veröffentlichungen einen direkten Einblick in die Vorstellungen und religiösen Lehren, die Kalthoff seinen Hörern vermitteln wollte. Aus seiner Zeit in Nickern liegt keine einzige Predigt, kein einziger Vortrag gedruckt vor. Zum religiösen Schriftsteller wurde Kalthoff während sei-

⁴⁵⁸ Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, S. 770.

⁴⁵⁹ Ebd. S. 771.

⁴⁶⁰ Der Reihentitel lautete: Schriften des protestantischen Reform-Vereins zu Berlin.

ner zweiten Berliner Phase. Seine ersten Reden wurden in Tageszeitungen rezensiert – so etwa diejenige vom 2. März 1879 im *Berliner Tageblatt*. Über die direkt anwesenden mehrere hundert Zuhörer und Zuhörerinnen hinaus wurden die vorgetragenen Ansichten somit unter der weit größeren Leserschaft eines auflagenstarken liberalen Blattes verbreitet. Die Zeitung gab ihrem Artikel die Überschrift: „Eine religiöse Ansprache“ zum Thema „Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht!“⁴⁶¹ Es handelt sich um die erste programmatische Rede des Vereins, der dann im April die schon erwähnte Rede zum Gründungsfest folgen sollte. In Fragen der Auslegung des Neuen Testaments, so faßt der Artikel die „zündende Ansprache“ inhaltlich zusammen, dürfe jeder vernunftbegabte Christ selbst zwischen den echten Schätzen und ihren minderwertigen Aufbewahrungsgefäßen unterscheiden. Eine Kirchenobrigkeit habe kein Recht, über die Köpfe der Laien hinweg normative Grundsätze der Schriftauslegung aufzustellen.

Der Artikel verschweigt allerdings, daß Kalthoff metaphorisch von *seiner* Lehrfreiheit und *seiner* Legitimität als Prediger redet. Wir haben es mit einer Rechtfertigungsrede zu tun. Er bemühte dazu das Beispiel des Apostel Paulus: Die Legitimation, „in Dingen der Religion ein Wort mitzureden“, habe nach Auffassung des religiösen Establishments nur derjenige, der einen „Schein“ besitze, den „die Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem ausgestellt haben“ – so können wir es in der Druckfassung der Rede nachlesen.⁴⁶² Die Antwort auf die Frage, was denn die Legitimation des Paulus gewesen sei, fällt nicht anders aus, als die Antwort, die er im Vorjahr selbst vor den Vertretern der Kirchenbehörden zur Rechtfertigung seines Handelns gegeben hatte: „Nichts als sein Gewissen, nichts als das Bekenntnis seines persönlichen Glaubens“. Aber: daß Paulus „das hierarchische Selbstgefühl derer, die das Ansehen hatten, verletzte, konnte man ihm nicht verzeihen. Darum wurden schleunigst Boten ausgesandt mit Briefen, in denen vor dem Apostel als vor einem gefährlichen Irrlehrer gewarnt wurde“ – ein Satz der ebenfalls auf die Situation des Redners selbst gemünzt war und leicht als Spitze gegen die Kirchenleitung verstanden werden konnte. Zwei Monate später sprach Kalthoff von der „Orthodoxie“ als einer „Partei . . ., welche in finsterem Groll nichts so sehr bedauert, als daß ihr die Macht fehlt, um alle diejenigen, welche von der sogenannten ‚reinen Lehre‘ abweichen, zum Schweigen zu bringen.“⁴⁶³ Für sich selbst nimmt er (neben der paulinischen Autorität) den „Hauch von Christi Geist“, den „Odem Gottes“ und das Vorbild des Menschen Jesus in Anspruch.⁴⁶⁴

Solche Äußerungen Kalthoffs konnten von Außenstehenden als Ausdruck seiner Hoffnung interpretiert werden, selbst zum Märtyrer des kirchlichen Liberalismus zu werden. Falls er wirklich so gedacht haben sollte, wäre seine Hoffnung wie gezeigt vergeblich gewesen. Ihren „Groll“ darüber, Andersdenkende und -gläubige im Rahmen der geltenden Gesetze *nicht* zum Schweigen bringen zu können, artikulierten die Vertreter des Establishments in vertraulichen Schreiben wie den oben zitierten, nicht jedoch *coram publico*.⁴⁶⁵ Man beschränkte, wie ebenfalls gezeigt wurde, das Vorgehen gegen Kalthoff auf indirekte Angriffe gegen seine *parteiliche* Vereinsarbeit im Rahmen der halbamtlichen Pressepropaganda.

Unbeirrt von der – wie es Kalthoff erscheinen mußte – Ignoranz, mit der ihm die staatskirchlichen Leitungsebenen begegneten, verarbeiten die Themen seiner Reden inhaltlich Erfah-

⁴⁶¹ Berliner Tageblatt Nr. 117. Erstes Beiblatt vom 11.3.1879. Angaben zur Druckfassung der Rede in der folgenden Fußnote.

⁴⁶² Rede gehalten am 2. März 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger (Schriften des protestantischen Reform-Vereins zu Berlin Nr. 1), Berlin o. J. (1879), S. 3. Auch Folgendes.

⁴⁶³ Wisset Ihr nicht, welches Geistes Kinder Ihr seid? Predigt über Luc. IX. 52-56 gehalten am 4. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin o. J. (1879), S. 4.

⁴⁶⁴ Rede 2. März 1879, S. 4, 5f.

⁴⁶⁵ Vgl. etwa oben den Schriftwechsel Wilhelms I. mit dem EOK, dem Kultusministerium und Privatkorrespondenzen mit Roön.

rungen, die ihn in den vergangenen Jahren bewegt hatten und die nach seiner Überzeugung dringend zum Gegenstand der öffentlichen Debatte werden mußten. Seine nächste Rede trug den Titel *Was dient zum Frieden unseres Volkes?*⁴⁶⁶ Hierin sprach er anspielungsreich über die Erfahrungen, die Jesus als Märtyrer der Wahrheit in Jerusalem gemacht habe, der „Stadt, in der Priester und Schriftgelehrte das Regiment führten. ... Gewissenlose Priester hatte er angegriffen, Heuchler hatte er entlarvt, das thut niemand ungestraft.“⁴⁶⁷ Diese ersten Reden gehören zur Vorgeschichte der Vereinsgründung. In den Druck kamen sie wohl erst im Nachhinein. Ein Verlagsprospekt zur Veröffentlichung dieser Reden und Vorträge des *Reformvereins* umreißt deren Zielsetzung:

„In dieser Sammlung sollen Reden religiösen Inhalts, sowie kirchengeschichtliche Vorträge und Abhandlungen über wichtige kirchliche Zeitfragen geboten werden. In gemeinverständlicher Sprache sollen alle diese, vom Standpunkte des freisinnigen Protestantismus ausgehenden Veröffentlichungen dazu dienen, die religiösen Begriffe zu klären und das Verständniß für diejenigen Fragen, um die sich die gegenwärtigen kirchlichen Kämpfe drehen, zu fördern.“⁴⁶⁸

Soweit sie sich auf dieses Hauptanliegen beziehen, bekommen Kalthoffs veröffentlichte Reden Relevanz für die Erforschung und Bestimmung des zeittypischen Religionsverständnisses im Umkreis einer protestantischen Laienvereinigung.

II.3.5.6.2 *Das Ziel der Reden: Förderung des Religionsbewußtseins der Bevölkerung. Das Religionsverständnis im Umkreis des Reformvereins*

Der sprachliche Ausdruck von Religiosität artikuliert sich oft in begrifflichen Oppositionspaaren. So auch bei Kalthoff. Dies geschieht bei ihm jedoch nicht im Rahmen theologisch-theoretischer Abhandlungen, sondern in der Alltagskontroverse, was auch die Polemik, die Verneinung der Religiosität des Gegners, einschließt. Wenn etwa die *Neuesten Mittheilungen* Kalthoff und seine Mitstreiter als antichristlich und religionslos darstellen, bzw. ihnen gegenüber den Vorwurf erheben, sie strebten die Abschaffung der Religion an, so kann man solcher Kritik Kalthoffs Antikritik gegenüberstellen, wonach unter dem „Joch der kirchlichen Tradition und Priester“ sich echte Religion nicht entfalten könne.⁴⁶⁹ Im Rahmen seines späteren politischen Engagements verteidigte er sich gegenüber dem religiösen Establishment:

„Wenn die kirchlichen Zünftler ... dem Liberalismus vorwerfen, er wolle die Kirche und die Religion zerstören, so beweisen sie eben dadurch, daß es ihnen weniger um die Religion, als um ihre auf die kirchlichen Privilegien gegründete Herrschaft zu thun ist, und daß sie, die sich mit Emphase als die Gläubigen bezeichnen, herzlich wenig Glauben an die eigene Kraft der Religion, vielmehr nur Glauben an die der Religion unterstellten Staatskrücken haben.“⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Predigt über Luc. XIX, 46-48 gehalten am 9. März 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin o. J. (1879).

⁴⁶⁷ Ebd. S. 3.

⁴⁶⁸ Verlagsanzeige am Schluß der Rede *Der christliche Socialismus im Gleichnisse vom reichen Mann und dem Lazarus*. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1881. Zwei der hier angeführten Reden konnte ich in Bibliotheken nicht nachweisen: *Wahrheit und Dichtung in der Religion; Die confessionslose Schule*.

⁴⁶⁹ Vgl. oben die Rede: *Religion und Moral*, S. 5.

⁴⁷⁰ Die Ergebnisse des Kulturkampfes für den Liberalismus. Vortrag gehalten im fortschrittlichen Wahlverein zu Steglitz von Dr. Kalthoff, Steglitz und Leipzig 1882, S. 27. Im Folgenden wird gezeigt, wie Kalthoff in seinen Reden sein Bild ‚echter Religiosität‘ durch Abgrenzung von orthodoxer Religiosität gewinnt.

Der innerkirchliche Bezug der in den vorigen Abschnitten beschriebenen Machtverhältnisse kommt in der Gegenüberstellung einer „Religion der Freiheit und des Gewissens“ und einer „Religion der äußeren Autorität und des Zwanges“ zum Ausdruck – verbunden mit der Forderung nach Freiheit der Religion vom „Zwange des Buchstabens und der überlieferten Kirchenlehre“ bzw. vom Bekenntniszwang.⁴⁷¹ Die Aufgabe, die „goldenen Schätze“ des Evangeliums aus den „irdenen Gefäßen“ zu befreien, sei eben nur individuell zu lösen.

Aus dieser Perspektive betrachtet mußte es Kalthoff in der Tat als ein Beleg für einen skrupellosen Machtmißbrauch erscheinen, wenn, wie von der Kirchenleitung im Disziplinarverfahren oder von der Regierung mittels der *Neuesten Mittheilungen*, behauptet wurde, Religion könne es nur auf der Grundlage eines von Kirche und Tradition definierten Bekenntnisses geben und alles andere käme einer Abschaffung der Religion gleich. Er stellte dieser aus politischen Machterwägungen ‚von oben‘ verordneten Religion eine aus dem Volk heraus, quasi ‚von unten‘ gewachsene Religion gegenüber. Nichts zeigt besser, wie tief der Graben zwischen der Kirchenleitung und Kalthoff war, als der Umstand, daß ein Großteil seiner Predigten, sie waren vom Vereinsvorstand eingereicht worden, in der Personalakte unaufgeschnitten abgeheftet wurden – also ungelesen.

Das Religionsverständnis der im *Reformverein* organisierten „Basis“ hat insgesamt also eine reformatorisch-gesellschaftspolitische Dimension.⁴⁷² Kalthoff vermittelte ein Verständnis von ‚Religion‘ als Oberbegriff über den Konfessionen. Der Verein solle „immer mehr eine Freistätte werde[n] für Alle, die nach Religion verlangen und doch in ihrem Bewußtsein die confessionellen Schranken durchbrochen haben. Wir wollen zeigen, daß wir Christen sein können, ohne die Heiden und Juden zu verdammen, ohne auf Luther, Calvin oder den unfehlbaren Papst [sic!] zu schwören.“ Eine „wahre Gemeinschaft der Herzen“ könne den Konfessionsstreit überwinden.⁴⁷³

„Ewige Wahrheiten“, ewige Gesetze des Geisteslebens“, das „ewige Sittengesetz“⁴⁷⁴, bzw. eine universelle Humanität bilden für Kalthoff den höheren Bezugspunkt, welchen sein überkonfessionelles Religionsverständnis erfordert. Religion und Religiosität haben für Kalthoff also vor allem eine ethische Dimension.⁴⁷⁵ Es gebe

„keine Religiosität, die nicht einen wahren sittlichen Gehalt hätte. ... Wo wir Frömmigkeit finden, die nicht einen sittlichen Wert besitzt, oder die wol [sic!] gar sittlich zweideutig ist, da können wir unbedingt sicher sein, daß dieselbe dem Geiste Jesu direkt widerspricht.“⁴⁷⁶

„Sittlichkeit“ bildet also den sicheren Maßstab für die Unterscheidung von Religion und Nichtreligion. Im Anschluß an die antike Philosophie könne man den „eigentlichen Sitz der Religion

⁴⁷¹ Vgl. Das Recht der christlichen Gemeinde. Predigt über Ev. Matth. XVIII. 15-18 am 11. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin o. J. (1879). Wort und Sacrament. Predigt über Ev. Marc. XVI. 15-16. Gehalten am 25. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879. Die Rede verteidigt den Vorrang der Predigt vor der Taufe. Vgl. ebd. S. 4: „Die Predigt will eben Ueberzeugung bilden und das Gewissen schärfen. Sie wendet sich deshalb an den freien Willen des Menschen und verschmäht jeden äußeren Zwang.“

⁴⁷² So läßt sich auch die Haltung der Artikel des Korrespondenzblattes in dieser Frage zusammenfassen.

⁴⁷³ Die Einheit des Christenthums und die Vielheit der kirchlichen Konfessionen. Predigt gehalten am Sonntag, den 10. August 1879, zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin o. J. (1879), S. 8.

⁴⁷⁴ O ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam? Rede gehalten am Neujahrstage im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1880, S. 5.

⁴⁷⁵ Grundsätzliche Ausführungen dazu: Religion und Moral. Rede gehalten am Sonntag, den 24. August 1879, zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.

⁴⁷⁶ Wisset Ihr nicht, welches Geistes Kinder Ihr seid? Predigt über Luc. IX. 52-56 gehalten am 4. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, S. 5.

in der natürlichen Anlage des menschlichen Bewußtseins“ verorten.⁴⁷⁷ „Religion ist“ dementsprechend nicht etwa „eine Summe geheimnisvoller Lehren, die kein menschlicher Verstand zu ergründen im Stande ist ..., eine Anzahl mysteriöser Handlungen, an die der Mensch nicht ohne innere Schauer herantreten könne.“⁴⁷⁸ Man müsse „die Frage nach der wahren Religion“ nicht „den Gelehrten überlassen, ... die ... über dieselbe dicke Bücher geschrieben haben.“⁴⁷⁹ Ebenso habe Religion keine primär kultischen Bezüge: „Die äußere kirchliche Observanz kann jeder mitmachen, auch der schlechte Mensch und der Heuchler, und zwar dieser am leichtesten.“⁴⁸⁰ „[D]as Ueberhandnehmen der *frommen Phrasen*“ sei „der eigentliche Krebschaden, an dem unser kirchliches Leben krank.“⁴⁸¹ Damit verbunden sei immer die Unaufrichtigkeit auch der Wohlgesonnenen. Die „Selbstverleugnung“ in religiösen Fragen, „das *Rücksichtnehmen*, das *Verschleiern* der persönlichen Ueberzeugung“ greife „fast epidemisch um sich“.⁴⁸²

Im Verhältnis von Ethik und Religion scheint es also ein Begründungsgefälle zu geben. Offensichtlich möchte Kalthoff aber das Begründungsverhältnis von Ethik und Religion nicht zu Lasten der Religion konzipieren: „keine Religion ohne Moral, aber auch keine Moral ohne Religion“ lautet sein Grundsatz.⁴⁸³ Die Frage: ‚wozu Religion, wenn man Moral besitzt‘ stellt sich für ihn nicht. Der Sitz der Religion ist zwar das menschliche Bewußtsein, aber ‚sittliche‘ Wahrheit wird hier erst „gewonnen aus dem lebendigen Verkehr mit Gott, aus der Offenbarung des ewigen Geistes an den eigenen Geist.“⁴⁸⁴ Mit den Vertretern der Lehre von „der natürlichen Religion“ behauptet Kalthoff,

„daß sich in allen Religionen, trotz der Verschiedenheiten, die sie voneinander trennen, die Offenbarung des allwaltenden, allweisen Gottesgeistes bethätigt, daß dieser Gottesgeist in uns nicht anders wirkt als durch Vermittelung unseres eigenen Geistes, daß deshalb alle Darstellung dieser Offenbarung auch an die in unserem eigenen Geiste liegenden Formen des vernünftigen Denkens gebunden ist.“⁴⁸⁵

Daher kann er im Zuge eines konsequent individualistischen Religionsverständnisses von jedem Christen fordern, „daß er eigene Offenbarung auf seinem Lebenswege finde, und daß sein Glaube nicht durch die Autorität alter Bücher, sondern durch die Kraft eigenen religiösen Lebens bestehe.“⁴⁸⁶

Doch ohne den Bezug auf Gott als „Mittelpunkt aller Religion“, „Inbegriff des Guten und Sittlichen“⁴⁸⁷ ist andererseits solche Offenbarung des Wahren und Guten nicht möglich. Der Begriff des Guten ist also nicht von subjektiven Faktoren abhängig. Die Vorstellungen der Ewigkeit und Unwandelbarkeit werden m. a. W. aus der Gottesvorstellung hergeleitet.

Es ist der Gottesbegriff der Unitarier, von dem Kalthoff ausgeht. Demnach existiert nur „*ein* religiöser oder sittlicher Grund“.⁴⁸⁸ „Bei dieser Partei haben alle Glaubenslehren eine mehr sittliche Tendenz.“⁴⁸⁹ Der Glaube an den einigen Gott verkörpert – in bewußter Abgrenzung

⁴⁷⁷ Heidenthum und Christenthum. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, S. 13.

⁴⁷⁸ Religion und Moral, S. 4.

⁴⁷⁹ Ebd.

⁴⁸⁰ Ebd. S. 5.

⁴⁸¹ Was dient zum Frieden unseres Volkes? S. 7.

⁴⁸² Die Einheit Gottes, S. 3.

⁴⁸³ Religion und Moral, S. 5.

⁴⁸⁴ Vier Predigten über den Gottesglauben. IV. Der Offenbarungs-Glaube. Predigt gehalten am Sonntag, den 29. Juni 1879, zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, S. 7.

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Religion und Moral, S. 5.

⁴⁸⁸ Die Einheit Gottes, S. 12.

⁴⁸⁹ Ebd. S. 9.

vom trinitarischen Gottesbegriff – die unteilbare Idee rein geistiger, absoluter und unvergänglicher ethischer Werte; durch ihn wird „eine geistige Einheit zwischen Gott und Menschheit möglich“. ⁴⁹⁰ Die Formel ‚keine Moral ohne Religion‘ schließt – so kontextualisiert – jede Form von Nützlichkeitsmoral aus:

„Das Gute ... steht hoch erhaben über uns Sterblichen, es ist ewig und unwandelbar. Das aber ist die religiöse Auffassung der Moral, in der wir sprechen: ‚Niemand ist gut als der einige Gott.‘ So lange uns das Gute nicht das Unbedingte, Göttliche ist, das nicht von unserem Belieben abhängt, das, wiewohl es in uns ist, doch unendlich größer ist als wir, so lange bleibt alle Moral ein schwaches Rohr, das vom Winde hin und her bewegt wird, ein wankend Haus“. ⁴⁹¹

Die Überzeugung, daß es über den Religionen und Konfessionen ein ewiges Gesetz der Menschlichkeit gibt, versucht Kalthoff religionsgeschichtlich herzuleiten: Zusätzlich zur Suche nach Offenbarung im eigenen Bewußtsein fordert er, „daß dieses religiöse Leben nicht losgelöst werde von der Vergangenheit, sondern daß es reguliert, gereinigt, geläutert und erweitert werde durch das, was die Geschlechter vor uns gearbeitet haben.“ ⁴⁹² Er meint etwa in Bezug auf das konfliktbelastete Verhältnis von Judentum und Christentum,

„daß die Erkenntniß des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen beiden am besten geeignet ist, den Gemüthern die objective Ruhe wiederzugeben, welche allein unsrer würdig ist. Wir vor allen Dingen, die wir uns Christen nennen, sollten allezeit eingedenk sein, daß über dem Gegensatz der Nationen und Confessionen das ewig *Menschliche* steht, uns sollten nicht Jude noch Grieche, nicht Semit noch Indogermane gelten, sondern allein der *Mensch*.“ ⁴⁹³

Der religionsgeschichtliche Standpunkt der Suche nach der ewig gleichen Wahrheit in den verschiedenen Gestalten der Religion ist verbunden mit der Aufgabe,

„das unmittelbare religiöse Gefühl, die unmittelbare persönliche Begeisterung auszulegen und darzustellen unter Zuhilfenahme des gesammten geistigen Materials, das sich in dem Culturleben der jedesmaligen Gegenwart versammelt hat“. ⁴⁹⁴

Diese ethische Religion stellt also Forderungen an die kognitiven Fähigkeiten ihrer Anhänger und sie legt ihnen auf dem Feld moralischen Handelns Pflichten gegenüber ihren Mitmenschen auf. Die besondere Komponente dieser Religion ist ihre handlungsmotivierende Wirkung: „Religion ist Kraft, Moral Erscheinung. Eins kann nicht ohne das andere sein“. ⁴⁹⁵ Es kommt ... darauf an, daß wir ein unbedingtes Gefühl der *Pflicht* in uns ausbilden, daß wir unseren Willen in allen Dingen nach dem *ewigen Sittengesetz* richten.“ ⁴⁹⁶

Doch stellt die ethische Religion nicht nur Forderungen, sondern begründet auch Ansprüche jedes Einzelnen, vor allem die unbedingte Anerkennung seiner personalen Würde. Die ethische Fassung des Religionsverständnisses korrespondiert mit einer ethischen Auslegung des Menschenbildes. ⁴⁹⁷ Der Wert eines Menschen wird nicht nach seinen Leistungen, nach Stellung oder Rang bestimmt. Auch der Geringste hat eine angeborene Würde und Anspruch auf Ach-

⁴⁹⁰ Ebd. S. 12f.

⁴⁹¹ Religion und Moral, S. 7.

⁴⁹² Der Offenbarungs-Glaube, S. 7.

⁴⁹³ Judentum und Christentum, S. 14f.

⁴⁹⁴ Der Offenbarungs-Glaube, S. 7f.

⁴⁹⁵ Religion und Moral, S. 8.

⁴⁹⁶ O ihr Kleingläubigen, S. 5.

⁴⁹⁷ Vgl. insbesondere: Die Menschenwürde. Predigt gehalten am Sonntag, den 17. August 1879, zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.

tung.⁴⁹⁸ Mit Berufung auf die aus der Bibel abgeleitete Konzeption der Gottesebenbildlichkeit ist jeder Mensch eine ‚Person‘: „Diese Anerkennung des Menschen als persönliches Wesen ist das Fundament christlicher Sittlichkeit“.⁴⁹⁹ In diesem Sinne unsittlich sei es, ein Glaubensbekenntnis von religiös Indifferenten oder Gegnern der Religion zu verlangen, den Erkenntnisfortschritt aufzuhalten oder gegen das Gebot der Nächstenliebe zu verstoßen, indem man etwa von hilfsbedürftigen Armen vor der Hilfgewährung zuerst ein Glaubensbekenntnis verlange.⁵⁰⁰

Mit der Versittlichung der Religion einher geht bei Kalthoff eine Tendenz zu ihrer Vergeistigung. Seine diesbezüglichen Appelle verstehen sich vor dem Hintergrund des gründerzeitlichen Materialismus, bzw. des gefühlten Rückganges der Religion, insbesondere in der Hauptstadt des Reiches. Er betont schon in seiner ersten Berliner Rede, die immateriellen Schätze, von denen das Evangelium rede, ließen „sich nicht an der Börse verhandeln und ... werfen keine Dividende ab.“⁵⁰¹ Ihm dagegen würden immaterielle Werte mehr als jeder materielle Schatz bedeuten und er hoffe, „auch in dieser Versammlung“ Zustimmung für seine Auffassung zu finden.⁵⁰² Er glaube im übrigen nicht, daß es unter den Berlinern, außer den Anhängern einer „zweifelhafte[n] Frömmigkeit des gedankenlosen, gewohnheitsmäßigen Christentums“ nur noch ein „kleines Häuflein“ religiös aufgeschlossener Menschen gebe.⁵⁰³ In dieser Überzeugung richtete er einen Appell an die Versammlung, der den Reporter des *Berliner Tageblatts* dazu veranlaßt haben mag, von einer „zündende[n] Ansprache“ zu schreiben:

„Deutsche Männer und Frauen! Seht ihr nicht die Gefahren, die unserem Volke drohen? Seht ihr nicht, wie zerfetzt und angefressen die Sittlichkeit in Hoch und Niedrig, wie wankend die Treue, die einst unseres Volkes Ruhm und Ehre war? Und während die Herzen öde und leer werden von ewigen Gütern, steht die Kirche, die die Pflegerin alles Heiligen sein soll, daneben und zankt darüber, ob es Wunder in der Welt giebt oder ob der Buchstabe alter Bekenntnisschriften noch Geltung haben soll. Während der Geist zu ersterben droht in Sinneslust und Fleischesknechtschaft, thürmt die Kirche, die dem Geiste freie Bahn schaffen sollte, undurchdringliche Mauern auf, damit der Geist nur ja nicht wehen kann, wohin er will.“⁵⁰⁴

Für die „Entsittlichung im Volk“ macht er auch an weiteren Stellen der Predigten dieser Zeit (in Umkehrung der Begründung seiner Gegner) das Versäumnis der vom Konservativismus dominierten Kirche verantwortlich, „den wahrhaft religiösen Sinn unserem Volke zu erhalten“.⁵⁰⁵ Sozialer Zusammenhalt und Versöhnung widersprüchlicher Interessen sind nach seiner Überzeugung an die Bedingung geknüpft, daß eine genügend große Zahl von Menschen in der Lage ist, die immateriellen Grundlagen des Zusammenlebens in ihrer Bedeutung zu erfassen. Auch nationaler Stolz und das Machtgefühl eines Volkes können nur auf Grundlage seiner ‚sittlichen Gesundheit‘ und Orientierung gedeihen.⁵⁰⁶ Das Volk sei gegenwärtig aber innerlich zerrissen, konstatiert er an gleicher Stelle. Zum Wohl des Volkes diene deswegen der Einsatz für Frieden und Versöhnung, bzw. die Überwindung der Interessenpolitik. Man müsse die Dimension des Geistigen in der Wirklichkeit erspüren. Das äußere Leben sei nicht alles.⁵⁰⁷ Die Unter-

⁴⁹⁸ Ebd. S. 4.

⁴⁹⁹ Ebd. S. 5.

⁵⁰⁰ Wisset ihr nicht, S. 5.

⁵⁰¹ Rede, gehalten am 2. März 1879, S. 7f.

⁵⁰² Ebd. S. 8.

⁵⁰³ Ebd.

⁵⁰⁴ Ebd.

⁵⁰⁵ Vgl. die Besprechung der Rede vom 2.3.1879 im Berliner Tageblatt Nr. 117, Erstes Beiblatt vom 11.3.1879.

⁵⁰⁶ Was dient zum Frieden unseres Volkes?, S. 4.

⁵⁰⁷ Ebd. S. 5.

schätzung der Dimension des Geistigen habe schon zum Untergang manchen Volkes geführt.⁵⁰⁸ Alle Kraft werde aus der Quelle des göttlichen Geistes genährt⁵⁰⁹ und so wie zur Zeit Jesu die Praxis des Opferkultes im Jerusalemer Tempel aus der Stätte des Geistes einen Ort des Handels gemacht habe, habe die Fixierung auf die finanzielle Einnahmeseite auch das kirchliche Leben der Gegenwart infiziert.⁵¹⁰ Anders als kirchliche Leistungen sei aber die Wahrheit nicht für Geld käuflich. „Die Seele alles Gebets ... ist die Wahrhaftigkeit.“⁵¹¹ Den Gottesdiensten der Gegenwart mangle es an eben dieser Wahrhaftigkeit. Angesichts dieser materialismuskritischen Zeitdiagnose der 1870er Jahre gibt es für ihn

„nur einen Weg, unserem Geschlecht die Religion wieder wirklich nahe zu bringen, indem nämlich die Religion als im innersten Wesen der Geistesnatur des Menschen begründet nachgewiesen und aufgezeigt wird. Diesen Weg will die moderne protestantische Theologie, auf ernster Geistesarbeit fußend, einschlagen.“⁵¹²

Die Kirchen müssten wieder zu „Geistestempel[n]“ werden, „nicht von Menschenhänden gemacht“. Dann werde das Volk erkennen, was zu seinem Frieden dient.⁵¹³

II.3.5.6.3 *Zwei Druckschriften zum Kulturkampf, Staat und Kirche, Religionsunterricht, Liberalismus und Materialismus*

Eine Sonderstellung in der Reihe der veröffentlichten Reden und Vorträge aus der Zeit des *Reformvereins* nehmen zwei jeweils dreißig Seiten umfassende Druckschriften ein, die sich mit dem Thema des Kulturkampfes beschäftigen: *Gregor VII. und der Gang nach Canossa* sowie die bereits zitierten *Ergebnisse des Kulturkampfes für den Liberalismus*. Es handelt sich um keine Predigten, sondern explizite Vorträge. Der erste Vortrag über die historischen Ausgangsbedingungen der Konflikte Bismarck-Preußens mit der katholischen Kirche bezieht den Grundsatz, „daß wahre Religiosität in der Bethätigung des Sittlich-Guten ihre höchste Befriedigung findet“ auf das Verhältnis von Staat und Kirche.⁵¹⁴ Abirrungen von diesem Prinzip seien sowohl der Ultramontanismus (bzw. der von Kalthoff so bezeichnete „päpstliche Absolutismus“) als auch die protestantische Orthodoxie:

„Jede dogmatische Religion, jede hierarchisch organisierte Kirche geht von derselben falschen Voraussetzung aus, daß sie die Religion vom sittlichen Leben trennt und damit ein Kirchenwesen gründet, das nicht dem sittlichen Leben *dient*, sondern über dasselbe herrscht.“⁵¹⁵

Das „ewige Sittengesetz“ definiert Kalthoff also nicht als eine herrschaftslegitimierende Macht, die „mit irgendeiner Kirchengemeinschaft zusammen[fällt]. Sie [die Macht des Sittengesetzes, TA] steht über jeder Kirche und auch die Kirche ist ihr unterthan, so gut wie der Staat.“⁵¹⁶ Insofern definiert Kalthoff die Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften als ein Verhältnis der Gewaltenteilung im Dienst der „Macht alles Göttlichen und Guten“, wobei es keine Über- oder Unterordnung im Verhältnis zwischen dem Weltlichen und dem Geistigen

⁵⁰⁸ Ebd. S. 4.

⁵⁰⁹ Ebd. S. 5f.

⁵¹⁰ Ebd. S. 6.

⁵¹¹ Ebd. S. 7.

⁵¹² Der Offenbarungs-Glaube, S. 8.

⁵¹³ Was dient zum Frieden unseres Volkes?, S. 7.

⁵¹⁴ Gregor VII. und der Gang nach Canossa. Vortrag gehalten im Bürgersaale des Rathhauses zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1880, S. 30.

⁵¹⁵ Ebd. S. 29.

⁵¹⁶ Ebd. S. 25.

geben dürfe und schon gar nicht eine asymmetrische Gewaltenverteilung zum Nachteil des säkularen Staates.⁵¹⁷ Der Staat müsse vielmehr selbstbewußt auftreten. Sollte ihm etwa das Selbstverständnis nicht genügen, schon als Vertreter ziviler Werte wie Liebe zum Vaterland, des Prinzips der Freiheit, des Rechtes und Gesetzes, eine legitime Machtinstanz zu sein, werde er diesen Fehler über kurz oder lang mit einem „Gang nach Canossa“ büßen.⁵¹⁸ Keine Kirche könne ganz der Versuchung unchristlicher und unethischer Herrschaftsgelüste widerstehen, wenn der Staat ihr die Funktion der Legitimierung der weltlichen Macht durch ihre geistliche Macht zugestehe.⁵¹⁹ Aus dem Blickwinkel der Ethik betrachtet müssten die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sich in dem Bewußtsein gestalten, jeweils nur Diener des ihnen beiden übergeordneten Prinzips des moralisch Guten zu sein und damit jeweils echt religiös zu handeln:

„Fassen beide Mächte, Kirche und Staat, ihre Aufgabe so auf, daß sie beide Dienerinnen und Beförderinnen des Guten unter den Menschen sein sollen, so können sie friedlich und freundlich nebeneinander gehen. Der Staat sucht die ewigen Ideen der Gerechtigkeit, der Wahrheit, der Freiheit, überhaupt alles Göttlichen zur realen Darstellung zu bringen, die Kirche sucht diese realen Darstellungen immer wieder auf ihren ewigen Grund zurückzuführen und an demselben zu messen. Der Staat schafft die *Institutionen*, durch die Cultur, Sittlichkeit und Humanität befördert werden; die Kirche sucht die Menschen zu *begeistern*, damit die Institutionen nicht *totde* Formen, sondern *von lebendigem Geiste durchdrungene Organismen* werden.“⁵²⁰

Diese Definition von Gewaltenteilung weist den beiden Instanzen ein wechselseitiges Wächteramt zu:

„Wenn eine Kirche von der ewigen Idee des Guten so weit abgeirrt wäre, daß sie sich dieselbe nicht mehr zur alleinigen Richtschnur nähme, wenn eine Kirche in ihren Culten Unsittlichkeit, durch ihre Beamten Fanatismus und Haß verbreitete, so würde *der* Staat schwere Verantwortung vor Gott und Menschen auf sich laden, der solcher Kirche nicht die Thüren verschließen wollte.“ Zu Recht dulde das Allgemeine Landrecht in Preußen „nur diejenigen Religionsgemeinschaften..., welche ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat, und *sittlich gute Gesinnung gegen ihre Mitbürger* einflößen. Wenn andererseits der Staat das sittliche Ideal aus den Augen verlieren würde, wenn er nicht mehr Gerechtigkeit fördern, sondern der Ungerechtigkeit dienen wollte, so würde wiederum die *Kirche* ihre Stimme zu erheben und dem Volke nur um so reiner jenes Ideal zu zeigen haben. Solches Beginnen führt aber niemals nach Canossa!“⁵²¹

Die praktischen Probleme der Umsetzung einer solchen Gewaltenteilung in der modernen religiös pluralistischen Gesellschaft, die sich von der Situation des Mittelalters sehr unterscheidet, verkennt Kalthoff nicht – wie in dem Vortrag über *Die Ergebnisse des Kulturkampfes für den Liberalismus* festgestellt und zum Anlaß einer Analyse genommen wird.⁵²² Kalthoff wertet den Bismarckschen Kulturkampf hier, trotz des konstatierten bisherigen Mißerfolges der getroffenen Maßnahmen, als berechtigten Versuch, eine der Situation der Moderne angemessene Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirchen durchzusetzen; insbesondere gelte dies für den Vorrang des bürgerlichen Rechts gegenüber kirchlichem Recht.⁵²³ Er führt das Scheitern der Kulturkampfmaßnahmen vor allem auf die Inkonsequenz des Staates bei der Durchsetzung seiner Interessen zurück: der Staat habe zu seinem Schaden insbesondere den Religionsgemein-

⁵¹⁷ Ebd. i. V. m. S. 23f.

⁵¹⁸ Ebd. S. 24.

⁵¹⁹ Ebd.

⁵²⁰ Ebd. S. 25.

⁵²¹ Ebd. S. 26.

⁵²² S. 3.

⁵²³ Ebd. S. 7f, 10.

schaften einen zu weitgehenden Einfluß auf die Volksbildung zugestanden.⁵²⁴ Als Beispiel führt er den Streit um katholische Lehrer an, die das 1870 erlassene päpstliche Unfehlbarkeitsdogma nicht anerkannt hatten, von der Kirche entlassen und vom Staat, der sie besoldete, wieder eingestellt wurden. Wenn der Staat nicht in den Jahren zuvor ohne Not den Schulen ihren staatlichen Charakter genommen hätte, wäre die unter Berufung auf die Gewissensfreiheit erfolgte Entlassung der kritischen katholischen Lehrer durch die katholische Kirche gar nicht erst möglich geworden. Eine Schlüsselfunktion besitze der Religionsunterricht:

„Die Nation kann sich nicht zu einem nationalen und politischen Bewußtsein verhelfen, solange sie durch die staatlichen Konfessionsschulen dem Klerus mit gebundenen Händen überliefert wird. Das ist keine Gewissensfreiheit mehr, wenn der Staat seine Jugend dem Gewissenszwang der Konfessionen unterwirft. Überhaupt gehört der konfessionelle Religionsunterricht schon deshalb nicht in die Schulen, weil derselbe keine wirkliche Belehrung zu geben beabsichtigt.“⁵²⁵

Kalthoffs Lösungsvorschlag basiert auf einer konsequenteren Trennung von Staat und Kirche im Bereich der Bildung; über die weitergehende religiös-konfessionelle Bildung sollten die Eltern jeweils selbst entscheiden.⁵²⁶ Nach Einführung der Bismarckschen Zivilstandsgesetzgebung wäre es konsequent, wenn der Staat „über kurz oder lang bürgerliche Erziehung an die Stelle der konfessionellen Erziehung setzen“ würde.⁵²⁷ Der Staat solle in seinem Wirkungsbereich ausschließlich die Werte des Kulturstaates vermitteln und auf die Assistenz der Kirchen im Bereich der schulischen Werteerziehung verzichten. Umzusetzen sei dies durch Einführung eines religionskundlichen Unterrichts, der „von allgemein ethischen und historisch-kritischen Gesichtspunkten ausgehen“ solle.⁵²⁸ Der emanzipatorische Charakter dieses Unterrichts als Mittel zur Befreiung der Bevölkerung von den kirchlichen Ketten ist unverkennbar.⁵²⁹ Die Erfolgsaussichten seines Vorschlages beurteilt Kalthoff selbst aber nüchtern: „Gegenwärtig herrscht in den oberen Regionen unserer Staatsleitung die entschiedene Neigung, die politische Organisation der Kirche nur noch zu befestigen.“⁵³⁰ In dieser Situation bliebe nur übrig, das Volk aufzuklären

„und Kräfte zu sammeln für jenen Kulturkampf, der gekämpft werden wird, so lange die Erde steht, für jenen Kampf, in dem es sich handelt um Geistesfreiheit oder um Geistesknechtschaft, in dem das Licht edler Humanität und Gesittung mit pfäffischem Fanatismus und finstrem Aberglauben mit einander ringen. ...[W]ir wollen aus dem Volke selbst heraus durch vernünftige Belehrung und Bildung Widerstand gegen die seine geistige Freiheit unterdrückenden und seine Kultur gefährdenden Mächte organisieren.“⁵³¹

In diesen Kontext ist etwa die oben erwähnte geplante Kampagne des *Reformvereins* zusammen mit der *Gartenlaube* einzuordnen. Solche Bildung im Sinne der Volksaufklärung ist für Kalthoff die Lösung des Paradoxons, wie sich ein Moralgesetz in einem Staat durchsetzen soll, der

⁵²⁴ Ebd. S. 11f.

⁵²⁵ Ebd. S. 20. Vgl. S. 17: K. sieht „nur ein[n] Ausweg, der zwischen der Scylla des Eingriffs in die religiöse Gewissensfreiheit und der Charybdis der Korruption des staatlichen Bewußtseins durch den Klerus hindurchführt: Der Staat gebe den Religionsgemeinschaften innerhalb der Grenzen des *sittlich* Zulässigen volle Freiheit der Bewegung auf religiösem Gebiet, entziehe aber den kirchlichen Körperschaften den Einfluß, den sie bisher in staatlicher Vollmacht auf die Schulen geübt haben.“

⁵²⁶ Ebd. S. 21. Vgl. auch das Parteiprogramm der kirchlichen Volkspartei nach dem Bericht im Korrespondenzblatt Nr. 10 (Oktober 1882), S. 74.

⁵²⁷ Ebd. S. 22.

⁵²⁸ Ebd. S. 21.

⁵²⁹ Ebd. S. 22.

⁵³⁰ Ebd. S. 25.

⁵³¹ Ebd. S. 28.

seinem Selbstverständnis nach keinen Zwang zur Durchsetzung des Vernünftigen und des moralisch Guten gebrauchen soll, sondern sich als Diener desselben verstehen sollte. Der Kirche wird ohnehin keine politische Gewalt zugestanden. Doch „so lange die Schule von der Kirche beherrscht wird, ist uns freilich diese Aufgabe unendlich erschwert, aber *unmöglich* ist sie uns nicht gemacht.“ Die Etablierung ‚moderner‘ staatsbürgerlicher Bildungsprinzipien lasse sich nur verzögern, auf Dauer jedoch nicht verhindern. Solche Feststellungen umreißen indirekt auch das Aufgabenfeld des *Reformvereins*: Es sei insbesondere die Aufgabe der Vereine und der kirchlichen Vorfeldorganisationen, für die „moderne Staatsidee, die Idee einer sittlichen, zur Erstrebung gemeinsamer Kulturaufgaben verbundener Gemeinschaft“ zu werben und „gegen alle dieselben gefährdenden kirchlich-hierarchischen Gelüste“ zu verteidigen.⁵³²

In diesem Kontext knüpft er dann auch wieder an ein Motiv vieler Predigten dieser Zeit an: die Materialismuskritik, bzw. bestimmt auf der Grundlage der Unterscheidung von Geist und Materie sein Religionsverständnis als ein antimaterialistisches. Einerseits sei der kirchliche Kultus materialistisch imprägniert.⁵³³ Andererseits sei auch der Liberalismus vor materialistischen Tendenzen, bzw. vor einer Vernachlässigung der Dimension des Religiösen in der Weltwirklichkeit zu warnen. Kalthoff beklagt mit dem liberalen Verleger und Schriftsteller Georg Hirth, „daß in unserer Zeit die Auffassung der staatlichen Kulturgemeinschaft so ganz und gar im Materialismus versinken konnte.“⁵³⁴ Der Mensch bestehe aus Leib und Seele. Man hätte sich in Kreisen der Liberalen aber „daran gewöhnt, bei ganzen Klassen unserer staatlichen Gesellschaft die Seele als etwas Nebensächliches zu behandeln, es der hochwürdigen Geistlichkeit überlassend, ob und was sie damit anfangen könne.“⁵³⁵ Doch sei es für den Liberalismus geradezu eine Überlebensfrage, ob und wie er es schaffe, die religiöse Dimension des Lebens in sein Programm zu integrieren.⁵³⁶ Der unter den Liberalen so verbreitete „religiöse Nihilismus und Indifferentismus“ treibe „das Volk mit innerer Notwendigkeit dem Fanatismus und der Bigotterie, diesen Erzfeinden aller Kultur und Humanität, in die Arme.“⁵³⁷ Sein optimistisches Menschenbild läßt ihn den liberalen Sozialdarwinismus, den „Krieg Aller gegen Alle“, ablehnen. „Wir haben nichts zu thun mit jener Vergötterung des Eigennutzes, wie sie sich in dem Grundsatz ausspricht, daß im Kampfe um’s Dasein die Elemente, die nicht Kraft genug haben, sich zu behaupten und eine höhere Stufe zu erklimmen, untergehn müssen.“⁵³⁸

II.3.5.7 Zwischenfazit. Zur Frage der Antizipation späterer Entwicklungen

Zusammen genommen markieren Kalthoffs frühe Reden den Beginn seines lebenslang verfolgten Projektes einer Humanisierung der Religion und der Reform der religiösen Institutionen. Seine artikulierten politischen, sozialen und kulturellen Interessen erweitern zudem seine religiösen Reformbestrebungen zu einem idealistisch-liberalen Zukunftsprogramm. Die Grundhaltung des liberalen Idealisten Kalthoff auf politischem Gebiet zeigte – wie bei vielen seiner Par-

⁵³² Ebd. Vgl. S. 24. Die eigentliche sittliche Gemeinschaft ist der Staat: „Der moderne Staat als Rechts- und Kulturstaat ringt ... darnach, den Begriff der an sich sittlichen Gemeinschaft zu verwirklichen. In demselben Maße, in welchem ihm dieses gelingt, kann er für sich selbst die geistlichen Krücken entbehren, er kann dafür den Religionsgemeinschaften die weitestgehende Freiheit auf dem Gebiete des religiösen Glaubens gewähren.“

⁵³³ Erinnerung sei an die Kritik an entsprechenden Formen des Kultes, die mit dem Inhalt des Glaubens nichts zu tun hätten.

⁵³⁴ Die Ergebnisse des Kulturkampfes, S. 29 mit Bezug auf Hirths Schrift *Das deutsche Reich und die Schule*.

⁵³⁵ Ebd.

⁵³⁶ Ebd.

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Vgl. *Die Menschenwürde*, S. 6.

teigenossen – keine eindeutige Präferenz für einen bestimmten Verfassungstyp⁵³⁹, solange die Verfassung auf der Anerkennung der Menschenwürde sowie der Bürgerrechte basiert und die soziale und kulturelle Emanzipation der Bevölkerung, etwa durch den Abbau von Bildungsbarrieren sowie soziale Aufstiegschancen gewährleistet ist.⁵⁴⁰ Dies vorausgesetzt könne Religion, ohne Zwang vermittelt, sozial integrierend wirken, politische Loyalitäten fördern und somit zu einem Faktor der inneren Reicheinigung werden.

Weiten wir den Betrachtungsfokus auf die Jahre zwischen 1874 und 1884 aus, lassen sich weitere Schlußfolgerungen ziehen. Bereits in dieser frühen Phase kündigen sich bei Kalthoff Themen an, die für seine spätere Stellung als Wegbereiter neuer Religionen tendenziell bedeutsam werden sollten. Wie schon einmal gesagt, sollten Äußerungen zu Themen, die erst in späteren Jahren in das Blickfeld der religiös interessierten Öffentlichkeit rückten, nicht in frühere Stellungnahmen (hier: in diejenigen Kalthoffs zu seinem Fall oder in die Reformvereinsreden) hineinprojiziert werden. Die in Rede stehenden Tendenzen gilt es aus der damaligen Perspektive selbst zu verstehen. Fragen wir zunächst nach den Bedingungen späterer Entwicklungen.

Zunächst läßt sich dazu im Blick auf die vorangegangenen Untersuchungen eine Feststellung treffen: Kalthoff, in der Position eines entlassenen Amtsträgers, im Bereich zwischen protestantischem Gemeindetum, liberalen kirchlichen Vorfeldorganisationen (Protestantenverein) und Dissidententum (Freireligiosität) stehend, konnte von diesem Ort aus freier mit dem Religionsthema umgehen, als dies selbst im liberalprotestantischen Umfeld unter den dort deutlich spürbaren Bedingungen kirchlicher Gebundenheit zu dieser Zeit möglich war. Besonders aber im Vergleich mit dem Typus des orthodoxen Pastoren, der sich gegenüber der säkularen Umwelt abschottete, war Kalthoff in der Lage, Religionsthemen in Beziehung zu verschiedenen gesellschaftlichen Grundproblemen zu setzen und emanzipatorische Ziele zu verfolgen. Er beanspruchte also eine eigenständige Position gegenüber der Kirchenleitung, den im weitesten Sinne protestantischen Glaubensrichtungen, aber auch gegenüber der säkularen Gesellschaft, der er ausdrücklich als *religiöser* Intellektueller begegnete.

Damit reagierte er in spezifischer Weise auf die epochalen Herausforderungen, die sich im Sinne der Eßbachschen Religionssoziologie als auslösende Faktoren der Religionsgenese des 19. und 20. Jahrhunderts verstehen lassen: zunächst auf die sich im liberalen Bürgertum immer mehr durchsetzende Überzeugung, daß der Primat des bürgerlichen Rechts im ‚modernen Verfassungsstaat‘ – vor allem die in der Verfassung verankerten Freiheitsrechte – auch kirchenintern zu berücksichtigen seien, also auch auf kirchliche Amtsträger Anwendung finden müssten. Eine spezifisch moderne Reaktionsform war dies insofern als hier religiöses Gewissen und bürgerliches Freiheitsdenken in einer Weise aufeinander bezogen werden, wie dies unter den Bedingungen des frühneuzeitlichen Feudalismus oder des Absolutismus noch nicht denkbar war. Der ‚Fall Kalthoff‘ war mit historischen Bedingungen verknüpft wie der preußischen Verfassungsreform von 1850, der Einführung der neuen Reichsverfassung, dem Wegfall der Pressezensur 1874 und der Bismarckschen Zivilstandsgesetzgebung. Wenn sich der rebellische Pastor auf sein Gewissen berief, nahm er hierfür also nicht bloß die religiösen Freiheitsrechte des ‚Christenmenschen‘, sondern auch bürgerliche Freiheitsrechte in Anspruch. Sein bürgerlicher Freiheitsanspruch duldet also keinen Widerspruch zum religiösen Gewissen. Jedenfalls hatte sein Gewissensverständnis unter der Bedingung eines explizit ausdifferenzierten Primats des

⁵³⁹ Vgl. Die Menschenwürde, S. 3: „Die Frage, ob die monarchische oder republikanische Staatsverfassung die beste... sei...“, bleibt offen; gleiches gilt für das Wirtschaftssystem.

⁵⁴⁰ Vgl. Der christliche Socialismus, S., 10 (Massenelend als Schande der Menschheit, Recht auf Bildung für alle, soziale Verpflichtung des Eigentums).

säkularen Rechts einen anderen Status, als dieses Konzept es bei den Kirchenrebelln der feudalistischen Epoche hatte.⁵⁴¹

Weiterhin begegnen wir in den ausgewerteten Quellen auch Hinweisen auf die Auseinandersetzung mit den geistes- und naturwissenschaftlichen Umbrüchen der Epoche: Das Problem des Materialismus wurde in den innerkirchlichen Raum hineingezogen und als Herausforderung für die Neudefinition der Religion als eigenständige spirituelle Größe gegenüber materiellen Wertansprüchen wahrgenommen. Wir befinden uns jedoch noch in einer Entwicklungsphase des materialistischen Weltbildes, von der die religiösen Intellektuellen nach 1900 sagen sollten, es lasse sich in Bezug auf diese Phase ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht feststellen. Diesen in der Einleitung beschriebenen Umstand gilt es im Blick zu behalten. Weit aus stärker als der Einfluß der von der Naturwissenschaft ausgehenden Veränderungen des Wirklichkeitsverständnisses wirkten sich in dieser Zeit noch die Ergebnisse der historischen Forschung auf die religiöse Bewußtseinsbildung aus – zumal bei Kalthoff.

Exemplarisch bedeutsam im Hinblick auf die Bedingungen der sich ankündigenden Religionsgenese ist Kalthoffs Fall jedoch vor allem aufgrund der für einen Pastor bzw. ehemaligen Pastor seltenen Offenheit zur Politik, einer Offenheit, die in Wechselwirkung mit seiner Berufung auf die bürgerliche Verfassung steht, dennoch aber als eigener Faktor gewertet werden muß. Dieser zeigt sich vor allem in Form einer deutlichen Kritik am vorherrschenden autoritätsbestimmten Verhältnis von Bürgern und (kirchlicher) ‚Obrigkeit‘. Als ‚politisch‘ ist auch die Hinneigung zu Fragen der öffentlichen Religion einzustufen. Zuerst zu nennen ist hier das Engagement für eine Reform des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, wofür wir schon in der Berliner Phase Belege fanden. In diesem Kontext taucht dann auch der Gedanke der Überkonfessionalität auf – wohl auch mitbedingt durch die sich aus der Amtsentlassung ergebende Situation. Schon in dieser Phase betrachtete Kalthoff mit allen Konsequenzen das ‚Volk‘ im Sinne einer Demotheologie als Wurzelgrund religiöser Erneuerung, ohne dabei zwischen Gläubigen und Ungläubigen (gemessen an kirchlich-konfessionellen Maßstäben wie einem normativen Apostolikum) zu differenzieren. Er macht das ‚Volk‘ damit vom Objekt religiöser Belehrung zum Subjekt religiösen Handelns – nicht nur als Mitglieder religiöser Gemeinden, sondern in Fragen des schulischen Religionsunterrichts auch als Bürger. Konkurrierende paternalistische Konzepte, wie das sich für die Religion des Volkes alleinverantwortlich fühlende Gottesgnadentum, werden zurückgewiesen. Das Volk und nicht eine Regierung ‚von Gottes Gnaden‘ ist aus Kalthoffs Sicht Repräsentant der göttlichen Souveränität auf Erden.

Diese Tendenzen und Themen, lassen sich kirchengeschichtlich zwar dem Apostolikumsstreit zuordnen; sie nehmen teilweise sogar Gegenstände späterer Phasen dieses Konfliktes vorweg, insbesondere die Debatte um das ‚Wesen des Christentums‘.⁵⁴² Religionshistorisch betrachtet beschränkte sich bei Kalthoff aber schon die Dogmenkritik der 1870er Jahre nicht mehr auf die Problematik des Apostolikums allein, sondern war in Grundzügen schon Aspekt einer sich andeutenden umfassenden Kirchen-, Liturgie- und Theologiekritik mit praktischen über den konfessionellen Horizont hinausgehenden gesellschaftlichen und politischen Ansprüchen. Hier stößt man im Vergleich auf einen Unterschied zu anderen Apostolikumskritikern

⁵⁴¹ Winnebeck, *Apostolikumsstreitigkeiten*, S. 181, sieht ebenfalls die Bedeutung des Gewissens bei Kalthoff: „In aller Deutlichkeit lehnte Kalthoff die Identifikation von evangelischem Glauben und kirchlichem Bekenntnis ab und forderte die vollständige Aufhebung der Bekenntnisverpflichtung und ihren Ersatz durch die ausschließliche Verpflichtung der Geistlichen auf ihr Gewissen.“ Allerdings läßt sie die zeitgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge außer Acht.

⁵⁴² Vgl. Winnebeck, ebd.: Kalthoffs Fall stelle „eine deutliche Radikalisierung des kirchlich-liberalen Standpunkts“ früherer Apostolikumskritiker dar und seine Argumentation zeichne „diejenige der kirchlich-liberalen Bekenntniskritiker der späteren Phasen bereits in zentralen Punkten vor.“ Die Wesensdebatte wurde insbesondere durch Harnack in den Konflikt eingeführt. Vgl. Abschn. II.3.3.2.

dieser Zeit und auch zu späteren wie Harnack. Besonders der letztere machte die Apostolikumskritik zu einer auf die Kreise der Theologie beschränkten Wissenschaftsdebatte um den historischen Ursprung des Apostolikums.⁵⁴³

Zusammen genommen reagierte Kalthoff also auf potentiell die Religionsgenese begünstigende historische Faktoren in einer Weise, die deutlich über das hinausging, was Zeitgenossen aus dem kirchlichen Um- und Vorfeld erreichen konnten oder wollten. Kalthoffs (politischer) Anspruch erstreckte sich zudem auf Bereiche der öffentlichen Religion, auf die (spätere) Protagonisten neuer Alternativreligionen (z. B. Spiritismus, Okkultismus) nicht zielten: insbesondere die Schule, die Jugendziehung oder die öffentliche Festkultur. Er wollte also deutlich mehr als eine exotisch-esoterische Nische des religiösen Feldes besetzen. Daß Kalthoffs Öffnung in Richtung Gesellschaft auch die Kultur (hier vor allem die Kunst) betraf und daß er sich in diesem Zuge von esoterisch-okkultistischen Religionsauffassungen distanzieren sollte, zeichnete sich in der bisher untersuchten Periode indes noch nicht ab.

Betrachtet man Kalthoffs Zeit in Nickern und in Berlin nicht nur als Randepisode der protestantischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, sondern mit dem Interesse der Erschließung des Gesamtspektrums der Religionsgenese in der Kaiserzeit, verrät diese Episode also einiges über den Möglichkeitsraum der Entstehung neuer Religionen. Auch wenn es sich bei den beschriebenen Vorgängen noch weitgehend um innerprotestantische Religionskonflikte handelte, zielte Kalthoff doch schon erkennbar auf Veränderungen der Religion im Allgemeinen ab. Spätestens in Berlin wurde er zum Publizisten, der die Kirche ‚von außen‘ betrachtete und bezog sich dabei dezidiert auch auf Faktoren, die von der säkularen Umwelt ausgingen. (Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob die jeweils verfolgten Ziele historisch umsetzbar waren, was häufig nicht der Fall sein sollte.) Die Position des inside out in der Betrachtung der deutschen kirchlich-religiösen Verhältnisse sollte Kalthoff ganz besonders nach seinem Wechsel ins Ausland einnehmen.

II.4 Abschied von Berlin und Wechsel ins Ausland

Kehren wir zurück zu Kalthoffs persönlicher Situation bis 1884. Nach den für ihn enttäuschenden Wahlen von 1882 muß seine Hoffnung auf die politische Verwirklichung seiner Ziele geschwunden sein. Vor allem aber waren seine Berliner Jahre nicht nur überschattet von religionspolitischen Konflikten, sondern auch von finanziellen Sorgen, die sein Familienleben belasteten. Die Tätigkeit als ‚Diakon‘ des Vereins brachte kein ausreichendes Einkommen. Als Redakteur des *Korrespondenzblattes* fungierte er sogar unentgeltlich.⁵⁴⁴ Die stets knapp gefüllte Haushaltskasse versuchte Kalthoff durch die Veröffentlichung seiner Jesusvorträge in Buchform und journalistische Tätigkeiten für liberale Zeitschriften, so z. B. die *Gartenlaube*, aufzubessern.⁵⁴⁵ In den Jahren 1883/84 sind jedoch keine Einzelveröffentlichungen nachgewiesen. Weiterhin war er als Wanderredner für den *Verein für Feuerbestattung* tätig. Doch auch hiermit ließen sich keine ausreichenden Einnahmen erwirtschaften.

⁵⁴³ Vgl. Vinzent Markus, *Der Ursprung des Apostolikums*, S.13: „Statt mutig die radikalen Neusichten fortzuschreiben und historisch Fakten gegen Legenden sprechen zu lassen“, produzierte die Debatte „angesichts der dramatischen Kämpfe um das Bestehen der eigenen Konfession ... eine Flut von nicht mehr übersehbaren und rezipierbaren Forschungsbeiträgen zum Ursprung des Apostolikums“. Vgl. ebd. S. 63-83. In der Tat nimmt Kalthoff auch unter denjenigen, die ihre Entlassung in Kauf nahmen, schon vor 1880 diese radikale Position ein.

⁵⁴⁴ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 3.1.1885.

⁵⁴⁵ Vgl. den erwähnten Schriftwechsel mit der Zeitschriftenredaktion zwischen dem 12.4.1881 und dem 24.6.1881. Autographenbestand der Universitätsbibliothek Bremen, Sign. XXVI, 56.

Seine prekäre finanzielle Lage zwang Kalthoff schließlich 1884 dazu, sich nach einer beruflichen Alternative umzuschauen und schließlich eine Berufung zum Pastor der reformierten Gemeinde im Schweizerischen Rheinfeldern anzunehmen. Er verließ Deutschland, „bitter enttäuscht“ wie Steudel vermerkt. Der Tod seiner zweiten Frau im Januar desselben Jahres ging diesem Schritt voraus.

II.4.1 *Kalthoff im Schweizerischen Rheinfeldern (1884-1888) Blick auf die deutschen Verhältnisse aus der Distanz*

Die Kleinstadt Rheinfeldern am Hochrhein, ca. zwanzig Kilometer östlich von Basel gelegen, war seit der Entdeckung ausgedehnter Salzvorkommen im Jahr 1844 ein aufstrebender Badeort und gleichzeitig seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert ein Industriestandort.

Zunächst bedeuteten die neuen Lebensumstände, die Kalthoff in Rheinfeldern erwarteten, eine Befreiung von der drückenden Last des Berliner Umfeldes und von seinen finanziellen Sorgen. Anders als Steudel schreibt, sollte die Zeit in Rheinfeldern allerdings nicht in jeder Hinsicht „eine der heitersten und reichsten seines Lebens“ werden.⁵⁴⁶

Einige Details aus Kalthoffs Rheinfeldener Amtszeit lassen sich aus einer Reihe von unveröffentlichten Briefen aus seinem Nachlaß entnehmen. Er könne sich noch „kaum darin finden“, daß er nach der schweren Berliner Zeit in Rheinfeldern „in der Gemeinde weniger zu kämpfen als zu bauen“ habe.⁵⁴⁷ Der erste Brief datiert vom 22.4.1884 und ist an einen Professor Ilgenstein in Berlin adressiert. Möglicherweise handelt es sich dabei um den Vater von Heinrich Ilgenstein, des Schriftstellers und Publizisten, mit dem zusammen Kalthoff 1906 die Zeitschrift *Das Blaubuch* begründen sollte. Nachweisen läßt sich dies indes nicht.⁵⁴⁸ Andererseits kann es sich bei diesem Berliner Professor nicht um ein Mitglied des *Reformvereins* gehandelt haben, da er von Kalthoff regelmäßig über das Vereinsgeschehen informiert wird.

Wie man aus Kalthoffs erstem Brief erfährt, konnte er zunächst nicht mit allen seinen Kindern nach Rheinfeldern übersiedeln. Sein Sohn aus erster Ehe, Walter, war vorläufig in Jena untergebracht worden. Die letzten Tage vor der Abreise in die Schweiz verbrachte Kalthoff bei der schwerkranken Mutter in Barmen.

Über seine Amtseinführung in der reformierten Gemeinde Rheinfeldern soll er einen Bericht im *Korrespondenzblatt* veröffentlicht haben, der allerdings nicht nachweisbar ist. Die Aufnahme des neuen Pastors in der Gemeinde scheint positiv gewesen zu sein. Die Menschen seines neuen Wohnortes kamen ihm, wie er schreibt, „sehr freundlich entgegen.“ Zu seinen amtlichen Obliegenheiten gehörte auch der Religionsunterricht an der ‚cantonalen Rettungsanstalt für verwahrloste Kinder‘ in Olsberg (Pestalozzistiftung).⁵⁴⁹ Anscheinend gab es auch gute Kontakte zum katholischen Pfarrer des Ortes. Anlaß für Gespräche gab z. B. ein gemeinsames Interesse an der Geschichte des Urchristentums. Kalthoff war ein Teil des Textes der 1873 wiederentdeckten urchristlichen *Apostellehre* (Didache) in die Schweiz gesandt worden. „Ich gab den mir gesandten Ausschnitt dem hiesigen katholischen Pfarrer, der durch denselben in Ekstase geriet. Er ist ein lebenswürdiger, gebildeter und in seiner Art freisinniger Mann.“⁵⁵⁰ Manifestes Beispiel für die Kooperation mit diesem Pfarrer über die Konfessionsgrenzen hinweg

⁵⁴⁶ Biographische Einleitung des Herausgebers, S. XII.

⁵⁴⁷ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 11.6.1884.

⁵⁴⁸ Die Identität Ilgensteins ließ sich weder über den ‚Adreß-Kalender der Königl. Preuß. Haupt- und Residenzstädte Berlin, Potsdam sowie Charlottenburg‘ noch über die Personalverzeichnisse der Berliner Universität ermitteln.

⁵⁴⁹ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 11.6.1884

⁵⁵⁰ Ebd.

war die Überlassung einer katholischen Kapelle für Gottesdienste der reformierten Gemeinde. Die reformierte Gemeinde besaß während Kalthoffs Amtszeit in Rheinfeldern noch kein eigenes Kirchengebäude.⁵⁵¹ Die Erfahrungen mit Schweizer Katholiken haben bei dem preußischen Protestanten wohl einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. In dieser Zeit gab es aber nicht nur ein gutes Einvernehmen mit dem Rheinfeldener katholischen Pfarrkollegen, sondern auch mit der katholischen Gemeinde auf der benachbarten deutschen Seite des Rheins im badischen Nollingen. Diese Gemeinde hatte traditionelle Beziehungen zu Rheinfeldern, gehörte sie doch bis zu einer Grenzkorrektur in den Jahren 1801/1805 zu dessen Gebiet. Kalthoff berichtet über die Bestattung eines evangelischen Maurergesellen in der sonst „ganz römisch-katholischen Gemeinde“, zu der er von der Witwe und den Kindern des Verstorbenen „auf ausdrückliche Veranlassung ihres Pfarrers“ als der nächste erreichbare evangelische Pastor gerufen wurde. Diese grenzüberschreitend-ökumenische Aktion war Kalthoff Jahre später einen Bericht wert:

„Als ich zur festgesetzten Stunde ins Dorf kam, fand ich vor dem Trauerhause fast die ganze Dorfgemeinde als Leichengeleite versammelt. Dem Sarge voran wurde das geweihte Crucifix getragen, sobald der Sarg von der Kirche aus sichtbar wurde, fingen die Glocken an zu läuten, und der Lehrer und Vorsänger kam mit seinem Meßchor herzu, um hinterm Sarge katholische Begräbnislieder und Responsorien zu singen. Wohl wurde mir anfangs etwas beklommen zu Muth, als der ganze Leichenzug hinter mir den Rosenkranz betete und in lauter Wechselrede die ‚gebenedeite Gottesmutter‘ um ihre Fürbitte anrief. War ich doch außer dem Todten wohl der einzige Protestant im Zuge! Aber bald schämte ich mich dieser Beklommenheit und dachte an Paulus, der den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche gewesen. ... Ich möchte diesen Tag, wo ich als protestantischer Geistlicher auf einem römischen Kirchhofe vor einer ausschließlich römisch-katholischen Zuhörerschaft amtlich functionirte, um keinen Preis in den Erfahrungen meiner pfarramtlichen Praxis missen!“⁵⁵²

Kalthoff kontrastiert in seinem Bericht diese Erinnerung mit einer negativen Erfahrung aus seiner Berliner Zeit als Diakon des *Protestantischen Reformvereins*. Eine Familie hatte ihn gebeten bei der Bestattung des Familienvaters

„am Grabe auf dem Jerusalemerkirchhof einige Gedächtnisworte zu sprechen. Der zuständige Prediger der Jerusalemerkirche hatte mir ... bereitwillig die schriftliche Erlaubnis zur Ansprache am Grabe gegeben. Da aber, als der Sarg schon am Grabe war, erklärten die Hüter des Grabes, sie hätten vom königlichen Consistorium strenge Weisung, Niemanden, der nicht in der preußischen Landeskirche angestellt sei, auf dem Kirchhofe reden zu lassen. Der Todte mußte ohne Gebet beerdigt werden!“⁵⁵³

Andererseits läßt der Briefwechsel erkennen, wie Kalthoff im beschaulichen schweizerischen Rheinfeldern nicht nur praktische Ökumene übte, sondern sich aus politischer Überzeugung in der Frage des ‚Kulturkampfes‘ gegen den Einfluß der katholischen Papstkirche in Deutschland ausdrücklich zum Befürworter der Bismarckschen Kulturkampfmaßnahmen erklärte. An der Position, wie sie in seinen beiden Aufsätzen zum Kulturkampf zur Geltung kam, hielt er also offensichtlich fest. In einem Brief vom 3.1.1885, der von der politischen Situation in Deutschland handelt, beschreibt er ultramontane Wahlkandidaten als „Ungeziefer“ gegen das „alle nationalen Parteien sich verbünden“ müßten, um es zu „vertreiben“. Auch wenn er sonst kein Freund der Kompromisse sei, in dieser Frage würde er

„für jeden Kandidaten zu stimmen, der nur der Parole folgt: antirömisch. Wenn das Volk im Kulturkampf nicht zur Regierung steht, so ist die Schlacht von vornherein ver-

⁵⁵¹ Ebd.

⁵⁵² Zwei Kirchhofscenen, in: Deutsches Protestantenblatt, Bremen, Jahrgang XXI., Nr. 28 (7. Juli 1888), S. 255.

⁵⁵³ Ebd. Die Personalakte, ELAB enthält den Brief vom 20.10.1879, mit dem Kalthoff das Konsistorium um die Genehmigung bittet, bei der Beerdigung „einige Worte des Trostes zu sprechen“.

loren. Und mag Bismarck auch viel gesündigt haben, die liberalen Parteiführer haben wol noch mehr gesündigt.“⁵⁵⁴

Katholiken gehörten also auch für ihn zur Gruppe der „inneren Feinde“, die ein Zusammenwachsen der Nation behinderten. Er wertet den Bismarckschen Kulturkampf als berechtigten Versuch, eine der Situation der Moderne angemessene Verhältnisbestimmung zwischen Staat und (katholischer) Kirche durchzusetzen; insbesondere gelte dies für den Vorrang des bürgerlichen Rechts gegenüber kirchlichem Recht. In demselben Brief gibt er auch eine Schilderung davon, wie die römische Politik sich auf seinen Alltag in der Schweiz auswirkt, eine Schilderung, die gleichzeitig auch die Grenzen dieses Einflusses deutlich werden läßt:

„Mit welchen perfiden Mitteln die Ultramontanen kämpfen, davon habe ich gestern wieder eine Probe gehabt. Eine alte, steinreiche Dame meiner Gemeinde, die aber schon das ganze Jahr schwer krank zu Bett liegt, ließ mich gestern rufen und erzählte mir in höchster Aufregung, sie müsse ihre beiden Dienstmädchen fortschicken, weil sie die Frechheit derselben nicht mehr aushalten könne. Die Mädchen waren nämlich römisch katholisch und haben, von dem Pfaffen aufgehetzt, die arme Frau hinter meinem Rücken fast zu Tode geplagt mit Proselytenmacherei. Ich machte natürlich der Dame, die ganz allein steht, Vorwürfe, daß sie mir davon nicht früher erzählt, und dann wurde energisch aufgeräumt mit der Gesellschaft. Dabei stellte sich dann heraus, daß die Dienstmädchen mich, wenn ich die Dame besuchen wollte, mehrere Male unter dem Vorwand, die Dame befinde sich augenblicklich zu schlecht, an der Türe abgewiesen! Das geschieht in einer Stadt, in der die überwiegende Majorität selbst der katholischen Bevölkerung entschieden liberal und antirömisch ist, so daß sich die Römischen einen nicht staatlich anerkannten Privatpfaffen halten müssen, während die beiden offiziellen katholischen Pfarrer mit uns in bestem Einvernehmen leben! Der erste katholische Geistliche hatte mich sogar aufgefordert, bei einer Weihnachtsbescherung in der katholischen Kirche die Ansprache zu halten, was ich auch getan. Ich habe auch unter meinen Zuhörern in der Predigt regelmäßig eine Anzahl, natürlich freisinniger, Katholiken.“⁵⁵⁵

Wenn es darum ging, „mit dem Feinde jenseits der Alpen fertig werden“ und wenn er über ‚Umtriebe der Ultramontanen‘ berichtet, konnte Kalthoff entschieden nationalistische Töne anschlagen.⁵⁵⁶ Mit diesem ‚Feind‘ müsse man nicht anders umgehen wie ‚mit dem französischen Feind‘ umgegangen worden sei. Berichten über das gute Einvernehmen mit den katholischen Ortsgeistlichen auf der einen Seite steht die verbitterte Abwehrhaltung gegenüber der Form des Katholizismus gegenüber, die als ‚römischer Auswuchs‘ empfunden wurde; der Bericht über ein kleines „Scharmützel“ zwischen ihm und den „Basler Ultramontanen“ steht neben der Information, daß die Weihnachtsgottesdienste ‚dieses Jahr wieder in der katholischen Kirche gefeiert‘ würden.⁵⁵⁷

Seine Beobachtungen über die religions- und kirchenpolitischen Entwicklungen in seiner alten Heimatstadt Berlin veröffentlichte Kalthoff in einem Artikel im *Schweizerischen Protestantentblatt*. Er meint an dieser Stelle, es gehöre zu den „Unterlassungssünden des politischen Liberalismus“, wenn dieser „aus lauter Freiheitsenthusiasmus“ einen „antinationalen Clerus“ in seinen Bestrebungen gewähren lasse.⁵⁵⁸ Aus der Distanz des Exils mußte er kein Blatt vor den Mund nehmen. So berichtete er aus eigener Erfahrung über die Praxis der Instrumentalisierung kirchlicher Gottesdienste zum Zweck der Untertanenerziehung, über die Militarisierung

⁵⁵⁴ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 3.1.1885.

⁵⁵⁵ Ebd, Brief vom 20.10.1885.

⁵⁵⁶ Ebd.

⁵⁵⁷ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 23.12.1886.

⁵⁵⁸ Albert Kalthoff, Art. Aus dem kirchlichen Leben Berlins, in: Schweizerisches Protestantentblatt, 7. Jahrg., Nr. 41 (11.10.1884), S. 374-378, Nr. 42 (18.10.1884), S. 383-386, hier S. 384.

des „Kampfes der Geister“, über seine alten Vorgesetzten: die „antidemokratische[] Gesinnung“ Hegels und Büchsels Verachtung für die wissenschaftliche Rationalität, die Tendenz zur „Alleinherrschaft“ der konservativen Kirchenparteien, „die dürftigen Rechte“ der „preußischen Kirchengemeinden und Synoden“, das Schweigen des Konsistoriums über antisemitische Ausfälle von Pastoren, die Agitationen des Hofpredigers Stöcker, die religiöse Indifferenz der liberalen Parteien (hier spricht er dann vom „antinationalen Clerus“), schließlich die Mitschuld des kirchlichen Liberalismus an der ungebrochenen Dominanz obrigkeitlicher Elemente der öffentlichen Religion.⁵⁵⁹

Der Artikel zeigt nebenbei auch, daß Kalthoff bald Anschluß an das liberale protestantische Bürgertum im benachbarten Basel fand – denn dort erschien das *Schweizerische Protestantentblatt*. Dessen Herausgeber waren unter anderem die Basler Pastoren A. Altherr und C. Linder. In der Nachbarstadt knüpfte er daneben Kontakte zu dort ansässigen Wissenschaftlern, die ursprünglich aus Berlin stammten. Belegt sind etwa Kontakte zu Georg Kahlbaum (1853-1905), der um diese Zeit in Basel im Fach Chemie promovierte, zu „den Männern des schweizerischen Reformvereins“ sowie zu dem Theologen Paul Wilhelm Schmidt (1845-1917), den er aus seiner Berliner Zeit kannte und mit dem ihn eine persönliche Freundschaft verband.⁵⁶⁰ Schmidt hatte sich in Berlin durch Kritik an den Verhältnissen in der Kirchenleitung und an der theologischen Fakultät seine Karrierechancen verbaut. Seit 1875 war er Ordinarius für Neues Testament an der Universität Basel. Möglicherweise arbeitete Kalthoff zu dieser Zeit selbst an einer akademischen Karriere, denn in einem Brief vom 3.1.1885 heißt es, er sei mit einem Habilitationsprojekt beschäftigt:

„Meine Untersuchungen über Moral und Religion haben sich so erweitert, daß ich nun eine größere Arbeit in Angriff genommen habe, für die ich meine freie Zeit vollauf gebrauche. Ich will die Arbeit dann als Habilitationsschrift gebrauchen.“⁵⁶¹

Er griff also sein altes Thema, das ihn im Studium, in seiner Dissertation und in vielen Berliner Reden beschäftigt hatte, wieder auf. Kontakte pflegte Kalthoff auch zu seinem Bekannten aus Berliner Tagen, Wilhelm Nowack (1850-1928). Auch Nowack hatte in Berlin Theologie studiert (1869-1872) und in Halle promoviert (1872). 1881 war er Professor für Altes Testament in Straßburg geworden.⁵⁶² Ein Brief vom 6.9.1886 vermeldet einen Besuch dieses Alttestamentlers in Rheinfelden. In diesem Kontext äußert Kalthoff, daß er sich selbst als „Neutestamentler“ verstehe, und daß es mit seinen eigenen wissenschaftlichen Arbeiten nicht vorangehe.⁵⁶³ Tatsächlich weist die Bibliographie Kalthoffs keinen Titel auf, der auf seine Angaben zur Habilitationsschrift passen könnte. Nach seiner Dissertation und einem Vortrag im Jahr 1879 hat er sich nicht mehr monographisch mit der Thematik beschäftigt – wohl aber sollte er das Verhältnis von Religion und Moral immer wieder in seinen Predigten streifen.

Zu den wissenschaftlichen Fragen, die Kalthoff während dieser Jahre beschäftigten, gehörten auch der Sozialismus – Steudel hebt die Beschäftigung mit dem Werk von Karl Marx

⁵⁵⁹ Ebd. S. 374-378, 383-386.

⁵⁶⁰ Vgl. Steudel, Biographische Einleitung, S. XIII; Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 722. Kalthoff nannte Schmidt in einem launigen Brief vom 15.8.1891 „[m]ein Vielgeliebter“ und „mein Bruder Jonathan“. Nachlaß Schmidt, UB Basel, Sign. NL 101: E21. Mit Kahlbaum ist noch 1905 ein Treffen belegt. Vgl. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-16/2 (Reisetagebuch, Eintrag vom 12.8.1905).

⁵⁶¹ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1.

⁵⁶² Vgl. URL: zeitlebenszeiten.de/html/hinweise.html. Besucht am 8.3.2010.

⁵⁶³ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 6.9.1886.

hervor – und die Volkswirtschaftslehre.⁵⁶⁴ Diese Themen veränderten sein politisches Weltbild nachhaltig. Eine vertiefte Sensibilität für die sozialen Fragen der Gegenwart und das Verhältnis der Kirche zu diesen Fragen – erste Ansätze finden sich bereits in Berliner Reden⁵⁶⁵ – wurden fortan zu Merkmalen seines Wirkens. Diese Veränderung wurde von einem allgemeineren Interesse an derartigen Themen getragen: „In die junge Theologenwelt der achtziger Jahre war ja mit einmal ein sozialer Geist gefahren.“ Steudel stellt dies dar als Wandlung von einem „früheren Parteigänger des politischen Liberalismus“ in „einen überzeugten Sozialisten ..., der sich nun auch öffentlich charaktervoll zu seiner Überzeugung bekannte und seine Überzeugung, soweit es an ihm lag, in die Tat umzusetzen sich bemühte. Ein Parteigänger der Sozialdemokratie ist er darum doch nicht geworden, konnte er nicht werden, da ihm alles Dogmatisieren als Hemmung des vorwärtsdrängenden Lebenswillens erschien.“⁵⁶⁶ Die Briefe aus Rheinfeldern machen zu diesem Punkt keine Angaben, der im übrigen zu anderen Aussagen über die ‚politische Heimat‘ Kalthoffs im Widerspruch steht (siehe oben). Jedenfalls brachen die Kontakte zu seinen Parteifreunden von der *Fortschrittspartei* auch in der Schweiz nicht ab. Nur kurze Zeit nach seinem Amtsantritt in Rheinfeldern besuchte ihn dort sein Mitstreiter aus Berliner Tagen, Gustav Wendt, der, wie erwähnt, für diese Partei im Reichstag saß.⁵⁶⁷

Und auch seine Beziehungen zum *Reformverein*, der ja selbst in einem engen personellen und organisatorischen Verhältnis zum parlamentarischen Linksliberalismus stand, ließ Kalthoff nicht abbrechen. Seine Anteilnahme am Vereinsgeschehen in Berlin dokumentieren mehrere Briefe. Aber dieses Verhältnis entwickelte sich zu einer Geschichte zunehmender Enttäuschungen. Das Gedeihen des Vereins hing wohl allein an seiner Person. Die große Entfernung erschwerte seine Mitarbeit erheblich. Bitten aus Berlin, er möge sein Vereinsengagement und seine weitere Betätigung als Autor des *Korrespondenzblattes* intensivieren, konnte und wollte Kalthoff nicht erfüllen:

„Daß es mit der Prot. Reform nun doch zu Ende ist, tut mir der wenigen Freunde wegen, zu denen ich gerne durch dieselbe gesprochen habe, wirklich leid. Ich bekam aber, erst indirect, dann direct eine Nase vom Vorstand des Vereins, weil ich persönlich zu wenig für das Blatt schreibe. Da sagte ich denn, daß wenn ich alle 14 Tage einen vollen halben Druckbogen mit meiner Feder füllen sollte, ich andre Arbeiten, auf die ich für meine Existenz angewiesen sei, liegen lassen müsse. Würde dieses Verlangen aufrecht erhalten, so müsse ich für meine Redactionsarbeit wenigstens eine geringe Entschädigung beanspruchen. Wolle man dies nicht, so sei ich bereit, das Blatt in der bisherigen Weise unentgeltlich weiter zu redigieren. Sei man aber damit nicht zufrieden, so müsse das Blatt eingehen. Da ist's eben eingegangen, weil man gefunden hat, daß ich nicht genug für das Blatt arbeite. Grandios!“⁵⁶⁸

Das Ende des Vereins war nun allerdings doch noch nicht ganz gekommen. Im Juni 1885 berichtet Kalthoff, Munckel habe jetzt dessen Vorsitz übernommen. So aner kennenswert er es auch finde, „den Verein für etwaige bessere Zeiten zu halten“, er hätte doch „das Phlegma nicht, so im Schneckengang zu marschieren. Ich liege aber hier an der Kette und muß den Verein schon seinen Schneckengang gehen lassen.“⁵⁶⁹ Ein Vortrag Munckels habe nur knapp fünfzig Hörer gefunden, während die Zuhörer zu den Veranstaltungen Stöckers „wie toll“ liefen. Kalt-

⁵⁶⁴ Vgl. Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 722. Steudel, Biographische Einleitung, S. XVf. Ders., Artikel zum 25. Todestag Kalthoffs, in: Bremer Nachrichten vom 11.5.1931 (in Rheinfeldern Studium der Werke von Marx).

⁵⁶⁵ Vgl. z. B.: Die Menschenwürde, S. 7 (mit Bezug auf Friedrich Albert Langes Geschichte des Materialismus).

⁵⁶⁶ Biographische Einleitung, S. XVf.

⁵⁶⁷ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 11.6.1884.

⁵⁶⁸ Ebd., Brief vom 3.1.1885.

⁵⁶⁹ Ebd., Brief vom 21.6.1885.

hoff sagte zu, noch einmal einen Vortrag oder eine Predigt in Berlin zu halten. „Da will ich selbst sehen, wie groß oder wie klein das Häuflein unserer Getreuen noch ist.“⁵⁷⁰

Im Frühjahr 1886 reiste er dann noch einmal nach Berlin. Beratungen über den *Reformverein*, der „am Rande des Grabes stehe“, blieben aber erfolglos. Er habe in Berlin eigentlich „nur Widerwärtiges erlebt“, so daß ihn „vorläufig keine Macht der Erde wieder nach Berlin ziehen würde, außer ich würde nur incognito kommen und alte Freunde besuchen.“⁵⁷¹

Dennoch wollte Kalthoff, auch wenn er die Bemühungen des Vereins um die Reform der preußischen Landeskirche von innen zunächst als gescheitert ansehen mußte, weiter in Deutschland wirken, zumal ihn sein neuer Schweizer Wirkungskreis nicht befriedigen konnte. Ob er sich in der Schweiz überhaupt jemals ganz eingelebt hätte, erscheint zweifelhaft. Er schrieb bereits in seinem ersten Jahr in Rheinfeldern nach Berlin:

„Vielleicht bin ich auch zu sehr Deutscher, als daß ich mich in der Fremde je völlig heimisch fühlen könnte. Diese Schlawheit der öffentlichen Ordnung, wie sie hier herrscht, kann denn doch einen Deutschen geradezu zur Verzweiflung bringen.“⁵⁷² Otto Veeck bestätigt die Unzufriedenheit Kalthoffs mit den Schweizer politischen Verhältnissen. Seine einstmalige Bewunderung für die politische Verfassung des Landes verwandelte sich mit der Zeit in einen „wahren Abscheu gegen die republikanische Schweiz und die ‚Kantönlipolitik‘.“⁵⁷³ Solche Aussagen erschweren, nebenbei gesagt, ein klares Urteil darüber, ob Kalthoff die Parlamentarisierung und Demokratisierung Deutschlands nach dem Muster bereits existierender Demokratien wie eben der Schweiz herbeisehnte, bzw. was genau er meinte, wenn er von ‚Demokratie‘ sprach. Indirekt beklagt sich Kalthoff in dem Brief weiterhin, es fehle in Rheinfeldern an gebildeten Leuten, die Sinn für seine anspruchsvolle Predigtweise hätten. „Für die Mehrzahl meiner eigentlichen Gemeindeglieder ist sonst das Einfachste leicht noch zu hoch.“⁵⁷⁴ Damit vermochte er sich auch in den Folgejahren nicht abzufinden. Er habe zwar aufmerksame Zuhörer in Rheinfeldern, aber er müsse sich an ein für ihn zu niedriges intellektuelles Niveau anpassen, so daß ihm „gelegentlich ganz verzweifelt zumute“ werde. Langsam wuchs bei ihm die „Einsicht, daß ein längeres Verbleiben in Rheinfeldern“, für ihn „ein lebendiges Begrabenwerden“ bedeute.⁵⁷⁵

Für einen Reformidealisten wie Kalthoff, der vor dem Schritt in ein freireligiöses Gemeindetum, das aus seiner Sicht den Boden der Religion verlassen hatte, zurückschreckte, gab es in Deutschland einen Ort der Hoffnung, nämlich die freie ‚Kaufmannsrepublik‘ Bremen. Seit der Gründung des *Reformvereins* pflegte Kalthoff Kontakte zu Bremer Pastoren, so etwa zu dem liberalen Domprediger Karl Rudolf Schramm, der 1879 einen Gastvortrag vor dem Publikum des *Reformvereins* gehalten hatte. Schramm war 1878 als schon gewählter Bewerber auf eine Pfarrstelle der Berliner St. Jakobigemeinde vom Konsistorium abgelehnt worden und war mithin ebenfalls ein Opfer der kirchlichen Verhältnisse in Preußen. In Bremen gehörte er zu den namhaften Protestantenvereinslern, die gegen kirchliche Disziplinarverfahren in Preußen ihren Protest geltend machten.⁵⁷⁶

Der erste Schritt Kalthoffs nach Bremen war seine Zusammenarbeit mit eben diesen Pastoren des hiesigen *Protestantenvereins*. In Bremen besaß der Verein eines seiner wichtigsten

⁵⁷⁰ Ebd., Brief vom 20.10.1885.

⁵⁷¹ Ebd., Brief vom 12.5.1886.

⁵⁷² Ebd., Brief vom 22.10.1884.

⁵⁷³ Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 722.

⁵⁷⁴ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 21.6.1885.

⁵⁷⁵ Ebd., Brief vom 12.9.1887.

⁵⁷⁶ Vgl. Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750-1880, München 2002, S. 619.

Zentren. Ab dem 1.1.1886 ist Kalthoff dann offizieller Mitarbeiter des *Deutschen Protestantentblattes* geworden, des in Bremen herausgegebenen Vereinsorganes. Das sei viel wert, schreibt er. „Das Blatt genießt großes Ansehen bei Gegnern und Feinden und hat vor allen Dingen einen zahlreichen Leserkreis.“⁵⁷⁷ Zuerst veröffentlichte Kalthoff in diesem Blatt einen Artikel über *Die Religion Goethe's*, wie er mit Stolz nach Berlin vermeldet.⁵⁷⁸ In den Folgejahren wird Kalthoff zwischen Distanz und Annäherung zum *Protestantenverein*, dem er sich in den Berliner Jahren entfremdet hatte, schwanken.

Im selben Jahr, in dem Kalthoff Mitarbeiter des *Deutschen Protestantentblattes* wurde, kam er auch als neuer Pastor an der Bremer St. Martini-Gemeinde ins Gespräch. Möglicherweise wollte Kalthoff durch den Beitritt zum *Protestantenverein* seine Wahlchancen verbessern.⁵⁷⁹ Im Mai 1886 war er von einer ersten „Entdeckungsreise nach Bremen“ zurückgekehrt: „Dort predigte ich am Sonntag nach Ostern, und genoß viel Schönes im Kreise der dortigen Gesinnungsgenossen. Meine Aussichten für die Zukunft dort sind nicht ungünstig.“⁵⁸⁰ Zugunsten dieser Zukunftshoffnungen gab Kalthoff seine Bemühungen um eine Stelle in Moskau auf – über die Hintergründe dieser Bewerbung wissen wir sonst nichts. In einem Brief vom 21.4.1887, aus dem wir von dieser Option wissen, teilt er mit, daß er „begründete Aussicht habe, bei einem demnächst zu erwartenden Rücktritt Schwalb's in Bremen an dessen Stelle gewählt zu werden.“⁵⁸¹ Moritz Schwalb (1833-1916) war Pastor an der Innenstadtgemeinde St. Martini und lange Zeit einer der Protagonisten der Bremer Sektion des *Protestantenvereins*.⁵⁸² Kalthoff wird er durch Kontakte zum Berliner *Reformverein* kennengelernt haben. 1882 hielt er einen Vortrag in Berlin.⁵⁸³ Bis zu Kalthoffs Berufung nach Bremen bleibt das *Protestantenblatt* seine Verbindung dorthin:

„Je mächtiger das Heimweh wird und das Gefühl der Unzulänglichkeiten meines Wirkungskreises, desto dankbarer empfinde ich's, wenn gelegentlich ein Wort von mir in der Heimat ein lebendiges Echo findet.“⁵⁸⁴

Die endgültige Entscheidung über die Besetzung der Bremer Stelle ließ jedoch noch auf sich warten, und je länger sich der Schwebezustand hinzog, desto mehr plagte ihn „die Ungewißheit“ seiner Aussichten auf die Nachfolge Schwalbs in Bremen. Er trug sich deswegen mit dem Gedanken einer erneuten Reise dorthin.⁵⁸⁵ Zwischenzeitlich wurde ein weiterer Schritt der Annäherung an Bremen getan: der lange schon kurz vor seiner Auflösung stehende *Reformverein* wurde mit Beschluß vom 10.11.1887 in die Bremer Sektion des *Protestantenvereins* integriert.⁵⁸⁶ Das war möglich geworden, weil die Bremer in der strittigen Frage der Verbindung von Religion und liberaler Parteipolitik eine vermittelnde Position zwischen der Berliner Sek-

⁵⁷⁷ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 21.12.85.

⁵⁷⁸ Ebd., Brief vom 29.5.1886, vgl. Brief vom 6.9.1886. Vgl. *Deutsches Protestantentblatt*, XIX. Jahrg., Nr. 27 (3. Juli 1886), S. 214-220; Nr. 28 (10. Juli 1886), S. 222-228; Nr. 29 (17. Juli 1886), S. 230-236.

⁵⁷⁹ Otto Hartwich berichtet in seinen Erinnerungen, ohne „Parteistellung“ sei man als Kandidat in Bremen chancenlos. Deswegen sei er 1894 vor seiner Wahl dem *Protestantenverein* beigetreten. Aus der *Schmiede des Glücks. Zeitbild in Form einer Selbstbiographie*, Bremen o. J. [1924?], S. 175. Vgl. dazu Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 117.

⁵⁸⁰ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 12.5.1886.

⁵⁸¹ Ebd. Gründe für Schwalbs vermeintliche Rücktrittsabsichten werden im Brief nicht genannt. Letztlich sollte Schwalb bleiben und Kalthoff auf eine zweite Predigerstelle gewählt werden.

⁵⁸² Vgl. zur Stellung des *Protestantenvereins* in Bremen: Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 113ff; zum *Protestantenverein* allgemein: ebd. S. 37-49.

⁵⁸³ Vgl. *Korrespondenzblatt*, Nr. 4 (April 1882), S. 30.

⁵⁸⁴ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 12.9.1887.

⁵⁸⁵ Ebd.

⁵⁸⁶ Vgl. Protokoll der Ausschußsitzung des Bremer PV, StA Bremen, Sign. 7,5199. Dazu: Lepp, *Protestantenverein*, S. 280.

tion, die ja den Kurs der Politisierung des kirchlichen Liberalismus strikt abgelehnt hatte, und Kalthoff einnahmen.⁵⁸⁷ Trotz dieser nun noch enger gewordenen Bindung Kalthoffs an den Bremer *Protestantenverein* hatte man sich in St. Martini noch immer nicht entschieden. „Meine Aussichten und Pläne mit Bremen ziehen sich in die Länge. Zum März habe ich eine Einladung des dortigen Prot.-Vereins dort einen Vortrag zu halten.“⁵⁸⁸ Auch nach diesem Vortrag in Bremen am 16. April, das Thema war die Wechselwirkung von Protestantismus und Katholizismus, blieb die Entscheidung noch offen. Im Mai erhielt er dann endlich „die Einladung von Bremen, am ersten oder zweiten Sonntag nach Pfingsten dort eine Wahlpredigt zu halten“ und hoffte, „daß Kopf und Herz sich von aller Aufregung der vergangenen Wochen bis dahin etwas erholt haben werden.“⁵⁸⁹ Noch vor diesem einschneidenden Ereignis berichtete er nach Berlin, wie sehr ihn die Situation belastete:

„Es ist ... mit einer solchen Wahlpredigt ein eigenes Ding. Je mehr man an die ‚Wahl‘ denkt, desto schlechter wird die ‚Predigt‘ ... Ich beabsichtige einfach zu predigen, wie mir der Schnabel gewachsen ist, meine sittlich religiöse Weltauffassung in großen Zügen darzustellen und dann ruhig zuzusehen, ob man mich wählt oder nicht, mich zu freuen, wenn das erstere der Fall ist, aber keineswegs den Mut zu verlieren, wenn die Wahl gegen mich ausfällt. ... Hoffentlich dauert nun die Entscheidung nicht mehr lange, denn dieses Warten ist recht ungemütlich.“⁵⁹⁰

II.5 *Der Wechsel nach Bremen und die Integration in das bremische Bürgertum*

II.5.1 *Die St. Martini-Gemeinde. Die ersten Jahre in Bremen (1888-1891)*

Endlich, im Sommer 1888, konnte Kalthoff seine Wahl zum zweiten Pastor der St. Martini-Gemeinde vermelden, womit das Schweizer Zwischenspiel endete. Bis zu seinem Tod im Jahre 1906 blieb Kalthoff dieser Gemeinde treu. Über seine Wahl berichtet er, er habe sich gegen vier konkurrierende Bewerber durchgesetzt. „Heute hat Einer derselben eine Predigt gehalten, aber so schauerlich, daß ich am liebsten aus der Kirche gelaufen wäre.“⁵⁹¹ Zwei der Mitbewerber seien allerdings „tüchtig“ gewesen. Kalthoffs Ungewißheit über seine Wahlchancen ist also nachvollziehbar.

Seine offizielle Berufung zum „zweiten ordentlichen Prediger ... der reformierten Pfarrkirche zu St. Martini“ erfolgte am 10. Juli desselben Jahres mit einem vom Präsidenten des Senats, dem Bürgermeister Buff, unterzeichneten Schreiben.⁵⁹² Mit der Berufung erwarb Kalthoff zugleich das Bürgerrecht des Freistaates Bremen. Der Amtsantritt war für den 1. Oktober festgesetzt worden.

St. Martini war eine der wohlhabenden Innenstadtgemeinden Bremens, gelegen südwestlich vom Markt- und Dombezirk, im traditionellen Quartier der Kaufleute, zwischen Speicherhäusern und Verladekränen der ‚Schlachte‘, dem alten Stadthafen. Die Gemeinde gehörte neben Unser Lieben Frauen, St. Ansgarii und St. Stephani zu den vier altstädtischen (ehemals) reformierten Gemeinden, deren Prediger zusammen mit einem Pastor von St. Remberti, den Predigern von St. Michaelis und St. Pauli-Zion im Bremer kirchlichen Spektrum noch bis 1918

⁵⁸⁷ Vgl. Lepp, *Protestantenverein*, S. 280, 378-381.

⁵⁸⁸ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 27.12.1887.

⁵⁸⁹ Ebd., Brief vom 10.5.1888.

⁵⁹⁰ Ebd., Brief vom 28.5.1888.

⁵⁹¹ Ebd., Brief vom 2.9.(?)1888. Es könnte sich hier um ein Versehen bei der Datierung handeln, da sich die thematischen Ereignisse (Wahlpredigt) im Mai/Juni 1888 abgespielt haben müssen.

⁵⁹² Sammelakte St. Martinikirche - Personal - Prediger - Generalia und diversa - seit 1866 (bis 1931), Staatsarchiv Bremen, AZ 2-T.4.a.3.c.3.a.2.

eine exklusive Sondergemeinschaft bildeten, das sogenannte ‚geistliche Ministerium‘. Die Pastoren der Vorstädte und Landgebiete, aber auch die Domgemeinde gehörten nicht zu diesem Kollegium.⁵⁹³

Mit der Wahl Kalthoffs nach Bremen sollte sich nicht zuletzt seine über viele Jahre prekäre Einkommenssituation im Laufe der kommenden Jahre erheblich verbessern. Vor Einführung der Kirchensteuer bestritten die Gemeinden die Besoldung ihrer Pastoren aus den eigenen Einnahmen, die aufgrund der Vielzahl reicher Honoratioren in den Reihen der Gemeindeglieder in den Innenstadtgemeinden verhältnismäßig üppig ausfielen. Die achtziger und neunziger Jahre waren zudem Bremens Gründerzeit, mit der Folge eines allgemein steigenden Wohlstandes – die Stadt erlebte ihren ökonomischen Aufstieg erst nach der Reichsgründung. Der Ausbau der Häfen und die Industrialisierung in den späten 1880er Jahren spielten hierbei die entscheidende Rolle. Ein beträchtlicher Anteil der Pastoreneinnahmen ergab sich aus zusätzlichen Entgelten für die durchgeführten Amtshandlungen: Taufen, Konfirmationen, Trauungen, Beerdigungen, den sogenannten Stolgebühren. Zunächst gingen diese Gebühren zum größten Teil an den Pastor primarius Schwalb. Ab 1894 standen sie dann allein Kalthoff zu. Während seiner Amtszeit als erster Pastor stieg die Zahl der Amtshandlungen dann auch deutlich an und damit seine persönlichen Einkünfte.⁵⁹⁴ Später ließ Kalthoff allerdings auf eigene Initiative eine Höchstgrenze für sein Einkommen festlegen – nur konsequent, wenn man bedenkt wie er als Diakon des *Reformvereins* über dieses Thema gepredigt hatte.

Der anstehende Umzug gestaltete sich als eine nervenaufreibende Angelegenheit. Ihn plagte zudem die Sorge, ob die Rheinfeldener Gemeinde in seinem Sinne weitergeführt werden würde. Der Sommer 1888 sei deswegen der unruhigste seines Lebens. Doch das schade letztlich nichts: „der Gedanke, daß es wieder heimwärts geht aus der Fremde, verschönert alles.“ Er spricht von „Selbstbetrug“, der notwendig gewesen sei, um seine schwierige Lage im Ausland erträglicher zu machen. Bei aller Dankbarkeit für die Gemeinde in Rheinfeldern habe er doch seine „Wahl nach Bremen als eine Erlösung empfunden.“⁵⁹⁵

Zunächst bezog Kalthoff eine Wohnung in der Keplerstr. 49 im Bremer Ostertorviertel, „ein reizendes Haus ... und die Unruhen der Einrichtung machen einem behaglichen Zustande Platz. Meine Gemeinde überraschte mich in sehr schöner Weise dadurch, daß sie mir meine Wohnstube ebenso elegant wie solide ausstattete, bis in die kleinsten Details. Und das Schönste war ein prachtvolles Pianino (Blüthner), welches das Zimmer schmückt. Meine Kinder sind auch alle wieder bei mir, und ich bitte Gott, daß er mir nun auch die rechte Kraft geben möge, den Wirkungskreis, nach dem ich mich so lange geseht, auch auszufüllen.“⁵⁹⁶

Die Wohnung befand sich einige Kilometer von der Martinikirche entfernt in einem damaligen Neubaugebiet. Heute ist das Haus dem Straßenbau zum Opfer gefallen. Das eigentliche Pfarrhaus, ein geräumiger Bau neben der Martinikirche, „wie eine wehrhafte Burg“ (Emil Felden) direkt am Weserstrand gelegen, bewohnte 1888 noch Moritz Schwalb.

⁵⁹³ Vgl. Schwebel, *Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918*, S. 15f.

⁵⁹⁴ 1905 betragen die Einnahmen Kalthoffs aus Taufen, Trauungen und Beerdigungen zusammen mit dem Gehalt von 7000 Mark 12085,53 Mark (Aufstellung im Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-22/3). Die allgemeinen Zahlen für St. Martini hat Eberhard Hagemann 2009 aus der amtlichen Statistik (Staatsarchiv Bremen, AZ 6,18/20) nach den (selbst nicht erhaltenen) Kirchenbüchern der Gemeinde zusammengestellt (unveröff.).

⁵⁹⁵ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 2.9.(?)1888. Vgl. auch Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, S. 722: Der Aufenthalt in Rheinfeldern erschien ihm wie eine Verbannung, die Berufung nach Bremen als Erlösung.

⁵⁹⁶ Brief vom 2.9.(?)1888.

In Bremen begann für Kalthoff auch in privater Hinsicht ein neuer Lebensabschnitt. Kurze Zeit nach seiner Übersiedlung in die Stadt verlobte er sich mit der vierzehn Jahre jüngeren Bremerin Emma Linne (1864-1908). Über die Brautzeit schreibt er: „Für mich war dieses Stadium eine Quelle der reinsten Erquickung, und ich danke Gott aus innerster Seele für den Schatz, den er mir in meiner Braut zugeführt hat.“⁵⁹⁷ Emma Linne war die Tochter des wohlhabenden Bremer Kaufmanns und Bauherrn an St. Martini, Heinrich Linne, in dessen Zuständigkeit auch die Wahl des Pastors gefallen war. Am 8. April 1889 schloß Kalthoff mit ihr seine dritte Ehe, aus der der Sohn Max Heinrich (1890-1954) hervorging, der später Arzt wurde. Kalthoffs Sohn Walter wohnte schon sechs Wochen im Haus seiner zukünftigen Stiefmutter. 1892 zog er mit seiner Familie in das Pfarrhaus von St. Martini am Martinikirchhof 6 um, das so dicht an den Strom gebaut war, daß man „aus seinen Fenstern heraus Fische“ fangen konnte.⁵⁹⁸ An der Landseite grenzte ein weiter, mit Linden bestander Platz, der ehemalige Kirchhof von St. Martini, an das Gebäude, auf dessen Kopfsteinpflaster werktags das Gerassel zahlloser Wagen zu hören war, „beladen mit dicken Ballen Baumwolle und gelben Bündeln kostbarer Tabake, mit Fässern voll Bier und feiner Weine, mit Käse und Butter, Margarine, mit Schinken und Würsten, mit Kisten und Kasten, mit Obst und Südfrüchten und vielen, vielen anderen kostbaren Dingen“.⁵⁹⁹ 1927 wurde das alte Pfarrhaus abgerissen. Seine Ehe mit der Tochter des Bauherrn Linne zeigt nebenbei bemerkt auch, wie intim Kalthoffs Verhältnis zur Gemeindeleitung von St. Martini von Anfang gewesen sein muß. Den Rückhalt in der Gemeindeleitung behielt er bis zu seinem Tod. Die Verbindung mit der Familie Linne trug wohl mehr noch zur gelungenen Einbindung in das Bremer Bürgertum bei, als die Tätigkeit im *Protestantenverein*.

Die Martini-Gemeinde war seit Schwalb zu einem Zentrum des liberalen Protestantismus geworden. In den letzten Amtsjahren wurde ihm jedoch seine Tätigkeit, bedingt durch Krankheit und Anfeindungen konservativer Kritiker, zunehmend zu einer Bürde. Wenn Schwalb bis 1894 erster Pastor blieb, so wohl nicht zuletzt deswegen, weil er mit Kalthoff als zweitem Pastor eine Entlastung im Amt bekommen hatte.

II.5.1.1 Moritz Schwalb und das Verhältnis Kalthoff-Schwalb

Schwalb muß eine bemerkenswerte Persönlichkeit gewesen sein.⁶⁰⁰ Als Sohn jüdischer Eltern in München und Paris aufgewachsen, konvertierte er mit fünfzehn Jahren, gegen den Widerstand seiner Familie, zum lutherischen Glauben. Das Bremer Gemeindemitglied Minna Popken,

⁵⁹⁷ Nachlaß Kalthoff, Brief vom 28.3.1889. Zur Familie Linne vgl. Horst Kalthoff, *Illustrierte Geschichte der Bremer Kalthoff-Familie*, Privatdruck, Bremen 2002, S. 18, 61f. Vgl. ders., *Eine Jugend*, S. 16.

⁵⁹⁸ Nachlaß Kalthoff, Brief vom 6.1.1893. Zum Haus vgl. Emil Felden, *Das Haus am Weserstrande. Geschautes und Erlebtes*, Leipzig o. J. [1918], S. 7f.

⁵⁹⁹ Felden, ebd.

⁶⁰⁰ Vgl. zur Person: Jeannette Strauss Almstad / Matthias Wolfes, Art. Moritz Schwalb, in *Bautz' BBKL*, Band XIX (2001), Sp. 1271-1285 und Art. Bremen, in: *TRE*, Bd. 7 (1993), S. 161. Eine autobiographische Darstellung Schwalts ist der Forschung derzeit noch nicht zugänglich. Jedoch befindet sich eine Schwalb betreffende Akte im Staatsarchiv Bremen. Dabei handelt es sich um eine Sammlung von Schriftsätzen, Materialien und Dokumenten zur Berufung an die Bremer St. Martini-Kirche sowie um Dokumente zur Amtsführung. Weitere einschlägige Archivalien liegen in der Sammelakte St. Martini vor (Staatsarchiv Bremen). Gleichfalls relevant sind die Unterlagen zur Tätigkeit des Bremer Protestantenvereins. Hierbei handelt es sich im wesentlichen um Protokolle, Korrespondenzen und Jahresberichte (Staatsarchiv Bremen, Signatur 7, 5199). Hingewiesen sei auch auf eine Sammlung von Flugschriften und Broschüren, die sich auf die Auseinandersetzungen um Schwalb beziehen; die Sammlung befindet sich in der Landeskirchlichen Bibliothek Bremen (Signatur: S 338) und trägt den Titel ‚Bremer Kirchenstreit‘. Weitere Unterlagen zum Bremer Protestantenverein liegen im Landeskirchlichen Archiv Bremen vor. Vgl. weiterhin Andreas Schulz, *Vormundschaft und Protetektion*, S. 613-615.

sie bezeichnet sich selbst als eine Freundin Schwalbs, schildert diese Phase von Schwalbs Leben in Parallele zu ihrer eigenen Konversionsgeschichte in anekdotischem Ton.⁶⁰¹ In der Schilderung ihrer ersten Begegnung mit Schwalb, bei der sie ihn als Redner im Gottesdienst der Martinikirche erlebte, beschreibt sie ihn allerdings in zwiespältiger Weise: „Auf die Kanzel trat ein kleiner, älterer Mann mit bedeutendem Gesicht, dessen jüdischer Typus anfangs etwas abstoßend auf mich wirkte. ... Als der Mann aber zum Schluß frei betete, wurde plötzlich mein Herz von dem vertrauten Ton einer fast vergessenen Heimatsprache berührt. Das war echtes Beten eines Gott liebenden, nach ihm verlangenden Herzens! Überrascht und bewegt verließ ich die kleine Kirche“.⁶⁰² Aus Sicht ihrer späteren Bekehrung zum orthodoxen Protestantismus mußte sie Schwalb letztlich ablehnen:

„Schwalb wurde als Doktor der Theologie einer der schärfsten Bibelkritiker seiner Zeit; in seinem Herzen aber blieb er immer ein frommer, gläubiger Jude, der mit großer Aufrichtigkeit das Offenbart-Göttliche suchte und der bis an sein Ende auf den Messias der Juden und das Kommen des Reiches Gottes auf Erden wartete, das er im Gegensatz zu den liberalen Theologen jener Zeit als ein von Gott ausgehendes Wunderreich im Sinne der Offenbarungen des Alten Testaments schilderte. Dieser höchst eigenartige, bedeutende Mann wirkte vierzig Jahre hindurch als ‚christlicher Prediger‘, indem er das Christentum bekämpfte. Und dennoch war Schwalb ein ehrlicher Mann. ... Mit atemloser Spannung lauschten ihm die Zuhörer, und in manches Herz fiel ein Funke von seiner Sehnsucht und Begeisterung. Wäre er aber wirklich ein Prophet gewesen, dann hätte er Jesus von Nazareth als den Messias Israels erkannt.“⁶⁰³

Über ihre Predigerlebnisse berichtet Minna Popken weiter:

„Oft habe ich mit klopfendem Herzen in jener Kirche gesessen, alles um mich her vergessend, und die Bilder der Helden des Alten Bundes, besonders das des größten aller Helden in mich aufnehmend, um sie nie mehr zu vergessen. Es waren herrliche Stunden voll tiefen Erlebens. Wie war ich damals der Wahrheit so nahe! Aber Schwalb konnte mich nicht ins Heiligtum Gottes führen, denn er selbst lebte im Vorhof. Bei aller Liebe und Dankbarkeit für diesen großen Lehrer mußte ich doch bekennen, daß mir nach seinen Predigten ein Sehnen und Hungern im Herzen zurückblieb, daß ich mir kaum recht zu deuten wußte.“⁶⁰⁴

Exemplarisch wird Popkens Sichtweise indes wohl nicht sein, da sie Schwalb aus der in St. Martini zu ihrer Zeit nicht mehr vorherrschenden orthodoxen Perspektive sieht. Ein bemerkenswerter Einschnitt für die Pastorengeschichte von St. Martini war die Amtszeit von Schwalb auch insofern als er der erste lutherische Pastor an dieser Gemeinde war. St. Martini war noch bis weit in das 19. Jahrhundert hinein eine reformierte Gemeinde, bzw. von einer Bremer Spielart des Calvinismus und Pietismus geprägt.⁶⁰⁵ Gottfried Menken (1768-1831) vertrat die pietistische Erweckungstheologie, sein Nachfolger Georg Gottfried Treviranus (1788-1868) war ein Exponent der Orthodoxie, „des neueren, bekenntnisgläubigen Pietismus“ (Otto Veeck). Die konfessionellen Gegensätze zwischen Reformierten und Lutheranern, die einmal in Bremens Geschichte eine wichtige Rolle gespielt hatten, waren in Schwalbs Amtszeit allerdings längst von einem Gegensatz zwischen liberalem und orthodoxem Protestantismus verdrängt worden,

⁶⁰¹ Minna Popken, *Im Kampf um die Welt des Lichtes, Lebenserinnerungen und Bekenntnisse einer Ärztin* (1938), 5. Aufl. Hamburg 1952, S. 29f. Popken, die eine fundamentalistische Spielart des Protestantismus lebte, schreibt ihre Biographie im Stil einer Bekehrungsgeschichte.

⁶⁰² Ebd.

⁶⁰³ Ebd. S. 30f.

⁶⁰⁴ Ebd. S. 32.

⁶⁰⁵ Zu St. Martini als wichtiges Zentrum der Spätaufklärung und danach des Pietismus vgl. Tilman Hannemann, *Religiöser Wandel*, S. 1-11, 262-282 sowie S. 207-261 (Bremer Milieu).

der Schwalbs Amtszeit überschattete. Auf diese Spaltung beziehen sich die Andeutungen von Schwalbs Konflikten mit Pastorenkollegen. Wir kommen darauf zurück.

Über das Verhältnis zwischen Kalthoff und Schwalb ist nicht viel, doch immerhin ein wenig, bekannt. Die erste Bemerkung Kalthoffs über seinen Amtskollegen ist ebenfalls eher anekdotischer Natur und bringt leichte Gegensätze zwischen den Kollegen zum Ausdruck:

„Mein Kollege an St. Martini, Schwalb, ist mir schon viele Jahre persönlich bekannt, und ich glaube, daß mein Verhältnis zu ihm ein angenehmes bleiben wird. Freilich ist seine Art nicht die meine. Er ist geborener Elsässer und – Jude, und von beiden Ursprüngen her haftet ihm Manches an. In seinen Predigten ist er äußerst interessant, aber auch oft so pikant, daß es meinem Gaumen zu scharf ist. Man erzählte mir, er habe mal bei einer Predigt über die Fußwaschung Jesu zum Beweise, daß das Johannes-Evangelium unmöglich historisch zu fassen sei, von der Kanzel gerufen: Pfui, alter Petrus, wie kann man wünschen, daß einem das Haupt in einem Wasser gewaschen werde, in welchem schon elfen die Füße gewaschen sind (Joh 13,9)! Bei meiner Einführung sagte er, um auszuführen, aus welchen Gründen die Leute oft die Kirche versäumen, ihm habe kürzlich ein Gemeindeglied gesagt, am Sonntag Vormittag müsse er die schönen Augen seiner Frau bewundern, da könne er nicht zur Kirche gehen. Anfangs war mir bange, wie eine an solche Kost gewöhnte Gemeinde meine Predigtart annehmen (?) werde. Aber ich denke, es wird gehen.“⁶⁰⁶

Kalthoffs Biographen sprechen hingegen von frühen Problemen zwischen den beiden. Steudel meint, Schwalb „war doch eine mit der Kalthoffschen so diametral entgegengesetzte Natur, daß Kalthoff je länger, je weniger sich mit ihm verstand und gerne für den Gewinn, allein arbeiten zu dürfen, die doppelte Arbeitslast auf sich nahm.“⁶⁰⁷ Bei Veeck heißt es, er habe die „Gemeinde mit der Zeit in seine Richtung hineinzuziehen vermocht, doch nicht ohne Absplitterung der treuesten Gesinnungsgenossen Schwalbs.“⁶⁰⁸ Wohl ausschlaggebend hierfür waren differente Auffassungen zur Bedeutung des historischen Jesus für den Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Jesus war für Schwalbs neuen Kollegen in dieser Zeit noch ‚erster Bürger des Gottesreiches‘. „[S]eine christozentrische Richtung war auch etwas, das ihn von Schwalb trennte.“⁶⁰⁹ Hinzu kamen individuelle Unterschiede, etwa im allgemeinen Amtsverständnis, in der Arbeitsweise, dem Liturgieverständnis und im Predigtstil – die Predigt war bei Schwalb etwa das absolute Zentrum des Gemeindelebens, während sie bei Kalthoff zwar auch einen hohen Stellenwert hatte, jedoch innerhalb des Gottesdienstes in einen bedeutsamen liturgischen Rahmen gestellt war. Außerdem gehörten für Kalthoff Gemeindeaktivitäten neben dem Sonntagsgottesdienst mit einiger Selbstverständlichkeit zum Gemeindeleben.⁶¹⁰

Übertreiben sollte man die Gegensätze indes nicht. Berührungspunkte hatten die beiden Martini-Pastoren auf theologischem Gebiet. Schwalb war ein Schüler der führenden liberalen Theologen Ferdinand Christian Baur und Richard Rothe – zu letzterem hatte Kalthoff, wie wir sahen, ebenfalls eine besondere Affinität. Auch Kalthoffs Nähe zum Unitarismus, bzw. sein entsprechendes Jesus-Verständnis wird einen theologischen Basiskonsens zwischen den beiden erleichtert haben. Und festzuhalten bleibt immerhin auch, daß Schwalb in Bremen erst die liberale Gemeinde geschaffen hatte, die Heimat für Kalthoff werden sollte. Sein entschiedenes Eintreten für den protestantischen Liberalismus veränderte die Mitgliederzusammensetzung der

⁶⁰⁶ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 8.11.88.

⁶⁰⁷ Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, S. XV.

⁶⁰⁸ Art. Albert Kalthoff, S. 723.

⁶⁰⁹ Ebd. weiter über Kalthoffs Jesusbild: „Er bleibt für uns alle ein Vorbild todesfreudiger Hingabe an die Ideale der Menschheit, ein Quell des Heils, des Segens, der Kraft für alle, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten.“

⁶¹⁰ Weiteres unten Abschn. III.20ff.

Martini-Gemeinde stark. Er veranlaßte zahlreiche konservative Gemeindemitglieder zum Austritt, zog dafür im Gegenzug aber ein großes Kontingent liberal gesinnter Bremer Bürger an, in der Mehrzahl Männer. Minna Popken erstaunte dieser Umstand bei ihrer ersten Begegnung mit Schwalb: „Zu meiner Überraschung bemerkte ich, daß die Zuhörer zum größten Teil aus Männern bestanden, was in den Kirchen damals eine Seltenheit war.“⁶¹¹ Solch starke Mitgliederfluktuationen begünstigte ein Merkmal der Bremischen Kirchenverfassung, das Kalthoff seinem Korrespondenzpartner Professor Ilgenstein in Berlin als eine Besonderheit darstellt:

„Die Gemeinden sind hier alle Personalgemeinden, d. h. jeder hat das Recht, sich jeder Gemeinde und jedem Prediger anzuschließen. So wohnen denn die einzelnen Gemeindeglieder über ganz Bremen zerstreut, das nimmt für die Besuche viel Zeit weg, aber das Verhältnis der Gemeinde zum Prediger wird dadurch auch ein wirkliches Vertrauensverhältnis.“⁶¹²

Und in der Tat mußte man einem Berliner diesen Umstand erklären, waren Personalgemeinden doch in der Reichshauptstadt unbekannt. Man kann sagen, was der *Protestantische Reformverein* in Berlin um 1880 erreichen wollte – in Bremen war es schon Wirklichkeit. Karl Rudolf Schramm, der der preußischen Kirche den Rücken gekehrt hatte und Domprediger in Bremen geworden war, rief es seinen Berliner Freunden im *Reformverein* bei einem Besuch schon 1879 zu:

„Die Reform der Kirche, welche Ihr erstrebt, wir haben sie erreicht. ... Unsere Gemeinden regieren und bestimmen sich selbst, sie haben das unverkümmerte Recht der freien Pfarr-Wahl und kein Zwang eines überlebten Dogmas, eines toten Buchstabens hindert uns Prediger bei der Verkündung des reinen und ursprünglichen Evangeliums.“⁶¹³

II.5.1.2 Kirchenpolitische Besonderheiten des Bremer Umfeldes: Zwiespältige Freiheit. Fördernde und hemmende Bedingungen der Religionsgenese

Damit sind wir schon bei den kirchenpolitischen Besonderheiten des Umfeldes, in das Kalthoff nun eintrat: Der Bremer Senat hatte wie keine andere Regierung in Deutschland, besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Liberalisierung aller Lebensbereiche konsequent vorangetrieben – im Bereich des kirchlichen Lebens, indem er durch Aufhebung des Parochialzwangs 1860 den einzelnen Bürger aus der Vormundschaft durch die Kirche endgültig befreite und quasi „die Freiheit des Christenmenschen auch kirchenrechtlich dekretiert“ hatte.⁶¹⁴ Bis 1918 wurden im bremischen Personenstandsregister als evangelisch getauft verzeichnete Einwohner nur dann zählende Mitglieder einer Kirchengemeinde, wenn sie den Wunsch bekundeten, sich einer kirchlichen Gemeinschaft ihrer Wahl anzuschließen. Wollten sie dies nicht, „so kümmerte sich keine Seele“ um sie – eine Sichtweise, die der liberal-bürgerlichen Alltagserfahrung entsprach, nach der eine Kirchenmitgliedschaft allein aufgrund eines eingetragenen amtlichen Personenstandsmerkmals unbekannt war.⁶¹⁵ In der Praxis gab es kein Erfor-

⁶¹¹ Popken, Im Kampf um die Welt des Lichtes, S. 29.

⁶¹² Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 8.11.88.

⁶¹³ Unsere Hoffnung in schwerer Zeit, S. 3. Vgl. zu den Vereinsforderungen: Programm der kirchlichen Reform-Partei, in: Korrespondenzblatt Nr. 1, S. 3. Siehe dazu schon oben.

⁶¹⁴ Almuth Meyer-Zollitsch, Die Bremische Evangelische Kirche 1918-1953, S. 187; Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 610.

⁶¹⁵ Vgl. Protokoll über die Beratungen des 12. Delegiertentages der Deutschen Goethebünde, 1912, S. 10f. Eine vom Alltagsbewußtsein abweichende, kirchenrechtlich begründete Auffassung vertrat Otto Veeck, Geschichte der Reformierten Kirche Bremens, S. 307: „Mitglieder der Gemeinde sind ... nicht bloß diejenigen, welche einen jährlichen Beitrag zu der Kirchenkasse leisten, sondern alle innerhalb eines Kirchspieles wohnenden Evangelischen, auch ohne besondere Erklärung“. Solche interessenpolitisch begründeten Auffassungen setzten sich in Bremen erst nach 1918 durch.

dernis des Kirchenaustritts, wenn eine Person, die auf Wunsch ihrer Eltern im zarten Kindesalter getauft worden war, vermeiden wollte, daß im Erwachsenenalter aus dieser früheren Entscheidung finanzielle Folgen erwachsen. 1912 unternahm einige Kirchengemeinden in Bremen zum Zweck der Einführung einer vom Staat einzuziehenden Kirchensteuer den Versuch, eine umgekehrte Regelung (wie sie heute üblich ist) einzuführen: „statt des freiwilligen Beitritts sollte ein Austritt aus der Kirche erlaubt werden“, was „natürlich etwas ganz anderes, eine Gewissensbelastung besonders für Beamte und für geschäftlich abhängige Leute“ darstelle.⁶¹⁶ Dieser beabsichtigte Paradigmenwechsel scheiterte unter anderem am Widerstand der Martini-Gemeinde, die sich hierfür auf Kalthoffs Vorbild berief.⁶¹⁷

Auch die Situation der Prediger auf Bremens Kanzeln war bemerkenswert. Sie genossen eine quasi völlige Lehrfreiheit – ein Unikum im Deutschen Reich. Das ‚Episkopalrecht‘, das bischöfliche Interventionsrecht in die Angelegenheiten der Kirchengemeinden, übte der Senat in Gewissens- und Lehrfragen so gut wie nicht mehr aus (im Unterschied etwa zu Wilhelm I. in Preußen). Das hing ebenfalls mit religionspolitischen Weichenstellungen des Senats im 19. Jahrhundert zusammen. Zwischen dem Staat und den Gemeindeorganen stand keine landeskirchliche Zentralinstanz, die Pastoren mit dem Machtinstrument der ‚Kirchenzucht‘ drohen konnte. Wenn in zeitgenössischen Quellen von einer bremischen evangelischen Landeskirche die Rede war, so war damit in der Regel nicht eine mit Machtbefugnissen ausgestattete hierarchische, zu existentiell einschneidenden Disziplinarmaßnahmen berechnete Organisation gemeint, sondern lediglich die ideelle Vorstellung von einem losen Verbund evangelischer Gemeinden auf dem Hoheitsgebiet der Hansestadt.⁶¹⁸ Kalthoffs Zeitgenosse Otto Hartwich meinte: Es existiere hier kein Konsistorium, kein Oberkirchenrat, keine Superintendenten oder andere Vormünder,

„die den Geistlichen trotz einer wissenschaftlichen Ausbildung, die vielleicht besser ist, als die des Vorgesetzten, und trotz feierlicher Ordination noch in wirtschaftlicher oder religiöser Bevormundung und Abhängigkeit erhalten zu müssen glauben. In Bremen stellt man auch nicht den Geistlichen an die Spitze der Gemeindeorgane, damit er deren freie Selbstbestimmung durch seine ‚Geschicklichkeit‘ illusorisch und sie in ihren Beschlüssen den ‚Wünschen der Regierung gefügig‘ gemacht werden.“⁶¹⁹

Im Vergleich mit den oben dargestellten Erfahrungen in der preußischen Landeskirche, die auch Hartwichs Sätzen zugrunde liegen, werden die bremischen Besonderheiten um so deutlicher. Ähnlich enthusiastisch über den herrschenden liberalen „Geist“ in der bremischen Kirche äußerte sich der in Osnabrück wegen seiner Leugnung der leiblichen Auferstehung Jesu aus dem Kirchendienst entlassene und in Bremen-Borgfeld 1902 wieder eingestellte Pastor Hermann Weingart.⁶²⁰

Johann Smidt, der über ein halbes Jahrhundert die Politik des Stadtstaates lenkte, begründete diesen Liberalismus. Aufgrund der konsequent etatistischen und liberalen Kirchenpo-

⁶¹⁶ Protokoll über die Beratungen, ebd.

⁶¹⁷ Vgl. das Manuskript eines Leserbriefes des Rechtsanwaltes Otto Wellmann (als einer der Vertreter der St. Martini-Gemeinde) vom 23.4.1912 an die Bremer Nachrichten. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3.

⁶¹⁸ Protokoll über die Beratungen, ebd.: Eine „Landeskirche in Bremen“ existiere „de facto nicht. ... Wohl steht irgendwo auf einem Papier eine Einteilung des ganzen Bremer Staates in Sprengel, aber nur auf dem Papier“. An diesem Status änderte auch ein Gutachten nichts, das 1914 die (auch von Senatoren bestrittene) Existenz einer bremischen Landeskirche nachweisen wollte. Vgl. Schwebel. Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 29.

⁶¹⁹ Hartwich, Aus der Schmiede des Glücks, S. 186. Wie der Staat zur freien Selbstbestimmung der Gemeinden stand, wird ebd. unten am Beispiel der Martini-Gemeinde thematisiert.

⁶²⁰ Vgl. Pastor Weingarts Antrittspredigt in Borgfeld. 5. Oktober 1902, Bremen 1902, S. 6.

litik während seiner langen Amtszeit (ab 1800 Ratsherr bzw. Senator, Bürgermeister von 1821-1857) und der Beibehaltung dieser Linie auch über seine Amtszeit hinaus, gab es in Bremen, weder während des Vormärz noch danach, eine Kooperation zwischen Staat und kirchlich-konservativer Reaktion gegen den Liberalismus, wie es in vielen anderen deutschen Staaten der Fall war und wie Kalthoff es selbst in Preußen erlebt hatte. In den Jahren nach 1850 verstärkte sich der staatlich geförderte kirchliche Liberalismus sogar noch. 1902 stellte es Hermann Weingart als liberalen Konsens dar, daß die Bremer „keine Hierarchen, keine herrschsüchtigen Priester, die sich anmaßen, dem Glauben anderer befehlen zu wollen“, tolerieren. „Priesterherrschaft – Glaubensknechtschaft, beides war noch immer eins! Zum Fluch der Menschheit!“⁶²¹ Diese Argumentation findet sich auch bei Smidt zur Begründung seiner Ablehnung organisatorischer Hierarchien in Bremens Kirchenlandschaft.⁶²² Die Kontinuität eines ganzen Jahrhunderts kirchlichen Liberalismus gab es wohl sonst in Deutschland in dieser Ausprägung nicht.

Die politischen Rahmenbedingungen in Bremen förderten also das Gedeihen autonomer Gemeinden und autonomer religiöser Persönlichkeiten. Der Senat, genauer die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten als oberste Kirchenbehörde in der Stellung eines Bischofs, wich im 19. Jahrhundert vom Grundsatz der Nichteinmischung in die Belange der Gemeinden eigentlich nur dann in seltenen Fällen ab, wenn er/sie von den Gemeindeorganen selbst, etwa im Fall einer Beschwerde über einen Pastor, zur Einmischung aufgefordert wurde. Solche Fälle kamen vor. Moritz Schwalb war in der Zeit vor Kalthoffs Amtsantritt ein gutes Beispiel hierfür – galt er doch als Leugner der Existenz eines historischen Jesus, weswegen von einigen konservativen Gemeindemitgliedern 1868 massive Vorwürfe gegen ihn erhoben worden waren, die in der Forderung nach seiner Amtsenthebung gipfelten. Der Senat gab ihr nicht nach, obwohl der Fall auch im benachbarten Hannover und Preußen aufmerksam beobachtet wurde.⁶²³ Wären die obrigkeitsstaatlichen Disziplinarrechte gegenüber den Gemeinden grundsätzlich in vollem Umfang ausgeübt worden, wäre Schwalb wahrscheinlich entlassen worden. Eben weil – wie an diesem Beispiel deutlich wird – dies *nicht* geschah, war die bremische Praxis, im Vergleich mit der Praxis anderer deutscher Staaten, eine sehr moderate Form der Ausübung der staatlichen Religionsaufsicht. In Baden oder Württemberg etwa waren disziplinarische Maßnahmen bis hin zur Amtsenthebung eines Pastors nicht unüblich – über die preußische Praxis wurde oben genug gesagt.⁶²⁴ In Bremen war Vergleichbares im ganzen 19. Jahrhundert nur in einem einzigen Fall vorgekommen, in dem aber die *politische* Betätigung eines Pastors den Machtinteressen des Senates zuwiderlief. Das Fehlen der landeskirchlichen Zentralinstanz zwischen Senat und Einzelgemeinden erklärt sich also aus dem Umstand, daß der Senat in Bremen kirchenrechtlich selbst an der Stelle des Landesbischofs stand und kirchliche Hierarchien zwischen Senat und Einzelgemeinden, etwa nach dem Muster der preußischen Kirchenkonsistorien, für entbehrlich hielt. In den Zeiten als der Senat sein disziplinarisches Kontrollrecht über die Gemeinden noch häufig ausübte, nahm er dabei die Hilfe des oben erwähnten ‚geistlichen Ministeriums‘ in Anspruch, dem auch Kalthoff angehörte. Als kirchliches Beratungsgremium sollte es seiner ursprünglichen Intention nach den Senat bei religionspolitischen Entscheidungen unterstützen. Mit Machtbefugnissen gegenüber seinen Mitgliedern, bzw. gegenüber den von ihnen vertrete-

⁶²¹ Ebd., S. 6.

⁶²² Vgl. Bedarf die Commission des Senats für kirchliche Angelegenheiten der Zuordnung eines aus einigen Predigern beider protestantischer Confessionen gebildeten Kirchenraths? Bremen 1856, bes. S. 3f, 14, 18-24, 30. Als Verfasser der anonym erschienenen Schrift gilt Johann Smidt. Sie ist gleichsam sein religionspolitisches Testament.

⁶²³ Vgl. Jeannette Strauss Almstad / Matthias Wolfes, Art. Moritz Schwalb. Andreas Schulz, Vormundschaft und Protetektion, S. 613f.

⁶²⁴ Oft stehen solche Konflikte im Kontext des oben erwähnten Apostolikumsstreites. Vgl. II.3.3.2.

nen Gemeinden war das Ministerium allerdings nicht ausgestattet. Diese lagen wie gesagt allein beim Senat. Doch seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahm der Senat diese Einrichtung kaum noch als beratende, Gutachten erstellende Instanz für seine religionspolitischen Entscheidungen in Anspruch – besonders eben nicht in disziplinarischen Fragen. Die wichtigste Beschäftigung der Ministerialen wurde so die Verwaltung der Witwen- und Waisenkasse, die zur Versorgung der Hinterbliebenen verstorbener Ministeriumsmitglieder eingerichtet worden war.

Die bremische Religionspolitik lief auf die staatliche Förderung einer allgemeinen, kirchlich-konfessionell nicht gebundenen, aber dennoch in ihrem Wertgehalt sich am Christentum orientierenden Zivilreligion hinaus, die ohnehin schon lange das heimliche Bekenntnis der Angehörigen der meisten führenden Bremer Familien war, welches nach und nach auch auf die gesamte Bevölkerung ausgeweitet wurde. In seinem politischen Kern war dieses Bekenntnis ein von oben verordneter Liberalismus, der das Zugeständnis völliger Gedanken- und Glaubensfreiheit mit dem Anspruch an die Bevölkerung auf Loyalität gegenüber der herrschenden Oligarchie verband.

Und hier eben lagen die Grenzen des Bremischen Liberalismus, der immer eine Sache der Eliten war. Liberaler Druck auf konservative Honoratioren (die gab es immerhin auch, etwa als Abgeordnete der Bürgerschaft oder unter den hohen Beamten) ging in der Regel von mindestens gleichrangigen Angehörigen der liberalen Mehrheit aus und *nicht* ‚von unten‘. Und es wurde auch auf kirchlichem Gebiet alles dafür getan, daß dies so blieb. Verzichtete der Senat einerseits auf die Kontrolle kirchlichen Glaubens und kirchlicher Lehre, so übte er doch sein Episkopalrecht akribisch und kritisch aus, wenn sich demokratische Tendenzen in den Gemeinden auszubreiten drohten.⁶²⁵ Auch in Kalthoffs Berufungsschreiben an den „hochehrwürdige[n] Herr[n] Pastor“, das ihn mit seinen wichtigsten Amtspflichten vertraut macht, kommt diese Haltung zum Ausdruck, wenn es heißt:

Er habe in der Führung seines Amtes, in „Leben und Wandel sich so zu erweisen“, wie er es „vor Gott, ... Gewissen und ... Obrigkeit zu verantworten“ vermag „und wie es einem rechten Diener des göttlichen Wortes und einem guten Staatsbürger geziemt. ... Wir rechnen auf Ihre willige Befolgung der in Unserem Freistaat für die kirchlichen Verhältnisse bestehenden oder von Uns vermöge des Uns zustehenden Episcopalrechts etwa zu treffenden liturgischen oder sonstigen Anordnungen, sowie auf Ihre Willfährigkeit, die christlichen Zwecke des Staats in besonders dazu geeigneten Fällen durch Ihre Amtshülfe fördern zu helfen.“⁶²⁶

Der Senat betrachtete Bremens Pastoren in *politischer* Hinsicht als Staatsdiener. Man mag an die weiter oben beschriebenen Freiheiten der Bremer Pastoren gar nicht glauben, wenn man die Berufungsschreiben bremischer Pastoren liest. Doch erregten solche Schreiben auch bei den Zeitgenossen Unmut. Bei der zitierten Formulierung handelt es sich um eine im obrigkeitlichen Kanzleistil verfaßte Floskel, wie sie etwa schon in der Berufung von Cornelius Rudolf Vietor als Pastor an Unser Lieben Frauen 1854 gebraucht wurde, und Irritationen erregt hatte.⁶²⁷ Dieser zunächst wie ein Anachronismus anmutende Sachverhalt ist die Kehrseite der bremischen Religionsfreiheit bzw. der Rolle des Senates als Wahrer des Glaubensliberalismus. Der Bremer Staat wollte religiös liberale Geistliche aber keine Demokraten.⁶²⁸ Demokratieorientiert war der Bremer Liberalismus also nicht. ‚Liberalismus‘ war nach den Worten Emil Fel-

⁶²⁵ Vgl. Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 33f.

⁶²⁶ Sammelakte St. Martinikirche, Staatsarchiv Bremen, AZ 2-T.4.a.3.c.3.a.2.

⁶²⁷ Vgl. Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 22.

⁶²⁸ Vgl. die von Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 60, beschriebene „staatskirchlich-obrigkeitliche Auffassung von dem unpolitischen Amt des Predigers ..., der sich primär um das Seelenheil, um Sittlichkeit und Moral der ihm anvertrauten Gemeinde zu kümmern hatte.“ Vgl. unten auch den Abschn. II.5.1.4 („Der Bremer Radikalismus“).

dens in Bremen ein Sammelbegriff für Bestrebungen zur Unterdrückung aller Ansprüche auf Partizipation der Bevölkerungsschichten ohne Bürgerrecht an der politischen Macht. In erster Linie war damit die Bekämpfung der Sozialdemokratie gemeint. Zur Wahrung seiner machtpolitischen Interessen in den Kirchengemeinden besaß der Staat ein probates Instrument: die sogenannten ‚Bauherren‘ der jeweiligen Gemeinden – Gemeindevorsteher, die entweder dem Senat nahestanden oder ihm selbst angehörten. Zuständig waren sie unter anderem für die Vertretung der Gemeinden nach außen sowie für die Verwaltung des Gemeindevermögens. Sie besaßen ein erhebliches Mitspracherecht in Bremens Gemeinden und hatten so auch bei der Wahl Kalthoffs die entscheidende Rolle gespielt. Berechtigt zur Predigerwahl war bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in den Altstadtgemeinden ohnehin nur, wer das ‚große Bürgerrecht‘ besaß – ein Privileg, vor dem hohe, für die meisten unüberwindliche, finanzielle und politische Hürden standen und das somit echte Gemeindedemokratie eher verunmöglichte.⁶²⁹ Damit waren Möglichkeiten der informellen Einflußnahme, sogar des „Hineinregierens“ in die Gemeinden, gegeben, die von ihrem Zuschnitt her subtiler waren, als ein öffentliches Eingreifen. Bei aller Liberalität in Glaubensfragen waren die evangelischen Gemeinden in Bremen bis in das zweite Kaiserreich hinein – darin unterschied sich die Situation in Bremen nicht von der der übrigen deutschen Landeskirchen – „Honoratiorenkirchen.“⁶³⁰ Die Bauherrenordnung erinnerte strukturell an das Institut des Kirchenpatronats der Junker im ostelbischen Preußen, die Liberalität in den Gemeinden hing an der Haltung der Honoratioren. Mit diesen zwiespältigen kirchenpolitischen Besonderheiten sind zugleich die fördernden und einschränkenden Bedingungen der Religionsgenese umrissen. Wir werden auf diese Bedingungen zu achten haben, wenn wir Bremen als ein Zentrum der Entstehung neuer Religionen in den Blick nehmen.

Ein Motiv für die etatistische Religionspolitik der Bremer Regierung war seit Johann Smidt das Bemühen um die Überwindung konfessioneller Gegensätze, wie sie in der Bremer Geschichte zwischen reformiertem Senat/Honoratioren- und Kaufmannschaft und lutherischem Dom eine Rolle gespielt hatten. Noch bis 1830 bestritt Smidt dem lutherischen Dom den Status einer Gemeinde und seinen Anspruch auf Vermögen an bebauten und unbebauten Grundstücken. Dahinter standen ältere Erfahrungen mit dem konkurrierenden erzbischöflichen Machtanspruch in Bremen, die im gesamten 19. Jahrhundert noch in lebendiger Erinnerung waren: Der Dom war lange Jahrhunderte das zweite Machtzentrum neben der vom Rat regierten freien Reichsstadt, gleichsam ein Fremdkörper in der Stadt. Seine Prediger waren nicht im reformierten ‚geistlichen Ministerium‘ vertreten. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts unterstanden sie dem Kirchenregiment fremder Herrscherhäuser (seit der Reformation waren dies: Braunschweig-Wolfenbüttel, Sachsen-Lauenburg, Holstein-Gottorf, Schleswig-Holstein-Gottorf und Dänemark; nach der Umwandlung des Erzbistums in das Herzogtum Bremen-Verden waren es Schweden und zuletzt das Kurfürstentum Hannover). Aus diesem machtpolitischen Grund, und nicht nur weil die Domgemeinde lutherisch war, sah man im Dom seitens der Stadt eine Konkurrenz. Auf die Dauer erwies sich diese Konfrontations- und Diskriminierungspolitik aber als wenig zukunftsweisend – zumal sie auf den Dom als Machtinstanz beschränkt war und mit dem Reichsdeputationshauptschluß 1803 die Domgemeinde samt Besitzungen von Kurhannover an den bremischen Freistaat gefallen war, womit der Bremer Rat nun nicht mehr nur das Oberhaupt von 12000 Reformierten, sondern auch von ca. 18000 Lutheranern geworden war und somit eine Diskriminierungspolitik gegen die Mehrheit der eigenen Bevölkerung betrieb. Als diese

⁶²⁹ Veeck, Geschichte, S. 255. Zum Bürgerrecht: Peter Marschalck, Der Erwerb des Bremischen Bürgerrechts und die Zuwanderung nach Bremen um die Mitte des 19. Jhs., in: Bremisches Jahrbuch 66, 1988, S. 295-307. Das Bürgerrecht stabilisierte die bestehenden politischen und sozialen Ungleichgewichte im Staat.

⁶³⁰ Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 16f, 33ff.

Einsicht bewußter wurde, schlug die Bremer Regierung einen anderen Weg ein: Den der Vergleichgültigung der konfessionellen Gegensätze.⁶³¹ Bekenntnisgegensätze sollten im öffentlichen Leben Bremens keine Rolle mehr spielen. So schaffte man etwa die kirchliche Aufsicht über den schulischen Religionsunterricht an den innerstädtischen staatlichen Lehranstalten ab. Katechismen und konfessionelle Bekenntnisse sollten hier irrelevant sein, was bei deren Verschiedenheit auch unweigerlich Konflikte vorprogrammiert hätte. Mit dem Bismarckschen Kulturkampf gegen die Ultramontanen kamen sich die beiden evangelischen Konfessionen noch näher, wenngleich sich Bremen weiter gegen die Vereinigung zur unierten Kirche (wie im benachbarten Oldenburg) sträubte und beim Prinzip der Gemeindeautonomie blieb. In der Politik gegenüber den Gemeinden setzte sich zunehmend das Eintreten für den kirchlichen Frieden unter den Konfessionen durch. Auch diese Politik äußert sich in Kalthoffs Berufungsschreiben:

„Die zu ihrem Wirkungskreise bestimmte St. Martini Gemeinde gehört zwar der evangelisch-reformierten Confession an, da indeß nach der bestehenden Einrichtung auch Anhänger anderer protestantischer Bekenntnisse an den kirchlichen Anstalten derselben Theil zu nehmen berechtigt sind, so erwarten Wir von Ihnen, daß Sie unbeschadet Ihrer Überzeugung von einer größeren oder geringeren Bedeutung der Verschiedenheit in den protestantischen Bekenntnissen, eine kirchliche Gemeinschaft der Verwandten derselben in echt christlichem Sinne für zulässig achten, und sowohl zu keinem Anstoß in dieser Beziehung Anlaß geben, als auch überhaupt alles sorgfältig vermeiden, was kirchlichen Frieden und Eintracht stören und unchristliche Parteiungen veranlassen könnte.“

Zu solcher Sorge bestand sicher kein Anlaß –, auch wenn Kalthoff in seltenen Fällen in seinen Predigten auf positive Aspekte des reformierten Bekenntnisses hinwies. Deutlich mehr Konfliktpotential als die konfessionellen Gegensätze zwischen Reformierten und Lutheranern besaß, wie bereits angedeutet, schon seit mehr als zwei Generationen ein neuer Gegensatz zwischen kirchlich-konservativem und liberalem Protestantismus. Er überschattete die früheren Konflikte. Zusätzlich war eine weitere kirchliche Richtung aufgetreten, die unter der Bezeichnung ‚Bremer Radikalismus‘ bekanntgeworden ist, und als deren Hauptvertreter nach 1900 Kalthoff angesehen wurde. Diese in Bremen wie gesagt *unvermittelt* durch hierarchische Instanzen ausgetragenen Richtungsstreitigkeiten sollen im Folgenden dargestellt werden.

II.5.1.3 *Der liberal-konservative Gegensatz*

Die Grenzlinien zwischen den liberalen und den konservativen Bremer Christen wurden seit den 1830er Jahren mit zunehmender Schärfe gezogen. Bis 1852 dauerte zunächst eine Reihe von Auseinandersetzungen an, die als ‚Bremer Kirchenstreit‘ bezeichnet werden.⁶³² Es handelte sich dabei immer auch um politische Ereignisse.⁶³³ Ein Beispiel ist etwa der Konflikt um die Einführung eines Sonntagsschulwesens für Kinder der Unterschicht, das von einigen Angehörigen der konservativen Erweckungsbewegung, darunter waren Kaufleute und auch hohe Beamte, gefordert wurde. Eine mächtige Gruppierung liberaler Bremer Bürger und Politiker um den zweiten Bürgermeister Heinrich Gröning legte der Gruppe lange Zeit Steine in den Weg.⁶³⁴ Die aufgeklärt-rationale Argumentation der Liberalen gegen den biblizistischen Sonntagsschul-

⁶³¹ Ebd. S. 20f. Zahlen nach Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 22.

⁶³² Richtiger wäre also die Bezeichnung ‚Bremer Kirchenstreitigkeiten‘. Vgl. die – allerdings parteiische – Untersuchung von Otto Wenig, Rationalismus und Erweckungsbewegung in Bremen. Bremer Kirchenstreitigkeiten von 1830 bis 1852, Bonn 1966. Von Wenig abhängig: Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 76-82.

⁶³³ So zutreffend Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 306.

⁶³⁴ Vgl. Karl Heinz Voigt, Die Bremer Sonntagsschule von 1826, in: Hospitium Ecclesiae Band 24 (2009), S. 79-103.

unterricht war jedoch angesichts des sozialkaritativen Engagements der Orthodoxen nicht lange haltbar: „Verwahrlosten“ Kindern aus den Schichten, die sonst keinen Zugang zur Bildung hatten, sollten Grundfertigkeiten wie Lesen, Buchstabieren, Rechnen vermittelt werden. Und so ließ sich die Einführung der Sonntagsschule langfristig nicht verhindern. Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht ab 1844 änderte die Situation dann aber wieder.

Dieser Fall blieb indes die Ausnahme. Auch wenn man nicht von einer religiös-weltanschaulich homogenen politischen Bremer Elite sprechen kann, so läßt sich behaupten: einer Minderheit religiös konservativer Bürger stand eine Mehrheit Liberaler gegenüber, die in der Stadt den Ton angab. Im Fall des Sonntagsschulunterrichts erlitt der Liberalismus zwar vorübergehend eine Niederlage, seine Grundanschauungen hatten indes Bestand. Etwa solche, wie sie ein Senatsgutachten zur Geltung bringt, das in der Sonntagsschulbelehrung einen Unterricht sieht, der

„in den Kindern die Freiheit des Geistes in ihrem Aufkeimen ertötet, die Verstandesentwicklung behindert und dafür eine Ansicht des Lebens und des Göttlichen Wollens für daßselbe eingepft werden möchte, wodurch die freye, fröhliche Bewegung im Leben vernichtet, der Muth zum Handeln, wodurch wir allein der Vollkommenheit näher geführt werden können, verfinstert, und eine unduldsame Sonderung von anders Denkenden ... herbeygeführt wird.“⁶³⁵

Der hinter einer solchen Äußerung stehende politische Liberalismus besaß eine Affinität zum aufgeklärt rationalistischen Kirchenchristentum. Das zeigt sich auch im Prozeß der Gemeindebildung. Ein Beispiel hierfür ist die St. Remberti-Gemeinde, in der sich Mitglieder der Familie Smidt und anderer Senatorenfamilien, aber auch wohlhabende Kaufleute in größerer Zahl engagierten. Man kann dieser liberalen Oberschicht ein ernsthaftes Bemühen, den Streit zwischen den kirchlichen Parteien durch Versuche der Schlichtung zu entschärfen, bzw. die Lauterkeit ihrer Absichten, nicht schlichtweg absprechen. Die praktische Umsetzung solcher Verständigung auf kirchenpolitischem Gebiet wurde jedoch unterschiedlich wahrgenommen. Das zeigte sich exemplarisch im Jahr 1845 anlässlich eines Konfliktes um den liberalen Pastor an St. Remberti, Carl Nagel. Die orthodoxe Bremer Geistlichkeit forderte die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten auf, Nagel wegen Abweichungen von der christlichen Lehre zu suspendieren. Smidt wies das Gesuch zurück – nicht schlicht aus Parteinahme für „seinen“ Pastor, sondern in der festen Überzeugung, damit die Lehrfreiheit zu verteidigen, bzw. den kirchlichen Frieden zu sichern – und erließ ein Senatsconclusum, wonach „sogenannte Glaubensgerichte im Bremischen Freistaate ordnungsgemäß nicht bestehen“.⁶³⁶ Dieser Beschluß kann aus der Perspektive historischer Distanz als Beleg für das konsequente Eintreten einer Regierung für Glaubens- und Lehrfreiheit gelesen werden, die damit in religiös-weltanschaulichen Fragen dem sich gesamtgesellschaftlich immer weiter durchsetzenden religiösen Liberalismus nachgab. Der Kirchenstreit bedeutete den „endgültigen Untergang der kulturellen Hegemonie der altprotestantischen Kirche“ in Bremen.⁶³⁷

Andererseits führte die Verschärfung des Gegensatzes zwischen der Kirchenorthodoxie und dem Liberalismus zu großer Geschlossenheit in den kirchlich-konservativen Kreisen, die

⁶³⁵ Ebd. S. 92.

⁶³⁶ Veeck, Geschichte der Reformierten Kirche Bremens, Bremen 1909, S. 133-135, 187. Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 362f. Quellenangabe bei Werner Biebusch, Revolution und Staatsstreich. Verfassungskämpfe in Bremen 1848-1854 (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen, Bd. 40), Bremen 1973, S. 18. Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 78-80. Zu Smidts grundsätzlicher Haltung gegenüber Ketzerprozessen vgl. Johann Friedrich Iken, Kirchliche Arbeiten und Kämpfe, Niederlagen und Siege zu Bremen in unserm Jahrhundert: Die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Bremen der Jahre 1800-1860, Bremen 1889, S. 21, 46.

⁶³⁷ Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 360-363, Zit. 363.

ihre Bastionen in den Kirchenkonventen sowie in Pastorenversammlungen hartnäckig zu verteidigen wußten und ihre Kontakte zu religiös-konservativen einflußreichen Politikern und Beamten intensiv pflegten. Nicht nur das Scheitern ihrer Anliegen am Widerstand des Senats, sondern auch eine von Smidt gerne höchstpersönlich wahrgenommene Vermittlerfunktion zwischen den streitenden Parteien war aus Sicht ihrer Kirchengemeinden nichts weiter, als eine rigoristische obrigkeitsstaatliche Anmaßung, welche einseitig die kirchliche Linke begünstigte.⁶³⁸ Die verhinderte Amtsentlassung des Predigers Nagel und der erzwungene Friedensschluß zwischen den Kontrahenten war von grundsätzlicher Bedeutung für die Bewußtseinsbildung der Orthodoxen und für ihre Sicht auf das Verhältnis von Staat und Kirche.

Ein Beispiel für eine ähnliche Konfliktkonstellation war in den 1860er Jahren auch die St. Martini-Gemeinde. Auch ihr Hauptpastor Schwalb hatte aus Sicht konservativer Mitglieder der Gemeinde das Recht auf sein Pastorenamt verspielt, wurde aber ebenfalls vom Senat nicht entlassen.⁶³⁹ Trotzdem polarisierte er weiterhin. „Moritz Schwalb vereinte alles in seiner Person, was im konservativ-kirchlichen Milieu auf Ablehnung stieß.“⁶⁴⁰ Insofern wurde er zur Projektionsfigur für jede Art von Diffamierung des protestantischen Liberalismus. Für den erkonservativen Adolf Stöcker in Berlin etwa war Schwalb das Vorbild für sein Konstrukt des „jüdischen Atheisten“.⁶⁴¹ Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund sind auch die angesprochenen Mitgliederveränderungen der Martini-Gemeinde zu verstehen. Es handelte sich aber nicht nur um einen innerprotestantischen Konflikt, sondern um die Spaltung auch der Stadtgemeinde Bremen in zwei bürgerliche Milieus, die es vorher so nicht gegeben hatte. Julius Thikötter fiel als neu gewählter Pastor an St. Ansgarii diese Spaltung in den 1860er Jahren zudem als eine bremische Besonderheit auf, die man damals in seiner „rheinischen Heimat noch nicht kannte“.⁶⁴²

Hieß Anfang der 1850er Jahre – die Revolution von 1848/49 noch im Rücken – für nahezu das gesamte herrschende Bürgertum, gleichgültig ob kirchlich orientiert oder nicht, der gemeinsame Feind ‚Demokratie‘, waren zehn Jahre später auch Konflikte „Bürger gegen Bürger“ möglich.⁶⁴³ Den liberalen und den kirchenfernen Gruppierungen im Bürgertum wurde vom konservativen Lager nämlich gleichsam eine Mitschuld für den gefühlten Verlust religiöser Werte in der Bevölkerung und für alle Symptome, die als „sittliche Verwahrlosung der Massen“ gedeutet werden konnten, gegeben. Die staatstragenden Bremer Eliten standen also mit auf der Anklagebank, da sie solche Zustände zuließen, indem sie die Liberalisierung in Gewissens- und Glaubensfragen förderten.

„Während des Reichsgründungsjahrzehnts brach der innerprotestantische Kulturkonflikt zwischen ‚Altgläubigen‘ und Liberalen bei nahezu allen Reformprojekten durch, die auf eine weitere Auflockerung der sittlichen Ordnung zuzulaufen schienen: Gestrit-

⁶³⁸ Vgl. Iken, *Kirchliche Arbeiten*, S. 6f. Iken bemerkt kritisch, „daß aus einer Duldung jeglicher Meinung leicht eine einseitige Begünstigung der linken Seite wird, da diese am wenigsten streng erscheint und am meisten von der Duldung spricht, und so ist denn hier diese linke Seite zu einem stärkeren Wachstum gelangt, als fast überall.“

⁶³⁹ Vgl. Veeck, *Geschichte*, S. 139.

⁶⁴⁰ Schulz, *Vormundschaft und Protektion*, S. 614.

⁶⁴¹ Ebd. Stöcker stand für eine weltanschauliche Mischung aus christlicher Massenmission, einen auf Sozialkontrolle ausgerichteten christlichen Sozialismus, der mit einem populistischen Antikapitalismus einherging und einem opportunistischen Antisemitismus.

⁶⁴² Vgl. Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“ beleuchtet von D. Julius Thikötter, Bremen 1903, S. 57.

⁶⁴³ Vgl. Schulz, *Vormundschaft und Protektion*, S. 607f. Vgl. ebd. S. 620: Separierung der bürgerlichen Lebenswelten in Hinsicht auf Moral, Ehe, Familie, Sexualverhalten; Präferenz für individuelle Lebensstile. S. 632: Die Spaltung in ein liberales und kirchlich konservatives Milieu spaltete das Bürgertum insgesamt. So verbirgt sich auch hinter den zwiespältigen Äußerungen Minna Popkens über ihren „Freund“ Schwalb mehr als diese auf den ersten Blick vermuten lassen. Sie sind ein Beispiel für die Trennung zwischen liberalem und konservativem Milieu. Sie beschreibt weiterhin, welche Ablehnung sie in ihrer eigenen Familie wegen ihrer Bekehrung erfuhr.

ten wurde um das liberale Gewerberecht ..., um die Freizügigkeits- und Bürgerrechtsgesetzgebung, welche die Kirchengemeinden ihrer Kontrollmöglichkeiten bei der Überprüfung der moralischen Integrität der Zuwandernden beraubte, um das liberale Presserecht, die Aufhebung des Lehrzwangs an Universitäten, Schulen und Kanzeln, die Einführung der Zivilehe.“⁶⁴⁴

Andreas Schulz spricht zutreffend von einem „Kulturkampf der 1860er Jahre“, der „die städtische Gesellschaft weit tiefer als die soziale Polarisierung zwischen Bürgertum und Arbeiterbewegung“, veränderte.⁶⁴⁵ Um indes keinen falschen Eindruck zu erwecken: Diese neue Konfliktlinie deutet *nicht* auf einen Bedeutungsgewinn der Religion im Allgemeinen hin. Wie schon oben beschrieben waren die Jahre zwischen 1850 und 1880 in weiten Kreisen des Bürgertums eine Zeit der religiösen Indifferenz.⁶⁴⁶ Und auch die Liberalisierungspolitik, die in Bremen durchgesetzt wurde, läßt sich unter dieser Prämisse lesen. Aber die Kehrseite war eben auch eine Stärkung des religiösen Konservatismus. Das Empfinden „der Senat tut nichts“ begünstigte die Entstehung eines weitgefächerten kirchlich-konservativen Selbsthilfewesens in Bremen. So standen sich in Bremen während dieser Jahre – letztlich bis zum Ende des Kaiserreiches – eine religiös eher indifferente bürgerliche Mehrheit, die sich aus zivilreligiösen Gründen für Gewissensfreiheit, aber auch für religiöse Toleranz und den Schutz der Religion einsetzte und eine entschieden religiös orientierte bürgerlich-konservative Minderheit gegenüber, die sich aber gut in Szene zu setzen wußte.

II.5.1.4 Der ‚Bremer Radikalismus‘ und seine Bedingungen

Eine dritte kirchliche Richtung, der ‚Bremer Radikalismus‘ war aus der Perspektive des kirchlichen Konservatismus eine extreme Entwicklung des Liberalismus. Man verwendete den Begriff im konservativen Lager zuweilen auch zur Kennzeichnung nationalliberaler Bestrebungen der Germanisierung des Christentums – wenngleich man diese als gemäßigten Radikalismus einstufte; gefährlicher erschienen den Konservativen monistische, mystisch-pantheistische oder universalistisch-humanistische „Aufweichungen“ christlicher Dogmen.⁶⁴⁷ Auch aus liberaler Sicht waren diese Erscheinungen, da sie vom vermeintlich ursprünglichen Gehalt des Christentums nur noch Formen allgemeiner Spiritualität übrig lassen würden, jenseits der Grenzen ihres Christentumsverständnisses zu verorten.

Es wäre aber wohl zu einseitig, den ‚Bremer Radikalismus‘ ausschließlich als Verschärfung der beschriebenen, auf theologisch-dogmatischen Differenzen beruhenden *kirchlichen* Gegensätze zu verstehen. Das Phänomen barg ein großes, auf innerer Motivation beruhendes politisches Potential, hatte also nicht nur eine politische Dimension, insofern als es den Senat beschäftigte. Während liberale Pastoren wie Nagel und Schwalb eher unpolitisch waren, war Rudolph Dulon (1807-1870) – derjenige Bremer Pastor, mit dessen Namen sich ursprünglich der Begriff des Radikalismus verband – das Paradebeispiel eines politischen Pastors. Was man nach 1900 als eine spezifische Ausprägung des linksliberalen reformorientierten Protestantis-

⁶⁴⁴ Ebd. S. 610.

⁶⁴⁵ Ebd. S. 611. Vgl. S. 620: „Der Konflikt zwischen dem liberalen und den kirchlich-konservativen Milieu war eine innerbürgerliche und innerprotestantische Polarisierung, die um 1880 noch wesentlich akzentuierter war, als die Abgrenzung zur Arbeiterbewegung, die noch in den Anfängen ihrer Organisationsbildung war.“

⁶⁴⁶ Vgl. Einleitung, I.1.2.

⁶⁴⁷ Vgl. A. W. Schreiber, Art. Die Schillerpredigten Pastor Burggrafs und der Bremer kirchliche Radikalismus, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg. Nr. 8 (19.2.1905), S. 58-61, bes. 58-60.

mus mit dem Namen ‚Bremer Radikalismus‘ zu bezeichnen pflegte⁶⁴⁸, trug durch Dulons Wirken als ein Erbe auch Spuren des vormärzlichen linken, demokratischen Aufbruchs in sich. Dulon war in der Zeit der Revolution von 1848/49 und in den Jahren bis 1852 *die* Integrationsfigur aller demokratischen Kräfte Bremens. Er hatte unter anderem die Bemühungen zur Einführung eines demokratischen Wahlrechts unterstützt.⁶⁴⁹ Dulon war also nicht nur theologisch radikal. Entscheidend für die Beurteilung dieser frühen Phase des ‚Bremer Radikalismus‘ ist der Umstand, daß Dulons chiliastisches Sozialchristentum eine beträchtliche radikal-demokratische Mobilisierungskraft besaß, die große Teile der Bremer Bürger und der Unterschichten erfaßte. Seine Gegner schätzten die Zahl seiner Anhänger auf 20000 (bei 55000 Einwohnern Bremens insgesamt).⁶⁵⁰ Dieser Rückhalt in der Bevölkerung mag auch erklären, warum die basisrevolutionäre Bewegung in Bremen länger währte als in anderen Teilen Deutschlands.

Das linksliberale protestantische Gemeindechristentum war eine Wurzel der deutschen politischen (Oppositions)parteien und der Demokratiebewegung. Diese grundsätzliche Einsicht verdanken wir dem Historiker Gustav Mayer; er wies in den 1960er Jahren nach, wie sich in „Preußen ... die Anfänge einer Parteibildung zuerst auf kirchlichem und philosophischem Gebiete [zeigten]“. ⁶⁵¹ In Bremen gingen vom kirchlichen Leben wohl noch stärkere entsprechende Impulse aus, als in Preußen⁶⁵², was wohl nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß hier die kirchliche Gemeindeautonomie im oben beschriebenen Sinne schon in vormärzlichen Zeiten deutlich weiter ging als im Preußen dieser Zeit – wo ja im übrigen Impulse dieser Art schon bald wieder bekämpft wurden.

Es wäre allerdings ein Mißverständnis, die Quelle der gesellschaftlichen Demokratisierungstendenzen im Religionssystem selbst zu vermuten. Republikaner und Sozialist wurde Dulon nicht aufgrund von Anregungen, die er bei den Theologenkollegen seiner Zeit empfangen hatte. Es war das religions- und gesellschaftskritische Milieu des Vormärz, das ihn prägte. Bekannt sind Beziehungen Dulons zu Arnold Ruge (er war unter anderem Herausgeber der *Hallischen Jahrbücher*, des wohl wichtigsten Publikationsorgans des Junghegelianismus) und zu den Lichtfreunden. Nachweisbar ist ferner der Einfluß der Philosophie Fichtes und der Religionskritik David Friedrich Strauß’ sowie eine kritische Auseinandersetzung mit den französischen Sozialisten, unter anderem Proudhon.⁶⁵³

Wie Strauß ist auch Dulon selber ein Beispiel für einen Theologen, der durch außertheologische Impulse sich von den Bahnen der Reformation abspaltete⁶⁵⁴ – ein Beispiel mithin für die Transformation der Religion durch die Nichtreligion im Sinne meiner Eingangsthese. Die kirchlichen Gemeinden, im Fall Dulons St. Ansgarii, boten allerdings das geeignete Feld, auf

⁶⁴⁸ Vgl. z. B. Arthur Titius, *Der Bremer Radikalismus*. Aus der gegenwärtigen Literatur vgl. zur Genese des Begriffes: Hans-Walter Krumwiede, *Kirchengeschichte Niedersachsens*, Göttingen 1996, 390f. Schulz, *Vormundschaft und Protektion*, S. 375.

⁶⁴⁹ Vgl. dazu: Veeck, *Geschichte*, S. 136-39. Grundlegend: Hermann Tidemann, *Pastor Rudolf Dulon*. Ein Beitrag zur Geschichte der Märzrevolution in Bremen. I. Teil. Rudolph Dulon bis zu seiner Berufung nach Bremen, in: *Bremisches Jahrbuch* 33 (1931), S. 377-445. II. Teil. Dulons Wirksamkeit in Bremen 1848-1852, in: *Bremisches Jahrbuch* 34 (1933), S. 162-261. Biebusch, *Revolution und Staatsstreich*, S. 72-76 (politisches Wirken ab März 1848: Eintreten für Verfassung, allgemeine freie Wahlen und Trennung von Staat und Kirche), S. 227-235 (Amtsenthebung). Eine moderne Biographie Dulons fehlt noch.

⁶⁵⁰ Vgl. Tidemann, *Dulons Wirksamkeit*, S. 194, 206.

⁶⁵¹ Vgl. Gustav Mayer, *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen*, in: *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, hrsg. mit einem Nachwort von Hans-Ulrich Wehler, Frankfurt a. M. 1969, S. 7-107. Zit. S. 9.

⁶⁵² Vgl. zur Bedeutung des kirchlichen Lebens bei der politischen Bewußtseinsbildung des Bremer Bürgertums: Schulz, *Vormundschaft und Protektion*, S. 283-290, 375f. (mit weiteren Literaturhinweisen).

⁶⁵³ Tidemann, *Rudolph Dulon*, S. 417-420f. ders., *Dulons Wirken*, S. 196, 219, 260 u. ö. Biebusch, *Revolution*, S. 121-124 u. ö.

⁶⁵⁴ Vgl. Tidemann, *Dulons Wirken*, S. 197f. Schulz, *Vormundschaft und Protektion*, S. 375.

dem der demokratische Same sein erstes Wachstum entfalten konnte. Diese Entwicklung wurde von der Politik allerdings bald als ein Auswuchs, als eine aus dem Ruder gelaufene Extrementwicklung des an und für sich gewollten kirchlichen Liberalismus, eingestuft und bekämpft. Dulon war nicht nur eines der großen Feindbilder der Kirchlich-Orthodoxen, sondern wurde, anders als Nagel und Schwalb, wegen seiner politischen Betätigung, vom Senat 1852 entlassen. Dieses Datum gilt als das Ende der ersten Periode der Bremer Kirchenstreitigkeiten. Die staatliche Politik des *laissez faire* auf kirchlichem Gebiet wurde nach dem Sturz Dulons mit der oben beschriebenen Politik der Eindämmung demokratischer Tendenzen gekoppelt. Die oben beschriebene Macht der Honoratioren in den Kirchengemeinden half dabei, die politische Ordnung im gewünschten Sinn zu stabilisieren.

Das demokratische Erbe Dulons, bzw. des linksradikalen *politischen* Protestes religiöser Provenienz, trugen somit auch kaum die Kirchlich-Liberalen weiter, sondern, ohne sich auf diese Wurzel zu berufen, spätestens seit der Kaiserzeit die erstarkenden Kräfte der Sozialdemokratie.⁶⁵⁵ Insbesondere, was deren politische Mobilisierungsfähigkeit angeht, trat die Arbeiterbewegung in die Fußstapfen der kirchlich-radikalen Bewegung. Die Wechselwirkung von Ideen-, Sozial- und Politikgeschichte (Demokratiegeschichte) sollte nicht unterschätzt werden.⁶⁵⁶ Nicht zu vergessen ist, daß die Sozialdemokratie sich als mächtiger Gegner des konservativen Klerikalismus formiert hatte. Nach 1900 erfaßte der Widerstand gegen denselben nochmals weite Kreise der Bremer Bevölkerung.⁶⁵⁷ Unter den Kirchenleuten waren umgekehrt meist gerade diejenigen, die vom kirchlichen Liberalismus in Bremen schwärmten, wie etwa der Dompastor Otto Hartwich, selbst keine Demokraten. Hartwich, wie auch andere Kritiker des Radikalismus in der Zeit nach 1900, sahen dann auch nicht mehr die politische Dimension des Radikalismus und reduzierten ihn auf seine sehr weitgehende Bereitschaft zur Transformation traditionell christlicher Vorstellungen: etwa zur Bestreitung einer besonderen Bedeutung des historischen Jesus für Kirche und christlichen Glauben und ein nurmehr symbolisches Verständnis christlicher Auferstehungshoffnungen.⁶⁵⁸ Man betonte in Kritikerkreisen jene Tendenzen des Radikalismus, die angeblich das Christentum und die Kirche zerstörten und verurteilten den Bruch mit der christlichen Vergangenheit ebenso wie die vermeintliche Abwendung der Protagonisten des Radikalismus von der Religion letzten Endes in scharf-polemischer Weise. Kalthoff, auf den diese Kritik zunehmend gemünzt war, bewegte sich also auf historisch vermintem Gelände und geriet bald in Opposition zu den Vertretern der anderen kirchlichen Lager. Aber wir greifen hier auf die Situation nach 1900 vor. Die Auseinandersetzung mit dieser Kritik und mit den angedeuteten Weiterentwicklungen des Radikalismus wird Gegenstand späterer Kapitel sein. Von besonderem Interesse dabei wird nicht nur die Entwicklung von Kalthoffs Verhältnis zum kirchlichen Liberalismus sein, sondern auch sein Verhältnis zur Sozialdemokratie, da der Liberalismus sich mit dem Erstarken dieser politischen Kraft zunehmend als deren Gegner formierte. Beide Aspekte hingen freilich zusammen. Die evangelische Amtskirche hatte sich gerade bei den unteren Schichten einen schlechten Ruf erworben. Der liberale Theologe

⁶⁵⁵ Auf die Gründe für die Entfremdung des radikal-kirchlichen und des sozialdemokratischen Milieus kann ich hier nicht eingehen.

⁶⁵⁶ Zur Wirkung der Ideengeschichte auf die Sozialgeschichte: Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 375f. mit Bezug auf die Forschungen von Peter Wende.

⁶⁵⁷ Vgl. unten in Abschn. IV.7.1 die Angaben zum Bremer Schulstreit um den religiös orthodoxen und zudem aus Preußen stammenden Schulinspektor Köppe.

⁶⁵⁸ Vgl. als Beispiele für die zeitgenössische Kritik am Bremer Radikalismus: Julius Burggraf, Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen, Gießen 1906. Otto Hartwich, Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus, in: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche, hrsg. von Julius Burggraf, 1. Jahrgang (1906/7), 1. Heft, S. 14-39. Und natürlich der schon genannte Titius, Bremer Radikalismus.

Rudolf Hermes konstatierte selbstkritisch rückblickend im Jahr 1913, die „klassenbewußte Arbeiterschaft“ vertrete durchgängig die Überzeugung,

„die Kirche“ sei „doch nur eine Stütze, ein Instrument des Klassenstaats, eine Polizeistube neben anderen Polizeistuben, immer auf Seiten der Besitzenden und Ausbeutenden zu finden und Gegnerin des klassenbewußten Proletariats.“ Sie kassiere damit „auch die Quittung für böse Versäumnisse und Verfehlungen, die die Kirche sich hat zuschulden kommen lassen.“ Die evangelische Kirche habe „sich wenigstens in Deutschland als willige Verbündete der Reaktion seit 1848 gezeigt“ und sei „noch heute vielfach mit dem Adel, mit den konservativen Parteien in Preußen eng verflochten. ... Bis in die neunziger Jahre des vorigen Jhd.s sind in Deutschland die Pastoren bis auf geringste Ausnahmen immer unter den Bestreitern der gottlosen S[ozialdemokratie] zu finden gewesen.“⁶⁵⁹

Wir werden dieses Urteil bei der Sozialdemokratie vielfach bestätigt finden. Kalthoffs Position erschien den liberalen Kollegen, die um 1890 noch nicht zu selbstkritischen Einsichten fähig waren, vor diesem Hintergrund radikal. Umgekehrt sollten seine Annäherungsversuche an die Arbeiterbewegung durch das generelle Mißtrauen gegenüber den Kirchen belastet werden. Diese Andeutungen sollen hier genügen, um die religiöse Ausgangslage, mit der Kalthoff in seinen Amtsjahren in Bremen konfrontiert war, zu umreißen. Seine Amtsjahre vor 1900 verliefen indes relativ konfliktfrei, nimmt man die turbulente Zeit in Preußen als Maßstab. Erste Spannungen, die aus einem sowohl gegenüber den konservativen als auch gegenüber den liberalen Kollegen differenten Politik- und Amtsverständnis resultierten, deuteten sich in den 1890er Jahren an. Ein Hintergrund war der in diesen Jahren beginnende Aufstieg der Sozialdemokratie zu einer ernstzunehmenden politischen Kraft in Bremen und die damit einhergehende Formierung des bürgerlichen Widerstands gegen die Partei. Bleiben wir zunächst bei der ruhigen Phase. Durch seine Heirat mit der Tochter des liberalen Bauherrn Linne eng mit dem mainstream der Bremer Honoratiorenschaft verbunden, stand er – anders als in der Zeit seiner Ehe mit der Tochter des Kirchenpatron Schulz in Nickern, dessen Liberalismus im brandenburgischen Umfeld eine Ausnahmeerscheinung war – auf der „richtigen Seite“. In die beschriebenen Bremer Spaltungen war er erst in seinen letzten Jahren involviert. Wir wollen im Folgenden nun zunächst die ersten Jahre von Kalthoffs Amtsführung betrachten, zuerst Dokumente, die für sein Amtsverständnis wichtig sind.

II.5.1.5 Dokumente für Kalthoffs Amtsverständnis

Die Antrittspredigt

Das erste für Kalthoffs Amtsverständnis bedeutsame Dokument stellt seine als Druck erhaltene Antrittspredigt dar, die er am 7. Oktober 1888 hielt. Die Predigt stand unter dem Titel *Das Amt des neuen Testaments*.⁶⁶⁰ Mit seinen Ausführungen steckte er gleichsam Koordinaten ab, zwischen denen sich der Aufbau seiner Gemeinde vollziehen sollte. Er berichtet zunächst, wie er sich aus „den engen, festgefügteten Formen wupperthal’scher Frömmigkeit“ kommend, „mühsam“, wie er sagt, zu einem liberalen Theologen entwickelt hatte. Als ein solcher liberaler Protestant wollte er sich nun vor den Bremer Hörern ausweisen – offenbar deren Erwartungen ent-

⁶⁵⁹ Art. Sozialdemokratie und Religion, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 5, Tübingen 1913, Sp. 742-749, hier Sp. 744. Vgl. auch den in der Tendenz gleichlautenden Art. Kirchenregimentschristentum von Otto Baumgarten, ebd., Bd. 3, Tübingen 1912, Sp. 1372-1374.

⁶⁶⁰ Antrittspredigt gehalten am 7. Oktober 1888 zu St. Martini in Bremen über II. Cor. 3,5 u. 6 von Dr. Kalthoff, Pastor, Bremen 1888.

gegenkommend. Was ein liberaler Bremer Bürger von seinem Pastor erwartete, hatte im Jahr 1800 der junge Johann Smidt in seinem *Hanseatischem Magazin* formuliert: „Der Bremer fodert von seinem Prediger mehr das Humane, als das Amtsmäßige. Denn steife Orthodoxie ist hier längst in Kirchen, Häusern und äußern Zeichen selten geworden.“⁶⁶¹ Um eine Humanisierung des Predigeramtes in diesem Sinne war Kalthoff von Anfang an bemüht. Er verstand sich nicht als Amtsträger, zu dem die Gemeinde respektvoll aufzuschauen hatte, sondern als Mensch unter Menschen, später als Freund unter Freunden. Seine Gemeindemitglieder forderte er zum selbständigen Denken auf.

Wie schon in seiner Zeit als preußischer Pastor legte Kalthoff besonderen Wert auf die Feststellung, daß er als Prediger zuerst seinem Gewissen verpflichtet sei.⁶⁶² Angelpunkt für den Prediger sei allein das, „was er im eigenen religiösen Leben fühlt und findet“.⁶⁶³ Gewissensfreiheit und der Maßstab des eigenen – inneren – religiösen Erlebens schufen bei ihm eine Offenheit für all die modernen „Bewegungen der Geister“, die „wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen und socialen“ und für die Ergebnisse auch der „rücksichtsloseste[n] und vorurteilsfreieste[n] Forschung“, ohne daß diese seine Zuversicht auf die Vereinbarkeit freien Forschens und Glaubens trüben konnten.⁶⁶⁴

„Für den evangelischen Prediger giebt’s keinen Punkt, wo er den Fragenden, den Zweifelnden, der zu ihm kommt, abweisen dürfte mit einem: ‚Das darfst Du nicht fragen, daran darfst Du nicht zweifeln.‘ Kann er selbst die Frage noch nicht beantworten, den Zweifel noch nicht lösen, so bleibt ihm nichts übrig, als *mit* dem Fragenden zu suchen, zu arbeiten, bis die Antwort gefunden.“⁶⁶⁵

Ganz auf der Linie dieser protestantisch-liberalen Grundsätze, die Gewissens- und Lehrfreiheit hochhalten, kündigt er in seiner erwartungsgemäß programmatischen Predigt seiner neuen Gemeinde an, sein Amt „als ein Amt des Geistes und nicht des Buchstabens“ führen zu wollen. Das wirkt sich insbesondere auf das Verständnis „der Religion Jesu Christi“ aus, wie er sie versteht. Das Wesentliche in ihr sei

„nur noch der Geist, er ist ihre Kraft, ihr Leben, ihr Recht für Zeit und Ewigkeit. Was jetzt in dieser Religion noch Buchstabe, noch irdische Form und Schale ist, das hat an sich keine Bedeutung mehr, darf sie nicht mehr haben. Das Amt des neuen Testaments ist nicht darauf gegründet, nicht dadurch bedingt und davon abhängig. Dessen Ursprung ist der Geist, und dessen Ziel ist der Geist. Der Geist ist das Unsichtbare, Ewige, das, was bleibt in allem Wechsel und besteht in allem Wandel der Zeit.“⁶⁶⁶

Diese Predigt steht ganz in der Kontinuität der Reformverein-Reden. Seinem Gewissen traut er die Unterscheidung zwischen ‚Zeitlichem‘ und ‚Ewigem‘, ‚Form‘ und ‚Schale‘, ‚Geist‘ und ‚Buchstabe‘ der religiösen Erscheinungen zu, womit ein Grundproblem des normativen Historismus anklingt, auf das wir später eingehen werden.

Im selben Jahr, in dem Kalthoff seine Bremer Stelle antrat, hatte Hermann Gunkel, ein Schüler von Harnack und Paul de Lagarde, in Göttingen ein Werk über die paulinische Pneumatologie veröffentlicht.⁶⁶⁷ Im Kontrast zu dieser Arbeit wird deutlich, was den liberalen Spi-

⁶⁶¹ Zit n. Schwebel, *Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918*, S. 15. Daß es auch schon zu Smidts Zeiten einen Konflikt zwischen Rationalismus und Biblizismus gab, der in diesem Zitat unter den Tisch fällt, sei am Rande erwähnt.

⁶⁶² Antrittspredigt, S. 8.

⁶⁶³ Ebd.

⁶⁶⁴ Ebd. S. 8-10.

⁶⁶⁵ Ebd. S. 5.

⁶⁶⁶ Ebd. S. 12.

⁶⁶⁷ *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Paulus* (1888), 3. Auflage Göttingen 1909.

ritualismus ausmacht, auf den Kalthoff sein Amtsverständnis gründet. Gunkel hatte nachgewiesen, daß im frühen Christentum ‚Geist‘ im Sinne pneumatischen Erlebens eine herausragende Rolle spielte – und zwar als eine ungestüme, irritierend fremdartige Macht, die den Menschen, der von ihr betroffen wird, bis hin zu ekstatischen Ausnahmeständen geradezu überwältigt. Im durchschnittlichen protestantisch-landeskirchlichen Gemeindeleben und in der Pastoral-Theologie um 1900 spielte hingegen ‚Geist‘ im Sinne pneumatischen *Erlebens*, so wie es Gunkel für die urchristliche Zeit entdeckt haben wollte, keine herausragende Rolle mehr und auch Kalthoff sprach vom ‚Geist‘ nicht in diesem Sinne. Eine eher nüchterne, wortbezogene protestantische Gemeindegkultur ließ eine solche Aktualisierung des urchristlichen Pneuma nicht zu. Hinzu kam im 19. Jahrhundert die Anpassung biblischer Vorlagen an idealistische Vorstellungen: bezogen auf die ‚Geistvorstellung‘ bedeutete das deren weitgehende Reduktion auf eine aufgeklärt vernünftige Ethik. Wir haben auch in St. Martini, wie schon im *Reformverein*, mit einem solchen auf ‚Sittlichkeit‘ bezogenen, eher vom Idealismus herkommenden Geistverständnis zu rechnen. Die Innerlichkeit und das religiöse Erleben sind eine für das bürgerliche Milieu typische Form der Spiritualität: ein individuelles und nur dem jeweiligen Subjekt erfahrbares Phänomen, das mit Formen der Spiritualität, wie sie etwa die neopietistischen Erweckungsveranstaltungen boten – Adressaten waren vornehmlich die Arbeiterschicht und das Kleinbürgertum –, nicht zu verwechseln ist. Auf der einen Seite standen also, wie auch in der Martini-Gemeinde, bürgerliche Wertvorstellungen, die weitgehend frei sind von einem supranaturalistischen Weltbild und auf der anderen Seite ein expressiver Frömmigkeitsstil. Ein integrales Moment bürgerlich-geistbezogener Frömmigkeit, wie sie auch in der Martini-Gemeinde gepflegt wurde, war die Ansicht, daß die innersten Empfindungen eines Menschen nicht ausdrückbar seien und daß man nüchtern, vernünftig und selbstbeherrscht zu leben habe – eine gerade im gehobenen Bürgertum der Honoratioren und Kaufleute verbreitete Ansicht. Am Beispiel des Verständnisses von ‚Geist‘ wird letztlich aber auch deutlich, was Kalthoff meint, wenn er von Pfarrern spricht, die sich vom Zentrum ihres religiösen Lebens entfernt haben: Sie haben sich in äußerlichen Formen des Christentums verloren und ihr geistigen Zentrum aus den Augen verloren. Kalthoff meinte damit die Position des liberalen Fortschritts im Protestantismus zu vertreten. Doch trotz des Bewußtseins liberaler Fortschrittlichkeit ist sich Kalthoff der defensiven und randständigen Position des Protestantismus im gesellschaftlichen Ganzen bewußt, gleichgültig ob liberal oder orthodox:

„Ich weiß, daß es heute ganze Gesellschaftskreise giebt, die auf das Amt eines evangelischen Predigers geringschätzig herabblicken und den, der ein solches Amt übernimmt, im Grunde ihres Herzens bemitleiden, weil sie denken, das sei ... ein überlebter Rest aus den Verirrungen vergangener Jahrhunderte, über den die Zeit bald hinwegeweilen werde.“⁶⁶⁸

Dieses Faktums wurde sich Kalthoff im Laufe der Jahre immer klarer bewußt – auch wenn er sagte, er „kenne keinen schöneren Beruf als den, der uns das Recht giebt, zur festtäglichen Gemeinde zu reden von allem Hohen, das Menschenbrust bewegt, Kinder zu unterweisen in dem, was zu ihrem Frieden dient, Ratlosen raten, Gebeugte aufrichten, Trostlose trösten zu dürfen.“⁶⁶⁹

Welchen (Aus-)Weg er letztlich in seiner Bremer Zeit beschreiten sollte, war für ihn schon zu Beginn seiner Amtszeit vorgezeichnet: eben den der Humanisierung seines Amtes – eng verbunden mit der Konzentration auf den ‚Kern‘ des Christentums und der Abstreifung der ‚Schalen‘:

⁶⁶⁸ Antrittspredigt, S. 4.

⁶⁶⁹ Ebd. Vgl. S. 12: Was tröstet, ist „aus dem Geist geboren“ und gehört als solches zum Priesteramt.

„Je mehr der übernatürliche Nimbus zerreißt, mit dem eine uns immer fremder werdende religiöse Denkweise einst dieses Amt künstlich umgeben, je mehr der Prediger selber es verschmätzt, von diesem erborgten und erlogenen Amtsnimbus auch nur einen Fetzen für sich zu nehmen, desto unerbittlicher tritt an einen evangelischen Prediger die Forderung, den verlorenen des Übernatürlichen durch die Würde des ächt Menschlichen, die Hoheit des Natürlichen und wahren zu ersetzen, nein, zu überbieten!“⁶⁷⁰

Solche Sätze kennzeichnen Kalthoffs Amtsverständnis gut. Er wollte eine ‚Gemeinde freier Menschen‘ um sich sammeln und verstand sich als ‚Gleicher unter Gleichen‘. Auch mit dieser Einstellung waren natürlich Forderungen an die Gemeinde verknüpft. Denn, wer frei ist, ist auch für sich selbst und sein Tun verantwortlich. Historisch steht Kalthoff damit am Übergang von einer in seiner Zeit noch vorherrschenden Gehorsamskultur zu einer noch neuen und ungewohnten Verantwortungskultur. Die Gemeinde sollte in diesem neuen Sinne ein herrschaftsfreier Raum sein. Beklagte er doch die traditionelle Herrschaft der Geistlichen über die Seelen ihrer Schäfchen als etwas Rückschrittliches:

„Wie bald würden unsere vollsten Kirchen heute leer stehen, wenn nicht die Gottesfurcht in den Herzen lebte, der die Menschen instinktiv gehorchen, wenn sie sich das sonntägliche Opfer ihres Gottesdienstes auferlegen! Wie schnell würde der Geistliche seine Gewalt über die Gemüter der Menschen verlieren, wenn es ihm nicht mehr gelänge, solche Furcht in den Herzen zu erregen und in denselben lebendig zu erhalten!“⁶⁷¹

Den in Nickern eingeschlagenen emanzipatorischen Weg verfolgte Kalthoff damit weiter. Ihm lag viel an einem ungehinderten und ‚natürlichen Wachstum der Seele‘ jeder einzelnen Persönlichkeit. Über sein Verhältnis zum Obrigkeitsstaat und zur Freiheit der Religion wird unten berichtet werden. Er unterschied sich in diesem Punkt deutlich von vielen seiner Kollegen. Otto Hartwich etwa wünschte sich noch in der Zeit der Demokratie in den Gemeindeorganen so starke Persönlichkeiten wie z. B. Erich Ludendorff, damit sie dort ihren Einfluß ausübten. „Die Menschen dort sind doch auch Herdentiere, die schließlich dem Vernünftigen folgen, der voran geht.“⁶⁷² Ein solcher Gedanke wäre Kalthoff völlig fremd gewesen.

Sonstige Dokumente für Kalthoffs Amtsverständnis

Leider teilt Kalthoff in den ersten Amtsjahren aus persönlichen Dokumenten nur sehr wenig über seine Amtsführung, die Zusammensetzung der Martini-Gemeinde und seine Beziehungen zur Gemeinde mit. Wir wissen, daß sie zunächst ziemlich klein war. 1867 bei Amtsantritt Schwalbs bestand die Gemeinde nur noch aus 77 Familien.⁶⁷³ Bis 1888 hat sich diese Zahl nicht wesentlich erhöht. Es brauchte aber trotz dieser geringen Zahl einige Zeit, bis Kalthoff alle Gemeindemitglieder kennengelernt hatte, da die Familien über den ganzen Stadtbezirk verstreut wohnten – wie er in einem oben bereits zitierten Brief schreibt. Im selben Brief spricht er auch davon, wie gut er in seiner Gemeinde aufgenommen wurde: „wo ich hinkomme, überall finde ich offene Häuser und Herzen“, und er gibt seiner Hoffnung Ausdruck, daß sich „ein wirkliches Vertrauensverhältnis“ zu den Gemeindemitgliedern entwickeln werde.⁶⁷⁴ Das widerspricht etwas den Angaben, die Veeck über Kalthoffs Aufnahme in der St. Martini-Gemeinde macht: Er „vermochte, solange Schwalb neben ihm stand, nur langsam Boden in dieser Personalgemeinde zu gewinnen; er versuchte es zunächst durch praktische Arbeit, Schaffung eines Gemeindepfle-

⁶⁷⁰ Ebd. S. 5.

⁶⁷¹ Zukunftsideale, 143.

⁶⁷² Aus der Schmiede des Glücks, S. 329.

⁶⁷³ Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 83

⁶⁷⁴ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 8.11.88.

gevereins, Sammlung der konfirmierten Jugend, Gründung eines Kirchenchors, Veranstaltung von Gemeindeabenden usw.“⁶⁷⁵ Kalthoff versuchte also, sein Amt des Geistes praktisch werden zu lassen.

Einen Rahmen für seine intellektuelle Entfaltung bot ihm das Schreiben seiner Predigten. Sein Predigtstil überforderte die Gemeinde zunächst aber wohl etwas, wie Veeck bemerkt, was ein Grund dafür gewesen sein wird, daß er zunächst nur wenige Anhänger fand:

„Weil er ... zu große Anforderungen an seine Zuhörer stellte, weil er dem Gefühl zu wenig bot und auf klare Erkenntnis und Willensentscheidung drang, zog er immer nur kleine Kreise der Gebildeten und Vorwärtstrebenden an, wobei er sich dann wohl tröstete, er müsse zuerst die Zufriedenen und Beschränkten aus der Kirche herauspredigen und ein neues Geschlecht erziehen, das ihn besser verstünde. Er war kein fortreibender Redner wie Schwalb, aber einer, der seinen regelmäßigen Zuhörern, darunter auch positiv gerichteten, wirklich etwas zum Nachdenken bot und das soziale Gewissen seiner Anhänger zum Handeln kräftig anspornte.“⁶⁷⁶

Dagegen läßt sich allerdings auch eine Aussage Kalthoffs stellen, die zeigt, daß sein Predigtstil auch auf eine bewußte Entscheidung gegen das in seiner Zeit vorherrschende ‚Virtuosentum‘ auf den Kanzeln zurückzuführen sein könnte:

„Das Virtuosentum, das zur Zeit unsere öffentlichen Kunstleistungen beherrscht, hat sich auch der Kanzelberedsamkeit bemächtigt und wirkt in der geistlichen Rede nicht selten mit allen Mitteln eines raffinierten, auf überreizte Nerven berechneten Geschmacks. Die Genußsucht der Zeit hat ihren Weg auch in die Kirche genommen.“⁶⁷⁷

Andere Äußerungen machen deutlich, daß Kalthoff zwar der wissenschaftlichen Theologie einen Stellenwert in der Gemeinde zumaß. Aber andererseits dürfe man

„auch nicht übersehen, daß wir im protestantischen Deutschland allmählig in eine Überschätzung unserer theologischen Arbeiten und Resultate hineingeraten sind, durch welche die Kanzel zu einem akademischen Lehrstuhl, die Kirche zu einer Schulanstalt für christliche Schriftgelehrsamkeit zu werden droht.“⁶⁷⁸

So läßt sich behaupten, daß Kalthoff zwar einen gehobenen Anspruch an das kognitive Fassungsvermögen seiner Zuhörer stellte, daß er aber andererseits diesen Anspruch von einem für die Praxis irrelevanten Virtuosentum abgrenzte. Und was die in Bremen durchaus auch bestehenden Gemeindeerwartungen an die intellektuelle Seite seines Amtes anging, wird er im Ganzen nicht enttäuscht gewesen sein. Wir erinnern uns, daß für ihn das intellektuelle Niveau und die Ansprüche der Gemeinde in Rheinfeldern in dieser Hinsicht einiges vermissen ließen. Die Bürger in den Bremer Altstadtgemeinden hatten seit Generationen ihre Prediger nicht zuletzt nach dem Kriterium ihrer ‚Gelehrtheit‘ ausgewählt – dies vor dem Hintergrund, daß in Bremen die „soziale Bedeutung des Gelehrtenstandes mit der Bildungsrevolution seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ungemein gewachsen“ war.⁶⁷⁹ In der Folge waren bildungsbürgerlich orientierte Vereine und Gelehrtenzirkel entstanden, die regelmäßige Vorträge über geschichtliche und kulturelle Themen anboten. Da die Bremer Pastoren in das bildungsbürgerliche Milieu vollständig integriert waren, wurde von ihnen die Bereitschaft erwartet, ihre „besonderen Kenntnisse und

⁶⁷⁵ Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 723.

⁶⁷⁶ Ebd.

⁶⁷⁷ Charles Kingsley. Ein religiöses Charakterbild von Dr. Albert Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Berlin 1892, S. 8.

⁶⁷⁸ Ebd. 7f: „Kraftwirkungen ... auf das geistige Leben seines ganzen Volkes ... gehen doch nicht hervor aus der Studierstube und der richtigen Biblexegese, sondern allein von der lebendigen Persönlichkeit, die sich selbst in die strenge Zucht der höchsten sittlichen Ideen gestellt hat.“

⁶⁷⁹ Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 61.

Fähigkeiten dem bürgerlichen Publikum darzubieten.“⁶⁸⁰ Auch die Veröffentlichung von Predigtsammlungen, Sachbüchern, Romanen, Artikeln und dergleichen gehörte in Bremen zum Berufsspektrum der Pastoren altstädtischer Gemeinden, zumal es im 19. Jahrhundert ohnehin keine Seltenheit war, wenn Geistliche sich auf dem verwandten Berufsfeld der Schriftstellerei betätigten.⁶⁸¹ Erwartet wurde aber auch „die Verbreitung von Wissen über die Standesgrenzen hinweg.“⁶⁸² Dessen ungeachtet war das bildungsbürgerliche Publikum auf die Trennung der Klassen bedacht. Es galt zwar das Ideal der Einwohnerschaft Bremens als einer übergreifenden Kommunikationsgemeinschaft – aber, wenn es ging, nicht in einem Raum. Ein Beispiel dafür, daß auch Pastoren diese elitäre Einstellung, diesen Anspruch auf Exklusivität teilten, findet sich bei Otto Hartwich, der seine bildungsbürgerliche Vortragstätigkeit in seinen Memoiren als eine willkommene Nebentätigkeit in den gehobenen Kreisen darstellt:

„Bei dieser Vortragsarbeit machte ich die Erfahrung, daß man einen gebildeten Zuhörerkreis nur bei hohem Eintrittspreis um sich sammeln kann, denn gute Gesellschaft wünscht selbstverständlich unter sich zu sein. Wer das nicht begreift, gehört selbst nicht dazu.“⁶⁸³

Von Kalthoff fehlen freimütige Äußerungen mit dieser Tendenz, aber auch gegenteilige Äußerungen. Wir werden wohl nie erfahren, wie er etwa über seine öffentlichen „Vortragszyklen vor Damen über führende Geister“ in Stillen dachte.⁶⁸⁴ Wir müssen von seinem tatsächlichen Tun ausgehen. Halten wir uns daran, ist anzunehmen, daß ihm der Standesdünkel der Eliten in Bremen zuwider war. Später sollte er zudem dem Anspruch auf möglichst weite Wissensverbreitung auf seine Weise gerecht werden. Wir werden darauf zurückkommen.

II.5.1.6 *Veröffentlichungen und Vorträge. Verein für Feuerbestattung*

In den ersten Bremer Jahren jedoch war die Basis für seine persönliche intellektuelle Entfaltung eben ein solcher elitärer Kreis, der Bremer Zweig des *Protestantenvereins* sowie dessen Publikationsorgan, das *Protestantenblatt*. Wie oben schon erwähnt wurde, begann er bereits in Rheinfeldern mit der Veröffentlichung von Artikeln in diesem Blatt, zuerst einem Aufsatz über die Religion Goethes.⁶⁸⁵ Vortragstätigkeit und Publikationstätigkeit ergänzten sich. So hielt er seinen ersten Vortrag vor dem *Protestantenverein* im Jahr 1886 ebenfalls über Goethe. Ähnliche Themen standen auch häufig im Mittelpunkt seiner weiteren *Protestantenvereins*-Vorträge. Ein Beispiel hierfür ist ein Referat über Rousseau am 9.1.1890.⁶⁸⁶ 1887 schon war der Aufsatz *Die Religion und der Atheismus* erschienen, der auch in freireligiösen Kreisen positiv aufgenommen wurde⁶⁸⁷, 1888 dann noch die *Wechselwirkungen zwischen Katholicismus und Protestantismus*. Kleinere Beiträge im *Protestantenblatt* galten biblischen Themen. Beispiele hierfür sind: *Die Gesinnung Jesu*, *Ein königlicher Sünder* und *Du bist Christus*, alle erschienen im

⁶⁸⁰ Ebd.

⁶⁸¹ Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, S. 137.

⁶⁸² Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 61.

⁶⁸³ Otto Hartwich, Aus der Schmiede des Glücks, S. 219f.

⁶⁸⁴ Vgl. Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 724.

⁶⁸⁵ Die Religion Goethe's, in: Deutsches Protestantenblatt, XIX. Jahrg., Nr. 27 (3. Juli 1886), S. 214-220; Nr. 28 (10. Juli 1886), S. 222-228; Nr. 29 (17. Juli 1886), S. 230-236.

⁶⁸⁶ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 10.1.90. Gedruckt unter dem Titel: Rousseau und die moderne Gesellschaft, in: Deutsches Protestantenblatt, XXIII. Jahrg., Nr. 5 (1.2.1890), S. 35-37; Nr. 6 (8.2.1890), S. 44-46

⁶⁸⁷ Erschienen in: Neues Freireligiöses Sonntags-Blatt Nr. 7 (29. Mai 1887), S.51-52, 59-60, 69-79, 87f. Vgl. dazu Auwärter, Albert Kalthoff – Ein Bremer Pastor, S. 36. Der Aufsatz wurde gleichzeitig im Deutschen Protestantenblatt veröffentlicht.

Jahrgang 1888. Im Jahr 1892 hielt Kalthoff dann vor dem *Protestantenverein* einen größeren Vortrag, der sich kritisch mit der Tendenz der Entkirchlichung weiter Teile der Bevölkerung und mit den religionspolitischen Maßnahmen, die Preußen zur Umkehrung dieser Tendenz ergriffen hatte, auseinandersetzte.⁶⁸⁸

Daneben betätigte er sich wieder als Wanderredner bei auswärtigen Veranstaltungen für den *Verein für Feuerbestattung*. Das erste Dokument dieses Engagements ist ein Vortrag, den er bereits 1884 in Hamburg gehalten hat.⁶⁸⁹ Kalthoff begründet die Sinnhaftigkeit der Feuerbestattung hierin mit religionsgeschichtlichen Argumenten und verteidigt diese junge Praxis gegen die kritischen Einwände der Kirchenorthodoxie.⁶⁹⁰ Seit 1886 war er, möglicherweise als Vertreter des *Protestantenvereins*, für den er sich nun wieder einsetzte, im Kontext von Bemühungen um die Popularisierung der Debatte um dieses damals hochemotional besetzte Thema tätig. In Preußen etwa wies der EOK die protestantischen Gemeinden an, bei „pietätlosen“ Einäscherungszeremonien eine kirchliche Begleitung zu versagen und machte dieses Verbot erst rückgängig, nachdem der preußische Staat Feuerbestattungen 1911 offiziell zugelassen hatte.⁶⁹¹ Der Bremer *Protestantenverein* artikuliert schon in den 1870er Jahren seine Aufgeschlossenheit für die Einführung der Feuerbestattung.⁶⁹²

Daß sich Kalthoff noch während seiner Bremer Amtstätigkeit für den Verein engagierte, belegt ein Dokument aus dem Nachlaß. Es handelt sich um das Protokoll einer öffentlichen Versammlung der *Bewegung zur Einführung der Feuerbestattung* mit einem Vortrag von Kalthoff und anschließender Diskussion.⁶⁹³ Kalthoff wurde als ein Redner eingeführt, der ‚auf dem Boden des *Protestantenvereins*‘ stehe. Die Versammlung muß im Jahr der Hamburger Choleraepidemie (1892) oder kurz danach stattgefunden haben, da auf diese als ein aktuelles Ereignis Bezug genommen wird. Anwesend waren auch Mitglieder des *Berliner Vereins für Feuerbestattung*. Kalthoff meinte unter anderem, es handele

„sich darum, klar zu machen, dass wir nicht eine antireligiöse Strömung befürworten, sondern dass unsere Anschauung durchaus mit dem Christentum übereinstimmt, wir wollen beweisen, dass einer ein guter Christ sein kann, auch wenn er als seinen letzten Willen verfügt, dass sein Leichnam nach dem Tode verbrannt werden soll. ... Wenn nun orthodoxe Christen behaupten, nur diejenigen könnten der fleischlichen Auferstehung teilhaftig werde, die in der Erde bestattet wurden, so ergibt sich ganz von selbst die Frage, was denn [mit] jenen tausenden unserer frommsten Christen geschieht, die als Märtyrer [sic!] ihres Glaubens dem Flammentode überantwortet wurden.“⁶⁹⁴

Um das mutmaßliche Datum dieses Vortrages herum, im Dezember 1892, wurde auch in Bremen eine Sektion des *Vereins für Feuerbestattung* gegründet.⁶⁹⁵ Erst fast zehn Jahre später, beantragten die Mitglieder des Vereinsvorstands, darunter auch Kalthoff, dem Verein die

⁶⁸⁸ Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben! Vortrag gehalten im Protestanten-Verein zu Bremen von Dr. Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Bremen 1892. Vgl. dazu unten den Abschn. II.6.2.

⁶⁸⁹ Albert Kalthoff, Die Religion und die Feuerbestattung. Vortrag, gehalten am 27. Februar 1884 im Verein für Feuerbestattung vom Prediger Albert Kalthoff, Hamburg 1884.

⁶⁹⁰ Vgl. Axel Heike-Gmelin, Kremation und Kirche. Die evangelische Resonanz auf die Einführung der Feuerbestattung im 19. Jahrhundert, Berlin 2013, S. 72f. Die biographischen Zusammenhänge sind hier allerdings falsch dargestellt.

⁶⁹¹ Vgl. ebd. S. 147f.

⁶⁹² Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 127.

⁶⁹³ Dokument o. Jahr und weitere Angaben. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3. Es handelt sich um eine (anscheinend spätere) maschinenschriftliche Abschrift des Originalprotokolls.

⁶⁹⁴ Ebd.

⁶⁹⁵ Vgl. Akte Verein für Feuerbestattung: Senatsregistratur, Staatsarchiv Bremen, AZ 3-V.2. Nr. 271.

Rechtsfähigkeit zu verleihen.⁶⁹⁶ Dies Ansinnen wurde jedoch vom Senat abgelehnt – religionspolitische Gründe oder Rücksichtnahmen spielten dabei keine Rolle. Erst 1907 wurde als Ergebnis der langjährigen Bemühungen des Vereins das erste Bremer Krematorium errichtet. Über Kalthoffs Anteil am Erfolg der Bewegung läßt sich letztlich aber nur spekulieren.⁶⁹⁷ Die frühen Kalthoff-Biographen berichten nicht über sein entsprechendes Engagement in Bremen. Seine Mitwirkung im hiesigen Verein war bisher nicht bekannt. Auch mögliche Beziehungen dieser Gründung zum Bremer *Protestantenverein* sind noch nicht erforscht. Wünschenswert wäre eine solche Untersuchung, da Kalthoffs Haltung zur Feuerbestattung im Kontext des erwähnten Vortrages inhaltlich in die Nähe zum Verein gebracht wurde. Kalthoff selbst wurde nach seinem Tod gemäß seinem letzten Willen in Hamburg eingeäschert. Die Entscheidung war 1906 noch keineswegs selbstverständlich und provozierte manche verständnislose Kommentare.⁶⁹⁸

Auf einige Aspekte der genannten Protestantenvereins-Vorträge soll unter thematischen Gesichtspunkten an späterer Stelle zurückgekommen werden. Hier soll es zunächst weiter um Kalthoffs Mitwirken im *Protestantenverein* als bürgerliche Institution gehen.

II.5.1.7 *Der Protestantenverein im Vergleich mit Institutionen des orthodoxen Netzwerkes*

Der *Protestantenverein* war, nicht nur in Bremen, ein Ort des an das Milieu des gehobenen Bildungsbürgertums gebundenen Bildungsenthusiasmus.⁶⁹⁹ In entschiedener Abgrenzung einerseits vom späten Linkshegelianismus und andererseits von der Orthodoxie suchten die Mitglieder die liberale Kontur des Vereins zu schärfen. Seine Zielgruppe waren „die gebildeten Schichten des Bürgertums, aber nicht das Kirchenvolk.“⁷⁰⁰ Das war eine nicht unproblematische Ausrichtung, was besonders deutlich wird, wenn man den Verein mit Institutionen des kirchlich-orthodoxen Netzwerkes in Bremen vergleicht, wie dies Andreas Schulz getan hat. Es handelt sich um einen Aspekt der oben dargestellten strukturellen Spaltung des Bremer Bürgertums. Schulz macht deutlich, daß das orthodoxe Milieu über „fest etablierte Einrichtungen der Diakonie“ sowie „ein weites Netz religiöser, karitativer und sozialmoralischer Vereine“ verfügte, durch welches es die Fürsorgebedürftigen in den Stadtteilen der Armen direkt erreichte und somit ‚die soziale Frage‘ mittels eines konservativen ‚Protestantismus der Tat‘ anging.⁷⁰¹ Der Wirkungskreis orthodoxer Pastoren war nicht nur in Bremen ein kleinbürgerlich-pietistisches Milieu, in dem der Grundsatz galt: „Stellet euch dieser Welt nicht gleich.“⁷⁰² Das führte

⁶⁹⁶ Vgl. ebd. Nach der Akte wurde der Verein im Dezember 1892 zum 1.1.1893 gegründet. Die Rechtsfähigkeit wurde mit Schreiben vom 22.4.1902 beim Senat beantragt. Zu diesem Zweck wurde eine neue Vereinssatzung beschlossen (Bremen, den 22.4.1902, gez. F. Holscher, Dr. Liesau, A. Kalthoff, L. Merck, M. Boettcher, G. Rassow, Gottfr. Bergfeld, Heinr. Th. Töbelmann, W. Schütte).

⁶⁹⁷ Abresch, *Enfant terrible*, will wissen, daß Kalthoff am 2.11.1892 in Hagen i. W. einen Vortrag über Die Feuerbestattung in ihrer Stellung zu Religion und Moral gehalten hat. Der Vortrag habe „der Bewegung zu einem wichtigen Durchbruch“ verholfen. Die Quellenangabe fehlt bei Abresch.

⁶⁹⁸ Vgl. Ulrich Buurman, Art. Pastor Dr. Kalthoff tot und eingeäschert, in: *Der Kulturkämpfer*, Zeitschrift gegen Naturalismus und Atheismus, Bremen Verlag des Buurmanschen Instituts, Nr. 5, S. 26f: „Nach Kalthoffs letztem Willen ist seine Leiche, heidnischer Sitte gemäß, im Krematorium zu Hamburg verbrannt worden. ... In der Leichenverbrennung ist für die barbarische, den Menschen als eine Sache ansehende Empfindung die barbarische Form wieder aufgelebt. Wie lange wird es dauern, daß man in Verbindung mit den Krematorien Leimfabriken und dergleichen errichten wird!“

⁶⁹⁹ Vgl. dazu Andreas Schulz, *Vormundschaft und Protektion*, S. 609ff, bes. 618.

⁷⁰⁰ Ebd. S. 618. Vgl. auch Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 37-49, 52-62, 113ff (Bremen).

⁷⁰¹ Schulz, *Vormundschaft und Protektion*, S. 620f.

⁷⁰² Vgl. für Preußen: Oliver Janz, *Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu*, S. 383, 405. Kalthoffs Amtszeit Erfahrungen in Züllichau passen gut in dieses Bild.

zur Abschottung nach innen und einem stillen Auftreten nach außen. Ihren früheren Einfluß im Bürgertum hatte die Schicht der orthodoxen Pastoren seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Bürgertum wie gesagt verloren, und auch die klassenbewußte Arbeiterschaft stand ihnen fern. Dieser Statusverlust des Pastorenamtes mag die zunehmende Anfälligkeit des Milieus für Ressentiments im Verlauf des 19. Jahrhunderts und eine konservative Grundhaltung gegenüber Neuerungsbewegungen begünstigt haben.

Ein Vertreter dieses Milieus, in dem das diakonische Wirken und nicht das bildungs-bürgerlich-kulturelle Engagement zentrale Anliegen waren, war in Bremen Otto Funcke. Er war seit 1868 die zentrale Figur der Bremer Inneren Mission, die sich besonders in den Vorstädten der Armenpflege widmete. Anders lagen die Verhältnisse im liberalen Milieu: „Zwar beschäftigten sich auch die führenden Vertreter des *Protestantenvereins* mit der ‚socialen Frage‘, aber dies geschah typischerweise in erster Linie in Vorträgen, durch Publikationen und durch individuelle Stiftungstätigkeit.“⁷⁰³ So fehlte dem Bremer Zweigverein der unmittelbare Zugang zum Kirchenvolk. Eine wirkliche Bindung zwischen liberalem Milieu und Fürsorgebedürftigen konnte so nicht zustande kommen. Der *Protestantenverein* „war ein Verein von Juristen, Kaufleuten, Lehrern und natürlich Pfarrern, eine intellektuell geprägte reine ‚Honoratiorenvereini-gung‘. ... Die intellektuelle Dominanz des protestantischen Liberalismus, seine kulturelle Interpretationshoheit in Weltanschauungsfragen beschränkte sich auf das eigene, durch Bildung und Aufklärung freisinnig gestimmte Milieu. Gerade auch im liberalen Kulturmilieu Bremens blieb der liberale Protestantismus ein Gefangener seiner vernunftbestimmten elitären Haltung, seiner Entscheidung, auf den ‚denkenden Christen‘ zu bauen.“⁷⁰⁴ Diese Nichtbeziehung, bzw. die Vernachlässigung materieller Fürsorgeaufgaben, war in Bremen nicht nur für den liberalen Protestantismus, sondern für das liberale Bürgertum im Ganzen typisch. Was den *Protestantenverein* anging, wurde dessen Abgehobenheit von den Bevölkerungsmehrheiten schon allein durch seinen Versammlungsort symbolisiert, das sogenannte *Künstlerhaus*, „dem Versammlungsort des elitenbürgerlichen Künstlervereins“, wo einfachere bürgerliche oder gar unterbürgerliche Kreise nicht erreicht wurden.⁷⁰⁵ Am Beispiel des Gegenübers von *Protestantenverein* und kirchlich-orthodoxem Netzwerk wird also die Spaltung der Stadtgemeinde in zwei weltanschauliche Lager spürbar – nicht zuletzt auch deshalb, weil sie als Instrumente des bürgerlichen „Kulturkampfes“ zwischen den religiös-weltanschaulichen Richtungen dienten.

II.5.1.8 Kalthoffs Beziehungen zum konservativ-kirchlichen Milieu

Wahrscheinlich spürte Kalthoff die Isolierung und Entfremdung des Vereins gegenüber der Volkskirche. Auf dafür sprechende Indizien, die zugleich auf eine langsame Abwendung vom *Protestantenverein* hindeuten, werde ich gleich zurückkommen. Jedoch wäre das Bild der frühen Jahre Kalthoffs in Bremen nur unvollkommen dargestellt, wenn man diese Jahre als sukzessives Erwachen seines dezidiert „linken“ politischen und kirchlichen Bewußtseins verstünde. Dies auch. Doch konnte Kalthoff auch einzelnen Figuren und Aktivitäten des entschieden *konservativen* kirchlich-karitativen Netzwerkes Positives abgewinnen, was erstaunen mag, wenn man bisherige Beiträge zu seiner Biographie liest, die verkürzt seine Verwandlung vom liberalen zum „linken“ politischen Pastor beschreiben.

In diesen Kontext gehört auch das Fehlen negativer Bemerkungen über Kalthoffs frühe Bremer Wirkungszeit in der konservativen Presse, nachdem die Erinnerung an die Skandale der

⁷⁰³ Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 621.

⁷⁰⁴ Ebd.

⁷⁰⁵ Ebd. S. 622. Vgl. S. 642 et passim.

preußischen Amtszeit verblaßt war. Einen Hinweis auf eine positive Einstellung auch gegenüber dem konservativen Spektrum finden wir in seiner nachgelassenen Korrespondenz mit der Berliner Professorengattin Ilgenstein. Mit ihr korrespondierte er 1890 aus Anlaß des frühen Todes ihres Sohnes, den Kalthoff aus Berliner Tagen noch kannte.⁷⁰⁶ Es geht in diesem Brief zunächst um die Bewältigung des Leides angesichts dieses tragischen Ereignisses:

„Sie fragen, wie es möglich ist, daß Gott auf einen Menschen so viel des Leides häufe. Ihren Schmerz in Ehren! Aber so viel vom Leben müssen Sie kennen, um zu wissen, daß den Menschen, auch den Mutterherzen, oft noch weit Grausameres mitgespielt wird als Ihnen.“

Er habe schon andere Fälle erlebt, in denen die betroffenen Mütter weiterleben mußten. Wie tröstlich solche Worte wirken konnten, lassen wir dahingestellt sein. Er empfiehlt jedenfalls Frau Ilgenstein, statt sich in ihrem Leid zu vergraben, sich „Hanna Bieber-Böhms Verein zum Schutz der Jugend“ anschließen. Sie tue viel Gutes für die Arbeiter. Kalthoff bezieht sich hier offensichtlich auf den von Bieber-Böhm (1851-1910) im Jahre 1889 in Berlin ins Leben gerufenen Verein *Jugendschutz*.⁷⁰⁷ Der Verein ging das damals stark tabuisierte Problem der Prostitution an. Sein Eintreten für das Verbot der Prostitution löste eine ‚Sittlichkeitsbewegung‘ aus. Allerdings war diese Kampagne ausgesprochen restriktiv und obrigkeitlich orientiert. Sie stand eher den Stöckerschen Ambitionen massiver sozialmoralischer Kontrolle der verelendenden Massenbevölkerung nahe, als daß sie von den Eigeninteressen der Unterschicht ausging. Die ehrbaren Bürgerfrauen, die diesen Vereinsgedanken mittrugen, verstanden die Prostitution als ein Zeichen von ‚Unsittlichkeit‘ der Betroffenen, gegen die nur mit Zwangserziehung und Strafandrohungen anzukommen sei. Das übergeordnete Interesse der ‚Volksgesundheit‘ stand hierbei im Fokus. „Ihre Einstellung zu Prostituierten unterschied sich kaum von der der konfessionellen und konservativen Sittlichkeitsvereine, die die Prostituierten als ‚teuflische Wesen‘ ansahen, denen man nur mit strengsten polizeilichen Repressionen beikommen könne.“⁷⁰⁸

Es wäre erstaunlich, wenn dem sonst so gut informierten Kalthoff diese Hintergründe nicht bekannt gewesen sein sollten. Die Empfehlung der Mitarbeit im Verein *Jugendschutz* ist ein Beispiel für Kalthoffs undogmatischen Umgang mit der Unterscheidung liberal/konservativ. Auch wenn also seine früheren und späteren Äußerungen zu Institutionen des kirchlich-konservativen Netzwerkes kritisch ausfielen⁷⁰⁹, so finden sich doch auch Belege dafür, daß Kalthoff eine konservative oder kirchlich-orthodoxe Position, wenn sie mit echter Überzeugung vertreten wurde, lieber war, als ein halbherziger Liberalismus. Kalthoff war also kein genereller Feind der Orthodoxie, jedoch ein Feind orthodoxer Herrschaftsansprüche. Für friedfertige konservativgläubige Christen, für „diese stillen Seelen“, die sich nicht anmaßten, „im großen Garten Gottes Unkraut und Weizen unterscheiden zu wollen“ und die sprächen: „lasset beides miteinander wachsen bis auf den Tag der Ernte, wo Gott selber die Entscheidung trifft zwischen dem, was guter Weizen, und dem, was Unkraut ist“⁷¹⁰, empfand er sogar Anerkennung. Umgekehrt finden sich Hinweise auf eine frühe Abkühlung seines Verhältnisses zu den bildungsbürgerlich-liberalen Kreisen in Bremen und eine Hinwendung zum linken Weltanschauungsspektrum.

⁷⁰⁶ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1, Brief vom 12.8.90.

⁷⁰⁷ Vgl. dazu: Hanna Bieber-Böhm, Artikel *Jugendschutz* in Berlin, in: Zeitschrift *Ethische Kultur*, Heft 50, 1. Jahrg. (1893).

⁷⁰⁸ Das Verhältnis der alten deutschen Frauenbewegung zur Prostitution. Onlineresource der Universität Oldenburg, Url: <http://oops.uni-oldenburg.de/volltexte/1999/688/pdf/kap3.pdf>. Besucht am 27.9.2010.

⁷⁰⁹ Vgl. z. B. Der christliche Socialismus im Gleichnisse vom reichen Mann und dem Lazarus. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1881.

⁷¹⁰ *Zukunftsideale*, S. 105. Vgl. 103f.

II.5.2 *Hinweise auf Kalthoffs Abwendung vom Protestantenverein und seine Öffnung für die Anliegen des Sozialismus ab ca. 1891*

Insbesondere sprechen einige Indizien für Kalthoffs allmähliche Abwendung vom *Protestantenverein* – und zwar nicht nur, weil sich dieser von der konservativ dominierten Volkskirche isoliert hatte. Spürbar ist auch eine beginnende Auseinandersetzung mit dem Liberalismus überhaupt, die in späteren Jahren als innerprotestantischer Konflikt um die Person Kalthoffs ausgetragen werden sollte. Der genaue Beginn dieser Entfremdung läßt sich nicht mehr feststellen. Wir wissen allerdings von einem ähnlich gelagerten Konflikt seines Kollegen Schwalb mit dem *Protestantenverein* im Jahr 1888. Schwalbs Radikalismus ging den liberalen Pastorenkollegen zu weit, so daß ihm – obwohl die Kirchenbehörde auch in diesem Fall nicht gegen ihn einschritt – ein Redeverbot im *Protestantenverein* erteilt wurde, was er mit seinem prompten Austritt aus dem Verein quittierte.⁷¹¹ Ähnliche Probleme Kalthoffs mit dem Verein in seinen ersten drei Amtsjahren, einer Zeit intensiver Vortrags- und Veröffentlichungstätigkeit im Vereinsrahmen, sind eher unwahrscheinlich.⁷¹² Zwar offenbart ein Beitrag, den Kalthoff im Rahmen des Protestantentages im Jahr 1890 zur Diskussion von Thesen zur Neuorganisation der praktischen Gemeindetätigkeit beisteuerte, eine leise Kritik am Kulturprotestantismus: Ein Prediger müsse das wirkliche Leben kennen und angemessene Formen des praktischen Umgangs damit beherrschen, wenn er ein guter Seelsorger sein wolle. Spezielle Kenntnisse der Theologie würden beim Aufbau „neue[n] Gemeindeleben[s]“ nur bedingt nützen. Als Aufgabenfelder der Gemeindepflege nennt Kalthoff explizit den Umgang mit sozialer Verelendung, Alkoholismus, Prostitution und Straftätern.⁷¹³ Die implizite Kritik an der Arbeit des *Protestantenvereins* und an der Praxisferne der liberalen Theologie fällt an dieser Stelle jedoch noch vergleichsweise harmlos aus. Von theologischer Radikalität war kaum etwas zu spüren, wohl aber schon vom Ungenügen an einem primär bildungsbürgerlich-intellektuellen Anspruch an das Pastorenamt.

Auf konkrete Spannungen zwischen Kalthoff und den liberalen Vereinskollegen deutet ein Brief vom 6.1.1893 hin. Kalthoff berichtet hierin an Ilgenstein in Berlin, sein letzter Vortrag – leider verschweigt er das Thema – habe ihm „wieder viele Feindschaft eingetragen.“⁷¹⁴ Das Schreiben weist weiter auf einen inneren Konflikt des Pastors hin, der mit der Entfremdung des *Protestantenvereins* vom einfachen Kirchenvolk, ja den einfachen Leuten im Allgemeinen zusammenhing, also auf denjenigen Streitpunkt, der sich in Kalthoffs Beitrag zum Protestantentag 1890 schon andeutete. Seine Tätigkeit als Geistlicher, als deren Schwerpunkt von seinem bürgerlichen Publikum in erster Linie die sonntägliche Predigt gesehen wurde, befriedigte ihn schon bald nicht mehr. Er klagt: Als „Herr Pastor“ gelte er in der Bremer Öffentlichkeit mehr oder weniger nur als

„eine reine Dekoration für das Leben. ... Daß mir diese Rolle die Kehle zugeschnürt hat, können Sie sich einigermaßen denken. Ich habe mir Luft geschafft und ... ich lasse das ... Gezänk, um das sich hier das ganze kirchliche Leben dreht, auf sich beruhen und wende mich der praktischen Tätigkeit ... in der Arbeiterbevölkerung zu. Da finde ich meine Befriedigung und zugleich meine innere Ruhe wieder.“⁷¹⁵

⁷¹¹ Vgl. Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 614. Ganz so strikt wird das Vortragsverbot aber nicht gewesen sein. Vgl. Popken, Im Kampf um die Welt des Lichtes, S. 32, die von einem Vortrag Schwalbs vor dem Protestantenverein mit dem Titel ‚Ist Jesus der Erlöser?‘ im Jahre 1894 spricht.

⁷¹² Wie Kalthoff sich in diesem Fall gegenüber seinem Kollegen verhielt, ist nicht bekannt.

⁷¹³ Verhandlungen des XVIII. deutschen Protestantentages zu Gotha vom 7.-9. Oktober 1890, Berlin 1891, S. 73f.

⁷¹⁴ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1. K. veröffentlichte 1892/93 im Protestantenblatt nur Monatsanschauen.

⁷¹⁵ Brief vom 6.1.1893, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1. Über die Jahre verstärkten sich die Spannungen, so z. B. mit Otto Veeck, den er im zitierten Brief noch einen seiner besten Freunde in Bremen nennt.

Wie der spätere Martini-Pastor Johannes Oberhof anlässlich von Kalthoffs hundertstem Geburtstag schrieb, hatte dieser

„etwas erfaßt von der Krise seiner Zeit, das denjenigen unter den Gebildeten, die sich in den Verhältnissen eingerichtet hatten, noch nicht bewußt geworden war, was aber alle Entwurzelten, sozial und politisch Benachteiligten, seien sie nun Arbeiter oder Bürger gewesen, existentiell betraf und von ihnen in verschiedenster Weise thematisiert wurde.“⁷¹⁶

Kalthoff bemühte sich, trotz gelegentlicher positiver Äußerungen über das konservativ-kirchliche Milieu, eine Alternative zum karitativen Engagement der Bremer Orthodoxen zu finden: Einen Weg der Vermittlung zwischen Bürgertum und Arbeiterklasse, der die Eigeninteressen und Selbstverständnisse der Unterschicht mehr berücksichtigten sollte, als dies die Vereine und Organisationen des konservativen Netzwerkes taten. So stellte Kalthoff dem Ausbau der konservativen Volkskirche in Bremen seine Sozialtheologie entgegen, durch die er zuerst von sich Reden machte. Eine Gemeinsamkeit zwischen Kalthoffs Sozialtheologie und den volksskirchlichen Bestrebungen bestand darin, daß neben den Predigtgottesdienst am Sonntag als zweiter Schwerpunkt des Gemeindelebens die soziale Arbeit während der Woche trat.

Neben den Kampf um die Religionsfreiheit des Bürgers und die Kritik am preußischen Staatskirchentum trat so, nachweisbar seit ca. 1892, Kalthoffs Einsatz für die sozialen Belange der Arbeiter, bzw. des ‚Volkes‘ als dem eigentlichen Objekt seiner Theologie. Gedanklich hatte er sich mit der Bildungsfrage bereits zur Zeit des *Reformvereins* beschäftigt. Am Beginn seines praktischen Engagements standen nun Bemühungen um die Bildung Erwachsener. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive betrachtet, erweist sich dieser Einsatz für die Volksbildung, bzw. die Befreiung staatlicher Bildungsinstitutionen von kirchlicher Bevormundung, als ein zentraler Aspekt seines Wirkens. Er betrat damit ein Übergangsfeld zwischen Linksliberalismus und freigeistiger Bewegung.⁷¹⁷ Die Tätigkeit im Bereich der Volksbildung, insbesondere die Bemühungen um die Hebung der Bildung der Arbeiterschicht sowie um die Trennung von Volksschule und Kirche, gehörten andernorts zu den wichtigsten freigeistigen Aktionsfeldern. Das Parlament der Paulskirche hatte bereits ein Grundrecht auf Bildung für jeden Bürger proklamiert. Das Scheitern der Revolution von 1848 wurde in der Diagnose des linken Bürgertums unter anderem auf den niedrigen Bildungsstand der Arbeiterschaft zurückgeführt. Das Engagement führender linksliberaler und freireligiöser Prediger in den Arbeiterbildungsvereinen nach 1859 erklärt sich auch so.⁷¹⁸ Für die Freireligiösen galt: „Sowohl in ihrer Lehrtätigkeit in den Arbeiterbildungsvereinen als auch in ihrer Predigerfunktion in den freireligiösen Gemeinden verstanden sich diese Prediger als ‚Volksbildner‘.“⁷¹⁹ Die frühen 1890er Jahre stellten einen Höhepunkt des Engagements einer größeren Zahl von Vertretern des (kirchlich-)linksliberalen bis freireligiösen Spektrums in der Arbeiterbildungsbewegung dar. Besonders nach der Aufhebung der Sozialistengesetze und des scheinbar arbeiterfreundlichen neuen Kurses in den ersten Regierungsjahren Wilhelms II. (der Umschwung folgte nur wenige Jahre später) herrschte Aufbruchsstimmung unter linksbürgerlichen Intellektuellen; man hoffte auf eine fruchtbare Zusammenarbeit mit der Arbeiterbewegung im Hinblick auf eine einheitliche, klassenübergreifende Bewegung. Eine junge Theologengeneration hoffte, durch „soziales Wirken und wissenschaftliche Beteiligung an sozialen Fragen der Zeit ... der Kirche, deren moralische Bedeutungslosigkeit

⁷¹⁶ in: St. Martini Gemeinde-Nachrichten, 4. Jg. (1. April 1950), Nr. 4.

⁷¹⁷ Diese biographische Entwicklungslinie habe ich schon andernorts dargestellt: Vgl. Auwärter, Albert Kalthoff – Ein Bremer Pastor, S. 38-43.

⁷¹⁸ Simon-Ritz, Organisation, S. 10f: Bildung breiterer Bevölkerungsschichten als Element von deren sozialer Emanzipation.

⁷¹⁹ Ebd.

keit ihr eben erst durch das mächtige Erstarren einer Religion für Privatsache erklärenden Partei zum Bewußtsein gebracht war, neue Lebens- und Werdekraft einzuhauchen.“⁷²⁰ Von dieser Stimmung wurde auch Kalthoff in Bremen erfaßt und stürzte sich in Aktivitäten, die wir aus heutiger Sicht dem Wirkungsbereich der sogenannten ‚Gebildetenreformbewegung‘ zuordnen können. Eine Besonderheit seines Engagements war sein Verständnis von Bildung als eine auch religiöse Aufgabe.⁷²¹ Gleichwohl knüpften seine Vorstellungen von Volksbildung, ob bewußt oder unbewußt sei dahingestellt, eher an das Erbe der demokratischen Bewegung der Bremer 1848er an, als an den Bildungsenthusiasmus der Kirchlich-Orthodoxen, wie er sich etwa auf dem Gebiet der oben kurz angerissenen Sonntagsschulbildung zeigte. Zu denken wäre etwa daran, eine entsprechende Traditionslinie mit dem linksdemokratischen Bildungsreformer August Kotzenberg, aber auch mit Rudolph Dulon, beginnen zu lassen.⁷²² Eine solche generelle gesellschaftshistorische Zuordnung, wird der Richtung der Kalthoffschen Initiativen auf dem Bildungssektor wohl am ehesten gerecht.

II.5.2.1 *Der Arbeiterbildungsverein „Lessing“*

Erstes sichtbares Zeugnis dieses Einsatzes für die Hebung des Bildungsstandes der *ganzen* Gesellschaft und eine Förderung der unteren Bevölkerungsschichten im Besonderen war am 9. Januar 1891 die Gründung des *Arbeiterbildungsvereins „Lessing“* in Bremen. Es scheint sich um eine autonome, von der Sozialdemokratie anerkannte Einrichtung der Arbeiterbildungsbewegung gehandelt zu haben.⁷²³ Nach Kalthoffs eigener Darstellung war die Gründung eine Reaktion auf die preußische Volksschulgesetzvorlage des Ministers von Zedlitzsch. Er bezeichnete diesen konservativen Vorstoß als „Attentat von klerikaler Seite, als ein bitterer Hohn auf die Gefühle der Dankbarkeit, welche das deutsche Volk gegen jene großen Männer [Comenius, Pestalozzi und Diesterweg] empfinde“, die als „die großen Vorkämpfer der Volksbildung“ anzusehen seien.⁷²⁴ Auf lokaler Ebene kann der „Lessing“ auch als Gegenründung zum Verein „Vorwärts“ gedeutet werden, der nur in eingeschränktem Sinne als Arbeiterbildungsverein zu betrachten war, weil in ihm Demokraten in der Tradition Pestalozzis und Diesterwegs seit den von der Reaktion unterbundenen Mitgestaltungsversuchen der „1848er“ Rudolph Dulon und Johannes Rösing nicht mehr zu Wort kamen.⁷²⁵ Vereinsziel des „Lessing“ war die „Förderung allgemeiner Geistesbildung unter Ausschluß politischer und kirchlicher Parteibestrebungen“ wie

⁷²⁰ Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, S. XV.

⁷²¹ Vgl. z. B. An der Wende des Jahrhunderts, S. 116, bes. S. 118: Die Bildungsfrage „verneinen oder auch nur zurückdrängen wollen“ sei „nichts anderes als gegen den heiligen Geist der Menschheit sündigen und die nackte, brutale Selbstsucht proklamieren.“

⁷²² Zu diesen Vorgängern der späteren Gebildetenreformbewegung, die sich auf die Proklamation des Rechtes auf Bildung beriefen, vgl. Andreas Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 594. Vgl. auch Biebusch, Revolution, S. 145-152.

⁷²³ Vgl. Bremer Bürger-Zeitung vom 15.10.1892. Das Verhältnis des Vereins zur organisierten Sozialdemokratie der 1890er Jahre ist noch unerforscht. Die Angaben bei Christian Paulmann, Die Sozialdemokratie in Bremen 1864-1964, Bremen 1964, S. 100, sind zu summarisch. Karl-Ernst Moring, Die Sozialdemokratische Partei in Bremen 1890-1914. Reformismus und Radikalismus in der Sozialdemokratischen Partei Bremens, Hannover 1968, erwähnt den Verein nicht. Die Angaben bei Frank Neumann, Sozialdemokratische Bildungspolitik im wilhelminischen Deutschland. Heinrich Schulz und die Entstehung der „Mannheimer Leitsätze“, Bremen 1982, führen in die Irre, wenn der Verfasser behauptet, der Verein habe, im Unterschied zu selbständigen sozialdemokratischen Bildungsvereinen, unter bürgerlicher Führung gestanden (S. 134, 148). Dazu sogleich. Kalthoff unterstellt er pauschal und ohne genauere Prüfung einen „gewissen Elitestandpunkt“ (125).

⁷²⁴ Bremer Bürger-Zeitung vom 15.10.1892.

⁷²⁵ Vgl. Günter Schulz, Volksbildung und Arbeiterbildung in Bremen. Wege zur demokratischen Gesellschaft (Bremer Beiträge zur Freien Volksbildung, Heft 3), Bremen o. J., S. 23.

es in einem „Entwurf für einen Aufruf zur Unterstützung des Vereins“ heißt.⁷²⁶ „Unser Verein soll vielen eine Freistätte des Wissens und der Bildung sein“ und solle die Aufgabe erfüllen, „die Kluft zwischen dem Leben derjenigen Kreise, welche im Besitz der Bildung sind und der Arbeiter überbrücken zu helfen“ – erklärte Kalthoff.⁷²⁷ Bis zu seinem Tod wurden mehr als 1200 Vorträge zu Themen der Wissenschaft, Technik, Kunst, Literatur und Musik sowie zum Theater-, Verkehrs- und Schulwesen in leicht verständlicher Form von jeweiligen Fachexperten gehalten, daneben Unterrichte (Schreiben, Buchführung, Englisch, Deutsch, Rechnen, Geometrie), künstlerische Veranstaltungen sowie Feste und Ausflüge angeboten. Ende 1906 gehörten dem Verein über 400 Personen an.⁷²⁸ Bewußt wurde auf Angebote der religiösen Bildung verzichtet. Im Rahmen der Angebote solcher Vereine wollten Arbeiter „ihre armseligen Schulbildungen und ihre beruflichen Qualitäten verbessern“.⁷²⁹ Kalthoff war sich anscheinend von Anfang an über den kompensatorischen Charakter des Bildungsangebotes im Klaren – es konnte eine systematische Fortbildung nicht ersetzen. Kritisch merkte er an, es gebe „Menschen, die überall herum natschen, von jeder Wissenschaft, jeder Kunst sich etwas aneignen, und diese sind schließlich nicht mehr fähig zu wirklichem Lernen.“ Aus der Bildung solle jedoch „kein Spiel gemacht werden.“ Den Staat, der sich anscheinend darauf verlasse, daß die Innungen verantwortungsbewußt „die Fürsorge für die Weiterbildung der Lehrlinge“ übernehmen würden, fordert er auf, selbst „obligatorische[] Fortbildungsschulen“ für Lehrlinge zu gründen. Der Staat habe „schwere Schuld“ auf sich geladen, indem er diese Aufgabe etwa Innungsbäckermeistern überlassen habe, die sich um die Allgemeinbildung der ihnen Anvertrauten nicht kümmern würden.⁷³⁰

Kalthoff war sehr daran gelegen, daß es im Verein keinen bürgerlichen Führungsanspruch gab. Er sollte nicht den Anstrich eines Mildtätigkeitsvereins bekommen. Der Selbsthilfegedanke wurde unterstrichen (Aufklärung, Bildung und Ausbildung als unverzichtbare Vorbedingung für eine wirksame Bekämpfung der Not und der Befreiung des Menschen aus Unterdrückung und Ausbeutung). Kalthoff legte Wert darauf, daß die Vereinsleitung „vollständig in den Händen der Arbeiter verbleibe“ und trat auch als Gründer in den Hintergrund.⁷³¹ In dem Unterstützungsaufruf heißt es dann auch nicht, daß sozialpolitisch engagierte Bürger, sondern folgerichtig, daß „hiesige Arbeiter vor Jahresfrist den Arbeiterbildungsverein ‚Lessing‘ ins Leben gerufen [haben], um in demselben einen Mittelpunkt für das im Arbeiterstande immer reger werdende Bildungsbedürfnis zu schaffen.“⁷³² Selbstorganisation, Hierarchiefreiheit und Selbstdenken sollten auch Prinzipien der eigentlichen Vereinsarbeit, des Unterrichts, werden. Die „ganze Tendenz“ des Vereins „gehe dahin, daß im Unterricht die Lehrenden und Lernenden als gleichberechtigt zusammenwirken“. Im Zentrum der Vereinsarbeit stehe die Anregung „zu eigenem Denken und Urtheilen“, die Vielfalt der „Standpunkte, ... Ansichten und Lebensanschauungen“, sagte Kalthoff. „Wir wollen die Fähigkeit des Urtheilens bilden, aber nicht fertige Urtheile für alle verbindlich hinstellen. Wir wollen keine Vormundschaften in unserem Verein, weder in der äußeren Organisation, noch in dem inneren Leben desselben.“⁷³³ Kalthoff trat lediglich als eines der Vorstandsmitglieder in Erscheinung. Damit untertreibt er allerdings etwas.

⁷²⁶ Nachlaß Kalthoff, StA Bremen, 7,40-20, datiert Bremen, im Februar 1892.

⁷²⁷ Ebd. und Bremer Bürger-Zeitung vom 15.10.1892.

⁷²⁸ Bildungsverein Lessing, Jahresbericht für 1906, Bremen 1907, S. 6f. Nachlaß Kalthoff, 7,40-20.

⁷²⁹ Vgl. Neumann, Bildungspolitik, S. 80.

⁷³⁰ Bremer Bürger-Zeitung vom 15.10.1892. Abdruck eines Vortrages.

⁷³¹ Kultur und Partei, in: Volk und Kunst, S. 179. Bereits der Entwurf für einen Aufruf zur Unterstützung des Vereins aus dem Jahr 1892 betont die „Wahrung des vollen Selbstbestimmungsrechtes der Arbeiter in der Leitung und Organisation des Vereins“.

⁷³² Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40-20. Vgl. ebd. auch den Hinweis auf die „Wahrung des vollen Selbstbestimmungsrechtes der Arbeiter in der Leitung und Organisation des Vereins“.

⁷³³ Zitat Kalthoff im Tätigkeitsbericht des ersten Vereinsjahres, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 26.1.1893.

Sein Mitstreiter Heinrich Willenbrock bescheinigt ihm: „Er ist mit Recht der erste Bahnbrecher des Volksbildungswesens in unserer Stadt.“⁷³⁴ Willenbrock, ein Bremer Ingenieur, war Bauherr von St. Martini und mit Kalthoff Begründer des Bildungsvereins. 1893 übernahm er dessen Vorsitz und leitete den Verein über sechzig Jahre lang.⁷³⁵ Obwohl Kalthoff ab diesem Zeitpunkt „nur“ noch Ehrenpräsident des Vereins war, wurde sein Engagement nicht geschmälert. Im ersten Tätigkeitsbericht wird er als Anbieter eines Unterrichtskurses zur Geschichte der griechischen Philosophie sowie von Lesungen Schillerscher Dramen „mit vertheilten Rollen“, anschließenden Erläuterungen und Besprechungen „in freier Discussion“ angeführt.⁷³⁶ Hinzu kamen Vorträge über Ziele und Aufgaben des Vereins sowie über den Wert der Arbeiterbildung, die er in „Wanderversammlungen des Vereins“ in den Vorstädten hielt.⁷³⁷ Der Vereinsarbeit habe Kalthoff „wohl die Hälfte seiner Kraft“ geopfert.⁷³⁸ Es ging ihm ganz im Sinne des aufklärerischen Bildungsreformgedankens um die „sittliche und geistige Ausbildung der Arbeiter“, letztlich mit dem Ziel, „die Gesellschaft auf eine höhere geistige und sittliche Stufe zu bringen.“⁷³⁹ Willenbrock meint über Kalthoff, obwohl er kein „politischer Agitator im gewöhnlichen Sinne des Wortes war, oder Führer irgend einer politischen Partei ..., so setzte er doch bei den organisierten Arbeitern den Hebel an, um die veralteten Begriffe über Bildung, Sitte und Moral aus den Angeln zu heben, in der Erkenntnis, daß er dort Männer finden würde, die für die weiteren wissenschaftlichen Gebiete empfänglich sind und in ihrem Klassenkampf mit dem besten Wissen ausgestattet sein müssen, um den Klassenkampf zu einem ersprießlichen Ende zu führen und die Geburtswehen einer neuen Zeit möglichst schmerzlos zu machen. ... [D]ie Gleichheit der geistigen Bildung [war Kalthoff] von ungeheurer Bedeutung.“⁷⁴⁰

Bemerkenswert ist der unbefangene positive Umgang mit der Vokabel ‚Klassenkampf‘, die ein Bremer Liberaler dieser Zeit, wie z. B. der Senator Theodor Spitta, nur zur negativen Umschreibung einer staatsgefährdenden Ideologie in den Mund nahm.⁷⁴¹ Kalthoff unterstützte den Klassenkampf durch Vorträge, schrieb Aufsätze und Broschüren, leitete einige unentgeltliche Kurse selbst, gründete aber auch – ganz bürgerlich – einen Vereinschor, den er auch dirigierte. Das 1897 erworbene Vereinshaus, in dem er nun so häufig anzutreffen war, befand sich am Geeren Nr. 3, in einem Gewerbequartier in der Nachbarschaft des sozialdemokratischen Parteibüros und des überwiegend von Kleingewerbetreibenden und Arbeitern bewohnten Stephaniviertels. Kalthoff zog sich damit nun auch räumlich immer mehr aus den Zentren des groß-

⁷³⁴ Heinrich Willenbrock, Der Freund dem Freunde, Manuskript 30.5.06. Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40-20. Auch der Jahresbericht des Vereins für 1906, der sich nach Kalthoffs Tod dessen Andenken widmet, hebt hervor, er sei „Bahnbrecher und Förderer des modernen Volksbildungswesens in unserer Stadt, und alle Vereine dieser Art atmen mehr oder weniger den Geist Albert Kalthoffs, dieses Herrschers im Reich der Gedanken.“ Nachlaß Kalthoff 7,40-20.

⁷³⁵ Später schloß sich der Verein korporativ dem Goethebund an. Zu letzterem weiter unten.

⁷³⁶ Bremer Bürger-Zeitung vom 26.1.1893.

⁷³⁷ Ebd.

⁷³⁸ Steudel, Art. Albert Kalthoff †, in: Das freie Wort, S. 229. Kalthoff versuchte später zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft zu vermitteln. Vgl. ebd.: „[I]n Ergänzung dieses gemeinnützigen Werkes gründete er, um allmählich auch in die bürgerlichen, gebildeten Kreise sozialpolitisches Verständnis hineinzutragen und selbst seine diesbezüglichen Studien im Flusse zu halten, eine sozialwissenschaftliche Vereinigung, zu deren Sitzungen er wieder selbst die meisten und gediegensten Beiträge lieferte.“

⁷³⁹ Jahresbericht 1906, S. 3

⁷⁴⁰ Dies und folgendes Zitat: Willenbrock, Der Freund. „Wenn ich in nur einem Satze Ihnen sagen soll, wer er war: ... ein Volkslehrer und Volksbildner ...“ Bildung war für ihn nicht das „Monopol von Gelehrten, sondern das Gemeingut aller.“ Steudel, Art. Albert Kalthoff †, in: Das freie Wort, S. 229, erwähnt unentgeltliche Vortragskurse.

⁷⁴¹ Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1910, Bremen 1910; hier: Sitzung vom 16.3.1910, Nr. VI: Antrag, betreffend Verfahren gegen einige Lehrer, S. 165-173, bes. 169. Die Lehrer hatten August Bebel zu seinem 70. Geburtstag gratuliert, was ihnen eine Rüge wegen angeblicher Verherrlichung des Klassenkampfes einbrachte.

und bildungsbürgerlichen Vereinslebens, wie etwa dem elitären Künstlerhaus, zurück. Neben seiner Tätigkeit im Bildungsverein soll er in vielen anderen Arbeiterorganisationen Vorträge gehalten haben und sich auch dort „Achtung erworben“ haben.⁷⁴² Diese Angabe läßt sich durch Primärquellen bestätigen.⁷⁴³ Sein Lohn für die immense Arbeit war die innere Befriedigung, die ihm zunehmend im bürgerlich bestimmten Gemeindealltag abging. In dieser Zeit wird er im Kontext dieser Arbeit mit einzelnen Bremer Arbeitern auch persönliche Freundschaften geschlossen haben. Einen Beleg finden wir in seiner letzten Predigt, gehalten sechs Wochen vor seinem Tod. Hierin berichtet er der Gemeinde von einem Arbeiter – er nennt ihn „mein alter Freund“ –, dessen Engagement für die gemeinnützige Volksbildungsbewegung er besonders hervorhebt: Dieser Arbeiter habe zu den Menschen gehört, „die an sich selbst nur denken in so weit, als sie sich selbst nötig haben für den Dienst der anderen“. Der Mann, „den das harte Leben in seine Schule genommen wie kaum einen anderen von den vielen, die mir im Leben begegnet“, habe es geschafft, sich neben seinen harten Berufspflichten zum Nutzen der Arbeiterbewegung weiterzubilden; er habe „sich immer ernster in die groszen gesellschaftlichen Zusammenhänge des Lebens“ hineingedacht und es „mit seiner einfachen, dürftigen Dorfschulbildung ... zuletzt doch dahin [ge]bracht, dasz er die schwierigsten Probleme der Wissenschaft zu begreifen vermochte; ... er fand ... immer noch Zeit und Kraft, um im Dienste der Gemeinnützigkeit, namentlich im Interesse seines Standes und der arbeitenden Klasse, etwas zu tun.“⁷⁴⁴

Würdigen wir Kalthoffs Einsatz für die Volksbildung insgesamt, so fällt vor allem das Fehlen eines politischen und *religiösen* Bildungsanspruches in den Statuten des Bildungsvereins „*Lessing*“ auf. Dieser Umstand deutet auf einen Meinungswandel Kalthoffs hin. 1882 hatte er noch beklagt:

„Schade ..., daß eine große Zahl der Vereine, welche sich die Verbreitung der Volksbildung als Ziel vorgesetzt haben, Politik und Religion von ihren Bestrebungen ausgeschlossen haben, als ob nicht gerade politische und religiöse Bildung zu den Hauptfaktoren der Volksbildung gehörten!“⁷⁴⁵

Mehrfach betonte er an gleicher Stelle: „Religion ist nun einmal ein realer Faktor in der menschlichen Entwicklung, und zwar einer der bedeutsamsten Faktoren.“⁷⁴⁶ Der Umschwung Kalthoffs läßt sich wohl am ehesten als eine pragmatische Annäherung an die Ideologie des Sozialismus verstehen, wonach der Ausgleich materieller Ungerechtigkeiten, bzw. die Befriedigung materieller Bedürfnisse vor der Befriedigung geistiger Bedürfnisse Vorrang habe. In diesen Kontext gehörte auch die Erklärung der Religion zur „Privatsache“.

II.5.2.2 *Der „verkappte Sozialdemokrat Kalthoff“. Reaktionen der Öffentlichkeit auf das Engagement für die Arbeiterbewegung*

Kalthoff gab die Identifikation mit dem bildungsbürgerlichen Milieu nie auf. Eine Veröffentlichung zur *Philosophie der Griechen* im Jahr 1901 etwa ging aus einem Vortragszyklus hervor, den er vor einem „meist aus Damen bestehenden Zuhörererkreis“ gehalten hatte.⁷⁴⁷ Mit seinen

⁷⁴² Veeck, Art. Albert Kalthoff, S. 724 (Sozialdemokratischer Diskutierklub).

⁷⁴³ Vgl. Quellenmaterial in der Sammelakte St. Martinikirche, Staatsarchiv Bremen, AZ 2-T.4.a.3.c.3.a.2, u. a. ein Schreiben Kalthoffs an die Redaktion des Protestantenblattes [o. D.], das in das Jahr 1893 datiert werden kann. Ausführlicher dazu Abschn. II.5.2.2; II.5.2.4.

⁷⁴⁴ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-24.4 (Typoskript, Predigtzyklus: Religiöse Menschentypen 1906, hieraus: Der Christustypus, bezeichnet als „Letzte Predigt A. Kalthoffs. Gehalten 1. April 1906“.

⁷⁴⁵ Die Ergebnisse des Kulturkampfes, S. 29f.

⁷⁴⁶ Ebd. S. 21, vgl. S. 27, 28f.

⁷⁴⁷ Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, XIXf.

neuen sozialen Aktivitäten ging Kalthoff einigen Bremer Bürgern allerdings zu weit. Besonders dazu beigetragen haben wird seine Unterstützung von Streiks der Arbeiter, was nicht nur ‚Aufsehen‘ erregte, sondern auch ‚Ärgernis‘.⁷⁴⁸ Ein Beispiel hierfür war seine Solidarisierung mit den Bremer Bäckergesellen. Deren Lage war um 1890, mitten in einer Phase des wirtschaftlichen Abschwunges, unerträglich geworden.⁷⁴⁹ Ihr Arbeitstag betrug bis zu 18 Stunden, die Wohnverhältnisse waren drückend – die engen Behausungen waren oft abwechselnd von mehreren Gesellen und Dienstmädchen belegt. Ihnen stand eine mächtige Bäckerinnung gegenüber, die durch eine restriktive Einstellungs- und Entlassungspolitik die Vertretung von Arbeitnehmerinteressen stark erschwerte – nicht nur in Bremen. Dabei ging es den Bäckermeistern wirtschaftlich ausgesprochen gut. Sie waren ‚Gewinner der Urbanisierung‘, denn mit dem Wachsen der Städte sank die Selbstversorgerquote unter den Stadtbewohnern. Das Bäckergewerbe blühte.⁷⁵⁰ In Bremen hatte der einundzwanzigjährige Friedrich Ebert, seit Mai 1891 dort ansässig, auf die „Lage der Arbeiter im Bremer Bäckergewerbe“ in einer gleichlautenden Untersuchung aufmerksam gemacht.

Wir wissen nicht, ob es diese Broschüre war, durch die Kalthoff auf die Lage der Gesellen aufmerksam wurde. Kalthoffs Nachfolger Emil Felden schreibt jedoch in einem Ebert-Roman über diese Episode im Jahr 1892:

„Die Broschüre erregte bei ihrem Erscheinen im April in Bremen ungeheures Aufsehen. Die Bäckermeister schalten gewaltig in den bürgerlichen Blättern, da sie die bestimmt gemachten Angaben nicht widerlegen konnten. ... Da trat der Pastor von St. Martini, Dr. Kalthoff, mutig auf die Seite der Gesellen. Die Wut der Meister kannte keine Grenzen mehr. Er bekam es zu spüren, was es für einen Gebildeten, einen Akademiker, ja einen Pastor heißt, auf die Seite der Arbeiter zu treten. Auch mancher seiner Freunde schüttelte mißbilligend den Kopf über ihn und erklärte, er gehe ‚entschieden zu weit‘.“⁷⁵¹

Besonders hervorgetan haben soll sich der Oberinnungsmeister Bitter in der Kritik an dem „verkappten Sozialdemokraten Kalthoff“. Ein Nebeneffekt dieser Ereignisse war die Vertiefung der Bekanntschaft Kalthoffs mit dem späteren Reichspräsidenten Friedrich Ebert.⁷⁵² Es begann eine langjährige Kooperation der beiden. Der Bildungsverein „*Lessing*“ bot kurz nach dem Streit im

⁷⁴⁸ Ebd., S. XVI: Er „erhob bei einem Streik öffentlich seine Stimme zugunsten der in den Ausstand Getretenen.“ Vgl. ders., Art. Albert Kalthoff †, in: *Das freie Wort*, S. 229: Bald nach 1888 erregte er „durch seine von sozialreformatorischem Geiste erfüllte Predigtweise, noch mehr aber durch seine öffentliche arbeiterfreundliche Stellungnahme bei Streikbewegungen und durch Vorträge in sozialdemokratischen Vereinen Aufsehen und – Ärgernis.“ Vgl. Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, S. 723: Durch seine scharfe Kritik an bestehenden Zuständen, seine sozialen und sozialistischen Predigten, sein mutiges Eintreten für die Forderungen der Arbeiterschaft entfremdete er sich politisch liberale Glieder seiner ... Gemeinde, gewann aber das Vertrauen eines Teiles der Arbeiterschaft“.

⁷⁴⁹ Vgl. zur wirtschaftlichen Situation der Bremer Arbeiter in den Jahren der Wirtschaftskrise der Jahre 1890 bis 1894: Moring, *Die Sozialdemokratische Partei*, S. 27-29.

⁷⁵⁰ Vgl. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 752.

⁷⁵¹ Emil Felden, *Eines Menschen Weg. Ein Fritz-Ebert-Roman*, Bremen 1927, S. 192f. Die Glaubwürdigkeit einiger Passagen in Feldens Roman wird angezweifelt. Vgl. Bernd Braun, „Die Generation Ebert“, in: Klaus Schönhoven / ders. (Hgg.), *Generationen in der Arbeiterbewegung*, München 2005, S. 69-86, hier 82f. Die Kritik bezieht sich hier aber auf „Ton und Wortwahl“ einer bestimmten Passage. Jedoch erweisen sich die rein sachlichen Angaben, die auch anhand anderer Quellen überprüfbar sind, in diesem Roman in der Regel als zuverlässig. Im hier in Rede stehenden Fall liegen zwar keine anderen Quellen vor. Aber am Wahrheitsgehalt des rein sachlichen Informationswertes dieser Angabe sollte man nicht zweifeln. Moring, *Die Sozialdemokratische Partei*, S. 28, Anm. 145, erwähnt Eberts Schrift im Kontext gleichzeitiger Agitation für die Verbesserung der Lage Arbeitsloser und für Lohnerhöhungen, ohne auf den Streik der Bäckergesellen näher einzugehen.

⁷⁵² Felden schreibt ebd. S. 252f: „So verkehrte er [Ebert] mit Dr. Kalthoff, ..., der bei jenem Bäckerstreite mutig auf Seite [sic!] der Gesellen getreten war und Seite an Seite mit ihm gekämpft hatte.“ Vgl. ergänzend als Dokument eines Zeitzeugen, das Feldens Angaben stützt: Franz Diederich, *Fritz Ebert*, in: *Führer des Volks*, Heft 1, Berlin 1919, S. 8.

Bäckergewerbe spezielle Deutsch- und Mathematik-Fortbildungsabende für Bäcker an.⁷⁵³ Felden meinte, Ebert habe den Martini-Pastor auch deswegen geschätzt, „weil er seine Kraft und Zeit in weitgehendem Maße der Arbeiterschaft zu Vorträgen über alle möglichen Fragen zur Verfügung stellte.“⁷⁵⁴

Wenn man Friedrich Steudels oben zitierte Äußerung, Kalthoff habe sich zu einem „überzeugten Sozialisten“ gewandelt, der sich dadurch von den „sogenannten ‚sozialen Geistlichen‘ unterschieden habe, daß er „wissenschaftlich wie praktisch *ganze* Arbeit zu machen willens war“, so können wir diese Aussage in den Kontext solcher Aktionen stellen.⁷⁵⁵ Eine bisher nicht in der Literatur dargestellte Episode aus Kalthoffs Leben kann helfen, in Steudels Bild Details und Differenzierungen einzuzeichnen. Das zugehörige Quellenmaterial gibt nicht nur genaueren Aufschluß über die Motive bürgerlicher Kritiker, die Kalthoff einen „verkappten Sozialdemokrat“ nannten, sondern hilft uns weiterhin, Kalthoffs eigene Handlungsmotive besser zu verstehen. Was war etwa konkret gemeint, wenn H. Willenbrock von *praktischer* Unterstützung für den *politischen* Klassenkampf sprach, die Kalthoff geleistet habe? Wir werden sehen, daß diese Hilfe nur insofern als politisch einzustufen ist, als sie aus Kalthoffs religiöser Motivation entsprang.

II.5.2.2.1 *Der Eklat um einen Vortrag im Sozialdemokratischen Diskutierklub. Evangelisches Predigeramt und soziale Frage – die religiöse Motivation praktischen Handelns*

Bei Kalthoff bestimmte die soziale Frage tatsächlich nicht nur den homiletischen Diskurs, sondern auch die Praxis. Für besonderes Aufsehen sorgte im Sommer 1893 ein Vortrag über Rhetorik, den er im *Sozialdemokratischen Diskutierklub* hielt.⁷⁵⁶ Solche Klubs existierten nicht nur in Bremen. Sie waren direkt den Parteizielen unterstellte Schulungseinrichtungen, in denen der zukünftige parlamentarische Nachwuchs ausgebildet wurde – so in Bremen etwa der junge Ebert.⁷⁵⁷ Auch die zahlreiche Hörerschaft des Kalthoffschen Vortrages bestand aus „meistens im jugendlichen Alter stehenden Sozialdemokraten“, „künftigen Parlamentarier[n]“.⁷⁵⁸ Hierin lag das Potential für einen Skandal, der die bremische Öffentlichkeit eine Zeit lang bewegte.

Kalthoff selbst meinte dazu: Er sei mehrfach um einen Vortrag zum Thema Rhetorik gebeten worden und habe schließlich die Einladung der Sozialdemokraten angenommen, obwohl er sich nicht „dazu gedrängt“ habe.⁷⁵⁹ Im Nachhinein erfuhr er, daß insbesondere in liberalen Kaufmannskreisen „eine fast an Erbitterung grenzende Aufregung“ über sein Verhalten

⁷⁵³ Vgl. Bremer Bürger-Zeitung vom 26.1.1893.

⁷⁵⁴ Felden, *Eines Menschen Weg*, S. 252f.

⁷⁵⁵ Dieses und folgendes Zitat: Biographische Einleitung des Herausgebers, S. XVf. Steudel führt ebd. als Beispiel auch Kalthoffs „eingehendes Studium der Wirtschaftslehre von Adam Smith bis zu Marx und den modernen Ausbauern seiner Theorie“ an.

⁷⁵⁶ Für das Folgende habe ich die Sammelakte St. Martinikirche, Staatsarchiv Bremen, AZ 2-T.4.a.3.c.3.a.2, ausgewertet, hier bes.: Akte betreffend Vortrag des Pastors Dr. Kalthoff über „Rhetorik“ an einem öffentlichen Diskutierabend des sozialdemokratischen Diskutierklubs, 1893, Juli 14-24; Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand der St. Martinigemeinde und Pastor Dr. A. Kalthoff wegen eines von dem letzteren gehaltenen Vortrages im Sozialdemokratischen Diskutierklub, 1893, Juli 17-28.

⁷⁵⁷ Vgl. mit Bezug auf ältere Quellen: Neumann, *Bildungspolitik*, S. 119. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Kalthoff auch im Rahmen dieses Vereins mit Ebert verkehrte.

⁷⁵⁸ Art. Sozialdemokratisches, in: *Der Unabhängige* vom 16.7.1893.

⁷⁵⁹ Kalthoff, Briefentwurf o. D. an die Redaktion des *Protestantenblattes*, in: *Teillakte a. a. O.* (Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand der St. Martinigemeinde und Pastor Dr. A. Kalthoff...).

entstanden war. Aber selbst in der Martini-Gemeinde kam es zu Austrittsandrohungen.⁷⁶⁰ Der Auslöser hierfür war eine kurze Notiz in der *Weser-Zeitung*, die es ihren Lesern als „interessante Thatsache“ mitteilte, daß Kalthoff zum Diskutierabend der Sozialdemokraten einen Beitrag leisten werde.⁷⁶¹ Die sozialdemokratische *Bremer Bürger-Zeitung* nannte diese Ankündigung tags darauf unter der Rubrik ‚Lokales und Provinzielles‘ ein „kleines Denunziationschen“.⁷⁶² Kalthoff sah sich zu Unrecht durch die liberale Presse als Parteigänger der Sozialdemokratie dargestellt: Ausdrucksweise und journalistischer Stil des Artikels in der *Weser-Zeitung* hätten „den Eindruck geweckt“, als ob man ihn mit Absicht „zu einem Socialdemokraten habe stempeln wollen.“⁷⁶³ Er sah davon sein Selbstverständnis als Prediger und Sozialtheologe unmittelbar berührt. Es scheine sich zwar nur um eine Sache „persönlicher Art“ zu handeln, die „aber in Wirklichkeit nicht ohne prinzipielle Bedeutung für unsren ganzen Stand ist“.⁷⁶⁴

Prinzipielle Bedeutung hatte der Eklat in der Tat. Zum Kern der unter Bremens Eliten vorherrschenden liberalen, von Kalthoff durch sein Verhalten in Frage gestellten Ideologie gehörte es, den Sozialisten, wo immer möglich, den Zugang zum politischen System zu erschweren. Man gestand Sozialdemokraten das Recht auf Bildung zu. So bekundete auch die Redaktion der *Weser-Zeitung*, Kalthoff habe deren „ganze Sympathie“, wenn er im Bildungsverein Lessing „für die Belehrung und Aufklärung der Arbeiter eine rührige Wirksamkeit“ entfalte.⁷⁶⁵ Man wollte aber auf keinen Fall die Berechtigung der sozialdemokratischen Forderungen einer Demokratisierung des politischen Systems anerkennen: Die Diskutierklubs seien „geschaffen mit dem ausgesprochenen Zweck, *junge Kräfte der Partei systematisch zu Parteigagitatoren heranzubilden*“ – und diese Tatsache begründe allemal eine scharfe Mißbilligung von Kalthoffs Verhalten.⁷⁶⁶ Nur „am Rande“ notierte das Blatt, es sei „auch eine Frage des Tactes“ – „selbst für einen über den Parteien stehenden evangelischen Prediger“ –, ob dieser mitten im „Kampfe gegen die Socialdemokratie, in dem in Bremen die bürgerlichen Parteien geschlossen durch Aufbietung aller Kräfte“ zusammenstünden, sich über die ungeschriebenen Gesetze bürgerlicher Standessolidarität hinwegsetzen dürfe.⁷⁶⁷

Kalthoff sprach hingegen von einem „System der Verdächtigung“.⁷⁶⁸ Tatsächlich stand hinter der Reaktion der Presse nicht zuletzt der Alleinherrschaftsanspruch der bürgerlichen Eliten, anders ausgedrückt: ein Partikularinteresse, das die Eliten ihrem Selbstverständnis entsprechend gleichwohl mit dem Interesse des Gesamtstaates gleichsetzten. Die Lösung der sozialen Frage wird daher dem Machtinteresse untergeordnet. Es gehe im Fall von Kalthoffs Engagement nicht nur darum, sich einen Verdienst um die Arbeiterbildung zu erwerben, es gehe zuerst und davor noch „um das ganze Vaterland“. Wenn Kalthoff das sozialdemokratische Programm mit derselben Logik beurteile, die er „als Haupterforderniß einer guten Rede“ bezeichne, „so würde er an der Lösung der socialen Frage unbedingt einen hervorragenden Antheil haben“ kommentierte ironisch *Der Unabhängige*.⁷⁶⁹

⁷⁶⁰ Ein Austritt ist dokumentiert. Vgl. Brief vom 25.7.1893 mit Austrittserklärung eines Dr. Starkow, in: Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand...

⁷⁶¹ *Weser-Zeitung* vom 13.7.1893.

⁷⁶² Art. Ein kleines Denunziationschen, in *Bremer Bürger-Zeitung* Nr. 163 vom 14.7.1893.

⁷⁶³ Brief Kalthoff an den Bauherrn [E. Merling] vom 17.7.1893, in: Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand...

⁷⁶⁴ So Kalthoff in einem Briefkonzept an die Redaktion des Protestantenblattes (o. D.), in: Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand...

⁷⁶⁵ Art. In eigener Sache, in: *Weser-Zeitung* vom 24.7.1893.

⁷⁶⁶ Ebd.

⁷⁶⁷ Ebd.

⁷⁶⁸ Ebd. (Abdruck einer Entgegnung Kalthoffs).

⁷⁶⁹ *Der Unabhängige* vom 16.7.1893.

Nicht wenige Mitglieder der Martini-Gemeinde teilten diese Ansichten. Großes Gewicht – auch für Kalthoff – hatte hier die Stimme des Bauherrn der Gemeinde E. Merling, eines promovierten Juristen. In einem Schreiben an den Kirchenvorstand reproduzierte Merling die Auffassung der liberalen Presse, wonach die Tätigkeit Kalthoffs in einem *politischen* Parteiverein unvereinbar mit seiner Amtsstellung sei.⁷⁷⁰ Der Pastor war sich der politischen Differenzen innerhalb der Gemeinde bewußt – ebenso der Reaktionen, die sein Ausscheren aus dem solidarischen Block des liberalen Bürgertums auch hier ausgelöst hatte. Indes dürfe seine Stellung über den Parteien es ihm nicht verbieten, seinem religiösen Gewissen zu folgen wie er im Konzept eines Schreibens an den *Protestantenverein* ausführt, das er als Anlage dem Schriftwechsel mit dem Kirchenvorstand beifügte.⁷⁷¹ Seine religiöse Motivation habe ihn darüber hinwegsehen lassen, daß es sich bei dem Diskutierklub um eine Parteiorganisation handele. Die den sozialdemokratischen Nachwuchspolitikern geleistete Hilfe sei damit nicht politischer Natur gewesen, sondern sei vielmehr Ausdruck der Immunisierung der Religion gegen ihre politische Instrumentalisierung:

„Keinesfalls glaubte ich mich berechtigt, durch eine Weigerung, in dem Verein zu sprechen, den Schein auf unser geistl. Amt zu laden, als ob wir Geistlichen im Dienste einer polit. Partei, eben des polit. Freisinns zu wirken berufen seien.“⁷⁷²

Die religiöse Legitimation des Vortragsthemas Rhetorik findet er nicht zuletzt bei Jesus. Mit Berufung auf den Nazarener glaubte er „ein christl. Recht zu haben, vor allerlei Volk, auch vor Socialdemokraten, auf die Quelle, aus der die wahre Gewalt der Rede hervorgeht, nämlich das von großen Gedanken u. sittl. Werten erfüllte Gewissen, hinzuweisen.“⁷⁷³ Die liberale Presse hatte die Veröffentlichung dieser Auffassungen über die Rolle des Predigers im politischen Gemeinwesens unterdrückt. In einem Brief an den Kirchenvorstand teilt Kalthoff den Text der abgelehnten Erläuterung mit:

„Ich halte es für eine Pflicht als ev. Prediger, mich über das polit. Parteientreiben zu stellen, zugleich aber, soweit ich's vermag, allen denen zu dienen, welche glauben, von mir etwas an Belehrung empfangen zu können. Deshalb ist es mir stets eine besondere Freude gewesen, wenn geistig strebsame Arbeiter mich um Vorträge in ihren Vereinen gebeten haben, u. wie bisher, werde ich auch in Zukunft vor Arbeitern um so lieber sprechen, je weniger denselben die von andern Berufsklassen veranstalteten Vorträge zugänglich sind. Wenn die W. Z. [*Weser-Zeitung*] eine solche Handlungsweise eines ev. Geistlichen besonders interessant findet, so weiß ich in der That nicht, was ich von einem solchen Interesse halten soll.“⁷⁷⁴

Kalthoffs Hilfe für die Arbeiter sollte diese in die Lage versetzen, die Durchsetzung ihrer politischen Forderungen eigenständig zu verfolgen. Der Pastor verband mit dieser Zielsetzung zu-

⁷⁷⁰ Brief E. Merling vom 28.7.1893 an die Mitglieder des Kirchenvorstandes („Kalthoff hätte es unterlassen müssen, einem Verein seine Dienste zu widmen, der in seinem Discutirclub gerade den Zweck verfolgt, seine Mitglieder zu besseren Rednern und Agitatoren für die Socialdemokratie heranzubilden“), in: Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand...

⁷⁷¹ Schreiben an die Redaktion des Protestantenvereins, in: Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand...: Daß der Diskutierklub „einen ausgesprochen soc. dem. Charakter an sich trägt, konnte mich gerade in meiner Eigenschaft als ev. Geistlicher nicht berühren, da ich, so sehr ich die Verhetzung der polit. Parteien u. die Erbitterung der Stände untereinander beklage, es mir nicht zusteht darüber zu entscheiden, wer an dieser beklagten Thatsache die größere oder geringere Schuld trägt.“

⁷⁷² Ebd.

⁷⁷³ Ebd. Er wünsche dem Volk „von Herzen in allen Parteien Männer, die des sophistischen Geschwätzes überdrüssig, von solcher Rhetorik ein kräftiges Maß besitzen.“ Unterstreichungen im Original.

⁷⁷⁴ Brief an den Kirchenvorstand von St. Martini vom 28.7.1893, in: Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand... (Unterstreichungen im Original; Text nicht identisch mit der „Entgegnung“, die die Weser-Zeitung am 24.7. abgedruckt hatte).

gleich Ansprüche, die auf die ethisch-religiöse Einstellung seiner Hörerschaft zielten: Was er geboten habe sei ein „unpolitischer Vortrag über die wahren sittlichen Pflichten eines guten Redners“. Diese Pflichten wiederum hätten im Vorbild Jesu Christi ihre wahre Quelle.⁷⁷⁵ Kalthoff suchte Religion also auch an Orten, die er nach Ansicht seines weiteren und teilweise sogar seines engeren Umfeldes besser gemieden hätte. Er nahm Religion somit in ihrem Bezug auf die Gesellschaft im Ganzen wahr und in diesem speziellen Fall in Bezug auf das Feld des politischen Kampfes um die Verwirklichung der Utopie eines sozialeren und gerechteren Staates. In den Reaktionen auf diese Bestrebungen haben wir ein Beispiel, anhand dessen sich die oben in der Einleitung formulierte Aufgabe angehen läßt, historisch zu erschließen, warum Werte wie der Zugang zu gleichen Rechten und Zukunftschancen oder die gleichberechtigte Teilhabe am demokratischen Prozeß nur gegen den teilweise erbitterten Widerstand der sozialen und politischen Eliten durchgesetzt werden konnten – wozu auch das kirchliche Establishment zu zählen ist. Wir sprachen von einem Widerstand gegen die Humanisierung des Christentums, der die Ausbildung eines sozialen Bewußtseins der Kirche retardierte. Das Beispiel zeigt wie Kalthoffs Ausbruchversuch aus der ihm vorbehaltenen sozialen Nische unweigerlich in Konflikte führen mußte und ist insofern instruktiv im Blick auf die historischen Bedingungen für Verhältnisbestimmungen zwischen Religion und Nichtreligion, hier speziell für die positionelle Beziehung der Religion zur politischen Macht, zur Gewalt, zur Ökonomie, und zum kognitiven Grundproblem in der Matrix gesellschaftlicher Teilsystembeziehungen zwischen gesellschaftlichen Grundproblemen. Der Umstand, daß der Fall den Weg in die Akten der Kirchenbehörde fand, zeigt wie sehr er den Bereich des Politischen, bzw. Fragen der Staatsräson berührte.

Wenn Kalthoff also seine religiösen Handlungsmotive stark betonte, so hatte die Angelegenheit andererseits doch auch enorme politische Bedeutung. Jene von den bürgerlichen Eliten getroffenen Maßnahmen, die den Einfluß der Sozialdemokratie auf das politische System wirksam eindämmten, verhinderten, daß die Vertretung der Arbeiterbewegung politisch selbständig auf die Gleichbehandlung von Angehörigen der Unter- und Oberschichten im staatlichen Bildungswesen hinwirken konnte. Was auf diesem Gebiet geschah, sollte auch weiterhin der paternalistischen Obhut der führenden Schichten des Bürgertums obliegen und damit von deren Wohlwollen abhängig sein. An diesem Prinzip zu rütteln, kam der Befürwortung eines radikalen Systemwechsels vom autoritären Machtstaat zum sozialen und demokratischen Kulturstaat gleich.

Kalthoff, der wie gezeigt schon im *Arbeiterbildungsverein* „Lessing“ dafür plädiert hatte, die schulische Bildung von Lehrlingen zu einer sozialstaatlichen Aufgabe zu machen (man denke an die Forderung der Einrichtung staatlicher „obligatorischer Fortbildungsschulen“, einer Institution mithin, die die Funktion der staatlichen Berufsschule im modernen dualen System der Berufsausbildung quasi vorwegnimmt), blieb seiner Linie treu. Wie angekündigt bot er im Diskutierklub auch weiterhin Vorträge an – so etwa 1894 ein Referat zum Thema Glauben und Wissen. Er meinte an dieser Stelle nach dem Referat der *Bürger-Zeitung*:

„[E]benso wichtig wie die Freiheit der Wissenschaft“ sei „ihre *Allgemeinheit*“, ihre Umwandlung in eine „Sache des *ganzen Volkes*“. Doch sehe er noch immer „alle die *reaktionären Mächte*“ am Werke, die „ein *Interesse* daran haben, *veraltete* und *verrottete Zustände* des Lebens *aufrecht* zu erhalten.“⁷⁷⁶

Die Motivation dieser den sozialdemokratischen Nachwuchspolitikern geleisteten Hilfe war genau genommen gleichzeitig eine religionskritische und eine dem religiösen Gefühl entspringende Verpflichtung gegenüber benachteiligten Bevölkerungskreisen, denn die reaktionären Bemühungen um die Retardierung des sozialstaatlichen Umbauprojektes fänden „in dem Glau-

⁷⁷⁵ Ebd. Vgl. Schreiben an die Redaktion des Protestantenvereins.

⁷⁷⁶ Vgl. Art. Glauben und Wissen, Bremer Bürger-Zeitung Nr. 280 vom 30.11.1894.

ben einer Zeit ihre wirksamste Unterstützung“, so daß zwar „für *Gebildete*“ schon „*die Wissenschaft*“ bestimme, was *wahr* sein soll[,] für das *Volk* dagegen der *Katechismus*.“⁷⁷⁷ Religiös war seine Motivation auch insofern als er hoffte, „das Volk selbst“ sei dazu berufen und in der Lage, die „vorhandenen großen Schäden des kirchlichen und religiösen Lebens“ abzustellen. Es dürfe „die Religion nicht den amtlichen Vertretern derselben überlassen“. Der Glaube „als eine religiöse Begeisterung“ müsse nicht durch das Wissen bekämpft werden, wohl aber die dogmatische „Glaubenslehre“. Denn die ‚echte‘ Religion sei viel älter als die von Priestern geschaffene Glaubenslehre.⁷⁷⁸ (Seine Argumentation spiegelt nebenbei gesagt die Hoffnung auf eine neue soziale Religion wider, die er unter Berufung auf den Religionswissenschaftler Max Müller und den sozialdemokratischen Politiker Franz Lütgenau formulierte.⁷⁷⁹)

Seine Gemeinde folgte ihm zumindest soweit er seinem religiösen Gewissen folgte und sprach ihm solidarisch das Vertrauen aus. Ob sie allerdings auch geschlossen seinem sozialen Gewissen folgte, wenn er behauptete sein Handeln stehe mit der Würde seines Amtes nicht nur im Einklang, sondern ergebe sich aus seiner Stellung sogar von selbst, muß für diese Jahre dahingestellt bleiben. Nach seinem eigenen Selbstverständnis indes bewegte er sich zwischen den gegensätzlichen Milieus ohne sich damit gegen das Bürgertum und für die Arbeiterschicht entschieden zu haben. Positiv von öffentlicher Seite bewertet wurde dieses Rollenverständnis nur von der *Bürgerzeitung*:

Es gebe „glücklicherweise noch Männer, die, wenn auch ihrer sozialen Stellung nach zu der Bourgeoisie zählend doch Kopf und Herz freigehalten haben von jenem blindfanatischen Haß gegen die Emanzipationsbestrebungen der Arbeiterklasse und, ohne deshalb immer Sozialisten zu sein, die Arbeiter in ihrem Streben nach geistiger Ausbildung und berechtigter Geltendmachung im sozialen und politischen Leben nach Kräften unterstützen.“⁷⁸⁰

Mehr als Verständnis von dieser Seite war nicht zu erwarten. Als Kontrapunkt zu der Kritik, die sein Eintreten für Arbeiterinteressen im Bürgertum erregt hatte, versuchte Kalthoff (trotz der sich aus differenten politischen Auffassungen ergebenden Erwartungen an sein Verhalten als Prediger) bürgerliche Mitglieder seiner Gemeinde für ein soziales Engagement zu gewinnen. Er konnte ihnen in diesem Sinne auch schon einmal, wie in der Biographie von Minna Popken nachzulesen ist, statt der Bibellektüre „dringend“ das Studium von Marx und Engels ans Herz legen.⁷⁸¹

Als Sozialtheologe *dieser* Ausrichtung war Kalthoff die große Ausnahme unter den Bremer Pastoren dieser Jahre. Die Kollegen standen dem Marxismus und der Sozialdemokratie überwiegend skeptisch bis feindselig gegenüber und teilten damit die allgemeine Haltung der Regierung(en) und des Bürgertums. Es bildete sich mithin eine Allianz aus „Ortsvorsteher, Gendarm, Pastor und Schullehrer“ gegen die organisierte Sozialdemokratie – so äußerte sich der Sozialdemokrat Carl Becker über seine Erfahrungen bei der Agitation in den bremischen Landgemeinden, den heutigen Stadtteilen Gröpelingen, Hastedt, Schwachhausen, Selbaldsbrück und Woltmershausen, zu Beginn der 1890er Jahre.⁷⁸² Kalthoffs Amtsnachfolger Emil

⁷⁷⁷ Ebd. Es dürfe nicht sein, daß „in den Gymnasien Geologie und Naturwissenschaft gelehrt wird, während das Volk immer noch glauben soll, die Welt sei in sechs Tagen erschaffen.“

⁷⁷⁸ Ebd.

⁷⁷⁹ Ebd. Er bezieht sich auf Franz Lütgenau, *Natürliche und soziale Religion*, Stuttgart 1894. Zum Problem genauer und im größeren zeitgeschichtlichen Kontext vgl. unten Abschn. II.7.6. Hier bleiben wir vorerst beim lokalgeschichtlichen Kontext.

⁷⁸⁰ Art. Ein kleines Denunziationschen. Diese positive Einschätzung sollte mit den Jahren schwinden. Wir werden das sehen, ebenso wie sich bei Kalthoff die Parteikritik komplementär mit seiner Kirchenkritik ergänzte.

⁷⁸¹ Popken, *Im Kampf um die Welt des Lichtes*, S. 45f.

⁷⁸² Moring, *Die Sozialdemokratische Partei*, S. 22. Becker war 1892-1893 im Vorstand des Sozialdemokratischen Vereins Bremen. Die Vororte wurden 1902 eingemeindet, ebd. 51.

Felden meinte noch 1909 zum Verhältnis von Kirche, Religion und Sozialdemokratie, es gebe generell für die christlichen Geistlichen in Deutschland „keine berechtigten Forderungen“ der Arbeiter mehr. „Sie sind zum ‚Neide nach des nächsten Gut‘ geworden.“⁷⁸³ Felden wird sogar noch deutlicher, wenn er sagt: „Auf der Seite der Arbeiterschaft hat die Kirche nie gestanden.“ Im Gegenteil verbiete sie Geistlichen die Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten und zwinge sie, „sich stets auf die Seite des Kapitals und des Besitzes zu schlagen.“⁷⁸⁴

Doch müssen wir differenzieren. Mit Friedrich Wilhelm Graf läßt sich einerseits sagen: „Im Kaiserreich haben sowohl Repräsentanten des konservativen Protestantismus als auch protestantische Liberale immer wieder eine massive Kritik der ‚unchristlichen‘ Sozialdemokratie formuliert“.⁷⁸⁵ Zu Recht weist Graf aber auch auf die Grenze dieses Befundes hin:

„Gerade bei den protestantischen Sozialkonservativen ist die Kritik der SPD und anderer linker Parteien aber häufig mit dem Anspruch verbunden gewesen, den wahren Sozialismus zu verkünden. In begriffsgeschichtlicher Perspektive, mit Blick auf die inflationäre Inanspruchnahme des Sozialismusbegriffs in allen theologischen Richtungen, erweist sich die nach 1945 ... popularisierte Rede von der protestantischen Sozialismusferne nur als ein Mythos. Zu erklären ist gerade die hohe Sozialismusaffinität protestantischer Theologen aller Richtungen.“⁷⁸⁶

Wenn wir die von Graf hier formulierte Aufgabe am Beispiel der Bremer Kirchenlandschaft angehen, wo es ja unter den Bedingungen der Lehrfreiheit und Gemeindeautonomie kirchenrechtlich eigentlich kein explizites Kooperationsverbot mit der Sozialdemokratie gab, fällt ein Befund bei der Analyse der Lage in den 1890er Jahre ins Auge: So ausgeprägt auch bei Theologen jeder Couleur die Bereitschaft gewesen sein mag, sich zu einem wie auch immer gearteten kirchlichen Sozialismus zu bekennen, so selten gelang es doch den Theologen anscheinend auch, sich grober Pauschalkritik an der SPD zu enthalten. Genau ließe sich das nur auf Grundlage einer synchronen und diachronen Vergleichsanalyse einer ganzen Theologengeneration feststellen. Beide Aussagen lassen sich aber auch durch Belege von zeitgenössischen Theologen überprüfen, die sich wertend zu generellen Tendenzen unter ihren Kollegen äußern. Für das Empfinden, die Theologengeneration der 1880er Jahre sei zu weiten Teilen vom Sozialismus erfaßt worden, führte ich oben bereits eine Bemerkung von Friedrich Steudel an. Ein bemerkenswertes Beispiel für Aussagen zum zweiten Befund finden wir bei Otto Funcke.

II.5.2.3 Kalthoffs Position im Vergleich mit dem konservativen Sozialtheologen Otto Funcke. Unterschiede im Blick auf die soziale Frage

Der Pastor der Bremer Friedensgemeinde wurde oben schon als Beispiel für einen sozialkariitativen ‚Protestantismus der Tat‘ in der Tradition Wicherns, bzw. als wichtigster Bremer Repräsentant der Inneren Mission angeführt. Seine Kontakte zu sozialdemokratischen Familien machten ihn zu einer ebenso großen Ausnahme unter den Bremer konservativen Pastoren seiner Generation wie Kalthoff eine solche unter den Liberalen war. Ein Vergleich beider kann ver-

⁷⁸³ Kirche, Religion und Sozialdemokratie. Vortrag, gehalten am 2. Juli 1909 im Gewerkschaftshause in Bremen, München o. J., S. 5, vgl. 8.

⁷⁸⁴ Ebd. S. 25. Zum Kooperationsverbot christlicher Priester mit der Sozialdemokratie, zunehmend sogar mit einer aggressiven Stoßrichtung gegen die Partei, vgl. allgemein Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 371f, 375.

⁷⁸⁵ Friedrich Wilhelm Graf, Traditionsbewahrung in der sozialistischen Provinz. Erste Überlegungen zur Deutung der „Kirche im Sozialismus“, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien, Göttingen 1993, S. 253-279, hier 268f (mit weiteren Literaturhinweisen).

⁷⁸⁶ Ebd. S. 269.

deutlichen, wie Kalthoffs religiöse Stellung zur sozialen Frage sich von derjenigen seiner Pastorenkollegen unterschied. Dieser Vergleich offenbart zugleich markante Unterschiede im Bürgertum hinsichtlich der Akzeptanz sozialtheologischer Handlung. Aus diesem Blickwinkel läßt sich die von Graf gestellte Aufgabe durch eine Frage erweitern, die, wie eine Äußerung des Martini-Bauherrn E. Merling belegt, schon den Umkreis Kalthoffs beschäftigte: Warum löste ein Theologe wie Kalthoff Befremden aus und polarisierte, Funcke jedoch nicht?⁷⁸⁷

Funckes Predigthörer konnten ihn 1892/93, auf dem Höhepunkt der Wirtschaftskrise der frühen 1890er Jahre, als Kritiker der Mehrzahl seiner Kollegen erleben, als er die Frage thematisierte, ob man Jesus als einen Sozialreformer interpretieren könne:

„[I]ch fürchte, daß Tausende von Predigern in größter Gefahr sind, sich zu Bütteln der Kapitalisten oder einer gewissen politischen Partei brauchen zu lassen. Wer sich einbildet, daß die ganze soziale Bewegung in Bausch und Bogen eine Ausgeburt der Hölle ist, und sie in diesem Sinne bekämpft, der verräth doch einen sehr engen Horizont.“⁷⁸⁸

Funcke bestätigt mit dieser Aussage die These, daß die Sozialdemokratie einer überwiegenden theologischen Pauschalkritik ausgesetzt war und nimmt selbst eine neutrale Position gegenüber den politischen, bzw. wirtschaftspolitischen Interessen der Partei ein. Er steht also für einen anderen Theologentyp als denjenigen, der von Felden 1909 als Kanzelprediger gegen den unchristlichen Neid der Sozialdemokraten auf die Besitzenden beschrieben wurde.

„So lange man nicht auf dem Wege der Revolution, sondern mit gesetzlichen Mitteln eine grundmäßige Umgestaltung der gegenwärtigen Wirthschaftsverhältnisse herbeiführen will, geht uns als Christen das nichts an. Und für den Diener des Evangeliums gilt in erster Linie, daß er Niemand zu lieb und Niemand zu leid rede. Der Prediger des Evangeliums ist weder Arbeiterpastor noch Pastor der Besitzenden. Er ist gleichmäßig für alle da.“⁷⁸⁹

Martini-Bauherr Merling bezieht sich auf eben diese Stellen in der Buchveröffentlichung Funckes, wenn er an den Kirchenvorstand schreibt, daß über Funckes „schroffe[] Ansichten ... sonderbarer Weise in der Presse nichts verlautet“.⁷⁹⁰ Auch Funckes Haltung ist eine Konsequenz seiner Jesus-Interpretation. Jesus habe sich nicht auf irgendeine Seite geschlagen. Konsequenterweise solle ein Prediger das auch nicht tun. Aber, wenn Jesus auch weder ein Sozialreformer noch ein Verteidiger der bestehenden Verhältnisse gewesen sei, so sei andererseits doch klar: Für Jesus zählen irdische Güter nichts, dafür jedoch die „unsichtbaren Güter“ und die Hoffnung auf Erlösung in der anderen Welt umso mehr.⁷⁹¹ Und das berechtigt nun wiederum den konsequenten Verkünder der Botschaft Jesu zu scharfen Worten gegen die materialistisch-atheistische Weltanschauung der Sozialdemokratie:

„Wehe darum der Welt, wenn die ‚besitzlosen‘ Leute der Meinung werden, daß es überall keine ewigen und himmlischen Güter giebt! Wehe, wenn sie dem Materialismus verfallen, wenn das Bekenntnis: ‚Ich glaube an ein ewiges Leben‘ für sie ein Hirngespinnst wird! – So dachte zur Zeit des Heilandes kaum Jemand unter den Armen. – Aber jetzt sickern die schauerlichen Lehren des Materialismus immer mehr in die Herzen der Ar-

⁷⁸⁷ Brief E. Merling vom 28.7.1893 an die Mitglieder des Kirchenvorstandes von St. Martini (in Sammelakte St. Martinikirche, Staatsarchiv Bremen, AZ 2-T.4.a.3.c.3.a.2).

⁷⁸⁸ Otto Funcke, Jesus und die Menschen oder angewandtes Christenthum. Als zweiter Band von Christi Bild in Christi Nachfolgern, Altenburg o. J. [1893], S. 89.

⁷⁸⁹ Ebd. S. 90.

⁷⁹⁰ Brief E. Merling vom 28.7.1893 an den Kirchenvorstand. Er nimmt Kalthoff mit diesem Argument gegen die Kritik der Weser-Zeitung in Schutz. Als Anlage fügt er eine Besprechung des Buches in der Bürgerzeitung bei, in der das erste der beiden obigen Zitate wörtlich abgedruckt ist. (Art. Beherzigenswerthe Worte, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 13. Juli 1893.)

⁷⁹¹ Funcke, Jesus und die Menschen, S. 90-92.

men hinein. Der Untergang der Welt ist da, wenn sie (ich meine die atheistischen Lehren) den Sieg gewinnen. Nicht irgend welches geheimnisvolles Feuer, das vom Himmel fällt, – nein, das Feuer, das in den Fäusten der Arbeiter sprüht, wird dann, trotz aller Bajonette, die gegenwärtige Welt in einen Trümmerhaufen verwandeln.“⁷⁹²

Kalthoff zeichnet dagegen das Bild eines Jesus, der den Armen zur *irdischen* Gerechtigkeit verhilft. 1894 meint er in seinem Vortrag zum Thema Glauben und Wissen vor den Hörern des Diskutierklubs: „Das Christenthum ist in seinem Ursprunge, in der Person Jesu, die Empörung des frommen Gemüths gegen die im Namen der Religion geübte Unterdrückung der Menschen.“⁷⁹³ Funcke verbindet in seiner Position also Neutralität gegenüber sozialdemokratischen Forderungen mit einer klaren Kampfansage an „das Antichristenthum und die Sünde in jeder Gestalt“. Er stand so gesehen in der Tradition eines neupietistischen Biblizismus, der, in der Verkörperung durch die Bremer Pastoren Dräseke und Menken, alle Revolutionen als Aufstände gegen das ‚Reich Gottes‘ verurteilte⁷⁹⁴, obgleich er diese Kritik nicht einseitig gegen den Sozialismus richtet. Die Sünde könne uns ebenso in Form des Kapitalismus oder in irgendeiner anderen Gestalt begegnen.⁷⁹⁵ Als Diener Jesu, der stets auf der Seite der ‚Sünder‘ stand, sieht sich Funcke in der Nachfolge. Sein Platz ist an der Seite der ‚armen Sünder‘. Doch ist Armut eine *Folge* der Sünde.⁷⁹⁶ Diese Prämissen bestimmen seine Einschätzung der Sozialdemokratie und des sozialgeschichtlichen Kontextes:

„[N]och sind Sozialdemokratie und Antichristenthum keineswegs unauflöslich eins. Noch giebt es Zehntausende, die auf jener Seite stehen einzig und allein um der wirtschaftlichen Ziele willen, die hier verfolgt werden. Noch giebt es viele Christen und Freunde des Evangeliums, die zu jener Partei gehören. Unser eifrigstes Streben muß sein, diese Zahl durch treue Seelsorge und geisterfüllte, warmherzige Predigt zu wehren. Wir thun aber das Gegentheile, wenn wir unbesehens Alles verdammen, was jene Partei erstrebt.“⁷⁹⁷

Die heilsgeschichtliche Perspektive gibt letztlich bei Funcke die Deutung der Sozialgeschichte vor. Solche gedanklichen Kontexte spielten bei Kalthoff keine Rolle mehr. Er hatte bereits in einer Predigt des Jahres 1881 gesagt:

„Eine Religion, die den Armen mit der Hoffnung auf das Leben nach dem Tode abzuspisen wagt, beweist dadurch, daß sie gegenüber der großen socialen Frage der Gegenwart ihre Existenzberechtigung verloren hat.“⁷⁹⁸

In einer späteren Predigt äußert er sich explizit zur Sozialdemokratie.⁷⁹⁹ Auch sie wurde aus der Perspektive seiner eigenen Erfahrungen mit Sozialdemokraten in den 1890er Jahren geschrieben. Kalthoff will nicht die wirtschaftliche und politische Berechtigung parteipolitischer Forderungen erörtern. Ihm geht es darum, *sub specie aeternitatis*, „in dem Staube der politischen Tageskämpfe Gott [zu] fühlen und [zu] finden“.⁸⁰⁰ Er will das „Ganze einer Zeit“ mittels des Blicks „auf alle Teile des Ganzen ... und das Ganze des Lebens“ verständlich machen. Anders

⁷⁹² Ebd. S. 92f. Vgl. schon 89: „Mit Entsetzen sieht man, wie die Sozialdemokratie im Ganzen das Christenthum als Feind betrachtet.“

⁷⁹³ Vgl. Bremer Bürger-Zeitung Nr. 280 vom 30.11.1894.

⁷⁹⁴ Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 68. Zu Dräseke vgl. Frank Eisermann, Kreuzzug gegen Bonaparte: Individuum, Gesellschaft und heiliger Krieg in der Theologie Johann Heinrich Dräsekes, in: Tilman Hannemann (Hg.) Bremer Religionsgeschichten, S. 63-79.

⁷⁹⁵ Funcke, Jesus und die Menschen, S. 89.

⁷⁹⁶ Ebd. S. 87.

⁷⁹⁷ Ebd. S. 89f.

⁷⁹⁸ Der christliche Socialismus, S. 4.

⁷⁹⁹ An der Wende des Jahrhunderts, S. 187-198. Die Predigt wurde wahrscheinlich im Jahr 1898 gehalten.

⁸⁰⁰ Ebd. S. 187. Folgendes ebd.

als Funcke erscheint es Kalthoff nicht abwegig, daß auch im „Fremdartigste[n]“ ... womit wir selber [gemeint sind seine Hörer, die der Sozialdemokratie weitgehend fern stehen, TA] im Kampfe liegen, Gottes Offenbarung und seine „Erziehung des Menschengeschlechts“ erkennbar ist – also auch in dem, was Funcke „Antichristentum“ nennt.⁸⁰¹ Weil bei Kalthoff der Dualismus von Sünde und (rechtgläubigem) Christentum keine Rolle spielt, konnte er eingehend das Bild zur Sprache bringen, das sich die bürgerliche Öffentlichkeit von der Sozialdemokratie machte. Er versuchte seiner Gemeinde zu verdeutlichen, daß dieses „Bild, welches oft genug, noch dazu im christlichen Rahmen, von der Sozialdemokratie im Umlauf ist, vor der Wahrheit nicht bestehen kann. ... Es soll und darf doch keine Kreise unter uns geben, die wir für sittlich vogelfrei erklären dürften“.⁸⁰² Es sei abwegig, einer Partei, die aus „Millionen deutscher Männer und Frauen“ bestehe, nachzusagen, „den Meineid zum Grundsatz ihres politischen Wirkens zu machen“, ein Sammelbecken für „alle ehebrecherischen Neigungen und Gelüste“ zu sein⁸⁰³ und den „Geist der Vaterlandsliebe“, den „Sinn für staatliche Ordnung und Recht“, sowie den „Geist echter christlicher Frömmigkeit“ verloren zu haben.⁸⁰⁴

Wenn Kalthoff also einerseits religiöse Themen und sein Engagement in sozialistischen Vereinsorganisationen voneinander trennte, so war andererseits sein Verständnis von der Rolle der Arbeiterschaft als Segment des ‚Volkes‘ religiös imprägniert. Aus Sicht unserer lokal-religionsgeschichtlichen Analyse – besonders vor dem Hintergrund der Spaltung der Stadtgesellschaft in gegensätzliche kirchliche Milieus –, aber auch bildungsgeschichtlich betrachtet, war Kalthoffs Hinwendung zum Sozialismus eine konsequente Entscheidung. Er lieferte damit quasi eine verspätete Antwort auf den von Seiten der Orthodoxie schon in den Zeiten des Vormärz an die Adresse der Liberalen gerichteten Vorwurf, aufgrund ihrer Untätigkeit angesichts des sozialen Elends mitverantwortlich für den vermeintlichen Werteverlust der einfachen Bevölkerung zu sein.⁸⁰⁵ Indem er andererseits eher implizit an die historischen Potentiale des Bremer Radikalismus der Jahre 1848-52 anknüpfte, wies er den antirevolutionären und antidemokratischen Impuls des konservativen sozialpolitischen Engagements sowie den Anspruch alleiniger Definitionshoheit über Werte zurück. Er handelte also weder im Sinne des Liberalismus noch des Konservatismus, sondern überparteilich-politisch aus religiöser Motivation. Ihn leitete die Empfindung der ungerechten Beurteilung von Interessen der Unterschichten.

II.5.2.4 Ein Bezugspunkt der Kalthoffschen Äußerungen zur sozialen Frage: Das Bild von der Sozialdemokratie in der bürgerlichen Öffentlichkeit

Tatsächlich hatten sich in den Jahren zwischen 1890 und 1912 in Bremen nicht nur die „Liberalen aller Schattierungen“ als Gegner der Sozialdemokratie formiert – wie Karl-Ernst Moring schreibt⁸⁰⁶ –, sondern eben auch die konservativen Bürger, so daß man von einem fast geschlossenen antisozialdemokratischen Block aus Christen, Liberalen und Konservativen sprechen kann, der das von Kalthoff umrissene Bild von der Sozialdemokratie in der Öffentlichkeit lange Jahre pflegte und tradierte. Das zeigte sich in den 1890er Jahren, seit die Arbeiterbewegung auch in Bremen dabei war, zu einer führenden politischen Kraft aufzusteigen, an vielen Beispielen. Besonders während der Wahlkämpfe bemühten sich die liberalen Redner die Furcht vor dem sozialdemokratischen ‚Zukunftsstaat‘ zu schüren, indem sie das Horrorszenario einer Gemein-

⁸⁰¹ Ebd. S. 188.

⁸⁰² Ebd. S. 189.

⁸⁰³ Ebd.

⁸⁰⁴ Ebd. 189f.

⁸⁰⁵ Vgl. oben Abschn. II.5.1.3.

⁸⁰⁶ Moring, Die Sozialdemokratische Partei, S. 35.

schaft ohne bürgerliche Werte wie Ehe, Religion, Schutz des Eigentums an die Wand malten – oder drastischer, in einer Formulierung von Friedrich Ebert aus dem Jahr 1898: Die Liberalen „stellen vor den Wähler eine weiße Wand auf und malen den roten Teufel darauf“. ⁸⁰⁷ „Der Wahlkampf [1890] gestaltete sich ... zu einer Auseinandersetzung zwischen der etablierten Ordnung und der ‚Umsturzpartei‘“. ⁸⁰⁸ Ein wichtiges Instrument der Agitation gegen die Sozialdemokratie war die Presse. Einen regelrechten „Kreuzzug“ gegen „die verderblichen, Volksseele und Volksmoral vergiftenden, Volkskraft und nationalen Sinn zerstörenden Irrlehren“ der Partei mit dem Ziel, das „Vaterland und wahrhaft freiheitliche Entwicklung unseres Staatslebens zu schirmen gegenüber den jakobinischen Gelüsten egoistischer und beutelüsterner Phrasendrescher“, führte in diesen Jahren der Redakteur des *Bremer Courier*, Johannes Ordemann. ⁸⁰⁹ Das macht verständlich, warum Kalthoff dieses Blatt nur ungern um den Abdruck einer Darlegung zum Diskutierklub-Vortrag bitten wollte. Die Bremer Regierung überließ „die Bekämpfung der in ihrer ganzen Gefährlichkeit auch vom Senate erkannten Sozialdemokratie der freiwilligen Tätigkeit der Gutgesinnten“. ⁸¹⁰ Man kann also aus den angeführten Beispielen durchaus auch Rückschlüsse auf die Haltung der Politik ziehen. In den Skandal um Kalthoffs Vortrag mischte man sich ebenfalls nicht ein – zumindest nach offizieller Aktenlage nicht –, sondern überließ der Presse das Heft des Handelns. Die brachte nun wiederum den Fall in einen Zusammenhang mit dem Klima rund um die Wahlen: Das Blatt *Der Unabhängige* bemerkte, daß die „Angelegenheit ... nur wenige Wochen nach dem Wahlkampfe“ spiele. ⁸¹¹ Und wenn *Weser-Zeitung* sowie *Bremer Nachrichten* Kalthoffs Gegendarstellung nicht abdrucken wollten, so ist dies wohl ebenfalls ein Spiegelbild der kompromisslosen Ablehnung des sozialdemokratischen Programms in der liberalen Öffentlichkeit. Kalthoff witterte dahinter wie gesagt „ein bewußtes und beabsichtigtes ... System“. ⁸¹²

Einem der wichtigsten Kampfbegriffe der Sozialismusgegner, der „Unzufriedenheit“ der Sozialdemokratie, stellt Kalthoff nicht ohne Sarkasmus die „selbstgefällige Satttheit, die in dieser besten aller Welten es sich wohl seine läßt und alles Elend, alle Ungerechtigkeit in der Welt nur als pikante Würze des Lebens betrachtet“, als größeres Übel gegenüber. Die bürgerliche Selbstzufriedenheit „mag wohl in der Unzufriedenheit einen unliebsamen Ruhestörer erblicken, aber ein Recht, für sich das bessere sittliche Bewußtsein in Anspruch zu nehmen, hat sie wahrlich nicht“. ⁸¹³ Die Unzufriedenheit sei „doch die erste Regung und Empfindung, daß etwas nicht in Ordnung ist“. ⁸¹⁴ Es folgt eine kritische Auseinandersetzung mit der sozialistischen Theorie. Die materialistische Kritik müsse von der „Verneinung zur Bejahung“ fortschreiten, „zur Mitarbeit an der großen Aufgabe des Volkslebens“, und es sei „schon heute ein offenes Geheimnis, daß das Verlangen nach solcher Mitarbeit überall in der Partei sich regt“. ⁸¹⁵ Tatsächlich sah es so aus, als wolle sich in den 1890er Jahren dieser Traum von einer Harmonie zwischen Bürgertum und Sozialdemokratie wenigstens partiell erfüllen. Friedrich Ebert und, seit 1896, Franz Diederich standen in der Bremer Sozialdemokratie für den Grundsatz ‚Reform statt Revolution‘,

⁸⁰⁷ Zit. n. ebd. S. 55.

⁸⁰⁸ Ebd. S. 36f.

⁸⁰⁹ Ebd. S. 40. Zit. 1894.

⁸¹⁰ So der Bürgermeister Pauli 1893, zit. n. ebd. S. 33. Vgl. ebd. S. 23-32.

⁸¹¹ Vgl. *Der Unabhängige* vom 16.7.1893.

⁸¹² Vgl. Brief Kalthoff an E. Merling vom 17.7.1893. Auch der hier dokumentierte Versuch, über das Protestantenblatt in der Sache wenigstens die liberal-kirchliche Öffentlichkeit zu erreichen, scheiterte. Ein entsprechender Artikel im Jahrg. 1893 ließ sich nicht finden. Es muß offen bleiben, ob dieser Umstand vor dem Hintergrund der Abwendung vom Protestantenverein gewertet werden kann.

⁸¹³ An der Wende des Jahrhunderts, S. 193.

⁸¹⁴ Ebd. S. 194.

⁸¹⁵ Ebd. S. 196.

und sie wußten ihre Parteilinie auch gegen interne Kritiker durchzusetzen.⁸¹⁶ Das Bürgertum dürfe seinerseits, so betonte Kalthoff in seiner Predigt weiter, „die bittere Wahrheit“, auf die die sozialistische Kritik hinweise, nicht ignorieren. Man werde sich der Einsicht „nicht entziehen können, daß das Recht auf Eigentum einer Kritik unterzogen“ werden müsse, meint Kalthoff mit Bezug auf den Züricher Theologen Alois Emanuel Biedermann.⁸¹⁷ Sein Fazit lautet:

„Käme ... die Sozialdemokratie zu einem Lebensideale, das in der Geschichte der Menschheit und der sittlichen Natur des Menschenwesens seine festen Wurzeln geschlagen, dann würden wir die Mitarbeit an dem Aufbau unseres Gesellschaftswesens nur freudig begrüßen können, denn Gott braucht der Arbeiter viele an seinem Werke, und wir dürften dann gestrost sagen: mancherlei Gabe, aber ein Geist.“⁸¹⁸ Der „ideale Sozialismus“ verkörpere sich im „Mensch, der die Hand an den Pflug legt ohne zurückzuschauen und deshalb geschickt ist zum Reiche Gottes.“⁸¹⁹

Wir können an dieser Stelle noch einmal auf den Vergleich der Positionen Kalthoffs und Funckes zurückkommen. Es ließen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede ausmachen: Beide Pastoren warnen ihre Hörer vor einer Pauschalkritik an der Sozialdemokratie, da sie hierin die ernste Gefahr einer undifferenzierten Blockbildung sehen. Gemeinsam ist ihnen der neutrale Standpunkt und die Bejahung des Anspruchs, wirtschaftliche Interessen zu vertreten. In Kalthoffs ganzheitlicher Betrachtungsweise fehlt jedoch die heilsgeschichtlich dichotomistische Scheidung von wahren christlichen und falschen sozialistischen Idealen, wie sie sich nicht nur bei Funcke findet, sondern auch in die Populärkritik am Sozialismus eingeflossen ist. Von größerer Bedeutung aber sind Differenzen, die sich in Bezug auf das zeigen, was oben unter dem Begriff der Humanisierung des Christentums angedeutet wurde. Durch diese war wohl auch die je unterschiedliche Beurteilung beider Pastoren in der Öffentlichkeit bedingt. Zu den Humanisierungstendenzen gehört die Offenheit für außerkirchliche Impulse im Austausch von Kirche und Gesellschaft. Diese ist bei Kalthoff weitaus deutlicher spürbar als bei Funcke. Im Diskutierklub-Vortrag Glauben und Wissen sagte der Martini-Pastor nach dem Referat der *Bürger-Zeitung* etwa:

„Neben dem Kultus müßten in den Gemeinden freie Diskussionsabende eingerichtet werden, wo ein Jeder das Recht habe, seine Meinung über religiöse und kirchliche Fragen frei zu äußern, wo auch der Theologe dann Gelegenheit habe, vom Volke zu lernen und vor allen Dingen die wahren Bedürfnisse des Volkes zu verstehen“.⁸²⁰

Funcke gelingt die Verhältnisbestimmung zur sozialistischen Umwelt nur durch die Brille des Bußpredigers und Seelsorgers, die Unterscheidung wahrer christlich-immaterieller Güter und sündhafter atheistisch-materialistischer Begierden hat er stets vor Augen. Kalthoff war so gesehen in dieser Zeit wahrscheinlich in Nordwestdeutschland der einzige Theologe, der den Sozialdemokraten auf Augenhöhe begegnete. Funckes Gesellschaftskritik gehört eher in den biblizistisch-homiletischen Kontext, während bei Kalthoff, aus einer differenten, aber ebenfalls *religiösen* Motivation, eine ziemlich deutliche Kritik am paternalistischen Wirtschafts- und Herrschaftssystem artikuliert wird.

Wir werden auf den Punkt des in der Regel asymmetrischen Verhältnisses in der Beziehungsaufnahme von Kirche und außerkirchlichen sozialen Interessenvertretungen unter den Be-

⁸¹⁶ Moring, Die Sozialdemokratische Partei, S. 43, 59-67. Allerdings machte Kalthoff nach 1900 die Erfahrung einer unüberbrückbaren Kultursperre zwischen Sozialismus und Christentum. Vgl. unten Abschn. III.16.2 – 16.3.4.

⁸¹⁷ An der Wende des Jahrhunderts, S. 196.

⁸¹⁸ Ebd.

⁸¹⁹ Ebd. S. 198 mit Bezug auf Lk. 9,62.

⁸²⁰ Vgl. Bremer Bürger-Zeitung Nr. 280 vom 30.11.1894.

dingungen des Paternalismus noch öfter zurückkommen, zuerst im übernächsten Abschnitt (dort noch einmal im lokalgeschichtlichen Kontext) und später dann im überregionalen Kontext der christlich-sozialen Parteiaktivitäten. Daß Kalthoff aus seiner spezifischen, im Vergleich mit den Kollegen untypischen religiösen Motivation heraus mit den Jahren immer mehr zum Wegbereiter neuer nicht bekenntnisorientierter Religionen wurde, soll später gezeigt werden. Doch greifen wir nicht vor. Wohl nicht umsonst sieht Kalthoff sein theologisches Ideal in den frühen 1890er Jahren *nicht* in einem deutschen Theologen verkörpert, sondern bei einem ausländischen Vertreter des konservativen christlichen Sozialismus, dem englisch-anglikanischen Theologen Charles Kingsley (1819-1875). Er gehörte zu den Persönlichkeiten, über die Kalthoff schon in dieser Zeit vor sozialdemokratischen Versammlungen Vorträge gehalten hatte.⁸²¹

II.5.2.5 Die Auseinandersetzung mit dem Werk von Charles Kingsley als Entwicklungsstufe von Kalthoffs sozialer Theologie

Ein wichtiges Dokument der Auseinandersetzung mit Kingsley ist ein Essay über diesen Theologen, den Kalthoff 1892 veröffentlichte.⁸²² Welche theologischen und politischen Ansichten er in diesen Jahren vertrat, läßt sich auch aus dieser 69 Seiten umfassenden Schrift entnehmen. In einem Brief an Ilgenstein schreibt er: „Wenn man dies Büchlein liest, hat man ein ungefähres Bild von den Zielen, die ich verfolge.“⁸²³ Aufschlußreich für die sozialpolitische Verortung des Werkes ist auch sein Verlagsort, das *Bibliographische Bureau, Berlin*, ein der *Ethischen Kultur* und der freigeistigen Bewegung nahestehender Verlag, der z. B. die Schriften Moritz von Egidys und Gustav Tschirns herausgab.⁸²⁴

Charles Kingsley könnte in dieser Zeit für Kalthoff in gewisser Weise eine Vorbildfunktion besessen haben, weniger als Theologe, denn „als religiöser Charakter“.⁸²⁵ Kingsley war ein Pfarrer, der, obwohl orthodox, lange Zeit vom kirchlichen mainstream gemieden und als Sozialist verschrien wurde, der an Hölle und Teufel glaubte, aber freundschaftlich mit erklärten Atheisten verkehrte, der also auf Anhieb in keine Schublade paßte. Politisch gehörte er zu den Radikalen, die die Rechte der sogenannten ‚Chartisten‘ vertraten: der englischen Arbeiterpartei, mit der verglichen, wie Kalthoff vermerkt, die zeitgenössischen deutschen Sozialdemokraten als „unschuldige Lämmer“ bezeichnet werden konnten.⁸²⁶ Als Mensch der Gegensätze war Kingsley seit 1859 Hofprediger der englischen Königin Victoria, verkehrte aber auch weiterhin ganz selbstverständlich mit den Ärmsten der Gesellschaft. „Wie er der gefeierte Gast und Gesellschaftler der höchsten Kreise der englischen Hauptstadt war, so rauchte er mit Wohlbehagen seine Pfeife in den Hütten der Tagelöhner, so war er der Vertraute der Schiffer und Jäger seines Bezirks, ja der herumziehenden Zigeunerhorden“.⁸²⁷ Der kirchlichen Mehrheit warf er in Formulierungen, die stark an die Marxsche Religionskritik erinnern, vor, die Bibel zu verstehen

⁸²¹ Vgl. Schreiben an die Redaktion des Protestantenvereins, in: Schriftwechsel zwischen dem Kirchenvorstand... (in Sammelakte St. Martinikirche, Staatsarchiv Bremen, AZ 2-T.4.a.3.c.3.a.2).

⁸²² Charles Kingsley. Ein religiöses Charakterbild von Dr. Albert Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Berlin 1892

⁸²³ Nachlaß Kalthoff, StA Bremen, Brief vom 6.1.1893.

⁸²⁴ Egidy war Publizist und Herausgeber der Zeitschrift ‚Versöhnung‘, ein engagierter Pazifist, der im Oktober 1890 Aufsehen mit seiner Schrift ‚Ernste Gedanken‘ erregt hatte, in der er für eine von den Laien ausgehende Reform des Protestantismus wirbt. Das Werk wurde in fünf Monaten in 50.000 Exemplaren verbreitet. Kalthoff äußert sich in seinem Brief vom 6.1.93 über Egidy positiv: „Ihr Urteil über Egidy stimmt mit dem meinen ganz und gar überein. Es ist doch ein Segen, daß die Laien überhaupt einmal den Mund auf tun in religiösen Fragen, und das Gescheite, was Egidy sagt, wiegt doch zehnmal das Törichte, das mit unterläuft, auf.“

⁸²⁵ Charles Kingsley, S. 8.

⁸²⁶ Ebd. S. 1.

⁸²⁷ Ebd. S. 2.

wie einen „Leitfaden für Polizeidiener, eine Dosis Opium für Lasttiere, während sie überladen würden, ein Buch lediglich um die Armen in Ordnung zu halten.“⁸²⁸ Er verstand den biblischen Schöpfungsbericht wörtlich und schrieb dennoch bewundernde Briefe an Charles Darwin.⁸²⁹

Dieser Geistliche, den seine zeitgenössischen Gegner behandelten wie einen „überspannten Schwärmer, bald wie einen revolutionären Fanatiker, der ins Lager der Kommunisten steure“, oder ihn als „Apostel des Sozialismus“⁸³⁰ verschrien, war für Kalthoff dagegen „ein Prophet der höchsten sittlichen Ideen des Christentums“. Er besaß für ihn eine Schaffenskraft, „die nur verstanden werden kann als die energische Ausstrahlung eines heiligen, von Gott ergriffenen Willens.“⁸³¹

Worin erkannte er die prophetische Unbedingtheit des Willens dieses Menschen im Einzelnen? Kingsleys bleibendes Verdienst sei es vor allem, „die moralische Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber der arbeitenden Klasse bis in die höchsten Kreise hinein vertreten ... zu haben.“⁸³² Auf deutsche Verhältnisse gemünzt schreibt Kalthoff:

„Die Besitzenden wissen gar nicht, mit welcher ungeheuren Summe von Elend der ganze Komfort unseres Lebens, der ganze Fortschritt unserer äußeren Kultur erkaufte wird. Sie könnten es wissen, wenn sie nur sehen und nachdenken wollten, wenn nicht Selbstsucht und Vorurteile ihre Sinne gefangen hielten.“⁸³³

Kingsley war ihm in dieser Hinsicht ein Vorbild für seine eigenen Bemühungen, das soziale Gewissen der Besitzenden wecken. Der Engländer bleibe eben „eine große Erscheinung auch für den, der seine sozialen Prinzipien nicht teilen mag. *Und doch werden wir mit diesen Prinzipien auch in Deutschland rechnen müssen*, wir mögen wollen oder nicht.“⁸³⁴ Die materiell fortschrittliche Kulturentwicklung zeigte in der Tat als Kehrseite unübersehbare soziale Sinndefizite. So hatte Kalthoff von Kingsley gelernt, daß das Elend der Arbeiter nicht nur eine ökonomisch-soziale Frage sei, sondern auch eine ethisch-religiöse Frage. Kalthoff weist hierzu insbesondere auf Kingsleys Bemerkungen zur englischen Gewerkschaftsbewegung hin und schließt daran die auf deutsche Verhältnisse bezogene Einsicht an:

„Daß bei uns in Deutschland die Fachvereine der Arbeiter vielfach noch geächtet statt geachtet erscheinen, ist sicher ein Beweis dafür, daß wir in Deutschland nicht nur in sozialer, sondern auch in christlicher Hinsicht noch manches von England lernen können.“⁸³⁵

Sowohl Kingsley als auch Kalthoff sind zu ihren Überzeugungen durch eigene praktische Erfahrungen gelangt. Kingsley erlebte die Mißstände unter den englischen Schneidergesellen und nahm sich ihrer an.⁸³⁶ In Bremen erlebte Kalthoff um die Zeit als sein Kingsley herauskam den oben dargestellten Streik der Bäcker- und Metzgergesellen. Auch in Bremen bildeten die Bäcker- und Metzgergesellen eine Produktionsgenossenschaft, die Friedrich Ebert 1892 leitete. Jedoch kauften viele einfache Leute ihr Brot weiterhin bei den Innungsbäckern, so daß das Projekt scheiterte. Emil Felden

⁸²⁸ Ebd. S. 27. Kalthoff zitiert diese Stelle später wörtlich und zustimmend in einer Predigt: Vgl. An der Wende des Jahrhunderts, S. 228. Weiter heißt es da: „Jetzt sieht man, daß die Bibel dem Volke nicht nur Geduld predigt, sondern ihm vor allen Dingen die Freiheit verspricht, daß sie zehnmal mehr predigt über die Pflichten des Eigentums und die Rechte der Arbeit, als über die Rechte des Eigentums und die Pflichten der Arbeit“. Vgl. vom inneren Leben, S. 11.

⁸²⁹ Ebd. S. 10f.

⁸³⁰ Ebd. S. 57, 34.

⁸³¹ Ebd. S. 3f.

⁸³² Ebd. S. 34.

⁸³³ Ebd. S. 67.

⁸³⁴ Ebd. S. 62.

⁸³⁵ Ebd. S. 66f.

⁸³⁶ Ebd. S. 32

kommt in seiner Analyse der Frage, warum die Arbeiter untereinander unsolidarisch waren, zu dem Ergebnis, daß die soziale Frage eben auch eine ethische Frage sei und der Mensch zuerst ein soziales Wesen werden müsse, bevor er die soziale Frage im rein ökonomischen Sinne lösen könne.⁸³⁷ Wichtige Stellen in Kalthoffs Kingsley-Essay lesen sich, als wären sie aus der Sicht seiner Bremer Erfahrungen mit der Arbeiterschaft geschrieben. Beispielsweise, wenn er von der Überwindung des Klassenkampfes durch eine radikale Form des Sozialismus spricht, wie sie später der Anarchist Peter Kropotkin gefordert hat.⁸³⁸ Das Christentum fordere, gleichsam als Alternative zu sozialdarwinistischen Entwürfen, eine „Gesellschaftsordnung ..., in welcher der Kampf Aller *gegen* Alle zu einer gegenseitigen Hilfeleistung Aller *für* Alle aufgehoben“ ist. Das folgt der Einsicht, „daß eine soziale Reform nur wirksam erstrebt werden könne auf der Basis einer sittlichen Reform.“⁸³⁹

Und das sei eben auch, oder vor allem, eine Bildungsfrage. Auch die Analyse des Scheiterns englischer Produktionsgenossenschaften läßt sich ohne Weiteres aus Sicht von Kalthoffs eigenen Erfahrungen im Kontext der Arbeiterbildungsbewegung lesen:

„Die Produktivgenossenschaften gingen zurück, nicht weil ihnen das Kapital fehlte, ... sondern weil es den Arbeitern selbst an der nötigen sittlichen und geistigen Bildung für die neue Art ihrer Tätigkeit fehlte, und an die Stelle dieser Genossenschaft traten andere Organisationen, namentlich die Arbeiterakademien, in denen die bedeutendsten Vertreter der englischen Wissenschaft sich freiwillig in den Dienst der Arbeiter stellten.“⁸⁴⁰

Was Kalthoffs eigene Position in dieser Frage angeht, so ist der Einfluß calvinistischer Ethik auf seine Sozialtheologie nicht auszuschließen. Wenn er z. B. einem Bettler das Almosen mit der Begründung verweigert, daß ihm das seine Würde nehme, so erinnert das an gleichlautende Ratschläge von Calvinisten. Wer einem Bettler etwas gibt, hält ihn davon ab zu arbeiten. Mit Kingsley teilte er die Einsicht, daß Almosengeben auch aus Sicht christlicher Wirtschaftsethik gegenüber der empfehlenswerten Gründung von Produktionsgenossenschaften nichts helfe, „obwohl es die Leiden Einzelner zu lindern vermöge.“ Doch sei dies „im Grunde eine falsche Wohltätigkeit“, die es dem „Almosenempfänger um so mehr ermögliche, sich mit Hungerlöhnen zu begnügen“.⁸⁴¹

Insgesamt sieht Kalthoff „[d]rei *Grundgedanken* ..., in welche sich Kingsley's soziales Wollen zusammenfassen lassen: einmal, daß das Christentum eine Gesellschaftsordnung fordere, in der keiner von der Bethätigung seiner göttlichen Menschenrechte ausgeschlossen sei; dann, daß zur Erreichung dieser Gesellschaftsordnung das kräftige Zusammenwirken aller Gesellschaftsklassen erforderlich sei, und endlich, daß jeder soziale Fortschritt Hand in Hand gehen müsse mit dem geistigen und sittlichen Fortschritt.“⁸⁴²

Dies waren Grundsätze, nach denen wie gezeigt wurde auch Kalthoff sein Handeln ausrichtete. Er war gleichsam ein christlicher Sozialist im englischen Sinne. Das trifft vor allem insofern zu, als er gerade der Religion eine besondere Aufgabe auf dem Gebiet sozialer Reformen zuweist – eine Einsicht für die er auch Zeugen auf Seiten der Kirchenkritiker findet:

„Soll die Religion etwas besseres sein als ein interessanter Zeitvertreib für stille Sonntagsstunden, dann muß sie das Recht fordern, auf das gesamte Weltleben gestaltend wirken zu dürfen. In der Geltendmachung dieses Rechts der Religion liegt der tiefste Wahrheitsgedanke des christlichen Sozialismus, der alle Gemüter um so mehr ergreift,

⁸³⁷ Felden, *Eines Menschen Weg*, S. 197f.

⁸³⁸ *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig 1904.

⁸³⁹ Charles Kingsley, S. 25f.

⁸⁴⁰ Ebd. S. 34.

⁸⁴¹ Ebd. S. 33. Vgl. ähnlich schon *Der christliche Socialismus*, S. 8-10.

⁸⁴² Ebd. S. 62.

als sie Glauben an ein christliches Lebensideal haben. Für die ewige sittliche Idee des Christentums begeistert sich auch die kirchenfeindliche Masse, und ihre Vertreter fangen schon an, sich auf diese Idee und ihren reinsten, schöpferischen Vertreter, Jesum von Nazareth, gegen ihre Widersacher zu berufen.“⁸⁴³

Kurt Falks Schrift *Die christliche Kirche und der Socialismus* führt Kalthoff als Beleg für seine Auffassung an.⁸⁴⁴

II.5.2.6 Die Grenzen der Kontakte zu den Milieus

Kalthoff setzte in diesen Jahren nicht nur auf eine Verständigung zwischen dem Liberalismus und dem Sozialismus, sondern auch auf die Durchsetzung christlich-sozialer Prinzipien im konservativen Protestantismus. Gleichwohl zog er eine Trennlinie zwischen einem kirchlichen Konservatismus wie er ihn in Charles Kingsley verkörpert sah und einer hierarchischen, auf starr dogmatischen Grundsätzen beharrenden Kirchenorthodoxie, die er schon Jahre zuvor abgelehnt hatte. Aus Kingsleys Botschaft an die Menschen, „daß sie Niemanden auf Erden Herrn nennen sollten, denn ... Gott“ – hörte er ein Ideal der Gleichheit heraus. Jeder Mensch, der einen anderen Menschen zu seinem Sklaven machen wolle, handle somit unrechtmäßig.⁸⁴⁵ Unverändert stand ihm fest: Wenn eine kirchliche Orthodoxie zu einer hierarchischen Instanz werde, die sich zwischen die Gewissen der Individuen und Gott schiebe, dann entstehe ein starrer Dogmatismus mit einem im schlimmsten Fall destruktiven Machtanspruch. Eine gleichberechtigte Kooperation erschien ihm in diesem Fall ausgeschlossen, bzw. als nur einseitig gewollt. Man kann dies gleichsam die Erfahrung einer strukturell gegebenen Kommunikations- oder Kultursperre nennen.

Die Zusammenarbeit mit den ‚bibeltreuen‘ und gleichzeitig gesprächsoffenen Positiven in Bremen suchte Kalthoff indes, wie schon oben angedeutet, trotz seines Scheiterns in Preußen, und zwar wegen ihrer praktischen und sozialen Tätigkeit sowie „um mit ihnen den aristokratischen Aufbau der Gemeinde zu ändern. Eine Synode sollte geschaffen, die Kasualgebühren aufgehoben, alle bremischen Geistlichen in einem Pastorenkollegium vereint werden“.⁸⁴⁶

Den historischen Wert dieser Angabe müssen wir allerdings differenziert sehen. Richtig ist, daß die genannten Einrichtungen gerade von den Bremer Kirchlich-Orthodoxen mit großer Beharrlichkeit gefordert wurden. Daß sich auch Kalthoff für die Einrichtung einer Synode stark gemacht hat, ist verständlich, weil er darunter, wie in Dokumenten aus Zeiten des *Reformvereins* dokumentiert ist, ein basisdemokratisches Element der Kirchenverfassung verstanden haben wird. Die genauen Gründe dafür, warum Kalthoff sich für die Schaffung eines *Pastorenkollegiums* eingesetzt haben soll, wüßte man allerdings gerne. Solch eine Instanz zwischen den Einzelgemeinden und der Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten existierte in Bremen ja gerade deshalb nicht, weil die vorherrschende liberale Meinung hierin hierarchische Tendenzen erkannte, die es durch die Gleichstellung aller Gemeinden, Pastoren und Gläubigen zu verhindern gelte.⁸⁴⁷ Später sprach sich Kalthoff selbst gegen die Einrichtung einer solchen Behörde aus.⁸⁴⁸ Der Sachverhalt bleibt also ein Rätsel. Die spärlichen Angaben lassen die Ant-

⁸⁴³ Ebd. S. 63.

⁸⁴⁴ Eine socialdemokratische Antwort auf die Encyklika Leo's XIII, Nürnberg 1891, S. 90ff.

⁸⁴⁵ Ebd. S. 47.

⁸⁴⁶ Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 723. Kausalgebühren sind Entgelte für Amtshandlungen wie Taufen, Trauungen, Beerdigungen.

⁸⁴⁷ Siehe oben Abschn. II.5.1.2.

⁸⁴⁸ S. u. Abschn. III.20.8. Vgl. auch: Zuschrift an eine Bremer Tageszeitung: Organisation der Geistlichen (undatiert). Landeskirchliche Bibliothek Bremen, Sign. S. 261.

wort offen, wann und unter welchen Bedingungen sich Kalthoff für die Schaffung eines solche Gremiums eingesetzt haben soll.

Gleichwohl ließen Kalthoffs Bemühungen um eine Verständigung mit den Bremer Orthodoxen auch in späteren Jahren nicht nach. So fand er z. B. in der Bremer *Sozialwissenschaftlichen Vereinigung* „Anschluß auch an Männer der orthodoxen Kreise.“⁸⁴⁹ Bemerkenswert ist aber der Wandel seines Verhältnisses zur Orthodoxie. Die Bremer orthodoxe Presse beschäftigte sich in den 1880er und 1890er Jahren mit Kalthoff kaum, wohingegen er nach 1902 zu einem ihrer Hauptfeinde wurde. Zwischen ihn und die Bremer Orthodoxie schob sich nun die erwähnte Kultursperre – so unüberbrückbar, wie sie in Preußen gewesen war. In seinen letzten Lebensjahren bekämpfte er die konservativ-kirchlichen Bestrebungen in Bremen, sobald sie ihm zu „Gefahren für die bremische kirchliche Freiheit“ zu werden drohten, bzw. zum „Anfang des Gewissenszwanges.“⁸⁵⁰ Wie seine spätere Ablehnung des christlichen Konservatismus wirklich motiviert war, erfassen solche Äußerungen jedoch nur unzureichend. Wir werden unten auf die Frage zurückkommen, warum sich seine Hoffnungen auf die Etablierung eines christlichen Sozialismus nach englischem Muster zuletzt auch in Bremen zerschlagen sollten. Diesen und einen weiteren Punkt: warum es überhaupt zur Intensivierung seiner Annäherung an das linke Milieu kam, verstehen wir erst dann, wenn wir die allgemeineren soziopolitischen und kulturhistorischen Wandlungsprozesse betrachtet haben, in deren Rahmen diese individuellen biographischen Tatsachen zu sehen sind.⁸⁵¹

Kalthoffs Offenheit für unterschiedlichste Koalitionen ließe sich bei voreingenommener Betrachtung als sprunghafter Wechsel seiner Ideale einstufen. Genauso gut läßt sich diese Offenheit aber auch als eine Form der *gelebten* Einsicht interpretieren, daß Kooperation eher als Kampf geeignet sei, um für eine Mehrheit der Menschen positive Ziele zu erreichen. Kalthoff verstand es im Anschluß an sein Vorbild Kingsley als seine Aufgabe, im Bürgertum ein Bewußtsein für dessen moralisch-religiöse Pflichten gegenüber den Unterschichten zu wecken und zu verdeutlichen, daß die organisatorischen Bemühungen der Arbeiterschicht nicht nur eine Gefahr für die bestehenden Verhältnisse darstellen, sondern ein berechtigtes Anliegen, auf das im Sinne der gegenseitigen Hilfe einzugehen sei. Ein Beleg für die Wirkung seiner Argumente auf einzelne Gemeindemitglieder liefert Minna Popken. Was sie an Kalthoff als Prediger und gelegentlichem Gesprächspartner fesselte, war die von ihm vorgelebte

„große, soziale Idee von der Verbrüderung aller Menschen, die Kalthoff als Auswirkung des Evangeliums darstellte. Darin fanden meine eigenen Bestrebungen willkommene Nahrung. Kalthoff riet mir ... im großen sozialen Werk praktisch mitzuarbeiten. Aufmerksam schaute ich nun in diese für mich neue Welt hinein, die mich stark anzog. Sollte hier die Wahrheit liegen? Waren Liebe, Opfer, gegenseitiges Helfen nicht Lebenskräfte, die zum Aufstieg der Menschheit Großes wirken könnten? War es nicht der Mühe wert, dafür seine Kraft einzusetzen? Ich glaubte, diese Frage bejahen zu können, und damit gewann die sozialistische Weltanschauung mehr und mehr Macht über mich.“⁸⁵²

Den Arbeitern gegenüber verstand sich Kalthoff als Vermittler der Einsicht, daß der Erfolg von deren Bemühungen der gegenseitigen Hilfe, z. B. auf dem Gebiet des Genossenschaftswesens, der Arbeiterbildung usw., auch eine Frage der vorherrschenden religiösen und ethischen Einstellungen sei. So könnte sich insgesamt Kalthoffs hohes Maß an Bereitschaft erklären, die Re-

⁸⁴⁹ Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, S. XXIV.

⁸⁵⁰ Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 723.

⁸⁵¹ Vgl. zunächst Abschn. II.5.3.

⁸⁵² Im Kampf um die Welt des Lichtes, S. 45f. In diesem Kontext rät er ihr wie gesagt die Lektüre von Marx und Engels an. Letztlich war die soziale Auslegung der Evangelien in Popkens Augen aber ein Irrweg.

ligion in diesem Sinne zu reformieren, was der Kalthoff-Gemeinde, wie wir unten sehen werden, in späteren Jahren den Ruf eintragen sollte, eine Art Versuchslabor für religiöse Experimente zu sein. Kooperation verstand Kalthoff gleichsam als ein religiöses Entwicklungsprinzip. Mit seiner Sichtweise hatte er vielleicht intuitiv eine Dimension des Religiösen erkannt, die seinen konservativen Kollegen, die sich eher als Gegner der Sozialdemokratie verstanden, verborgen blieb: die Bereitschaft der Menschen zur Kooperation zu stärken und das als richtig Erkannte auch zu tun. Sein Ideal war mithin die Verbindung des Reich-Gottes-Gedankens mit der sozialistischen Metapher vom Zukunftsstaat – Ideale, die in den Debatten der Zeit eher gegeneinander ausgespielt wurden.

II.5.2.6.1 Exkurs: Kontakte zu Freimaurern

Kalthoffs unangepaßtes, kirchliche Grenzen sprengendes bzw. weltanschaulich offenes Verständnis des Christentums spiegelt sich auch in sonstigen, bisher der Forschung verborgen gebliebenen Kontakten zu den etablierten städtisch-bürgerlichen Milieus wider. Ein Aspekt seiner Integration in die bremische Gesellschaft ist seine Beziehung zur Freimaurerloge *Friedrich Wilhelm zur Eintracht*, die durch ein bisher übersehenes Redemanuskript in seinem Nachlaß belegt wird, in dem sich der Pastor selbst als „Bruder“ der Mitglieder dieser Geheimgesellschaft bezeichnet und seine mutmaßlichen Hörer als „Gesinnungsgossen“ anredet.⁸⁵³ Sein Name findet sich andererseits *nicht* in den Mitgliederverzeichnissen dieser oder anderer Bremer Logen – es ist also anzunehmen, daß er nur Gastmitglied der Loge war. Da er sich gleichwohl eindeutig als Freimaurer zu erkennen gibt, wird einer anderen Loge außerhalb Bremens angehört haben (welcher ließ sich nicht feststellen). Eine „Gastmitgliedschaft“ wäre unter diesen Bedingungen nicht ungewöhnlich. Das Manuskript ist als „Rede Dr. Scholz, Loge“ bezeichnet und bezieht sich auf eine Veröffentlichung von Friedrich Scholz (1831-1907).⁸⁵⁴ Scholz war 1898 der amtierende Meister vom Stuhl der Loge und im bürgerlichen Leben der hochangesehene Direktor der Bremer Krankenanstalt. Kalthoffs Beziehung zur Loge *Friedrich Wilhelm zur Eintracht* erklärt sich wohl aus dem Umstand, daß er und Scholz bis zum Umzug in das Pfarrhaus im Jahr 1892 Nachbarn in der Keplerstraße waren. Daß Gäste in fremden Logen Ansprachen hielten, war nicht unüblich. Falls er schon *vor* seinem Wechsel nach Bremen Mitglied einer Loge war, hätte dieser Umstand einen Vorteil für seine Wahl in das angesehene Amt des Martini-Pastors bedeuten können und würde seine Integration in die gehobene städtische Gesellschaft erleichtert haben.⁸⁵⁵ Wie in vielen anderen Bremer liberalen Gemeinden schlossen sich eine Logenmitgliedschaft und das Amt des Pastors nicht aus, sondern waren vielmehr ein Beleg der Vernetzung von Bürgertum und kirchlichem Milieu. Kalthoff begründete in St. Martini eine Tradition von Liberalismus und Freimaurertum, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts andauerte. Denn nach ihm waren seine Nachfolger Lipsius und Felden ebenfalls Logenmitglieder.⁸⁵⁶

Das erwähnte Redemanuskript verrät uns aufschlußreiche Details von Kalthoffs Beziehung zum konservativ-bürgerlichen Milieu, erklärt uns gleichzeitig aber auch, warum er *nicht* Mitglied der Loge *Friedrich Wilhelm zur Eintracht* geworden war. Erstaunlich ist, daß er sich in seinem Manuskript als Gast für Reformen in der Loge stark macht und Scholz' entsprechende

⁸⁵³ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-29/5.

⁸⁵⁴ Sursum Corsa! Logenreden von F. Scholz in Bremen, Leipzig 1898. Vgl. Kalthoff, Rede Dr. Scholz: „Da nun Dr. Scholz es vorgezogen, diese Reden in einer Loge zu halten, so können wir uns auch darüber freuen, daß solche Reden einmal auch den Mitgliedern der Loge geboten worden sind.“

⁸⁵⁵ Solche Fälle sind in Bremen bekannt. Vgl. Gerhard Schmolze, Freimaurer als Pastoren der Bremischen Evangelischen Kirche, in: *Hospitium Ecclesiae*, Bd. 22 (2003), S. 97-100, hier 98.

⁸⁵⁶ Angaben ebd. S. 98f. Dort wird auch Friedrich Steudel aufgeführt.

Ambitionen lobt.⁸⁵⁷ Scholz wird indes nicht nur als Reformers gewürdigt; er sei „Gesinnungsge-
nosse und Gegner zugleich“. Wichtiger „als die Zustimmung zu dem, was die Reden Gutes und
Schönes“ böten, sei „der offene Ausdruck der Gegnerschaft, in der wir uns zu der eigentlichen
Tendenz des Buches, den Logeninteressen zu dienen, befinden.“⁸⁵⁸

An Scholz' Reden hatte Kalthoff also einiges auszusetzen. Der kritische Inhalt des Ma-
nuscriptes im Nachlaß macht es, nebenbei gesagt, eher unwahrscheinlich, daß Kalthoff die
Rede jemals in der Loge gehalten hat. Dies hätte das Maß der brüderlichen Offenheit über-
schritten, wie wir sehen werden. Für uns von Belang an Kalthoffs Kritik ist vor allem der aus
seiner Sicht zu freundliche Umgang des Logenmeisters mit den hierarchisch-dogmatischen
Tendenzen im kirchlichen Christentum, was wiederum ein negatives Licht auf das logeninterne
Christentumsverständnis werfen würde:

Mit „dem von der Loge gegen die herrschende Kirche geführten Kampf“ sei es eine
„eigene Sache, so lange sich in der Loge gerade die bedenklichsten Erscheinungen wiederfin-
den, die freie Geister an den herrschenden Kirchen beklagen. Die Loge ist ursprünglich nichts
anderes als eine deistische Verkehrung der katholischen Kirche, darum finden sich in ihr die
spezifischen Merkmale ihres Widerpartes in veränderter Gestalt wieder. Die Loge hat ihr ge-
setzliches Ritual, ihre hierarchischen Grade u Weihen, und vor allen Dingen den Glauben an
ihre eigene höhere Würde, sie usurpiert für sich alles Gute u Große, das je u je in der Menschheit
gelebt, u behauptet damit, daß außer ihr kein Heil sei. Die Loge betrachtet gerade wie eine jede
unfehlbare Kirche die ganze Weltgeschichte nur als eine Zeit der Vorbereitung auf das von ihr
gespendete Licht und das in ihr erschienene Heil.“⁸⁵⁹

Kritikwürdig ist aus Kalthoffs Sicht in diesem Kontext die „Naivität“ von Scholz'
„Logengeschichtsschreibung“, welche „derjenigen des Naivsten unter den Theologen“ in nichts
nachstehe und den humanen Fortschritt allzu einlinig auf die Freimaurerei zurückführe. Scholz
sehe „die ganze Welt durch die Logenbrille“. Weiter bemängelt Kalthoff den unkritischen Blick
auf Kaiser Wilhelm I. und damit das Verhältnis der Loge zum Nationalismus. Daß auch der
Kaiser Freimaurer gewesen sei begeistere Scholz zu einer Lobeshymne auf den „Bruder“, die
diesen in allzu schmeichelhafter Weise darstelle. Wenn Scholz ihn als Muster Hohenzollerscher
religiöser Toleranz darstelle, dessen Streben auf „Gleichberechtigung, nicht blos der Systeme,
sondern auch der verschiedenen Religionsgemeinschaften innerhalb der Loge gerichtet“ gerich-
tet gewesen sei, („O möchte sein Geist alle Logen durchdringen, seine Milde im Urteil, seine
Duldung auch fremder Ansichten!“), so entspreche dies keineswegs den Tatsachen. Kalthoff
kommentiert: „Macht sich Dr. Scholz wirklich nicht klar, in welch bedenkliches Licht er durch
eine solche Lobrede die subjective Überzeugungstreue des verstorbenen Kaisers stellt? Als
oberster Bischof der preuß. Kirche, als Schöpfer der Aera Hegel-Kögel-Stöcker, als mächtigster
Kämpfer im Apostolikumsstreit“ müsse der Kaiser, „wenn Dr. Scholz ihn richtig geschildert
hätte“, grade als „das Gegenteil“ dessen angesehen werden, „als das er in der Loge unter den
„Brüdern“ erschienen.“⁸⁶⁰

Abgesehen davon, daß sich in einer solchen Äußerung eine gewachsene Kritikfähigkeit
am Verhalten Wilhelms I. in der ersten Phase der Apostolikumsstreitigkeiten zeigt⁸⁶¹, macht
der Kommentar verständlich, warum Kalthoff kein offizielles Mitglied der Loge *Friedrich Wil-
helm zur Eintracht* war, die bei allem Reformwillen doch immer noch zu den konventionellen,
sogenannten „altpreußischen“ Logen gehörte und legt vielmehr den Schluß nahe, daß er selbst

⁸⁵⁷ Rede Dr. Scholz, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-29/5.

⁸⁵⁸ Ebd.

⁸⁵⁹ Ebd.

⁸⁶⁰ Ebd.

⁸⁶¹ Vgl. oben Abschn. II.3.3.2.

einer „irregulären“ Reformloge angehörte, die von der offiziellen Freimaurerei nicht geduldet wurde. Eine Loge mit humanitärer Ausrichtung wie Kalthoff sie in seinem Manuskript als Ideal zeichnet, gab es zu der Zeit in Bremen noch nicht. Sie entstand als Abspaltung von der *Friedrich Wilhelm zur Eintracht*, die zwar unter Scholz relativ fortschrittlich, aber eben immer noch eine christlich-konservative (und auch latent antisemitische bzw. antijüdische) Loge war. Wenn Kalthoff dort einen Besucherstatus hatte, mußte er sich nicht einer Abstimmung über eine offizielle Aufnahme stellen, deren Ergebnis angesichts seiner unangepaßten Haltung wohl eher unwahrscheinlich gewesen wäre.⁸⁶²

Kalthoffs Rede wirft insgesamt ein Schlaglicht auf die Rückständigkeit der bremischen Freimaurerei vor 1900. Die Logen waren Horte einer sehr speziellen, hermetischen, nationalistischen – und auch einer sich der Realität verweigernden Weltansicht. Kalthoff umschrieb die hermetische Realitätsferne in der Loge, die ihm Gastrecht gewährte, mit den Worten: auch sie sei „dem Naturgesetz des Geisteslebens verfallen, das sich an jeder gegen das große freie Menschenleben sich absperrenden Gemeinschaft“ vollziehe.⁸⁶³ Mit seiner Kritik am Hohenzollernkult traf er einen wunden Punkt: In der Tat waren die Freimaurerbünde gleichsam Echokammern, in denen sich einseitige monarchistische Sichtweisen verstärkten und aus denen (in diesem Fall) nur das heraus hallte, was die monarchischen Eliten zu hören erwarteten. Selbst Wilhelm II., der erklärter Nichtfreimaurer war, wurde im Sinne einer Logik, die unbedingte Kaisertreue als konstitutiven Bestandteil freimaurerischer Identität ansah (und daher auch den distanzierten Monarchen in ein helles freimaurerfreundliches Licht stellen mußte) als Bruder im Geist geehrt. Der liberale Pastor Waldemar Sonntag brachte 1891 diese Haltung anlässlich einer Feier zum Kaisergeburtstag auf die Formel: „wer nicht wider uns ist, ist für uns, so denken wir auch von unserem Kaiser“.⁸⁶⁴

Die erste nicht explizit völkisch-nationalistisch und monarchisch orientierte, religiös undogmatische, kosmopolitische und pazifistische, also im eigentlichen Sinne humanitäre und fortschrittliche Loge entstand in Bremen erst 1909 als Zweig des *Freimaurerbundes Zur aufgehenden Sonne*. Dieser Loge gehörte Emil Felden an. Der Bund war bald der größte Zusammenschluß „irregulärer“ freimaurerischer Vereine im deutschsprachigen Raum und verstand sich explizit als Gegenentwurf zur etablierten konservativen Freimaurerei. Mitglieder waren beispielsweise Kurt Tucholsky, Carl von Ossietzky und Julius Leber. Wie konservativ das Bremer Freimaurer-Milieu immer noch war, zeigt der Umstand, daß die Bremer Tochterloge bald gespalten wurde, da viele Mitglieder sich wieder den regulären Logen anschlossen. 1918 gründete sich darauf die irreguläre Loge *Roland zur Freiheit*, deren *spiritus rector* Felden war.⁸⁶⁵

Kalthoff nimmt mit seiner kritischen Distanz gegenüber dem für das konservative Christentum offenen Dogmatismus, Nationalismus und Hohenzollernkult der etablierten Freimaurerei solch spätere Entwicklungen vorweg. Sein unangepaßtes Verständnis der Freimaurerei schwingt mit, wenn er von Kosmopolitismus, überkonfessioneller Menschheitsreligion usw. spricht – anders gesagt: seine Ideale der Humanität könnten durchaus von der Freimaurerei geprägt gewesen sein. In der Reformloge, der Felden später angehörte kommt dann noch ein anderer Zug zur Geltung, der auch den späten Kalthoff kennzeichnet: die Verbindung von wissenschaftlichem Fortschrittsglauben, Entwicklungsdenken und allgemeinem Bildungsenthusiasmus. Dieses Bewußtsein sah Kalthoff auch in Scholz verkörpert. Soweit er als „Entwick-

⁸⁶² Für Hinweise zum Verständnis des bremischen Freimaurermilieus danke ich Marcus Meyer. Vgl. ders., *Bruder und Bürger. Freimaurerei und Bürgerlichkeit in Bremen von der Aufklärung bis zum Wiederaufbau nach 1945*, Bremen 2010.

⁸⁶³ Rede Dr. Scholz Loge. Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-29/5.

⁸⁶⁴ Vgl. Meyer, *Bruder und Bürger*, S. 91.

⁸⁶⁵ Ebd. S. 180-183.

lungstheoretiker ... mit vollem Bewußtsein auf dem Boden der modernen Wissenschaft“ stehe, würden dessen Worte „sicher in jedem Verein wohlgesinnter Männer und Frauen gerne gehört“ werden, und insofern sei er „Gesinnungsgenosse“.⁸⁶⁶ Später sollte sich dieser fortschrittsoptimistische Zug als Verbindung von Monismus und Humanitätsreligion im *Freimaurerbund Zur aufgehenden Sonne* bemerkbar machen.⁸⁶⁷ Schon Kalthoffs Manuskript können wir als Indiz seines Hinausgehens über den Liberalismus, parallel zu seiner Abwendung vom *Protestantenverein*, interpretieren: denn er lobt an Scholz genau diejenigen Tendenzen, die den rückwärts-gewandten „landläufigen politischen und kirchlichen Liberalismus“ überwinden wollen.

II.6 *Kontinuität und Wandel. Historischer Bedingungsraum der Religionsgenese. und vergleichende biographische Perspektiven (Politik, Religion und Gesellschaft 1878-1906)*

II.6.1 *Überblick: Zur Frage durchgängiger Motive bei Kalthoff*

Wir unterbrechen ab hier den konsequent chronologischen Fortgang der biographischen Darstellung und nehmen stattdessen eine vergleichend biographische Perspektive ein, die auch die späteren Jahre Kalthoffs einschließt. Eine chronologische Darstellung der Zeitspanne von ca. 1894 bis zur Jahrhundertwende erscheint schon deswegen wenig sinnvoll, weil diese Jahre arm an biographisch relevanten Ereignissen waren und entsprechend wenige Quellen vorliegen.

Die Begründung für eine diachrone Ausweitung des Untersuchungszeitraumes ergibt sich aber nicht zuletzt auch aus einseitigen Einschätzungen von Kalthoffs Wirken, die wiederum eine in den vorangegangenen beiden Abschnitten schon am Rande berührte Frage implizieren: ob – mit Blick auf Kalthoffs gleichzeitiges Agieren in mehreren Milieus, bzw. mit Blick auf seine Annäherungen und Rückzüge: vom Konservativismus zum Liberalismus, vom Liberalismus zum Sozialismus und mit Blick auf die Versuche kreuzinverser Brückenschläge zwischen „verfeindeten“ Milieus – seine Ideale sprunghaften Wandlungen unterlagen. Durchgängige Motive wurden von den Zeitgenossen im Rückblick auf Kalthoffs Wirken so gut wie nicht wahrgenommen. Noch relativ wertneutral äußerte sich dazu Otto Veeck kurz nach dem Tod des Martini-Pastors: Als „Optimist, dem die Gegenwart und die Zukunft immer recht zu haben schienen gegen die Vergangenheit“, habe Kalthoff „sich immer auf die äußerste Linke“ gestellt, und da er „so ein unruhiger, stürmischer Geist war, darum haben seine Ideale sich so oft gewandelt im Laufe eines Menschenalters, viel rascher als in den meisten seiner Zeitgenossen“; man werde andere Ideale „finden am Anfang, als am Ende seiner Laufbahn.“⁸⁶⁸ Andere Kritiker verstiegen sich zu dem Vorwurf, Kalthoff sei eine „Amphibiennatur“ gewesen.⁸⁶⁹ Wechselten also Kalthoffs Ideale so schnell wie Moden? Er selbst soll sich gegenüber Otto Veeck, auf diese Frage angesprochen, geäußert haben: „Ihr bleibt immer die Alten, die Unverbesserlichen, die nichts lernen wollen; ich aber schreite fort mit der Zeit und halte es mit den Jungen und Stürmern, mit der Zukunft.“⁸⁷⁰ Er bestätigte damit den Wandel seiner Überzeugungen – was jedoch nicht zwangsläufig als eine opportunistische Hinwendung zu immer neuen Modethemen gedeutet werden muß.

⁸⁶⁶ Rede Dr. Scholz Loge. Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-29/5.

⁸⁶⁷ Vgl. dazu unten Abschn. VI.5.2.1.2.

⁸⁶⁸ Otto Veeck, Kalthoffs Ideale, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/7) 3. Heft, S. 157-168, hier S.160.

⁸⁶⁹ Vgl. dazu Auwärter, Ein Atheist auf der Kanzel?, S. 336.

⁸⁷⁰ Veeck, Kalthoffs Ideale, in: Bremer Beiträge, S. 160.

Gegen einen solchen Eindruck lassen sich Motive herausarbeiten, die sich in Kalthoffs Wirken von der Zeit seiner ersten Publikationen bis zu seinem Lebensende durchziehen. Diese gilt es in den folgenden Abschnitten herauszuarbeiten. Andererseits sollen Kontinuitäten nicht überbewertet werden. Eine zentrale Stelle nehmen in Kalthoffs Wirken die sich weiterentwickelnden – und damit auch diskontinuierlichen – Auffassungen über das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft ein (m. a. W.: das sich vielfältig gestaltende Verhältnis von Politik, dem Grundproblem sozialer Integration und Religion). Hier liegt der analytische Schwerpunkt der Abschnitte II.6 – II.7. In Form einer zusammenfassenden Darstellung und eines anschließenden diachronen Vergleiches sollen entsprechende Kontinuitäten und Wandlungen von Kalthoffs ‚Idealen‘ nachgezeichnet werden, etwa die Frage nach der Abgrenzung von nationalistischen Tendenzen auf dem Gebiet der Religionsentwicklung. Der Vergleich zielt auf die Erfassung von Religionstypen, die sich in diesem Spannungsverhältnis entwickeln konnten. Erst im Verlauf von Hauptkapitel III, das sich der Verhältnisbestimmung von Religion und Theologie um und nach 1900 widmet, werden wir uns wieder der chronologisch-synchronen Darstellungsweise annähern, da die Quellenlage dies rechtfertigt. (Vergleiche werden hier dann nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität, sondern im Hinblick auf Weiterentwicklungen von Kalthoffs Denken angestellt.) Die Kapitel II.6 und II.7 nehmen also gleichsam eine Scharnierfunktion zwischen der frühen Biographie und den letzten Jahren ein.

Vom Vergleich ausgeklammert bleiben indes Entwicklungen, die auf Voraussetzungen beruhen, die erst seit den 1890er Jahren gegeben waren und mithin im Untersuchungskontext historisch noch irrelevant sind. Konkret betrifft dies die individualistische Reformreligion, die ihren Ursprung in dieser späteren Phase hat und daher nicht sinnvoll in den Vergleich eines weiter zurückreichenden Zeitraumes einbezogen werden kann. Der vor 1890 noch nicht voraussetzende Einfluß der Lebensreformbewegung und der Nietzscheschen individualistischen Philosophie auf die Religionsentwicklung wird erst im Rahmen des dritten Hauptkapitels erschlossen werden. Bereits oben wurde erwähnt, daß sich in Kalthoffs Wirkungsjahren vor 1888 eine Öffnung in Richtung der Kultur (insbesondere der Kunst) noch nicht abzeichnete.⁸⁷¹ Auch diesen Aspekt untersuchen wir erst später. Eben dies gilt auch für das Feld der Mystik.

Die erwähnten Entwicklungen hingen mit der Tendenz zur Wiederbelebung des Religionsthemas nach der Phase der religiösen Indifferenz und Skepsis der Gebildeten in den zusammengekommen ca. vier Jahrzehnten vor und nach der Reichsgründung zusammen. Der wohl recht großen Trägerschaft des in diesen Jahrzehnten vorherrschenden materialistischen Bewußtseins stand eine mutmaßlich noch sehr überschaubare Zahl religiöser Erneuerer und Propheten der Zukunftsreligion gegenüber. Das Religionsthema war also noch fest in der Hand der Traditionalisten im Umkreis der Staatskirche und von daher vor allem auf das Verhältnis von Politik, Religion und Gesellschaft bezogen. Daran orientiert sich auch unser Vergleich. Wir bleiben damit bei einem Untersuchungsfeld, dessen Wirkung auf Kalthoffs Denken bei Zeitgenossen, die einen sprunghaften Wandel seiner Ideale konstatierten, meist übersehen wurden. Wenn im Folgenden nun gerade diese bisher weitgehend übersehenen Aspekte thematisiert werden, so wird als historischer Hintergrund bewußt ein tendenziell durchgängig protestantisch-traditionelles Selbstverständnis des wilhelminischen Staates vorausgesetzt, dessen Herausbildung mit einer gezielten Diskriminierungspolitik gegenüber der katholischen Kirche korrespondierte, bzw. auf die protestantische Imprägnierung des öffentlichen Religionsbewußtseins zielte. Als historisches Stichwort zu nennen ist hier der oben schon zuweilen erwähnte Kulturkampf gegen den ‚Ultramontanismus‘, dessen Beginn in die Bismarckära fällt. Der Kampf steht im Kontext vieler im Kontext dieser Analysen relevanter Entwicklungen. Die Ver-

⁸⁷¹ Vgl. Abschn. II.3.5.7.

mengung von Staat und (protestantischem) Christentum, wie sie diese Bismarckschen Abwehrmaßnahmen gegen einen als zu weitreichend empfundenen Einfluß des Katholizismus auf den deutschen Staat implizierten, lassen sich aber auch als Beleg für den mißlungenen Versuch der Umformung des deutschen Kaiserreiches in einen modernen säkularen Staat lesen – selbst wenn etwa mit der Bismarckschen Zivilstandsgesetzgebung Versuche in diese Richtung unternommen worden waren. Dem Staat wurden dennoch auch weiterhin explizit religiöse Aufgaben zugewiesen, und viele politische und gesellschaftliche Instanzen forderten von Vertretern des Staates geradezu ein zur Schau gestelltes Religionsbewußtsein. In Preußen äußerte sich dies Bewußtsein unter anderem in Form der oben beschriebenen restaurativen Staats-Kirchenpolitik. Gleichzeitig entwickelte sich nach der Reichsgründung der altkonservative, nicht zuletzt dem Mittelaltermythos der deutschen Romantik verpflichtete Gedanke des ‚christlichen Staates‘ – er hatte bisher Monarchie, konservativen Staatseliten und protestantisch-konservativem Milieu als legitimatorische Ideologie ihrer kulturellen Hegemonieansprüche gedient –, zum Ideal einer ‚nationalen Religion‘ mit unterschwellig protestantischer Tendenz weiter.⁸⁷² Die Bezugnahme auf dieselbe erleichterte bisher unvorstellbare Allianzen zwischen Konservatismus und Rechtsliberalismus. Von (national)liberaler Seite wurde nun weitgehend ein Grundkonsens geteilt, wonach eine religionsbewußte Einstellung der Bürger als Garant des gesellschaftlichen Zusammenhaltes unabdingbar sei. Für eine Trennung von Staat und Kirche setzte man sich in diesem politischen Lager nicht mehr nachdrücklich ein. Dieser gewandelte Liberalismus distanzierte sich damit immer mehr von seiner freiheitlich-demokratischen und gesellschaftskritischen Wurzel, suchte in Einzelfällen den Bündnisschluß mit Rechtsliberalen und Konservativen. Kalthoff wurde im Zuge dieser Entwicklungen zusehends – zumal in Pastorenkreisen – zu einem der ‚letzten Mohikaner‘ eines für Bündnisse mit der demokratisch orientierten Linken offenen Liberalismus. Wir besitzen Indizien dafür, wie sehr Kalthoff sein Verhältnis zur preußischen Kirche, auch zehn Jahre nachdem er Preußen verlassen hatte und über sechs Jahre nach seiner Wahl zum Martini-Pastor, noch beschäftigte. So stellte er 1894 den Wechsel nach Bremen in der Rückschau als Glücksfall dar: „Daß ich bei den augenblicklichen Berliner Verhältnissen ... dafür dankbar bin, daß mich mein Weg aus der preußischen Kirche hinausgeführt hat, brauche ich nicht zu sagen.“⁸⁷³ Im neuen Umfeld konnte er das Experiment wagen, den erstarkenden Sozialismus, zu einem neuen Bündnispartner zu machen. Sehen wir im Einzelnen zu[und erschließen den historischen Bedingungsraum der Religionsgenese mit seinen hemmenden und fördernden Faktoren.

II.6.2 *Publizistische Kritik an Staatskirchentum und Kirchenpolitik des preußischen Staates. Aspekte des Kalthoffschen Religionsverständnisses (Institution Kirche, Staat, Gesellschaft. Teil 2)*

II.6.2.1 *Religion als politisches Ordnungsinstrument. Das Verhältnis von Staat und Kirche*

Die staatskirchlichen Verhältnisse in Preußen sollen hier nicht in aller Breite, sondern nur in kurzen Zügen dargestellt werden, soweit auch sie – und nicht nur die Erfahrung innerkirchlichen Dogmenzwanges – die Kontrastfolie bilden, vor der sich die Religiosität Kalthoffs formte. Seine Erfahrung staatlicher Repressionen und seine vergeblich gebliebenen Berliner Reform-

⁸⁷² Vgl. zur Herkunft aus der Romantik und zur herrschaftslegimatorischen Funktion der Idee des christlichen Staates: Heinrich August Winkler, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 1. Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, München 2000, S. 89f.

⁸⁷³ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40 1, Brief vom 27.12.1894.

bemühungen schmälerten seinen Reformeifer wie gesagt nicht. In späteren Jahren trat bei ihm neben die Kritik an den innerkirchlichen Zuständen und neben seine Initiativen zu deren Reform die vorher nur gelegentlich aufflackernde Kritik an der Kirchenpolitik des preußischen Staates. Die Vermengung von Religion und Politik im Staatskirchentum sei „ungenierter denn je“ meinte er 1896 und beklagte ein „bewußtes Benutzen der Kirche zu politischen Zwecken, ... ein planmäßiges Unterwerfen des religiösen Lebens unter die Interessen der politischen Machthaber.“⁸⁷⁴ In einem Artikel der Zeitschrift *Europa* hieß es 1905: „[D]as protestantische Staatskirchentum hat ... dem politischen Absolutismus die religiöse Weihe erteilt.“⁸⁷⁵

Schon zur Zeit des *Reformvereins* beklagte er die „reactionäre Solidarität von Thron und Altar“. Der „Krebsschaden der jetzigen Verhältnisse“ sei der Umstand, daß „unsere Kirche ... Staatskirche [ist].“⁸⁷⁶ Das Angriffsziel war damals jedoch nicht der „Thron“, sondern der „Altar“ der Orthodoxen. Die kirchliche „Reaktion“ mißbrauche die Religion „zum Mittel, die Menschen zu knechten!“⁸⁷⁷ Sie werde „von den Mächten der Finsterniß zur Beförderung finsternen Aberglaubens verwandt.“ Daran knüpft er die Hoffnung: „Sollte auch das ganze kirchliche System, das Staatskirchentum mit der Landeskirche zu Grunde gehen, die Religion selber wird bleiben, sie wird nur freier und geistiger aus dem Sturme hervorgehen.“⁸⁷⁸

Auch in späteren Predigten finden sich solche Sätze, die den Mißbrauch der Religion als ordnungspolitisches Machtinstrument brandmarken, z. B. in den Schleiermacher-Predigten. Doch nun schleicht sich eine deutlicher vernehmbare Kritik am politischen System ein:

„Das weitgehende Mißtrauen [in der Bevölkerung, TA] gegen die Kirche gründet sich zunächst auf die Besorgnis, daß die Religion in der Kirche zu einem Werkzeuge der Macht werde, zu einem Mittel, die Menschen im gefügigen Gehorsame zu erhalten und sie dahin zu lenken, wohin es den Interessen der Machthaber zweckdienlich erscheint. Dieses Mißtrauen ist sicher nicht ohne Grund.“⁸⁷⁹

Gott werde zu einer „Art oberster Polizeibehörde“ gemacht.⁸⁸⁰ Betrachte man Religion primär unter dem Blickwinkel ihrer Ordnungsfunktion und nicht als eine nur das Gewissen der Individuen etwas angehende Privatsache, könne es dem Staat nicht gleichgültig sein, was seine Bürger glauben. Daraus resultiere Zwang: Religion werde zu einer „Waffe“, die dazu diene, „die Menschen in der Hörigkeit zu erhalten.“⁸⁸¹ Jede Kritik an den bestehenden religiösen Zuständen wecke bei den „geistlichen Geschäftsmännern“ die

„Sorge, daß ein politisches System dadurch kompromittiert und den Gegnern dieses Systems neuer Grund zu ihren Angriffen gegeben werde. Aber gerade das System, das ist das Schlimme, und auch die einzelne Person, die bei diesem System gerade zufällig in die Öffentlichkeit gerät, verdient noch eine mildere Beurteilung, so lange unser öffentliches Leben noch mit der Religion rechnet als einer Stütze der politischen Gewalt, als einer Quelle des Einflusses und eines Instrumentes der Herrschaft. Das System ist es, was so schlecht ist, und was wir bekämpfen müssen, wie auch die Namen heißen mögen, die gerade dieses Systems sich bedienen. – Vor diesem System schützt unser Volk nur eines: freie Religion, freier Glaube!“⁸⁸²

⁸⁷⁴ Schleiermachers Vermächtnis, S. 60f.

⁸⁷⁵ Zur Frage der deutschen Reichskirche, in: *Europa*, 1. Band, Heft 4 (9.2.1905), S. 160-164, hier S. 164. Vgl. ebd. S. 161 Kalthoffs Kritik an der Verwendung von Religion zum politischen Zwecken.

⁸⁷⁶ Korrespondenzblatt, Nr. 9 (September 1882), S. 68.

⁸⁷⁷ Vgl. als nur ein Beispiel: O ihr Kleingläubigen, S. 7.

⁸⁷⁸ Ebd.

⁸⁷⁹ Schleiermachers Vermächtnis, S. 164.

⁸⁸⁰ Ebd. S. 165.

⁸⁸¹ Zukunftsideale, S. 105.

⁸⁸² Ebd. S. 106; vgl. S. 117.

Das Hauptziel solcher Kalthoffscher Angriffe waren stets diejenigen Kräfte innerhalb der protestantischen Orthodoxie, welche den engen Anschluß an eine konservativ-autoritäre Politik und den immer mächtiger werdenden Nationalismus suchten. Aber umgekehrt rief er auch den Liberalismus zu mehr Wachsamkeit gegenüber dem Staatskirchentum auf. Noch gegen Ende seines Lebens forderte er aus Anlaß des „Fall Fischer“, einem kirchlichen Disziplinarverfahren, das 1904/1905 die Öffentlichkeit bewegte, im Gegensatz zu den protestantischen Liberalen, einen radikalen Systemwechsel:

Die „freisinnigen kirchlichen Kreise ... wollen es immer noch nicht begreifen, daß jede staatlich organisierte Kirche auch solche Fälle immer wieder hervorbringt, und daß, wer andere Früchte haben will, auch einen anderen Baum muß haben wollen.“⁸⁸³

Fischer war Pastor an St. Markus, der Berliner Gemeinde, in der dreißig Jahre zuvor auch der junge Hilfsgeistliche Kalthoff sein erstes kirchliches Amt ausgeübt hatte. Im Vorgehen gegen den jetzigen Pastor erkannte Kalthoff „ein Signal für einen neuen Kurs“ in Richtung auf eine *noch* reaktionärere und zentralistischere Religionspolitik in Preußen:

„Die centripetale Tendenz des heutigen Regimes bedarf der Kirche, um den centrifugalen Kräften des Volkslebens entgegenzuwirken. Der Militärstaat, der lenksame Massen braucht, hat keinen gefährlicheren Feind als eine persönlich gewordene Religion, er findet auch keinen wirksameren Bundesgenossen, um eine Differenzierung des Volkes in Persönlichkeiten zu hemmen, als eine amtlich organisierte und künstlich uniformierte Kirche.“⁸⁸⁴

Der „geistliche Militarismus“ dulde also keinen religiösen Individualismus.⁸⁸⁵ Verfechter der persönlichen Religion, wie jetzt Fischer, müssten von den kirchlichen Staatsorganen bekämpft werden. Kalthoff hätte an dieser Stelle durchaus auf seinen eigenen „Fall“ des Jahres 1878 Bezug nehmen können. Diese Sätze klingen denn auch ganz ähnlich wie die obigen ein Vierteljahrhundert älteren Zitate aus den *Reformverein*-Reden und dem *Korrespondenzblatt* – nun jedoch erweitert um eine Auseinandersetzung mit der gängigen These, das gesamte Staatswesen, einschließlich des politischen Systems, sei aufgrund der desintegrierenden Energien des Volkes vom Zusammenbrechen bedroht, wenn es keine (staats)kirchliche Ordnungsmacht gebe, die es moralisch zusammenhalte. Die durchaus staatskritischen Töne spricht Kalthoff in einer Schärfe aus, wie sie sich sonst nur satirische Zeitschriften, etwa der *Simplicissimus* oder *Der wahre Jakob*, erlaubten.⁸⁸⁶ Kalthoffs Denken trifft sich in diesem Punkt sogar weitgehend mit den Klischeevorstellungen der sozialistischen Religions-, Kirchen- und politischen Systemkritik.

In seinen kritischen Aussagen zur Kooperation von preußischem Staat und Kirche findet man zwischen 1879 und 1905 also Kontinuität und Wandel. Der eigentliche Unterschied zwischen den Äußerungen der Berliner und der Bremer Lebensphase liegt im wachsenden Verständnis für die Forderungen der Sozialdemokratie. Auf den Sozialismus hatte Kalthoff mehr und mehr seine auf die Verwirklichung idealer Zukunftsvisionen bezogenen Hoffnungen übertragen – anscheinend ist in der westlichen Kulturgeschichte die Herausbildung solcher Visionen von einer besseren Zukunft immer an die Auseinandersetzung mit christlichen Jenseits- und Zukunftsvisionen (bzw. an deren Inversion) gekoppelt. Kalthoff knüpfte seine Erwartung, daß sich in sozialistischen Kreisen bald Kräfte regen würden, die die Religion als einen Faktor des öffentlichen Lebens anerkennen und deswegen positiv am Aufbau einer nicht bloß materialistischen Gesellschaft mitarbeiten würden, paradoxerweise an das Erfordernis, pragmatisch auf

⁸⁸³ Zur Frage der deutschen Reichskirche, S. 164.

⁸⁸⁴ Ebd. S.161.

⁸⁸⁵ Ebd. S. 164.

⁸⁸⁶ Der Militarismus auf der Anklagebank: Bei solchen Verteidigern wird der Angeklagte glänzend freigesprochen werden. Karikatur von Gabriele Galantara (Rata Langa), in: *Der wahre Jacob*, Nr. 346 (24.10. 1899).

die sozialistische Forderung nach einer strikten Eliminierung der Religion aus dem öffentlichen Raum einzugehen. Das zeigte sich exemplarisch im Ausschluß religiöser Themen aus dem *Arbeiterbildungsvereins* „Lessing“. 1882 hatte Kalthoff eine solche Verbannung der Religion aus der Vereinsöffentlichkeit noch bedauert⁸⁸⁷ – wie er überhaupt stets die Bedeutung religiöser Instanzen „für die Entwicklung unseres Volkslebens“ betont hatte.⁸⁸⁸

Wir sind damit bei der Frage angelangt, wie sich Kalthoff zu der Möglichkeit einer Trennung von Staat und Kirche verhielt und ob sich seine Auffassung im Laufe der Jahre veränderte. Betrachten wir zunächst die Zielformulierungen des *Reformvereins* und der *kirchlichen Volkspartei*, so war hier von einer vollständigen Trennung von Staat und Kirche nicht die Rede. Überhaupt betrachteten die Liberalen dieses Umfeldes eine solche Trennung als ein *nicht* wünschenswertes Ziel. „[E]ine vollständige Trennung [ist] nach unserer Ueberzeugung weder möglich noch ersprießlich“.⁸⁸⁹ Diese Freisinnigen forderten lediglich die „Trennung der Dogmatik von der Politik“.⁸⁹⁰ Der Staat sollte mithin keinen Einfluß auf die Vorstellungen der Bürger „von Gott und göttlichen Dingen“ nehmen.⁸⁹¹ Es ging dabei mehr um den Schutz der Bürger vor negativen kirchlichen als vor staatlichen Einflußnahmen. So sollten die staatlichen Hoheitsrechte gegenüber den religiösen Körperschaften gewahrt bleiben – insbesondere in Form eines Vorranges des bürgerlichen gegenüber dem kirchlichen Recht: Die „Anerkennung des Rechtes des Staates, die bürgerlichen Rechtsverhältnisse der Religionsgesellschaften zu ordnen“, bei „freie[r] Entwicklung der kirchlichen Lehren und Kultusformen innerhalb der allgemeinen Landesgesetze“ sah man als Gebot einer „rationell[en]“ Abgrenzung der „Gebiete zwischen Staat und Kirche“ wie es Munckel formulierte.⁸⁹² Man traute dem Staat diese positiven Einflüsse zu. Zu einer „vom Standpunkte des modernen Rechts- und Culturstaates gebotene[n] Regelung der Stellung der Kirche im bürgerlichen Leben“ gehörte es auch, „die Rechte der Gemeinden auf kirchliche Selbstverwaltung unter Wahrung der Hoheitsrechte des Staates sicher[zu]stellen, und friedliche Beziehungen der Konfessionen zu einander“ zu fördern.⁸⁹³ Die Einführung der Zivilehe begrüßte man und forderte zusätzlich die Abschaffung des religiösen Eides vor Gericht.⁸⁹⁴ Insbesondere aber im Bereich der schulischen Werteerziehung forderte man den Staat auf, den Religionsgemeinschaften keine Hoheitsrechte abzutreten und sich damit von diesen abhängig zu machen, bzw. die autonome religiöse Entwicklung seiner Bürger zu gefährden. Im Bereich des konfessionellen Religionsunterrichts hielt man also die Trennung von Politik und Dogmatik für am dringlichsten geboten.⁸⁹⁵

Daß man den Staat im Kampf um die religiöse Freiheit als Verbündeten betrachtete und nicht etwa zuerst die politische Freiheit als Vorbedingung religiöser Freiheit forderte, mag an der Stellung der *Deutschen Fortschrittspartei* bzw. der *Deutsch-freisinnigen Partei* als „Kron-

⁸⁸⁷ Die Ergebnisse des Kulturkampfes, S. 29f. Vgl. dazu schon Abschn. II.5.2.1.

⁸⁸⁸ Art. Die bevorstehenden Kirchenwahlen, in: Korrespondenzblatt Nr. 8 (August 1882), 59-61, hier S. 60. Vgl. schon die oben zitierten Aussagen zur Bedeutung der Religion im öffentlichen Leben aus dem Programm der kirchlichen Volkspartei.

⁸⁸⁹ Art. Die kirchliche Volkspartei und die politische Tagespresse, in: Korrespondenzblatt, Nr. 10 (Oktober 1882), S. 77.

⁸⁹⁰ Ebd. S. 78 (im Kontext des ersten Parteitages der kirchlichen Volkspartei, der am 23. und 24. September 1882 in Berlin stattfand).

⁸⁹¹ Ebd.

⁸⁹² Der Parteitag der kirchlichen Volkspartei, in: Korrespondenzblatt II. Jahrgang, Nr. 10 (Oktober 1882), S. 73-76, hier S. 74f.

⁸⁹³ Ebd. S. 74.

⁸⁹⁴ Vgl. ebd.

⁸⁹⁵ Vgl. ebd.: „In Bezug auf die Stellung der Kirche im bürgerlichen Leben verlangt die Partei: Beseitigung des confessionellen Charakters der Volksschule unter Beibehaltung eines nach allgemein wissenschaftlichen und sittlichen Grundsätzen zu erteilenden Religionsunterrichts.“

prinzenpartei“ gelegen haben (die Bezeichnung Kronprinzessinnenpartei wäre wohl treffender gewesen, da Friedrich Wilhelms Gattin Victoria die eigentliche Inspirationsquelle für die liberalen Gedanken des Kronprinzen war). Angesichts der unvermindert engen Kooperation von Staat und Kirchen im Bildungssektor blieben die Forderungen nach einer Trennung von Schule und Kirche während der gesamten Regierungszeit Wilhelms II. unerfüllt, was die zunehmend regierungskritische Haltung des späteren Kalthoff mit erklären mag. Wir kommen darauf zurück. Ein dezidiertes Zeugnis, wonach Kalthoff sich für eine *generelle und vollständige* Trennung von Staat und Kirche ausgesprochen hätte, läßt sich allerdings nicht nachweisen. Erst sein Nachfolger Emil Felden sollte sich dieses sozialdemokratische Grundanliegen zu eigen machen und dafür auf dem Bremer Protestantentag des Jahres 1909 die Ablehnung einer Mehrheit der Liberalen ernten.⁸⁹⁶ Was Kalthoff betrifft, so können wir aber seinen oben schon zitierten Rat an die Freisinnigen, sich mit dem Gedanken eines Systemwechsels anzufreunden, ausgesprochen anlässlich des Falles Fischer, als seine Zustimmung zur religionspolitischen Option einer Trennung von Staat und Kirche, bzw. als seine Annäherung an die sozialdemokratische Position in dieser Frage interpretieren. Mit dem in späteren Jahren in so harscher Form ausgesprochenen Vorwurf, die Religion stehe unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen in Gefahr, als politisches Ordnungsinstrument mißbraucht zu werden, hängt eng die Kritik am Rollenverständnis der Staatskirche als Bewahrerin der Religiosität des Volkes zusammen.

II.6.2.2 Die preußische Staatskirche als Hüterin der Religiosität und ‚Sittlichkeit‘ des Volkes

Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß der Eindruck, den auf Kalthoff das oft kolportierte Wort Wilhelms I. machte, wonach es eine seiner vornehmsten Aufgaben sei, „dem Volke die Religion zu erhalten“, seinen Ursprung in einer persönlichen Begegnung mit dem Kaiser während seiner Amtszeit als Pastor in Nickern hatte. Wilhelm I. soll anlässlich eines Besuches in Züllichau am 23.8.1876 auf dem Bahnhof der Stadt vor der versammelten protestantischen Geistlichkeit des Kreises Züllichau die Ermahnung ausgesprochen haben: „Sie haben im Vaterland eine große und wichtige Aufgabe, Sie müssen die Religion im Volke erhalten und kräftigen.“⁸⁹⁷ Auf welch fruchtbaren Boden diese Einschärfung hier fiel, zeigen die obigen Schilderungen der damaligen kirchlichen Verhältnisse in Nickern. Die zum Aphorismus gewordene Variante seines vielbeachteten Zitates schrieb Wilhelm in die Altarbibel der evangelischen Siegesdankkirche in Altwasser.⁸⁹⁸ Sie fand sich auch über dem Eingang zur Kaiserloge der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin.⁸⁹⁹ Die offizielle Gedächtniskultur und Ikonographie betonte den Zusammenhang zwischen der exemplarischen persönlichen, als Soldatenpflicht aufgefaßten Religiosität des Herrschers und den militärischen Erfolgen über die Feinde der Nation in den Einigungskriegen, die ursächlich auf die kaiserliche „Pflichttreue und Gottesfurcht“ zurückgeführt wurden.⁹⁰⁰ Zur Betonung der persönlichen Verantwortung des Kaisers für den religiös-

⁸⁹⁶ Vgl. Verhandlungen des XXIV. Deutschen Protestantentages in Bremen vom 21.-24. September 1909, S. 89-96. Dazu: Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 243f. Felden ließ sich von der Abfuhr nicht beirren und behandelte das Thema in einer späteren Veröffentlichung: Die Trennung von Staat und Kirche. Eine Forderung der Gewissensfreiheit, Jena 1911.

⁸⁹⁷ Vgl. Helmut Thielicke, Theologische Ethik, Bd. 2, Entfaltung, Teil 2: Ethik des Politischen, Tübingen 1987(4), S. 82.

⁸⁹⁸ Ebd.

⁸⁹⁹ Wörtlich: „Ich will, daß meinem Volke die Religion erhalten bleibe.“

⁹⁰⁰ Vgl. Jakob Vogel, Zwischen protestantischem Herrscherideal und Mittelaltermystik. Wilhelm I. und die „Mythomotorik“ des Deutschen Kaiserreichs, in: Gerd Krumreich / Hartmut Lehmann (Hgg.), „Gott mit uns“: Nation, Religion und Gewalt im 19. Und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 220f.

moralischen Zusammenhalt des Volkes hinzu trat das Motiv der Abwehr von Gefahren durch innere Feinde wie den Atheismus und das Freidenkertum.⁹⁰¹ So wurde auch in der zeitgenössischen populären Literatur zur Verbreitung des Wilhelm-Mythos der Sinngehalt des Zitates interpretiert. Ferdinand Schmidt, der Autor eines „Volksbuches“ über den alten Kaiser schrieb:

„Der vornehmste Staatsschatz eines Volkes ist seine Sittlichkeit, erhalten und gefördert durch die Religion. Der wahre Patriot hilft, soweit er es vermag, diesen Schatz mehren; wer in irgend einer Weise zu seiner Minderung beiträgt, ist ein Nationalfeind.“⁹⁰²

Insbesondere der Jugend sei das religiöse Bewußtsein als Grundlage moralischen Pflichtbewußtseins zu erhalten. Nur die Sorge für die Bewahrung der Religionsmoral einer ganzen Bevölkerung, und insbesondere der heranwachsenden Generation, gewähre den Erfolg der Nation „bei dem drohenden Völkerringen der nächsten Zukunft, für dessen Bestehen unser Kaiser und seine Paladine noch in den letzten Tagen durch erweiterte Wehrkräftigkeit weise vorgesorgt haben“ betonte der Autor des „Volksbuches“ von 1893.⁹⁰³

Der Zusammenhang von Pflicht gegenüber dem Gemeinwesen und soldatischem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit tritt in diesem Religionsverständnis also besonders hervor. Der Vorgesetzte der Züllichauer Geistlichkeit im Jahr 1876, Superintendent Bernhard Röhrich, sah sich, wie oben gezeigt wurde, in eben diesem Sinne in der Rolle des staatlicherseits beauftragten Kämpfers gegen das Eindringen irreligiöser Gedanken in die Seelen der Jugend seines Kreises. Wir sahen auch, daß Religion und Konfession auf dieser gedanklichen Ebene selbstverständlich gleichgesetzt wurden – auch dies ganz im Sinne des Kaisers, der sich ja als Streiter für das traditionelle apostolische Bekenntnis verstand.

Wie anders Kalthoff *seine* Berufung verstand, zeigt sich bereits in den frühen Berliner Veröffentlichungen, wird aber besonders deutlich an einzelnen Stellen dieser Texte. Er redet von „zwei grundverschiedenen Formen der Religion“ von denen die Rede sei, wenn gefordert würde, dem Volk die Religion zu erhalten:

„Unserem Volke muß die Religion erhalten werden.“ Sollte aber unter Religion das Joch der kirchlichen Tradition und der Priester, sollte darunter überhaupt etwas anderes verstanden werden, als die Frömmigkeit, die sich in sittlich-guter Gesinnung bethätigt, so müßte ich sagen: ‚Nein! Vor solcher Religion bewahre uns Gott! Die würde den Menschen nicht frei machen, sondern knechten, würde nicht wahre und starke Charaktere, sondern servile Heuchler erziehen, würde nicht Liebe, sondern Haß erzeugen!‘⁹⁰⁴

Der landläufigen Auslegung des geflügelten Wortes als einer „von oben“ verordneten Religionspflicht stellte Kalthoff seine Auffassung einer „von unten“ frei herauf wachsenden volkskirchlichen Religiosität gegenüber.⁹⁰⁵ „Das Volk darf sich die letzte Antwort auf seine heiligsten Fragen nicht von einem bestimmten Stande aufdringen lassen, es muß erkennen lernen, daß es für seine Religion selber verantwortlich ist.“⁹⁰⁶ In diesem Sinne war er durchaus der Auffassung, die Religion müsse dem Volk erhalten werden. So zu verstehen ist etwa auch das programmatische Diktum der *kirchlichen Volkspartei*, wonach Religion als „eine in der geistigen

⁹⁰¹ Ebd. mit weiteren Literaturangaben.

⁹⁰² Kaiser Wilhelm I. und seine Zeit: Ein deutsches Volksbuch, Leipzig 1893, S. 464.

⁹⁰³ Ebd.

⁹⁰⁴ Religion und Moral, S. 4f. Vgl. schon oben.

⁹⁰⁵ Vgl. neben den bereits zitierten Veröffentlichungen z. B.: Jesus, der Prophet, der nichts gilt in seinem Vaterlande. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, S. 8. Als Beleg für das durchaus auch Kalthoff am Herzen liegende Anliegen, „den wahrhaft religiösen Sinn unserem Volke zu erhalten“ vgl. Rede, gehalten am 2. März 1879.

⁹⁰⁶ Ebd.

Anlage des Menschen begründete Macht“ anerkannt werden müsse, „deren richtige Pflege für die gedeihliche Entwicklung des Volkslebens nicht entbehrt werden“ könne.⁹⁰⁷

Ein oben schon beiläufig erwähnter Vortrag mit dem Titel *Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben*, den er vor dem Bremer *Protestantenverein* 1892 gehalten hatte, ist ein Beispiel aus späteren Jahren für Kalthoffs offen kritische Interpretation der mit dem Wilhelm-Diktum verbundenen Gedanken. Er sieht diese Programmatik als Mißbrauch der Religion zu nicht-religiösen Zwecken. In dem Vortrag ist keine Rede davon, daß die Religion unentbehrlich als integrative politisch instrumentalisierbare Macht sei, um die latent destruktiven Kräfte der ‚Massen‘ zu zähmen. Eine Religion, die von den Gebildeten quasi vorkonfektioniert an das Volk weitergegeben werde und nur dazu diene, „Geister zu fesseln“ und „Freiheiten zu unterdrücken“, um also die Menschen zu kontrollieren, könne im Volk nicht lebendig bleiben und sei auch nicht erhaltenswürdig.⁹⁰⁸ Dieser Auffassung blieb Kalthoff zeitlebens treu. Gegenüber dem „Versuch, dem Volke die Religion von oben her zu erhalten“, machte er noch kurz vor seinem Tod eine Religion aus, die „in der Volksseele neue Wurzeln getrieben“ habe.⁹⁰⁹ An das eigenschöpferische religiöse Potential des Volkes müssten alle intellektuellen Reformversuche der Religion anknüpfen und nicht umgekehrt. Die preußische Religionspolitik tat aus Kalthoffs Sicht also das genaue Gegenteil.

Wir sind hiermit auf ein wichtiges durchgängiges Motiv in Kalthoffs religiöser Vorstellungswelt gestoßen: seinen Glauben an die religiösen Erneuerungskräfte im Volk. Diese Kräfte könnten sich nur im freien Spiel, d. h. ohne reglementierende Eingriffe entfalten. Religion und Gewalt sind demnach unvereinbar, womit andererseits resignierend anerkannt wird, daß sie faktisch sehr eng verbunden sind. Je später desto drastischer drückte Kalthoff diese Einsicht aus. Das Kirchentum binde sich zwar an die politische Gewalt, doch nicht aus Stärke: die Politik bestimme den Kurs der Kirche, und was wie kirchliche Machtkundgebungen aussehe, seien in Wirklichkeit politische Machtäußerungen in kirchlicher Gestalt. Die lebendige, persönliche Religion verkümmere unter der Gewalteinwirkung staatlicher Reglementierungen.⁹¹⁰ Ein mächtiges religiöses Wächteramt – ausgeübt von der Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustand – hielt er also in seiner späten Lebensphase für ein Ding der Unmöglichkeit; die Kirche könne mithin nicht als religiöse Instanz, sondern nur als Werkzeug nichtreligiöser Interessen in die Rolle des Wächters schlüpfen.⁹¹¹

Dazu, dieses Denkmotiv mit einer ebenso drastischen Kritik am Mißbrauch der Religion als ordnungspolitischen Instrument zu verkoppeln, hatte er auch in seinen späten Lebensjahren genügenden Anlaß. Denn Wilhelm II. folgte mit seiner christlich-konservativen Politik der Tradition seines Großvaters. Der Umstand, daß der Enkel später in Bezug auf seine persönliche Einstellung einen Schwenk vom konservativen zum liberalen Protestantismus vollzog (vor allem vermittelt durch die Bekanntschaft mit Adolf Harnack), hatte auf das Feld seiner offiziellen Religionspolitik kaum Auswirkungen. (Die wichtigste Ausnahme bildete hier sein Standpunkt in Fragen der wissenschaftlichen Theologie und seine Haltung in der Frage von Lehrstuhlbesetzungen – ein Umstand, der sich exemplarisch gerade in der Förderung des Liberalen Harnack manifestiert. Diese Positionierung ist wie gesagt nicht zu verwechseln mit einer generell liberal-fortschrittlichen Kirchenpolitik des Kaisers. Eine um Sachlichkeit bemühte Darstellung muß hier genau differenzieren.) Wilhelm selbst sprach gerne von seinem ‚christlichen Regi-

⁹⁰⁷ Vgl. Art. Der Parteitag der kirchlichen Volkspartei, S. 74 (Programm der Partei).

⁹⁰⁸ *Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben!*, vgl. S. 3f, 8-11.

⁹⁰⁹ Religion und Monismus, in: *Das Blaubuch*, 1. Jahrgang, Nr. 7 (22.2.1906), S. 261-268, hier S. 262. („Neues Leben fing ... an aus den Ruinen zu erblühen.“)

⁹¹⁰ So 1905: *Zur Frage der deutschen Reichskirche*, S. 162 i. V. m. 164.

⁹¹¹ 1880 war er noch optimistischer. Vgl. Gregor VII. und der Gang nach Canossa, S. 26.

ment'. In seiner Ignoranz gegenüber der Selbständigkeit von Ressorts übertrumpfte er seinen Großvater sogar. Das geheime Gedächtnisprotokoll einer dem neu eingesetzten EOK-Präsidenten Friedrich Wilhelm Barkhausen am 25. Februar 1891 gewährten Audienz legt davon Zeugnis ab, wie der zum Autokratismus neigende junge Kaiser durch Direktiven in die inneren Belange der Kirche eingriff:

„Se. Majestät müssen den größten Werth darauf legen, daß Allerhöchst Ihre Prärogative als höchsten Landesbischofs in keinem Punkte eine Schmälerung erfahren und daß alle darauf abzielenden Angriffe, von wem sie auch kommen mögen, bestimmt zurückgewiesen werden. Es sei Allerhöchst Ihre Überzeugung, daß nur durch volle Aufrechterhaltung dieser Höchstbischöflichen Stellung die evangelische Kirche das Ansehen sich erhalten könne, dessen sie bedürfe, um auf ihren verschiedenen Lebensgebieten mit Erfolg wirken zu können. Nur dadurch vermöge insbesondere ... die Thätigkeit, welche der Kirche bei der Bekämpfung der sozialen Umsturzbestrebungen zufalle, mit dem erforderlichen Nachdruck geübt zu werden.“⁹¹²

Besonderen Wert legte der Kaiser auf die Mitwirkung der Kirche bei der Integration der Bevölkerung. Eine geschlossen unter seiner Führung auftretende Kirche könne den „Kampf mit den finstern Mächten des Unglaubens und des Umsturzes erfolgreich ... führen.“⁹¹³ Auch die preußische Regierung unter Wilhelm II. vertrat die Auffassung, daß es schlechterdings keine allgemeine menschliche Moral ohne Religion, ja ohne Konfession gebe.⁹¹⁴ Letztlich konnte aus dieser Sicht nur das kirchliche Christentum beanspruchen, eine Religion zu sein. Bereits im Mai 1889 – im ersten Regierungsjahr des neuen Kaisers – begann die Instrumentalisierung der schon unter dem Kultus- und Innenminister von Puttkamer wieder fest der kirchlichen Schulaufsicht unterstellten Volksschule als Medium der Sozialintegration und Abwehr „sozialistischer und kommunistischer Ideen“ durch religiöse und vaterländische Erziehung. „In erster Linie wird die Schule durch Pflege der Gottesfurcht und der Liebe zum Vaterlande die Grundlage für eine gesunde Auffassung auch der staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu legen haben.“⁹¹⁵ 1894 ermunterte Wilhelm abermals „zum Kampfe für Religion, für Sitte und Ordnung gegen die Parteien des Umsturzes.“⁹¹⁶

Das kirchliche Establishment verhielt sich Wilhelm II. gegenüber nicht weniger dienstbar, als es seinem Großvater gegenüber eingestellt war. So bildete sich um Wilhelm schon vor seiner Thronbesteigung ein Kreis frömmelnder Höflinge und ergebener, um politischen Einfluß buhlender Kirchenmänner. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Koalition zwischen dem Prinzen Wilhelm, seinem Mentor Graf Alfred von Waldersee, damals Stellvertreter Moltkes in der Führung des Generalstabes, und dem erkonservativen Hofprediger Adolf Stöcker. In den letzten Regierungsjahren Wilhelms I. bildete diese Clique einen nicht zu unterschätzenden Machtfaktor in der politisch-gesellschaftlichen Landschaft des Kaiserreichs.⁹¹⁷ Kalthoff bezeichnet in einem

⁹¹² „Direktive für die Thätigkeit des Präsidenten des EOK“. Vom Kaiser genehmigtes Protokoll vom 7.4.1891, EZA Berlin, Sign. 7/607, Bl. 261. Vgl. allgemein auch: Klaus Erich Pollmann, Soziale Frage, Sozialpolitik und evangelische Kirche 1890-1914, in: Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat (Hgg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938, Stuttgart 1996, S. 41-56, hier S. 43.

⁹¹³ Ebd.

⁹¹⁴ Vgl. Wilhelm Ostwald, Zwanzig Jahre ethische Bewegung, in: Das Monistische Jahrhundert 1 (1912/1913), S. 237.

⁹¹⁵ Kaiserlicher Erlaß vom 1. Mai 1889, in: Gerhard A. Ritter / Jürgen Kocka (Hgg.), Deutsche Sozialgeschichte 1870-1914. Dokumente und Skizzen, 3. Aufl., München 1980, S. 333f.

⁹¹⁶ Vgl. Wilhelm Schröder, Das persönliche Regiment, Reden und sonstige öffentliche Äußerungen Wilhelms II, München 1907, S. 58.

⁹¹⁷ Vgl. zur ‚Hofpredigerpartei‘ und ihren weiteren Mitgliedern auch John C. G. Röhl, Wilhelm II. Die Jugend des Kaisers 1859-1888, München 1993, S. 712f u. ö.

Brief vom 15.2.1888 die Krankheit des Kronprinzen Friedrich als ein „Unglück“, weil sich deswegen ein baldiger Regierungsantritt seines Sohnes Wilhelm anbahne und mit ihm ein noch weiter wachsender Einfluß des vom Kronprinzen Friedrich wenig geschätzten Stöcker. Die

„Koalition der Hofprediger, der Dompfaffen und Cliques mit dem Prinzen Wilhelm macht doch einen recht unheimlichen Eindruck und trägt schon jetzt ihre verhängnisvollen Früchte, indem Männer wie Benningsen und Miquel, die solange wir im Zeichen des Kronprinzen standen, sich vor Stöcker bekreuzigten, jetzt schon ihre Namen ungehört neben den seinen setzen.“⁹¹⁸

Wenige Jahre später sieht er seine Befürchtungen bestätigt: „Servile Höflinge im geistlichen Gewande ereiferten sich, dem evangelischen Volke zu beweisen, daß niemand in der Kirche das Recht habe, gottesdienstliche Ordnungen zu erlassen, als nur der König, der König als unumschränkter Inhaber aller Kirchengewalt, und daß auch natürlich niemand dazu so befähigt sein könne wie er.“⁹¹⁹

Kalthoff war sehr sensibel für den hohen symbolisch-politischen Stellenwert, der in der Politik des Kaisers der Religion zugemessen wurde. Er traf sich dabei mit den Überzeugungen gleichgesinnter Zeitgenossen wie z. B. der des Bremer linksliberalen Publizisten und Historikers Ludwig Quidde, die dieser in seiner auf Wilhelm II. und sein geltungssüchtiges religiöses Sendungsbewußtsein gemünzten Polemik *Caligula. Eine Studie über römischen Cäsarenwahnsinn* (Leipzig 1894) dem Publikum mitteilte. Kalthoff gründete später zusammen mit Quidde die Bremer Ortsgruppe der *Deutschen Friedensgesellschaft*. Anders als bei Wilhelm I., der seinen Summepiskopat vor allem als persönlichen Auftrag zur Entfernung von Irrlehrern aus der Landeskirche verstand, lag das Hauptgewicht in der Kirchenpolitik Wilhelms II. auf der Bestrebung, die protestantische Kirche in Deutschland zu zentralisieren. Auch hierin erkannte Kalthoff eine Gefahr für die kirchliche Freiheit weit über Preußen hinaus, vor der er anlässlich einer entsprechenden Initiative – der Eisenacher Kirchenkonferenz vom 11. Mai 1903 – in dem schon erwähnten Artikel der *Europa* warnte: „Alles, was auf eine kirchliche Uniformierung hinstrebt, ist auch eine ernste Gefahr für die persönliche Freiheit. Deshalb sind die ersten Ansätze zu einer Zentralisation aller protestantischen Kirchen Deutschlands ... viel ernster einzuschätzen, als es bisher in der Öffentlichkeit geschehen ist.“⁹²⁰ Wenn die Initiative auf den ersten Blick auch harmlos aussehe, so sei ihre letzte Konsequenz doch „eine absolutistisch angelegte Disziplin“, die „das eigene Urteilen und das Wollen der Menschen“ beargwöhnt und einen „Kadavergehorsam“ fordere, der Menschen nur „als Mittel zum Zweck“ mißbrauche“, bzw. gefügig mache für die Anmaßungen einer fremden Autorität, die sich fälschlicherweise als Werkzeug eines übernatürlichen Willens ausbebe. In Wirklichkeit gehe es nur um „sehr reale Eigeninteressen“.⁹²¹

Auch Kalthoffs Kritik beschreibt die kirchenpolitische Situation nicht einfach objektiv, sondern aus dem Blickwinkel einer bestimmten Ideologie, hinter der unter anderem das alte religionskritische Stereotyp von der „Erfindung“ der Religion als Ordnungsinstrument und Kontrollmittel im Dienste der Herrschenden stand.⁹²² Insofern ist seine Kritik verwandt mit der

⁹¹⁸ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7.40 1.

⁹¹⁹ Schleiermachers Vermächtnis, S. 166. Zum Problem mit welcher entgegenkommender Unterwürfigkeit die höfischen Kreise um Wilhelm II. bei dessen Inszenierungen neokonservativer protestantischer Frömmigkeit mitspielten, dazu vgl. auch Klaus Erich Pollmann, Wilhelm II. und der Protestantismus, in: Stefan Samerski (Hg.), Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, Beiheft 5), Berlin 2001, S. 91-103, hier S. 102.

⁹²⁰ Zur Frage der deutschen Reichskirche, S. 161.

⁹²¹ Ebd. S. 163f.

⁹²² Die soziale und politische Funktion von Religion wurde bereits in der Antike herausgestellt, etwa im sogenannten Fragment des Kritias (Diels/Kranz B25) sowie durch Polybios (*Historiae* VI, 56.6-12), Cicero (*De natura deorum* 1, 118) und Livius (*Ab Urbe Condita* 1, 19.4).

Kritik der Radikalen unter den Sozialdemokraten. Nur wenige Jahre nachdem Kalthoff vor den Bestrebungen zum Aufbau einer Reichskirche warnte, äußerte sich, um ein Beispiel zu geben, Wilhelm Pieck vor der Bremer Bürgerschaft für die Sozialdemokraten im Sinne der marxistischen Variante des Stereotyps:

„Es ist uns allerdings bekannt, daß jede herrschende Klasse von dem Wunsche beseelt gewesen ist, daß dem Volk die Religion erhalten bleiben müsse. Das heißt aber nichts anderes, als daß das Volk zur Untertänigkeit und Demut erzogen werden soll und unter Entbehrungen weiter tragen soll, was man ihm auferlegt. Dieses Verlangen ist der Ausfluß des Profithungers der Kapitalisten. Die Schulbehörde ist naturgemäß eine Dienerin des heutigen Klassenstaates, sie ist bestrebt, willfährige Ausbeutungsobjekte für die Kapitalisten zu schaffen.“⁹²³

Auch Kalthoff hätte so gesprochen haben können, allerdings ohne damit zu einem sozialistischen Ideologen zu werden. Denn Letztere machen die unfehlbare Autorität ihrer Partei-Ideologie geltend. Für Kalthoff war hingegen eine „auf eine absolute Autorität gegründete Gesellschaftsordnung“ immer eine Form der Anmaßung, „gleichgültig ... , ob diese Gesellschaft eine Kirche, ein Staat oder auch nur eine Partei sei, ob die Autorität selber geistlich oder weltlich, persönlich oder sachlich gedacht werde.“⁹²⁴

Kalthoffs Äußerungen, wie auch die sozialistische Religionskritik, treffen sich, trotz ideologischer Komponenten und mancher Übertreibungen, auf der Ebene der Fakten zur preußischen Kirchenpolitik in einigen wichtigen Punkten mit Feststellungen der neueren Geschichtsschreibung. Wenn wir von Seiten der Regierung keine Äußerungen finden, die sich mit den Formulierungen in den Dokumenten ihrer Kritiker decken, liegt dies daran, daß man dem politischen Gegner keine Bestätigung für seine ideologischen „Vorurteile“ liefern wollte. Daß die Regierung indes tatsächlich ein großes Eigeninteresse mit ihrer Politik der religiös fundierten Untertanenerziehung und ihrem Verständnis von ‚guten Untertanentugenden‘ verband, zeigt z. B. die versteckte Einflußnahme auf die Mentalitäten der Bevölkerung durch die „graue Propaganda“, auf die oben exemplarisch hingewiesen wurde.

Umgekehrt machten sich die Folgen der mißlungenen Revolution von 1848/49 – insbesondere die politische und gesellschaftliche Schwächung des Liberalismus – in späteren Generationen auch im Verhältnis der protestantischen Kirchen zum Staat in Form einer zunehmenden Tendenz zur „Staatshörigkeit“, oder neutraler ausgedrückt: zum Nationalliberalismus geltend. Zugleich begann damit die jahrzehntelange Vormachtstellung der Orthodoxie in den kirchlichen Gremien. Einschneidend war in dieser Hinsicht, wie oben erwähnt, die kirchenpolitische Wendezeit 1881/82. Hinzu kam eine vor und nach der Reichsgründung über die Jahrzehnte zunehmende Affinität des Protestantismus zum Nationalismus, von der auch der liberale Protestantismus nicht im Ganzen ausgenommen war. Der *Protestantenverein* etwa strebte die Errichtung einer deutschen Nationalkirche an.⁹²⁵ Weit überwiegend war der Nationalprotestantismus jedoch ein Phänomen, das politisch dem konservativ-rechten Spektrum zugeordnet werden kann. Den linksliberalen Kalthoff können wir dagegen in seinen Bezügen zum Nationalismus als einen antagonistischen Exponenten seiner Epoche einstufen. Seine positive Bewertung des religionsschöpferischen Potentials der ‚Massen‘ machte ihn auch unter Liberalen zum weißen Raben. Sehen wir uns auch diesen Punkt genauer an.

⁹²³ Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1910, Bremen 1910, Nr. VII: Antrag, betreffend die religiösen Morgenandachten in den Schulen, S. 173-178, hier 174f.

⁹²⁴ Zur Frage der deutschen Reichskirche, S. 163.

⁹²⁵ Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, S. 1173. Wir werden diesen Umstand noch zu bewerten haben.

II.6.3 Kalthoff als antagonistischer Exponent einer Epoche

II.6.3.1 Der Nationalismus und das sozio-emotive Potential des Nationalprotestantismus

Hans-Ulrich Wehler konstatiert: Vom „Nationalismus im Verein mit dem modernen Machtstaatsdenken [ging] eine tiefreichende Prägekraft aus, die auf den deutschen Protestantismus mehr als achtzig Jahre lang – und zwar je später desto folgenreicher – verhängnisvoll eingewirkt hat.“⁹²⁶ Nationalliberale einerseits und Konservative hielten die Allianz von Thron und Altar hoch.⁹²⁷ „Jede freisinnige Bewegung im Binnenraum der Kirche wurde unterdrückt. Dagegen schoß um so kräftiger der Nationalismus zusammen mit der Irrlehre vom modernen Machtstaat in den ohnehin anfälligen Protestantismus hinein. ... Während der protestantische Glauben im Bildungsbürgertum und in der Arbeiterschaft an Anziehungskraft verlor, drängte sich ein hochmütiger Nationalprotestantismus in den Vordergrund.“⁹²⁸

Will man die Religiosität Kalthoffs in ihren verschiedenen Bezügen erfassen, muß man auch die Wirkung dieses ‚Nationalprotestantismus‘ auf seine Denken und Fühlen begreifen. Was Wehlers großformatige Analyse für die deutsche Gesellschaftsgeschichte des Kaiserreichs im Ganzen herausarbeitet, spiegelt sich in Kalthoffs Äußerungen im Kleinen wider. Das *Korrespondenzblatt* begegnete dem Machtbewußtsein des Nationalprotestantismus mit großer Skepsis und in Abwehrhaltung. Die nationalprotestantische Bewegung, gegen die Kalthoff und die Reformvereiner sich zu verteidigen genötigt sahen, stand in enger Beziehung zum Nationalliberalismus, der sich wiederum 1866/67 als eine Abspaltung des rechten Parteiflügels der *DFP* gebildet hatte. Als eigenständige Parteiformation kooperierte er im Reichstag offen mit Bismarck. Fixiert auf dessen Politik sah sich die Gruppierung gezwungen, auch die konservative Wende der Bismarck-Regierung in den Jahren nach 1878 mitzuvollziehen. Auf diese Entwicklungen reagierte 1882 ein *Korrespondenzblatt*-Artikel: Ein „kirchlicher Pseudo-Liberalismus“, der durch die „National-Zeitung“ vertreten werde, habe „bei Gelegenheit der Bildung der kirchlichen Volkspartei eifrig Veranlassung genommen, seine kirchliche Loyalität hervorzukehren.“⁹²⁹ Dieser Liberalismus, der für die Aussicht auf „einige Consistorialratsstellen und General-Superintendenturen“ seine liberalen Ideale verkauft habe, sei überhaupt der Anlaß zur Gründung der *kirchlichen Volkspartei* gewesen. „Der kirchliche Nationalprotestantismus fängt an zu ahnen, daß ihm in nicht allzuferner Zeit dasselbe Schicksal bevorsteht, wie seinem politischen Zwillingenbruder.“⁹³⁰ Er mache sich gleichfalls aus „Opportunitätsrücksichten“ zum Steigbügelhalter der kirchlichen Orthodoxie.⁹³¹ Zum Nachweis zitiert der Artikel ein nationalliberales Statement aus der *National-Zeitung*, das man wohl als Androhung eines noch weitergehenden Rechtsrucks verstand: „Die gemäßigten Elemente der freisinnigen Partei werden sich genötigt sehen, eine konservativere Stellung einzunehmen als bisher.“⁹³²

In der religiösen Strömung des Nationalprotestantismus verbanden sich verschiedene Elemente theologischer und politisch-ideologischer Herkunft. Diese waren nicht nur im Be-

⁹²⁶ Ebd. S. 382, vgl. 384: W. spricht hier von der „fatale[n] Fusion, welche die protestantische Glaubenslehre mit der konkurrierenden politischen Religion des Nationalismus eingegangen war.“ Vgl. S. 1171 (Verbindung von Nationalismus und Protestantismus zum Nationalprotestantismus als stärkste Macht in der Volkskirche. „[E]r hat die Sozialmentalität mehrerer politischer Generationen von Protestanten nachhaltig beeinflusst – mit verhängnisvollen Auswirkungen bis weit in das 20. Jahrhundert hinein.“)

⁹²⁷ Ebd. S. 1176.

⁹²⁸ Ebd. S. 379.

⁹²⁹ Die kirchliche Volkspartei und die politische Tagespresse, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 10 (Oktober 1882), S. 76-78, hier S. 76.

⁹³⁰ Ebd.

⁹³¹ Ebd. S. 77.

⁹³² Ebd. S. 76.

wußtsein des Berufsstandes der protestantischen Theologen verbreitet, sondern darüber hinaus im kulturellen Bewußtsein der Epoche tief verankert. Demgemäß ist es von Interesse, herauszufinden, für welche Zeitströmung Kalthoff exemplarisch stand und wie er sich damit – eben als ihr Exponent – zum vorherrschenden Epochenbewußtsein verhielt. In diesem Zusammenhang ist auffallend, daß die zeitgenössische Kalthoff-Kritik auf den bei Kalthoff so oft zu findenden Vorwurf, Staat und Kirche würden die Religion als „Zuchtmittel“ bzw. als Machtinstrument mißbrauchen, nur in Ausnahmefällen und höchstens am Rande eingeht. Die Redaktion der *Bremer Beiträge* etwa wies solche Kritik ohne nähere Begründung als an den Tatsachen vorbeigehende einseitige Sichtweise zurück: „In weiten Kreisen hat sich der Wahn festgesetzt, daß die Kirche im Bunde sei mit allen bösen Mächten der Reaktion.“⁹³³ Die argumentative Auseinandersetzung vermißt man insbesondere deswegen, weil in Kalthoffs Denken etwas ganz anderes im Zentrum stand, als die theologischen Probleme, um die sich die Kalthoff-Kritik primär drehte. Sah man sich so sehr im Recht, daß man sich nicht einmal mehr gegen Vorwürfe, wie sie von Kalthoff kamen, mit guten Argumenten zu verteidigen müssen glaubte? Jedenfalls wurde der Religion in der hier untersuchten Epoche mit einiger Selbstverständlichkeit eine gesellschaftstragende, systemstabilisierende Funktion zugewiesen. Sich gegen diese Zeitströmung zu stellen, war ebenfalls alles andere als selbstverständlich. Wir müssen dabei bedenken, daß für uns Heutige „die Trennung von Kirche und Staat sowie die Demokratisierung sich oft als Zielpunkte der Modernisierung darstellen. Von den Zeitgenossen konnte dies aber ganz anders wahrgenommen werden. In der Demokratisierung sah man oft die Gefahr des Atheismus.“⁹³⁴ Konnte der kirchen-, staats- und gesellschaftskritische Elan Kalthoffs also überhaupt positiv als konstruktiver Beitrag zu Reformdebatten wahrgenommen werden? Aus Sicht seiner Gegner handelte es sich etwa bei Kalthoffs Kontakten zu Freireligiösen nicht um Reformversuche, sondern um skandalöse Verhaltensweisen, um „antichristliche Agitation“, wie sie einem evangelischen Pastor nicht angemessen sei. Einschätzungen zur Zukunftsfähigkeit der einen oder anderen Perspektive müssen für die Zeitgenossen außerordentlich schwierig gewesen sein.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen sich Individuen vom vorherrschenden Zeitgeist freimachen konnten, eine Fragestellung, die aus der These hervorgeht, daß es nicht nur im Charakter und den psychischen Dispositionen eines Menschen wie Albert Kalthoff begründet liegt, wenn er sich unter seinen um 1900 überwiegend nationalistisch gesinnten Pastorenkollegen als eine große Ausnahmeerscheinung zeigt.

Theoretisch geht es dabei um den geistigen Gehalt (das kognitive Potential) der Epoche um 1900, von dem wissenschaftliche und intellektuelle Entwicklungen abhängen und den sie zugleich mit umschreiben. Dieses Potential korrespondiert mit den schon häufig angesprochenen epochalen Herausforderungen, die den Bedingungsraum religiöser Innovation umreißen.

Neben der Rationalität als Bezugspunkt relevanter Äußerungen von Theologen und religiösen Intellektuellen ist auch die sozio-emotive Verwurzelung des Einzelnen ein entscheidender Faktor der Entwicklung von individuellen Denkweisen. Die Denkwege religiöser Menschen sind nicht ohne das in sie hineinspielende Eigengewicht religiöser Emotionalität zu verstehen. Gehen wir zunächst die relevanten Begriffe durch und stellen dann später Kalthoffs Positionen gegenüber.

⁹³³ In den Wettern einer neuen Geburt [redaktioneller Artikel], in: *Bremer Beiträge*, 1. Jahrg. (1906/7), 4. Heft, S. 279-284, hier S. 280.

⁹³⁴ Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, S. 245.

II.6.3.2 Wandlungen des Begriffes ‚Nation‘ im Deutschland des 19. Jahrhunderts

Die Implikationen der Beziehungen zwischen Staat und Religion gehen dementsprechend tief. Die Mehrheit der politisch und kulturell engagierten Intellektuellen war in der Epoche Kalthoffs zutiefst davon überzeugt, daß ein Volk der geistigen Führerschaft in religiösem oder, alternativ dazu, in weltanschaulichem Sinne bedarf. Der Begriff ‚Nation‘ bekam in diesem Kontext eine religiös-ideologische Konnotation und wurde zu einem letzten Bezugspunkt für selbstreferentielle Festlegungen bestimmter Gruppen.⁹³⁵

Alte Vorstellungen vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte wurden dabei auf die Nation bezogen.⁹³⁶ „Die Nation ist sakralisiert.“⁹³⁷ Auch verwandte Begrifflichkeiten wie das ‚Ewige‘ oder das ‚Heilige‘ wurden gern zitiert. Das Begriffsensemble ‚Geist‘, ‚Nation‘, ‚Volk‘, ‚Volksgemeinschaft‘ usw. nahm – mit geschichtsmetaphysischem Gehalt aufgeladen – die Stelle ein, die schon seit der Antike die Geist- und Seelenvorstellungen im Kontext korporativen und staatlichen Denkens innehatten. Mit der Reichsgründung von 1871 wird das Konzept protestantisch überformt. „Aus der Gleichsetzung von protestantischem Glauben und deutsch-nationaler Grundeinstellung, von deutscher Kultur und Auswirkung der Reformation entstand nicht nur eine ‚nationalprotestantische Geschichtstheologie‘, sondern auch die politisch-konfessionelle Sozialmentalität des Nationalprotestantismus, welcher der Nation einen ‚Heilighkeitscharakter‘ verlieh.“⁹³⁸

Theologen wie der Bremer Amtskollege Albert Kalthoffs, Julius Thikötter, gaben dem Nationalstaat eine religiöse und zumindest latent protestantische Weihe, indem sie seinen Oberhäuptern die Gottesunmittelbarkeit ihres politischen Wirkens bescheinigten. Nicht an Volkssouveränität und Verfassung sah Thikötter sie gebunden, sondern direkt vom Geist Gottes geleitet. Bismarck nahm unter den Identifikationsfiguren des Nationalprotestantismus einen besonderen Rang ein. In seinem *Hymnus auf den Geburtstag des Fürsten von Bismarck* dichtete Thikötter über den Reichskanzler: „Durch des heiligen Geistes Walten kann er siegreich innehalten Stets den rechten, graden Pfad. Weil das Beste er gerathen, schmückt am Ziele seiner Thaten Ihn der Kranz in Gottes Stadt.“⁹³⁹ Adolf Stöcker, ebenso geistlich wie national erweckt, proklamierte nach dem Sieg von 1870/71 „das heilige evangelische Reich deutscher Nation“ und sah das protestantisch dominierte Hohenzollernreich als die Erfüllung göttlichen Willens, als die „Spur Gottes von 1517-1871 in der Geschichte“⁹⁴⁰

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts fand eine bemerkenswerte Verschiebung in der auf die Nation bezogenen Semantik statt. Um 1800 ist der Begriff des umfassenden Sozialen in Deutschland fast ausschließlich durch die theologisch-pneumatologische Geistsemantik besetzt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts traten mehr und mehr Kategorien, die vor aller historischen Erfahrung und sprachlichen Vermittlung lagen, an die Seite der pneumatologischen Sem-

⁹³⁵ Vgl. zum Problem: Bernhard Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt a. M. 1999; Helmut Berding (Hg.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Frankfurt a. M. 1994 und Peter Walkenhorst, *Nationalismus als „politische Religion?“ Zur religiösen Verortung nationalistischer Ideologie im Kaiserreich*, in: Blaschke/Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich*, S. 503-529. Zu den partiellen Deckungsgleichheiten zwischen den Begriffen ‚Religion‘ und ‚Nation‘ vgl. auch Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte, Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, S. 263.

⁹³⁶ Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 130.

⁹³⁷ Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, S. 518. Vgl. ebd. S. 517.

⁹³⁸ Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 1175. Zu Implikationen des Traditionsbegriffes ‚Volk Gottes‘ vgl.: Bernd Witte, *Moses und Homer. Griechen, Juden, Deutsche. Eine andere Geschichte der deutschen Kultur*. Berlin / Boston 2018, S. 135-184.

⁹³⁹ Thikötter, *Jugenderinnerungen*, S. 255f.

⁹⁴⁰ Zit n. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 383.

antik. Man fand diese im ‚Blut‘ und in der ‚Rasse‘.⁹⁴¹ Der Nationalprotestantismus stand damit an der Schwelle zum völkischen Nationalismus.

Letztlich mag im Bezug auf biblische Potentiale auch ein Grund für den Erfolg der ‚politischen Religion‘ gelegen haben.⁹⁴² In diesem Zusammenhang ist ‚biblisch‘ ein relativer Begriff. Wer ‚biblisch‘ im dezidiert neutestamentlichen, insbesondere paulinischen Sinne versteht, muß die Unvereinbarkeit von Volksgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre konstatieren (so der konservative Theologe Martin Kähler, aber auch Kalthoffs Bremer Amtskollege Moritz Schwalb oder der Rostocker Theologe Michael Baumgarten⁹⁴³). Im „apostolischen Christentume“ deckt sich der göttliche Geist nicht mit der weltlichen Macht, sondern ist im Gegenteil strikt vom Bereich weltlicher Herrschaft getrennt. Er ist Medium der Ausdifferenzierung eines gegenweltlichen pneumatischen Machtbereiches. Stimmen, die ein solches Verständnis zum Ausdruck brachten, wurden in der Regel überhört.⁹⁴⁴ Der Nationalprotestantismus ließ aus dem eigentlich universellen Geist des Neuen Testaments den „deutschen Geist“ werden, der dann selbst aus etwas wohl kaum an eine bestimmte Nation Gebundenem wie dem Sport eine national höchst wichtige Angelegenheit machen konnte. So dichtete Pastor Julius Thikötter in einem „Rheinischen Turnerlied“ über die „deutsche Turnerei“:

„Für des deutschen Reiches Ehre, Seine Freiheit, seine Macht, Steht sie ein mit ihrer Wehre, Hält auch sie am Rhein die Wacht. Heil dem Kaiser! also schalle Aus der Brust der helle Klang, Und in jeder Turnerhalle Brause Vaterlandsgesang! ... Frisch, fromm, fröhlich, frei – so stehet Festgeschaart die Turnerschaft, Wo das Turnerbanner wehet, Walte deutschen Geistes Kraft!“⁹⁴⁵

Die vormärzlichen, zwar auch bereits nationalistischen, aber dennoch insgesamt republikanisch-demokratischem Denken verpflichteten historischen Bezugspunkte dieser Dichtung (etwa die Turnerbewegung Friedrich Ludwig Jahns oder die Rheinkrise von 1840⁹⁴⁶) werden gut fünfzig Jahre später nun monarchistisch und hypernationalistisch überboten und mit latent antifranzösisch-antikatholischem Unterton vorgetragen.

⁹⁴¹ Vgl. Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 103-132, hier S. 122f. Zum völkischen Nationalismus vgl. auch: Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion?“ S. 510f. Allgemein: Uwe Puschner (Hg.), Handbuch zur ‚Völkischen Bewegung‘, München usw. 1996 und ders. Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion, Darmstadt 2001.

⁹⁴² Im Anschluß an Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 98.

⁹⁴³ Martin Kähler, Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreiches und seine erste Krise, Gotha 1872, vgl. S. 205. Schwalb äußerte sich schon zu Beginn des Krieges gegen Frankreich im Rahmen einer Predigt (Erhöhung durch Selbsterniedrigung. Predigt gehalten am allgemeinen Bettag, den 27. Juli 1870, Bremen 1870). Vgl. S. 8: Bei der Entscheidung über Sieg oder Niederlage werde es keine Rolle spielen, welches Volk den größeren göttlichen Beistand habe. Der Aufruf zum allgemeinen Bettag für den Sieg könne also nur als Aufforderung zum Gebet um „religiös-sittliche Erhöhung“ Deutschlands verstanden werden. Vgl. S. 12: Kritik an den Kirchen, weil sie es versäumt hätten, dafür zu beten, daß der Krieg nicht ausbreche. S. 13f: Das Christentum könne sich nur als ein geistiges, nie als ein materielles Reich manifestieren.

⁹⁴⁴ Für Kähler vgl. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, S. 383.

⁹⁴⁵ Jugenderinnerung, Anhang, S. 270f. Zu Thikötters Nationalprotestantismus vgl. auch Andreas Röpcke, Der Unheilige Geist: Nationalistische Predigt in Bremen, in: H. Donat/R. Jung (Hgg.), Mit Gott dem Herrn zum Krieg? Bremer Pastoren für den Frieden vom Kaiserreich bis zur Ära Adenauer. Mit Beiträgen von Heinrich Albertz, Helmut Donat, Diether Koch, Christina Norzel-Weiß, Andreas Röpcke und mit einer Einführung von Uwe Ihssen. Herausgegeben im Auftrag des Bildungswerkes evangelischer Kirchen im Lande Bremen, Bremen 1988, S. 13-25, zu Thikötter: S. 19-22.

⁹⁴⁶ Vgl. Winkler, Der lange Weg nach Westen, Bd. 1, S. 62f, 65-69 u. ö. (Jahn), S. 86f (Die ‚Wacht am Rhein‘ als deutsche Antwort auf französische Planungen der Annektion linksrheinischer Gebiete). Vgl. aber S. 89 (auch der deutsche Nationalismus der 1840er Jahre war nicht nur defensiv).

II.6.3.3 Exkurs: Politische Religion, Nationalreligion, Volksreligion

a) Religionstheoretische Differenzierungen

Das dargestellte Feld der oft verwirrenden Fusionen von Religion und Politik, Protestantismus und Nationalismus sowie den korrespondierenden Konzepten religiöser und säkularer Gemeinschaft wirft einige religionstheoretische, für den Gang dieser Untersuchung relevante Fragen auf: Wo liegt die Grenze zwischen Religion und „säkularem“ Nationalismus? Anders gefragt: Berührt der sogenannte Pastorennationalismus stets die Ebene der Religion oder handelt es sich dabei schlicht um politische Bekenntnisse? Sind insofern Begriffe wie ‚politische Religion‘, ‚Nationalreligion‘ oder ‚Volksreligion‘ überhaupt angemessene Beschreibungen solcher Beziehungen? Wenn von Religionsformen (im Plural) auf diesem Feld die Rede ist –, nach welchen theoretischen Kriterien lassen sie sich dann bestimmen und voneinander abgrenzen? Diese Fragen sind von der älteren Nationalismusforschung nur unzureichend bearbeitet worden. Der Nationalismus im Kaiserreich wurde oft entweder der politischen Religion zugeordnet (ohne daß dafür hinreichende Kriterien angegeben wurden) oder aber als säkulare „Ersatzreligion“ eingestuft. Mit Horst Walkenhorst lehne ich insbesondere letztere Klassifizierung ab.⁹⁴⁷ Wolfgang Eßbachs Religionssoziologie untermauert Walkenhorsts These in jüngerer Zeit mit vielen Argumenten. Ich beziehe mich auf die im Vergleich zur Bekenntnis- und Rationalreligion historisch jüngere religionstypologische Sequenz von National-, Kunst- und Wissenschaftsreligion.⁹⁴⁸ Die Einstufung dieser neuen Religionen als Ersatzreligionen stellt nach Eßbach (im Anschluß an Walkenhorst) keinen Erklärungsansatz dar, sondern ist lediglich die Reproduktion älterer Auffassungen aus den Diskursen des 19. und frühen 20. Jahrhundert um neue Religionen.⁹⁴⁹ Nicht selten verbinden sich mit dem mithin als historischer Begriff interpretierbaren Terminus ‚Ersatzreligion‘ bekenntnisreligiöse Interessen: Wenn Nationalreligionen als säkulare Diesseitsreligionen gekennzeichnet werden, soll damit oft gesagt werden, daß sie als bloße Kopien originaler Bekenntnisreligionen gegenüber diesen minderwertiger sind und eben deswegen höchstens als Ersatz gelten können.⁹⁵⁰ Eßbachs Typologie erleichtert es, Antworten auf die eingangs formulierten Fragen zu finden und – für uns wichtiger – Kalthoffs Beobachtungen des religiösen Feldes besser zu verstehen. Uns geht es dabei primär um das Verhältnis von Religion, Volk und Nation bei Kalthoff, zumal er als politischer Pastor das Bewußtsein für diesen Zusammenhang auch in seiner Person verkörperte und ideell verarbeitete. Wir nähern uns dem Problem beschreibend und schrittweise an. Kalthoffs Beziehung zu Volk und Nation als Politiker und Pastor war eine persönliche, aber getragen von Vorstellungen seiner Zeit. Orientierung gibt zunächst der bereits verwendete Begriff der politischen Religion. Nach Eßbach handelt es sich dabei um „Formen, die dem Muster der *theologia civilis* entsprechen“ (der politischen Theologie des Staates nach Varros Schema der *theologia tripartita*). Zu diesem gleichsam staatsoffiziellen Nationalismus gehört (als dessen Grundlage) auch die nationalprotestantische

⁹⁴⁷ Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion?“, S. 503-529, bes. S. 504-508. Vgl. mit Bezug auf Walkenhorst und mit weiteren Angaben auch schon Auwärter, Spiritualität um 1900. Historisch-epistemologische Untersuchungen der protestantischen Pneumatologie der Religionsgeschichtlichen Schule, 2006 (Diss. Online-Ressource), hier: Abschn. 8. Die politische Geistbegrifflichkeit um 1900.

⁹⁴⁸ Wolfgang Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014.

⁹⁴⁹ Ebd. S. 29, 500, 521. Vgl. Walkenhorst, S. 505. Auf das Problem kommen wir mehrfach zurück.

⁹⁵⁰ Ebd. S. 444f, 500-507. Eßbach erkennt diese Tendenz etwa bei Friedrich Wilhelm Graf. Vgl. 510, 531, 533 (binäres Konzept, von einerseits Religion als Christentum und andererseits Nationalismus als eine christlich theologische Gehalte ausbeutende oder parodierende Erscheinung).

Geschichtstheologie.⁹⁵¹ Dem Religionstypus der politischen Religion lassen sich die in den vorigen Abschnitten dargestellten Beziehungsgestaltungen zuordnen.⁹⁵²

Doch nicht jede Beziehung zwischen Nationalismus und Religion läßt sich der politischen Religion zuordnen. Der Linie der *theologia fabulosa* (auch *theologia mythica* – nach Varro ist dies die mythische Religion der Dichter) ordnet Eßbach einen von der politischen Religion im Sinne der *theologia civilis* unabhängigen Typus der Nationalreligion zu.⁹⁵³ Mittels dieser Differenzierung versucht er genauer zu zeigen, inwieweit Nationalreligionen politische Religionen sind, bzw. eben nicht.⁹⁵⁴ Den zweiten alternativen Typus der Nationalreligion betrachtet er als eine aus dem Enthusiasmus der nachreformatorischen Glaubenskriege und Revolutionen hervorgegangene stabilisierte religiöse Form, die ihren Entwicklungshöhepunkt im 19. Jahrhundert erreichte und an die Stelle der gegenüber den Herausforderungen der Epoche unzulänglichen Lösungen der traditionellen Bekenntnis- und Rationalreligion trat. Nach seiner Grundthese, wonach jede Zeit auf neue, die Epoche prägende Gesellschaftserfahrungen mit der Hervorbringung neuer Religionen reagiert, handelt es sich dabei nicht etwa um die bloße Wiederkehr einer älteren Entwicklungsform der Religion, sondern um eine grundlegend gewandelte Gestalt.⁹⁵⁵ Religion ist hier also viel mehr als ein politisiertes, nationalistisch angereichertes Christentum, bzw. umgekehrt, mehr als nur ein Anhängsel oder Epiphänomen des Nationalismus.⁹⁵⁶ Eßbachs Methode der Sichtbarmachung neuer Religionen bricht das binäre Differenzschema von Christentum und Säkularismus (säkularem Nationalismus) auf. Es gelingt ihm schlüssig, den revolutionären Enthusiasmus der Epoche von 1789-1848 (der in Verkopplung mit dem Begriff der staatsoffiziellen „politischen Religion“ als Gegenüber des Christentums, also „im Modell der *religio duplex*“ begriffen, sonst nur als Zeichen unechter Religion verstanden werden könne) als Wiege der Nationalreligion zu erfassen.⁹⁵⁷

Von besonderer Bedeutung für die Bestimmung des Typus einer basalen Nationalreligion ist deren Beziehung zu ihrer „Zwillingschwester“: der Kunstreligion.⁹⁵⁸ Nicht Politiker, sondern Dichter schaffen die Nation als einen Kollektivmythos vom idealen Gemeinwesen.⁹⁵⁹ Der Begriff ‚Nationalreligion‘ repräsentiert so gesehen zwar eine politische, allerdings nicht von den Regierungen, sondern vom basalen Enthusiasmus handelnder Kollektive und ihrer Exponenten getragene Seite ästhetisierter neureligiöser Kulte.⁹⁶⁰ Der Erfolg der Nationalreligion beruht auf der „Demotheologie“: das „Objekt der Verehrung“ und Heiligung „ist das Volk“ (das dabei nicht zuerst als Staatsnation, als politische Einheit, in den Blick kommt).⁹⁶¹

b) Läßt sich im Werk Kalthoffs ein Bezug zur Typologie der Nationalreligion nachweisen?

Eßbachs Thesen decken sich vielfach mit Beobachtungen, die Kalthoff auf dem Feld des Nationalismus seiner Zeit machte und den Schlüssen, die er daraus zog. Seine eigenen Auffassungen über die Zusammenhänge von Religion, Nation, Volk, Protestantismus lassen sich anhand der

⁹⁵¹ Ebd. S. 381, 533.

⁹⁵² Vgl. Abschn. II.6.3; II.6.3.1 sowie die Beispiele des vorigen Abschnittes.

⁹⁵³ Eßbach, *Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 381, 451: „Die europäischen *Nationalreligionen*, in denen das Leben der kämpfenden Bürger auf den Altären des Vaterlands geopfert wird, sind nur zu einem Teil politische Religionen.“

⁹⁵⁴ Ebd. S. 533.

⁹⁵⁵ Vgl. ebd. S. 14. Dazu vgl. oben die Einführung.

⁹⁵⁶ Ebd. S. 28f.

⁹⁵⁷ Vgl. ebd. die Herleitung, Zweiter Teil: Revolution. I. Ursprung und Ziel der Begeisterung, S. 381-451. Zit. 381.

⁹⁵⁸ Vgl. ebd. S. 431, 498, 592.

⁹⁵⁹ Ebd. S. 451, 526, 592f. Vgl. auch Witte, *Moses und Homer*, S. 15-134.

⁹⁶⁰ Vgl. Eßbach ebd. S. 429-431.

⁹⁶¹ Ebd. S. 451.

Typologie Eßbachs wie gesagt besser verstehen. Aber sie sind auch ein Prüfstein für Eßbachs Religionssoziologie.

Für unser Verständnis der Zusammenhänge, die Kalthoff zwischen Religion, Geist, Protestantismus, Nation, Volk, Sprache, Territorium, identitätsstiftenden Faktoren wie ethnischer Abstammung sah⁹⁶², scheiden als Interpretationsmuster schon nach dem bisher Gesagten die Typen der politischen Religion und der konservativen Nationalreligion aus. Ich orientiere mich im Folgenden bei meiner kursorischen Darstellung von Deckungsgleichheiten mit dem Eßbachschen Typus der Nationalreligion und entsprechender Konzeptionen Kalthoffs an dessen eigenem Sprachgebrauch. Zur Unterscheidung von offiziellen Ausprägungen der Nationalreligion, wie etwa den protestantischen Huldigungen des nationalen Machtstaates, spreche ich von Kalthoffs ‚Volksreligion‘ oder ‚Religion des Volkes‘. Seine Demotheologie (er selbst redet von ‚Sozialtheologie‘) thematisiert die Verkörperung religiösen Geistes im Volk. Übergänge von linker Volksreligion zur Zivilreligion sehe ich abweichend von Eßbach da, wo politisch ambitionierte Bürger eigene oppositionelle Entwürfe den zivilreligiösen Ansprüchen des Staates gegenüberstellen. Eßbach identifiziert Zivilreligion (wohl zu einseitig) als politische Religion.⁹⁶³ Nichtstaatliche zivilreligiöse Akteure geraten dabei aus dem Blickfeld. Auch solche Akteure können aber über den Bereich der *theologia fabulosa* hinausgehende Interessen der *theologia civilis* vertreten. Diese können sich deutlich von den Interessen einer politischen Herrschaft unterscheiden, die mit der Durchsetzung eines zivilreligiösen minimalen Wertekonsenses gleichzeitig auch die Anerkennung ihrer Legitimität als staatliche Gewalt einfordert (womit etwa auch die Unterdrückung revolutionärer Kräfte gerechtfertigt wird). Bei Kalthoff und in seinem Umfeld werden wir dagegen eine gleichsam herrschaftskritische, revolutionäre Impulse positiver aufgreifende Zivilreligion erschließen, deren Genese gewissermaßen eine Gegenreaktion auf gegenläufige Losungen der politischen Theologie (‚Die Religion muß dem Volk erhalten bleiben‘) darstellt (eine herrschaftskritisch-basisdemokratische Religion des Volkes im Widerstreit zur offiziellen politischen Religion).

Zu Beginn des ersten Teils des Exkurses wurde die Frage nach der Grenze zwischen Religion und „säkularem“ Nationalismus gestellt. Wir gehen zunächst auf die allgemeine Ebene der Frage ein und knüpfen dabei an früher bereits Gesagtes an. Kalthoff kritisiert wie Eßbach die rigide Unterscheidung von Religion (gemessen am Maßstab der Bekenntnisreligion) und Säkularismus – allerdings in einer Weise, die von Eßbachs Theorie nicht gänzlich abgedeckt werden kann: Säkulare Wertorientierungen können nach Kalthoffs Auffassung für sich den Status „echter“ Religion beanspruchen, sind also keineswegs Ersatzreligionen.⁹⁶⁴ Diese Haltung ähnelt der Auffassung des Zeitgenossen Émile Durkheim, wenn dieser bestreitet, daß es einen „wesentlichen Unterschied“ zwischen der Versammlung einer bekenntnisreligiösen Gemeinschaft und „einer Vereinigung von Bürgern“ gebe, „die sich der Errichtung einer neuen Moralcharta oder eines großen Ereignisses des nationalen Lebens“ erinnere.⁹⁶⁵ Wie Kalthoff geht Durkheim von einer selbstverständlichen Gleichwertigkeit neuer und traditioneller Formen der Religion aus. Es besteht hier ein enger Zusammenhang mit dem Problem der Humanisierung des Christentums. Kalthoff sah wie gesagt von der *Nichtreligion* wichtige positive Impulse für die Humanisierung der Religion ausgehen (da ihm Religion in erster Linie als Christentum be-

⁹⁶² Vgl. ebd. S. 514f. Eßbach benennt Territorium, Sprache und Blutsverwandtschaft als Bereiche, in denen die Anwesenheit (Inkarnation) des Göttlichen nationalreligiös verehrt wird.

⁹⁶³ Vgl. ebd. S. 529-535.

⁹⁶⁴ Wir werden sehen, daß es für Kalthoff eine positiv besetzte säkulare Religion gibt. Er bricht die gängige Säkularisierungsthese aus zwei konträren Perspektiven auf und kann auch den bornierten Überlegenheitsanspruch rein säkularer Weltanschauungen kritisieren. Vgl. unten das Kap. VI. (Genese von Zukunftsreligionen).

⁹⁶⁵ Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1994, S. 571.

gegnete, sprechen wir von der Humanisierung desselben). Wir sahen schon wie kritisch er dem sozialtheologischen Modernisierungsrückstand der Kirchen gegenüberstand (dem Umstand, daß das Kirchensystem auf Modernisierungsimpulse von außen – wenn überhaupt – nur zeitverzögert reagiert. Das gilt insbesondere in Hinsicht auf die hier in Rede stehenden Konzepte von Volk und Nation in ihrem Verhältnis zu komplementären humanitären Werten, den Freiheits- und Menschenrechten (Zugang zu gleichen Rechten und Zukunftschancen, gleichberechtigte Teilhabe am demokratischen Prozeß), die nur gegen den teilweise erbitterten Widerstand, bzw. die Ignoranz der Religionsgemeinschaften durchgesetzt werden konnten. Wir können hier nicht schon auf jeden genannten Punkt eingehen, wollen aber wenigstens exemplarisch die Bezüge zum Problem der Nationalreligion darstellen und die behaupteten Zusammenhänge religionstypologisch belegen.

Die Fusion von Protestantismus und Nationalismus fand in Kalthoffs Demotheologie als Verknüpfung von Volksseele und Religion vor allem eine linksradikale Fortsetzung. Seine Theologie steht damit im Zusammenhang mit den von Eßbach beschriebenen Links-rechts-Polarisierungen der deutschen Religionstopographie seit dem 19. Jahrhundert.⁹⁶⁶ Dieser Zusammenhang zeigt sich etwa, wenn Kalthoff das Wartburgfest des Jahres 1817 als nationalreligiöses Initialerlebnis einer erwachenden linken Opposition darstellt und exemplarisch den Dichter Friedrich von Sallet in diese Traditionslinie einordnet. Im Jahr der dreihundertsten Wiederkehr des Lutherschen Thesenanschlages wurde die „Wartburg Zeugin eines Reformationsfestes, an dem Jungdeutschland seinen Protest erhebt gegen die Erbfeinde deutscher Nation: gegen Römerwesen, Pfaffenwesen und Soldatenwesen.“ Die „Turnerei und Burschenschaften“ wurden „zwei Organe“, in denen die Bewegung „all ihren Freiheitsdrang“ sammelte und in denen sich die betrogene „Volksseele“ ihren Ausdruck schaffte. In Friedrich von Sallet, der die „preußische Offiziersuniform“ ablegte und Dichter wurde, fand diese neureformatorische „Religion Jungdeutschlands ihren Apostel ..., er ist deshalb auch ein Wegbereiter für die Religion der Modernen.“⁹⁶⁷ Auf dieser Linie äußerte sich Kalthoff schon 1882 in der (wie wir sahen damals gar nicht so biedermeierlichen) *Gartenlaube* in einem Aufsatz über Sallets historischen Kontext:

„Das nationale Selbstbewußtsein, das in den Freiheitskriegen so mächtig aufgelodert war, fing bald an, den politischen Gewalthabern unheimlich zu werden. Es galt, den neu erwachenden Volksgeist rechtzeitig wieder in die alten bürokratischen Ketten zu schlagen, damit er nicht die Circel der privilegierten Kasten zerstöre. Dem Volke, das mit seinem Herzblute das Vaterland aus der tiefsten Schmach gerettet, wurde der Dank, daß seine idealen Hoffnungen als kindische Thorheiten, seine aufwallenden Wünsche als Verbrechen behandelt wurden.“⁹⁶⁸

In den Hoffnungen des Volkes und ihrem Fortleben verkörpert sich (nicht nur nach Kalthoffs Sallet-Interpretation) ein demokratischer Gott, der die Freiheit des Volkes, seine Befreiung aus der Unterdrückung will, ein *geistiges* Ideal.⁹⁶⁹ Das Volk konstituiert sich in diesem Prozeß als suprapolitisches Handlungssubjekt. Kalthoff macht dabei keinen generellen Unterschied zwi-

⁹⁶⁶ Ebd. S. 595. Eßbach macht die „linksliberale Fortsetzung“ exemplarisch an Burschenschaftlern wie dem Kotzebue-Attentäter Sand fest.

⁹⁶⁷ Kalthoff, Religion der Modernen, S. 35f (Friedrich von Sallet). Vgl. 46f: Das „junge Deutschland“ fand „in Sallet seinen begeistertsten, seinen frommsten Propheten“.

⁹⁶⁸ Friedrich von Sallet, ein Sänger der Freiheit. Zeitgemäße Betrachtung von Dr. Kalthoff, in: Die Gartenlaube (Jahrg. 1882, Nr. 6), S. 97-100, hier 97.

⁹⁶⁹ Religion der Modernen, S. 46f. Vgl. auch die Predigt Freies Volk, in: Zukunftsideale, S. 95f: Auch in den Ansprüchen, die die Revolution von 1848 „an ein freies Volk“ stellte, war das „letzte Ziel, dem alle Freiheit, auch die politische und die soziale ... zustrebt“ nicht erfüllt; es ist geistiger Natur und besteht im „Ideal einer sittlichen Freiheit“.

schen Verkörperungen des jenseitigen und diesseitigen Geistes – seine Art das vorherrschende duale Schema von Bekenntnisreligion und Säkularismus aufzubrechen:

„Wir kennen nicht mehr Geister verschiedener Art, göttlichen oder menschlichen Geist, sondern nur ‚einen‘, oder richtiger ‚den‘ Geist, und der sogenannte endliche Geist ist nur der unendliche, wie er sich innerhalb der Endlichkeit in Erscheinung bringt, nicht als Geist, sondern als Natur.“⁹⁷⁰

Unter Berufung auf Hegels These von der Bewußtwerdung Gottes im Weltprozeß ist die Welt (und damit auch jedes Volk, jede Nation) durch dieses Geistwirken „überall Gottes voll“.⁹⁷¹ Er sagt dies im Sinne seiner Sozialtheologie der innerweltlichen Offenbarung eines Göttlich-Guten, in der Göttliches und Weltliches sich wieder versöhnen will. Auf korrespondierende christologische Bezüge (Inkarnation und demotheologisch interpretierte Gotteskindschaft des Volkes) kommen wir noch oft zu sprechen, ebenso wie auf monistische Aspekte der letzten Zitate und die Inversion Hegelscher Prämissen.

Eine weiterer expliziter Beleg für Kalthoffs Auffassungen über die Beziehungen von Volk und Religion findet sich im Predigtzyklus über das *Zeitalter der Reformation*. Auch hier wird die Reformation als „das erste Erwachen des deutschen, des Volksgeistes“, des göttlichen Geistwirkens im Volk, interpretiert, als die geistige Seite eines beginnenden nationalen Emanzipationsprozesses von historischer Tragweite, dessen manifeste ökonomisch-politische Folgen nur die „sichtbare Seite für ein ideales, geistiges Leben“ seien, in dessen Spiegel „das deutsche Volk sich selbst verstehen, sich in sich selbst vertiefen, seinem Rechte gehorchen, seinem Gewissen folgen“ lernen könne.⁹⁷² Auch für dieses erste Erwachen nationalen Geistes, diesen ersten Schritt, den die „ewige Vorsehung“ auf ihrem Weg hin zur Vollendung der deutschen Einheit ging, macht Kalthoff nicht in erster Linie die Reformatoren, Exponenten der Bekenntnisreligion wie Luther, verantwortlich, sondern *Dichter*propheten, für die er Ulrich von Hutten als Beispiel anführt.⁹⁷³ Der säkulare Hutten wird sogar als ein Freiheitskämpfer „gegen die geistlichen Unterdrücker und ihre weltlichen Bundesgenossen“ gezeichnet.⁹⁷⁴ Wenn Dichter die Idee der Nation im Resonanzboden der Bevölkerung wachrufen, so leisten sie damit etwas, was weder konfessionell gebundene Vertreter der Staatskirche noch Politiker zu leisten vermögen. In Kalthoffs Interpretation finden wir also die Eßbachsche These wieder, daß Dichter die eigentlichen Schöpfer der Nation und der Nationalreligion seien. Aber eben nicht als geistige Heroen, sondern als Exponenten des Volksgeistes. Hutten versetzt sich, anders als die Latein sprechenden Humanisten, dafür aber Luther vergleichbar, hinein in das, was das Volk in seiner eigenen deutschen Sprache dachte, fühlte, hoffte. Er hat, so Kalthoff weiter, „empfunden und ausgesprochen, was dem deutschen Lande not tut: Freiheit vom Joche der römischen Fremdherrschaft, Eigenheit in der Ausgestaltung des deutsch-nationalen Lebens und Wesens“, ... den „Gedanke[n] der Nationalität, des in sich einheitlichen, in sich lebendigen Volksorganismus“, und es gelte nun, „dem Volk die Möglichkeit zur Entfaltung seiner eigenen nationalen Kräfte zu verschaffen.“⁹⁷⁵

Die Betonung liegt hier auf der *Möglichkeit einer Entwicklung*. Kalthoff nennt den Dichter daher bewußt einen „Propheten“, der „über die Bedürfnisse des Augenblickes in das eigentliche Herz dieser neuen, reformatorischen Bewegung hineinschaute“ – nämlich die Sehnsucht,

⁹⁷⁰ Religion der Modernen, S. 45.

⁹⁷¹ Ebd.

⁹⁷² Das Zeitalter der Reformation, S. 165f (Hutten).

⁹⁷³ Ebd. S. 161f. Vgl. 163 (Vergleich mit Luther). Man darf diese Bemerkung als Hinweis auf Zusammenhänge von Volksreligion und Kunstreligion bei Kalthoff lesen.

⁹⁷⁴ Ebd. S. 167.

⁹⁷⁵ Ebd. S. 164f.

die freie Nation im vorbezeichneten idealen Sinn zu schaffen.⁹⁷⁶ Kalthoff versteht die Nation mithin nicht als den mit Gewalt von oben geschaffenen politischen Staat, und daher spricht er auch nicht vom Volk und der Nation als politisch-staatsrechtliche Realitäten. Er begreift die reformatorische Religion des Volkes also nicht als politische Religion, sondern, in der Diktion Eßbachs gesprochen, als Nationalreligion. Seine Nation ist das Reich der Freien, das in den Sagen, den Sitten und Gebräuchen des Volkes und vor allem in seinen idealen Hoffnungen lebt und von seinen Dichtern besungen wird.⁹⁷⁷ An das Staatsvolk unter der konkreten Verfassung seiner Lebenszeit denkt er schon gar nicht. Das freie Volk ist wie gesagt ein noch nicht verwirklichtes Ideal. Sakralisiert wird daher nicht das zeitgenössische Volk oder ein mythisches Volk der Vergangenheit, sondern seine noch nicht erreichte zukünftige Bestimmung.

Daß Kalthoff glaubt, die eigentlichen religiösen Kräfte kämen aus dem Volk, zeigt sich auch in seiner Interpretation des Dichters Hutten: Er ist für ihn ein „Ritter[] vom Geist“, der sich den „schaffenden Geistern unseres Volkes“ vermählte.⁹⁷⁸ Und auch in dieser Predigt sieht er die von den Massen getragene deutsche Freiheitsbewegung des 19. Jahrhunderts als Fortsetzung der Reformation.⁹⁷⁹ Gerade aus der engen Beziehung zwischen Volksreligion und dem emanzipatorischen Streben des Volkes ergibt sich die Anschlußfähigkeit des Kalthoffschen Religionskonzeptes an linksliberale und avantgardistische Protestbewegungen. Die echte „germanische Art [feiert] ihre Auferstehung“ in „trotzigen, unbeugsamen Größen“, in „Männer[n] und Fraue[n], die überall nach neuen Zielen des Lebens suchen“.⁹⁸⁰ Die Berufung auf das Recht des Volkes, sich seiner Eigenart („Eigenheit“, seines „eigenartigen Geistes“⁹⁸¹) als genuine Gemeinschaft bewußt zu werden, sich nicht bloß als eine beliebige Summe von Exemplaren einer abstrakten Menschheit zu verstehen, ist hier als antagonistischer Impuls der Selbstvergewisserung zu werten, keinesfalls als Lobgesang auf nationale Selbstsucht oder dergleichen. In unserer „enthusiasmusgeschädigten“ Nation steht der Umgang mit derartigen Zeugnissen aus nachvollziehbaren Gründen unter Verdacht, worunter allerdings das theoretische Verständnis derselben insofern leidet, als sich Phänomene des Typus der Nationalreligion leicht als völkische Perversionsformen „echter Religion“ abtun lassen.⁹⁸²

Theoretisch leichter in ihrer Auswirkung auf das Feld der ‚Volkstheologie‘ nachvollziehbar sind Abgrenzungen im Kontext der zunehmenden wilhelminischen Links-Rechts-Polarisierung und Spannungen zwischen ‚Herr und Knecht‘. In diesem Zuge spricht Kalthoff auch von „zwei Seelen“ in der „Brust des jungen Deutschland“:

Die „eine schaut nach oben, sie erhofft die Befreiung des Lebens durch die Fürsten, wenigstens unter der Führung der Fürsten, die andere nach unten, ins Volk hinein.“ Der Freiheitsdrang „ergreift die Massen“, das „Proletariat übernimmt die Erbschaft jener revolutionären Ideen, die Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchzittert“ hatten.⁹⁸³

Kalthoff läßt keinen Zweifel daran, daß er selbst als linksliberaler Sozialtheologie an der religiösen Erfüllung dieses Erbes mitzuarbeiten gedenkt. Wir sagten schon, daß diese Haltung auch unter Liberalen eine Ausnahme war. Martin Rade meinte, Kalthoff habe „wie die Marxisten, an das schöpferische Monopol der Massen“ geglaubt, wendet aber vielsagend ein:

⁹⁷⁶ Ebd. S. 163.

⁹⁷⁷ Ebd. S. 166-168. Vgl. auch die Predigt Freies Volk, in: Zukunftsideale, S. 87-96.

⁹⁷⁸ Ebd. S. 169.

⁹⁷⁹ Ebd. S. 162.

⁹⁸⁰ Ebd. S. 170.

⁹⁸¹ Ebd. S. 164. Auch darauf gehen wir unten ausführlich ein.

⁹⁸² Vgl. Eßbach, Religionssoziologie Bd. 1, S. 451. Man möchte sagen: trotz des Beispiels eines gelungenen Zusammenwirkens einer demotheologisch agierenden Kirche mit einer säkularen Bürgerrechtsbewegung in der friedlichen Revolution von 1989.

⁹⁸³ Religion der Modernen, S. 48 (Paul Heyse).

„Wie viele, die nicht Sozialdemokraten sind, werden ihm, wenn sie sich ernstlich prüfen, darin folgen können? Gewiß sind die ‚Vielen‘ der eine Faktor, der die Entwicklung der Menschheit vorwärts trägt; aber der andere sind und bleiben uns die Helden, die Heroen, die schöpferischen Persönlichkeiten, die Einzigsten und Eigenen.“⁹⁸⁴ In dieser Sichtweise scheint die Links-Rechts-Polarisierung auf dem Feld der Volksreligion / Nationalreligion / Demotheologie deutlich auf. In der Denkweise von Kalthoffs konservativem, aber auch seinem liberalen Gegenüber werden Volk und Nation durch den Glanz seiner Führer und Heroen erhellt und erhöht. Die Protagonisten der Nationalreligion blicken mehr oder weniger aus der Froschperspektive der Untertanen nach oben. Das Kollektiv und seine autoritäre Vertretung sind dem Individuum jedenfalls übergeordnet. Eine solche Nationalreligion ergänzt sich gut mit der politischen Religion des Gottesgnadentums und der Legitimierung staatlicher Gewalt gegenüber der revolutionär aufbegehrenden Masse. Kalthoff bricht das Links-Rechts / Oben-Unten-Schema zunächst humanistisch auf: Bei ihm ist zuerst „der Mensch göttlicher Natur“ und durch ihn das Volk; Gott findet im Menschen „seine geheiligste Stätte“; im „Menschen regt sich Gott“, und wer daher „den Menschen befreit, tut Gott sein Recht“. Die Göttlichkeit des Menschen wirkt auf „sein Zusammenleben mit anderen Menschen“, das Soziale wird dadurch ‚vergeistigt‘ und ‚vergöttlicht‘.⁹⁸⁵ Über den Umweg eines humanistisch-idealistisch abgeklärten Menschheitsbegriffs wird also das Volk zum Werkzeug einer göttlichen Vorsehung, die wiederum auf die liberale Demokratie zustrebt. Das Konzept wird damit gleichzeitig gegen nationalistische, marxistisch-materialistische oder liberal-positivistische Engführungen des Menschheits- und Volksverständnisses gesichert. Bei seinem Gegenüber macht Kalthoff das Gegenteil demotheologischen Interesses aus: die „undeutsch[e] ... Ächtung des Volkes als einer ewig blinden, zu geistiger Unselbständigkeit und Unmündigkeit verurteilten Masse.“ So bei seinem ehemaligen Vorgesetzten Hegel, den er mit der Äußerung zitiert, das „Volk“ könne „immer nur Objekt der Kirche sein, aber nie Subjekt in ihr werden“.⁹⁸⁶ Er selbst fordert, das Volk seiner Zeit solle das Erbe der alten Propheten der Freiheit antreten.⁹⁸⁷ Er stellt sich (bedingt) in die Traditionslinie der linkshegelianischen Religionskritik, indem er das für diese Richtung typische Inversionsdenken übernimmt:

„Im Staat ... sind Atheisten die, die die Lehre vom beschränkten Untertanenverstand vertreten, um den lebendigen, in dem Volke allgegenwärtigen Geist aus dem Staate herauszutaschenspiellern und als politische Gauner und Beutelschneider ihr Privathandwerk ungestört treiben zu können. Atheistisch ist jeder Despotismus, auch wenn er seinen Thron durch ein Bündnis mit dem Altare stützt.“ Wo „Gott als Geist die Welt, die Menschheit erfüllt, wo er als die Geschichte aufwärtstreibende Kraft empfunden wird, da ist sein Leben und Wirken gegenwärtig“ – also auch im Volk.⁹⁸⁸

Wir werden diesem antagonistischen Denken der Versöhnung von Diesseits und Jenseits, konkretem Volk und abstraktem Menschheitsgedanken, noch häufig begegnen und sehen, daß Kalthoff hier keineswegs nur den Dichter Sallet oder Vorstellungen aus dessen Zeit referiert. Entscheidend bleibt, wer im Diskurs um die Nation und die Religion des Volkes die Rolle der Propheten und Werkzeuge Gottes übernimmt, bzw. die Deutungshoheit über dieselben an sich reißt. Exemplarisch hierfür ist die Rezeption des idealistischen Philosophen Fichte. Steudel hebt den Einfluß hervor, den der religiöse Idealismus des ‚Atheisten‘ Fichte auf Kalthoff ausgeübt

⁹⁸⁴ Martin Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“, in: Bremer Nachrichten vom 27.5.1906, Sechstes Blatt.

⁹⁸⁵ Religion der Modernen, S. 40, 45f (Friedrich von Sallet).

⁹⁸⁶ Art. Aus dem kirchlichen Leben Berlins, S. 376.

⁹⁸⁷ Zeitalter der Reformation, S. 169, 171.

⁹⁸⁸ Religion der Modernen. S. 46. Zu den Grenzen der Rezeption des Linkshegelianismus vgl. unten Abschn. III.11.2.

hatte.⁹⁸⁹ Aber Kalthoff blickte als Linksliberaler auf Fichte. Über den Verfasser der Reden an die deutsche Nation sagte er, dieser hoffe und fordere „von der deutschen Nation, daß sie aus sich den neuen Menschen schaffe; er fordert die Herausbildung eines neuen Selbst, wo der einzelne sein Leben findet in dem Ganzen des Volkskörpers, in dessen Leben er sich selbst wiederfindet.“ Er sieht eine solche Forderung durchaus kritisch und stellt ihr die Rechte des Einzelnen gegenüber.⁹⁹⁰

Eine weniger gebrochene Wirkung Fichtes läßt sich bei einem nationalliberalen Interpreten der Reden an die deutsche Nation in den *Bremer Beiträgen* finden. Über den Philosophen, der „mit männlichem Frohmut ... an die göttliche Bestimmung der edlen deutschen Nation“ glaube, heißt es da: Er sei der geborene „Redner Gottes“, der „seine Philosophie nicht gelehrt, sondern *gepredigt* habe“ und in diesem Sinne auch zu seinem „armen, lieben, auserwählten Volke“ gesprochen habe. Erinnert wird an die prophetische Verheißung, die der Philosoph seinen Deutschen verkündete: „Der belebende Odem der Geisterwelt hat noch nicht aufgehört zu wehen. Er wird auch unseres Nationalkörpers erstorbene Gebeine ergreifen und sie aneinander fügen, daß sie herrlich dastehen in neuem verklärten Leben. ... *Deutscher* und *Christ* [fließen] ... in *eins* zusammen“.⁹⁹¹

Eine gänzlich andere Perspektive nimmt Kalthoff ein, wenn er behauptet, Friedrich von Sallet habe, so „[w]ie Fichte mit seinen Reden ... den Donner der Weltgeschichte als das große, an der Selbstsucht der Völker vollzogene Weltgericht deutet, ... die Axt an die Wurzel der Knechtschaft legen“ wollen. Der Dichter erhält seine „neue Offenbarung“ aus dem „Herz der Welt“, „aus ihren geheimsten Tiefen. ... Die „hehrste Mission des Dichters ist es ..., alle Schande der Knechtschaft aufzudecken, die Geister zum Freiheitskampfe zu entfachen und den Sieg, den ewigen, göttlichen, in diesem Kampfe zu singen. Jetzt gilt es heiligen Ernst im Liede. Der Dichter will, daß einst Geschichte, was jetzt Gedicht ist.“⁹⁹²

Was linke und rechte Auslegungen der *Reden* und ähnlicher Quellen verbindet, ist bei allen Differenzen im Verständnis der Heiligung der Nation und des Volkes, die Spiritualität. So gesehen kann sowohl die linke als auch die konservative Demotheologie der Linie des Rechtshegelianismus ‚von unten‘ wachsen – wie bei Thikötter, wenn er von der „deutschen Turnerei“ schreibt. Wir wollen hier nun zunächst auf weitere Gegenüberstellungen (die in diesem Exkurs lediglich dem Zweck der Verdeutlichung religionstypologischer Unterschiede bei Kalthoff und seinen Gegenparts dienen) verzichten und im Folgenden zeigen, wie sich die Nationalreligion im Sinne Eßbachs vorwiegend in rechten Milieus ausdifferenzierte. Im Entstehungsprozeß der konservativen Demotheologie spielten Verbände eine wichtige Rolle. „Die neue Religion ist der Nationalismus. Die Völker gehen nicht mehr in die Kirche. Sie gehen in nationale Vereine“ – schrieb Joseph Roth in seinem Roman *Radetzky marsch*.

⁹⁸⁹ „Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, S. XI. Dieser sei gleichbedeutend mit dem Einfluß des Schleiermacher der ‚Religiösen Reden‘.

⁹⁹⁰ Religion der Modernen, S. 87. Vgl. 88f.

⁹⁹¹ Hugo Freytag, Johann Gottlieb Fichte – auch ein Apostel der Deutschen, in *Bremer Beiträge*, 2. Jahrg. (1907/08), 4. Heft, S. 221-234 hier: 221, 231f. Vgl. zur eminenten Bedeutung Fichtes für die Genese der Nationalreligion: Eßbach, *Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 509f. Fichtes Rede vom „Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt“ würde „trefflich die begrifflichen Irrwege“ dementieren, „die mit der Bestimmung von Nationalreligion als einer ‚Diesseitsreligion‘ in Absetzung von einer ‚Jenseitsreligion‘ beschränkt werden.“ (Weitere Belege ebd.)

⁹⁹² Religion der Modernen, S. 38.

II.6.4 Die Rolle der protestantischen Verbände und Vereine bei der Herausbildung des Nationalprotestantismus und der konservativen Nationalreligion

Der deutsche Nationalprotestantismus war keine Erfindung der Staatskirchen und entwickelte sich auch nicht primär in den Kirchenleitungen oder an den theologischen Fakultäten, sondern in protestantischen Diskursmilieus im Vorfeld der Amtskirchen, insbesondere in Vereinen und Laienverbänden.⁹⁹³ Julius Thikötter war Mitbegründer einer solchen Laienorganisation: der Bremer Sektion des *Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen*.⁹⁹⁴ Dieser Verein fungierte in den späteren Jahren des Kaiserreiches als „wichtigster Filter eines integralen bürgerlichen Nationalismus“⁹⁹⁵ und als eine populistische Kraft, die das Verständnis von Begriffen wie ‚Reichskirche‘ oder ‚Volkskirche‘ im Bewußtsein der Öffentlichkeit nachhaltig nationalistisch imprägnierte. Gegründet 1886/87 war er, neben dem ebenfalls protestantisch gefärbten *Alldeutschen Verband* und dem *Flottenverband*, eine der ganz wichtigen nationalistischen Massenorganisationen mit zuletzt ca. einer halben Million Mitglieder. Von großer Bedeutung für die Vereinspolitik waren die Jahre ab 1903. Zusammen mit der preußischen Generalsynode, dem Kaiser und dann 1903 dem Erbprinzen von Hohenlohe-Langenburg setzte man sich für eine Intensivierung der Beziehungen zwischen den Landeskirchen ein. Kalthoffs oben zitierter Aufsatz *Zur Frage der deutschen Reichskirche* bezieht sich auf diese konzertierte Initiative. Das Stichwort ‚nationale Integration‘ stand auch insofern im Hintergrund der Initiative, als sie von Konservativen und Liberalen gemeinsam getragen wurde. Tatsächlich sammelte der Verein nicht nur Konservative wie Julius Thikötter, sondern auch nationalliberale Protestantenvereiner wie den Bremer Ansgarii-Pastor Burggraf – auch er gehörte zu den Begründern des Bundes in Bremen und sprach gleichzeitig von seiner vierundzwanzigjährigen Verbundenheit mit dem *Protestantenverein*.⁹⁹⁶ Das ‚Deutschtum‘ in der Religion bildete die gemeinsame Klammer, die Konservative und Liberale zum Aufbau eines allgemeinen Glaubensbundes unter protestantischer Führung sammeln sollte. „Dieser Deutsche Glaubens-Bund müßte sich mit starkem Lutherwillen zu dem *deutschen Christus* bekennen“, meinte Burggraf.⁹⁹⁷ Der in diesem Milieu je später desto mehr deutsch-völkisch beeinflusste Nationalprotestantismus bedeutete umgekehrt jedoch auch eine zunehmende Schwächung des älteren protestantischen und bürgerlichen Liberalismus.⁹⁹⁸ Fragen wir, welche Grundtendenzen sich in der Beziehung der Vereine und Verbände zum Nationalismus erkennen lassen, können wir also

⁹⁹³ Vgl. zum Spektrum der protestantischen Verbände und Vereine Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 52-62. Für Bremen (bis ca. 1880) vgl. Andreas Schulz, *Protektion*. Frank-Michael Kuhlemann, *Pastorenationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert - Befunde und Perspektiven in der Forschung*, in: Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a. M. 2004, S. 548-586.

⁹⁹⁴ Angabe nach Julius Burggraf, *Präliminarien zum Deutschen Christus*, in: *Bremer Beiträge*, 2. Jahrg. (1907/8), 2. Heft, S. 81-91, hier S. 87.

⁹⁹⁵ Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 234, vgl. 12 (nationalliberaler Populismus), 28 (Sammelbecken national-liberal gesinnter Pastoren), 53f (der Evangelische Bund profitierte von der mobilisierenden Kraft des integralen Nationalismus), 61, 144f, 156, 168 (Hetzverein), 235f.

⁹⁹⁶ Angabe nach: *Präliminarien zum Deutschen Christus*, S. 87. Als dritten Mitbegründer nennt er einen Dr. [G. A.] Löning (Senatssekr, vgl. Staatsarchiv Bremen, Bestand Protestantenverein, AZ 7,5199). Vgl. auch: *Freundliche Aussprache mit dem Protestantentblatt und der Christlichen Welt*, in: *Bremer Beiträge*, 1. Jahrg. (1906/07), 2. Heft, S. 87-97, hier S. 90.

⁹⁹⁷ *Präliminarien*, S. 89, Vgl. ebd. S. 91: Ein solcher Bund könne „der Keim zu einem unter Gottes Walten einmal aufgehenden Schutz- und Trutzbündnis der Deutschen werden“, das auch Katholiken umfassen könnte. Vgl. 3. Jahrg. S. 120: *Gegenwartschristus des Lebens*. „Das aber wäre die Kirche des in unseres Volkes Leben auferstandenen germanischen Christus!“

⁹⁹⁸ Vgl. Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 12, 236.

zunächst pauschal antworten: Der Protestantismus entwickelte sich tendenziell auf den Nationalprotestantismus zu. Im Einzelnen müssen wir indessen differenzieren.

Verglichen mit dem *Evangelischen Bund* war die für lange Zeit einzige Repräsentanz des deutschen protestantischen Liberalismus, der *Protestantenverein*, was dessen Anteil an der Herausbildung des Nationalismus anging, von geringer Bedeutung. So konstatierte Wilhelm Hönig, Schriftführer des Vereins 1904 zurückblickend: Beginnend mit den Kulturkampffahren sei man in der öffentlichen Wahrnehmung vom *Evangelischen Bund* verdrängt worden.⁹⁹⁹ Wie wir oben schon sagten, strebte auch der *Protestantenverein* die Errichtung einer deutschen Nationalkirche an und konkurrierte auf diesem Feld mit dem größeren Verein – je später desto erfolgloser. Wilhelm Hönig meinte 1904 in Anspielung auf dieses Konkurrenzverhältnis im Rückblick auf die Vereinsgeschichte: Der Aufgabe der „Wahrung der Rechte, der Ehre und der Freiheit des deutschen Protestantismus“ habe sich der *Protestantenverein* schon „Jahrzehnte“ vor Gründung des *Evangelischen Bundes* „mit Eifer gewidmet“, motiviert durch die „Pflicht, die protestantische Ehre und die Sorge für das Vaterland auferlegen“.¹⁰⁰⁰ Der Verein geriet aufgrund dieser Konkurrenz jedoch nicht gleichzeitig und generell in völkisch-nationalistisches Fahrwasser, sondern galt in den gesellschaftlich den Ton angehenden nationalistischen Kreisen im Ganzen selbst als national unzuverlässige Größe.¹⁰⁰¹ Er stand sogar in Gefahr, zu den Reichsfeinden gezählt zu werden: die Unterstützung von Mitgliedern wie Max Fischer, deren Äußerungen zur Religion angeblich die nationale Einheit gefährdeten, trug dazu bei.¹⁰⁰² Man darf den *Protestantenverein* mithin keinen nationalistischen „Hetzverein“ nennen, wie der rechtslastige *Evangelische Bund* zuweilen titulierte wurde. Er stand, wenn wir sein Verhältnis zum Nationalismus bewerten wollen, eher für einen „linken“ Nationalismus, den auch andere kleinere später entstandene kulturprotestantische Richtungen wie die *Freunde der christlichen Welt* um Martin Rade oder Friedrich Naumann und sein Kreis ihn vertraten.¹⁰⁰³ Insgesamt läßt sich auf der Vereinsebene eine zunehmende religiös-ideologische Polarisierung des Kulturprotestantismus und des proportional schneller wachsenden Nationalprotestantismus erkennen.¹⁰⁰⁴

Die *gesamtgesellschaftliche* Grundtendenz hin zum Nationalismus hatte indes auch im kulturprotestantischen Milieu zur Folge, daß bei vorhandenen einzelnen Berührungspunkten mit dem Nationalprotestantismus eher fließende Übergänge nach rechts möglich waren als umgekehrt nach links in Richtung auf den protestantischen Radikalismus und die Sozialdemokratie – auch wenn zuweilen für linke und radikale Positionen Sympathien geäußert wurden. Aber eine explizite Werbung für sie, so wie umgekehrt für die Aktivitäten des *Evangelischen Bundes*, finden wir etwa im *Protestantenblatt* nicht.¹⁰⁰⁵ Man trifft also auf deutlich mehr Sympathien für die völkische-nationale Bewegung als umgekehrt auf Sympathien für Positionen des protestantischen Radikalismus. Der *Protestantenverein* ließ dementsprechend liberal-rechts ausgerichtete Mehrfachengagements im Übergangsfeld von Kultur- und Nationalprotestantismus zu. Otto Hartwich und Otto Veeck waren z. B. sowohl Mitarbeiter des *Protestantenblattes* als auch

⁹⁹⁹ Wilhelm Hönig, Der deutsche Protestantenverein II., in: *Protestantenblatt*, 37. Jahrg., Nr. 36 (3.9.1904), S. 422f, hier 421.

¹⁰⁰⁰ Wilhelm Hönig, Der deutsche Protestantenverein I., in: *Protestantenblatt*, 37. Jahrg., Nr. 35 (27.8.1904), S. 410-412, hier 411.

¹⁰⁰¹ Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 242.

¹⁰⁰² Vgl. Disziplinarakte Fischer, EZA, Sign. 14 / 22821 (1904-1906).

¹⁰⁰³ Hübinger, Kulturprotestantismus S. 168; vgl. 242, 247.

¹⁰⁰⁴ Vgl. ebd. S. 233-250 (Verfassung, Staat und Nationalismus).

¹⁰⁰⁵ Vgl. *Protestantenblatt*, 37. Jahrg., Nr. 22 (28.5.1904), S. 264: Hinweis auf eine Versammlung im Bremer Gewerbehaus. „Den Kampf gegen den Jesuitismus kann nur ein klares und festes protestantisches Bewußtsein in unserem Volk bestehen. Das will der Evangelische Bund wecken und klären. Wer kann, komme deshalb seiner Einladung ... nach.“

der rechts davon stehenden *Bremer Beiträge*.¹⁰⁰⁶ An den Protestantentagen beteiligten sich zwar sowohl linke Radikale wie Kalthoff und Felden als auch Pastoren wie Gottfried Traub, dessen spätere Wendung zur völkisch-nationalistischen Richtung sich schon 1909 abzeichnete.¹⁰⁰⁷ Die Linken und Radikalen blieben jedoch Außenseiter in diesem Milieu. Dagegen würdigte etwa die Redaktion des *Protestantenblattes* Manifestationen der nationalliberal-völkischen Wandlungen des Vereinsmitgliedes Burggraf in seinen *Bremer Beiträgen* wohlwollend, nachdem man zunächst versucht hatte, diese zu ignorieren.¹⁰⁰⁸ Arthur Bonus stand in freundschaftlichem Austausch mit Martin Rade und war gleichzeitig Hausautor bei Eugen Diederichs.¹⁰⁰⁹ Vielleicht wäre es angemessen, in Analogie zu Thomas Nipperdey in dieser Hinsicht von einem vagierenden Nationalprotestantismus zu sprechen. Aus Sicht der immer stärker werdenden extremen Nationalen wiederum waren *Protestantenverein* und Nationalliberalismus unvereinbare Gegensätze. Von Seiten der Rechten wurden der *Protestantenverein*, Kalthoffs Radikalismus und die Sozialdemokratie in einen Topf geworfen, obwohl es zwischen diesen große Gegensätze gab. Worin sich Kalthoffs Radikalismus der letzten Jahre und die Positionen des *Protestantenvereins* unterschieden, wird uns noch zu beschäftigen haben. Viele der angesprochenen, die Ausgangsbedingungen religiöser Modernisierung betreffenden Probleme lassen sich im Vergleich des Spannungsverhältnisses von Politik, Demotheologie (einschließlich einer solchen im Kalthoffschen Sinne), Konfessionalismus, Nationalismus und eben Zivilreligion in ihrem jeweiligen Bezug auf die Gesamtgesellschaft erschließen. Es ist allerdings eine offene Frage, wie und unter welchen Bedingungen sich im Kaiserreich überhaupt ein zivilreligiöser Religionstyp entwickeln konnte, der den Ansprüchen eines modernen Verfassungsstaates gerecht wurde. Betrachten wir zunächst die Ausgangslage für eine solche Religionsgenese im Vereins- und Verbandswesen. Wir verfolgen damit Problemstellungen weiter, die bei Kalthoff bereits 1878 aufschienen.

II.6.5 *Zivilreligion im Kaiserreich und ihre Wurzeln im protestantischen Vereins- und Verbandswesen*

Als gesellschaftlich relevante Größe ist das nationalprotestantische Vereins- und Verbandswesen im Kaiserreich nicht zuletzt deswegen anzusehen, weil es neben dem Staatskirchentum, den volkikirchlichen Reformbewegungen und der politischen Religion der Herrschaftseliten, bzw. den politischen Gegenentwürfen, besonders denen der oppositionellen Sozialdemokratie, zu den Koordinaten gehörte, zwischen denen sich erste Ansätze von Ausformungen einer spezifisch deutschen Zivilreligion entwickelten – Ansätze wohlgerne. In der religionshistorischen Forschung spricht man wohl zu Recht von einer solchen Dimension in der Religionsentwicklung des deutschen Kaiserreichs.¹⁰¹⁰ Der *Evangelische Bund* etwa wirkte als eine polarisierende ge-

¹⁰⁰⁶ Burggraf trat allerdings 1906 aus dem Protestantenverein aus. Vgl. Staatsarchiv Bremen, Bestand Protestantenverein, AZ 7,5199, Protokollbuch, Sitzung am 23.8.1906.

¹⁰⁰⁷ Kalthoff nahm vor 1904 noch an den Protestantentagen teil (vgl. Verhandlungen des XVIII. deutschen Protestantentages zu Gotha vom 7.-9. Oktober 1890, Berlin 1891, S. 73f), Felden noch 1909. Zu Traub vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 247f.

¹⁰⁰⁸ Was Burggraf persönlich monierte: Freundschaftliche Aussprache mit dem Protestantenblatt und der christlichen Welt, 1. Jahrg. (1906/07), 2. Heft, S. 87-90. Martin Rade äußerte sich dagegen von Anfang an positiv über die Bremer Beiträge. Vgl. ebd. S. 90f.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 249f. Zu Bonus vgl. Christopher König, Zwischen Kulturprotestantismus und völkischer Bewegung. Arthur Bonus (1864-1941) als religiöser Schriftsteller im wilhelminischen Kaiserreich (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Albrecht Beutel 185), Tübingen 2018.

¹⁰¹⁰ Vgl. Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch, Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 7f. Nipperdey nimmt Religion nicht nur „als Orientierungsmacht der etablierten Kirchen“, sondern auch „als Prägung ge-

sellschaftliche Kraft durch das Medium der Abgrenzung von den ‚Reichsfeinden‘ – den Katholiken, den Sozialisten, den Materialisten, den Juden – in der eigenen Anhängerschaft integrierend. Man generierte sich als dem Anspruch nach unabhängiges Gegenüber der Staatskirche, verstand sich als Repräsentanz der Religion des Volkes, indem man ein ‚deutsches Christentum‘ an die Stelle eines expliziten Konfessionalismus setzte. Aufgegriffen wurden diese Bemühungen wie gesagt von der Politik und einflußreichen Kreisen des Hochadels. Die Initiative zur Gründung einer ‚Reichskirche‘ weist in ihrer Beziehung zur Politik Merkmale einer Zivilreligion auf, läßt sich aber ebenso gut als konservative Nationalreligion mit Elementen einer Bürgerreligion in freundlicher Beziehung zur politischen Religion der Herrschenden verstehen.¹⁰¹¹

Einen hingegen eindeutig als Beitrag zur Entstehung der deutschen Zivilreligion identifizierbaren Entwurf können wir dem *Protestantenverein* zuordnen. Die Bemühungen des Vereins waren nicht populistisch, sondern im Gegenteil elitär. Für uns aber sind sie von Interesse, weil sich auch Kalthoffs eigene um die bürgerliche Religion kreisenden Überlegungen im Kontext dieses Sektors des Kulturprotestantismus entwickelten und umwandelten.

Im ersten Absatz dieses Abschnitts wurden bereits einige Merkmale benannt, die im religionstheoretischen Diskurs auf die Zivilreligion zugerechnet werden: ihre Differenz zum Staat und zu den Amtskirchen (Zivilreligion kann dort am besten gedeihen, wo eine Trennung von Staat und Kirchen praktisch vollzogen ist), ihre Emanzipation vom konfessionellen Christentum und der rein kirchlichen Kultur, (womit sie zu einer weiteren autonom ausdifferenzierten Religionssphäre wird), ihr Bezug auf die Gesellschaft, bzw. einen konfessionsübergreifenden gesellschaftlichen religiösen Konsens, der vor allem auf ein religiöses Überzeugungssystem des Individuums als Staatsbürger im Sinne einer öffentlichen Sozialmoral abhebt: „Ohne Religion keine (soziale) Ordnung“. Religion als Zivilreligion wird also nicht in erster Linie als Beziehung des Einzelnen zu Gott verstanden¹⁰¹², sondern als ein allgemeines und verbindliches Bekenntnis zu den Werten der Bürgerreligion, das mögliche Formen individueller Religiosität überbietet und gleichzeitig schützt.¹⁰¹³ Sie füllt also als gleichsam kleinster gemeinsamer Nenner in der bürgerlichen Werteordnung die ordnungspolitische Lücke aus, die nach dem Wegfall des Konfessionszwanges im Übergang vom Feudalismus zum aufgeklärten Staatstum entstanden war und will damit die neue Religion des Volkes sein, ein mehrere soziale Milieus und Lebenswelten übergreifendes grundlegendes mentales Paradigma, bleibt jedoch trotz angestrebter Volksnähe immer auch ein intellektuelles Konstrukt. Zu den wesentlichen Aspekten der Zivilreligion des Kaiserreichs gehören von *Intellektuellen* im weiteren Sinne – von Wissenschaftlern und Gelehrten, Publizisten, Organisatoren von Vereinen und Verbänden, Politikern und Parteien – ausgehende Verhältnisbestimmungen zu den Bevölkerungsmehrhei-

sellschaftlicher und politischer Strukturen, ... als Gegenstand der wilden Negation oder des sanften Abbaus oder der säkularen Zivilreligion“ in den Blick. Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 38-41 (dazu unten). Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 331, weist zu Recht auf die begrenzte Reichweite zivilreligiöser Initiativen hin. Friedrich Wilhelm Graf, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Archiv für Begriffsgeschichte 28/1984, S. 214-268, hier S. 261, erwähnt eine „zwischen 1870 und 1918 intensiv geführte[] Debatte um eine postchristliche deutsche Zivilreligion des neuen Reiches“ als Kontext der Genese des Begriffes ‚Kulturprotestantismus‘ – leider ohne dies genauer zu belegen.

¹⁰¹¹ Vgl. zum Problem solcher Uneindeutigkeiten den Abschn. II.6.6.

¹⁰¹² Nach M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: G. A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56-79, hier S. 56 und Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 305.

¹⁰¹³ Vgl. dazu auch die Formulierung von Niklas Luhmann, „daß man Zivilreligion nicht einfach als eine Religion neben anderen behandeln kann“, und daß davon auszugehen sei, „daß in aller sozialen Kommunikation und, deutlicher fixiert, in aller sprachlichen Kommunikation mit der Unterstellung eines Wertkonsenses operiert wird, dessen Annahme überhaupt erst die Selektion spezifischer Themen ermöglicht.“ (Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: Kleger/Müller, Zivilreligion, S. 188)

ten, mithin von den Kreisen ausgehend, die sich selbst gerne als maßgebliche Repräsentanten der Gesellschaft verstehen. Auch die Kirchen gehören in diese Reihe, jedoch eben nicht als kirchliche Akteure im engeren Sinne, nicht in ihrer traditionellen Funktion als allein monopolisierte Vertretungsinstanz für die Werte und die Sittlichkeit des Volkes, sondern faktisch als zivilreligiöse Akteure unter anderen Trägergruppen religiöser und weltanschaulicher Ideen. Blicken wir auf die Selbstverständnisse dieser Akteure, können wir auch sagen: Die primäre Trägerschicht der Zivilreligion, das gebildete und politisch interessierte Bürgertum, wird motiviert von einem Verantwortungsgefühl für das soziopolitische Gemeinwesen im Ganzen, wird getrieben aber auch von einem Alleinvertretungs- und Hegemonieanspruch auf die Rolle des Wächters über die Sittlichkeit des Volkes – in Konkurrenz zur Staatskirche, der traditionell diese Rolle zukam. Wir werden sehen. Der moderne Staat übernimmt in diesem System die Rolle des neutralen Garanten der Religionsfreiheit, entwickelt als säkularisiertes Staatswesen aber gleichzeitig auch das Selbstverständnis, von Voraussetzungen zu leben und von Faktoren zusammengehalten zu werden, deren Existenz er selbst nicht garantieren könne: den Bindungskräften, die allein der religiöse und ideelle Glaube seiner Bürger vermitteln. Mit den anderen (zivil)religiösen Akteuren kann er kooperieren – er kann sie aber auch ignorieren und eigene religiöse Gestaltungsspielräume wahrnehmen.

Manche Aspekte, die die Religionsforschung mit dem Konzept der Zivilreligion verbindet, finden sich im Deutschland des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts so nicht. Im Unterschied zur amerikanischen Zivilreligion¹⁰¹⁴ etwa, basierten entsprechende Konzepte der deutschen Kaiserzeit wie gezeigt nicht auf einer grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirchen – trotz des Unabhängigkeitsstrebens der Vereine und Verbände gegenüber Staat und Amtskirche. Letztere konnten in Deutschland zwar eine solche Trennung fordern, und man stellte sich eine solche im Unterschied zu der religionsfeindlichen Trennung, wie sie in Frankreich 1904/05 vollzogen worden war, als eine religionsfreundliche Kooperation zwischen Staat und nichtstaatlichen Verfechtern der Idee einer homogenen übergreifenden Bürgerreligion vor. In Deutschland sprach man davon indes im Sinne einer Utopie, wie sie bisher eigentlich nur in Amerika mustergültig verwirklicht worden sei.¹⁰¹⁵ Und anders als in Amerika, wo die Zivilreligion bis heute auf dem religiös-politischen Wertekonsens einer großen Mehrheit der Bevölkerung aufbauen kann, wonach die gottgewollte und einzig legitime politische Ordnung die Demokratie sei, und wonach kollektive, das Gemeinwohl betreffende Ansprüche in einem nach dem liberal-demokratischen Prinzip der Gewaltenteilung aufgebauten Verfassungsstaat die unveräußerlichen Menschenrechte des Einzelnen niemals außer Kraft setzen können, vertraten im deutschen Kaiserreich fast nur die von der Sozialdemokratie und dem Linksliberalismus vertretenen Bevölkerungsgruppen vergleichbare – allerdings säkulare – Auffassungen. Ein Aufruf zur Einheit, wie die Formel Wilhelms II.: „Ein Reich, ein Volk, ein Gott!“¹⁰¹⁶, ließ zwar alle konfessionellen Einschränkungen weg, klang aber in den Ohren vieler zeitgenössischer Hörer wie eine Zustimmungszumutung zu einer utopischen zivilreligiösen Homogenität und Einheitskultur.

¹⁰¹⁴ Vgl. zur Auseinandersetzung damit: Thomas Hase, *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*, Würzburg 2001.

¹⁰¹⁵ Zeitgenössische Beispiele für die vergleichend-analytische Durchdringung in Deutschland möglicher Verhältnisbestimmungen zwischen Staat, Kirchen und nichtkirchlichen Akteuren finden sich in Ernst Troeltschs Heidelberger Rektoratsrede, gehalten am 22. November 1906: *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten*, Tübingen 1907 (KGA Bd. 6.1, *Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik*, hrsg. von Trutz Rendtorff, Berlin/Boston 2014). Troeltsch selbst verstand seine Vorschläge als „eine Utopie“. Vgl. ebd. S. 321.

¹⁰¹⁶ Anlässlich des 25. Jahrestages der Reichsgründung am 18.1.1896. Vgl. Michael A. Obst (Hg.), *Die politischen Reden Kaiser Wilhelms II. Eine Auswahl*, Paderborn 2011, S. 145.

II.6.5.1 *Der Beitrag des Kulturprotestantismus zur Etablierung einer deutschen Zivilreligion*

Den Zwiespalt zwischen unvereinbaren politischen Grundüberzeugungen und dem Anspruch, eine zivilreligiöse Einheitskultur vertreten zu wollen, verkörperte auch der deutsche Kulturprotestantismus, der den ersten Beitrag zur Etablierung der Idee einer Bürgerreligion in Deutschland geleistet hatte. Das soll am Beispiel des *Protestantenvereins* gezeigt werden. Gleichzeitig soll mit der Darstellung des hier – mithin in dem für Kalthoffs Entwicklung so wichtigen Milieu – verbreiteten Konzeptes die Existenz kulturprotestantischer Zivilreligion überhaupt nachgewiesen und ihre konkreten Formen sichtbar gemacht werden. Denn eine ausführliche Untersuchung zum kulturprotestantischen Zivilreligionskonzept fehlt bisher noch – im Unterschied zu Arbeiten zur politischen Religion oder zum Nationalprotestantismus im Kaiserreich. Dies mag daran liegen, daß entsprechende Impulse außerhalb des im engeren Sinne kulturprotestantischen Milieus meist keine große öffentliche Resonanz fanden und auch von den Regierungen deutscher Staaten in der Regel mit Skepsis aufgenommen wurden. Möglicherweise liegen solche Impulse deswegen jenseits des wissenschaftlichen Wahrnehmungsfeldes. Eine Ausnahme stellte Bremen dar. Hier läßt sich auf dem Gebiet der schulischen Bildung eine tatsächliche Zusammenarbeit von *Protestantenverein* und bremischem Staat nachweisen.¹⁰¹⁷

Entscheidende Impulse zur Gründung des *Protestantenvereins* gingen von Intellektuellen aus, deren Programm zivilreligiös inspiriert war. Insbesondere der Schweizer Staatsrechtler und Rousseaukenner Johann Caspar Bluntschli brachte den Verein, dessen erster Präsident er war, auf einen zivilreligiösen Kurs. Im Sinne von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* sollten nicht mehr die Konfessionsgemeinschaften die Bevölkerungsmassen auf den Weg der sozialmoralischen Reifung, hin zum Zustand der ethischen Mündigkeit, bringen; der Kulturstaat selbst sollte diese Aufgabe qua Aufnahme religiöser Ziele in den Katalog seiner Staatspflichten erfüllen.¹⁰¹⁸ Maßgeblich für dies Programm waren zwei Vorträge Bluntschlis: In Köln führte er im März 1868 aus, der Staat könne „einer Beziehung zu Gott, d. h. der Religion nicht entbehren“ und fügte konkretisierend hinzu,

„dass aber für sein Leben die allgemeine, allen Culturvölkern gemeinsame, und alle geschichtlichen Religionen verbindende Religion der Humanität ausreiche. Die Freiheit des religiösen Einzellebens und der Kirchen wird dabei vollständig gewahrt.“¹⁰¹⁹

Bluntschli betrachtet den Schutz des individuellen und korporativen Rechtes der freien Religionsausübung als eine zentrale verfassungsgemäße Aufgabe des Staates. Folglich kann es sich bei der allgemeinen umfassenden Religion im Hinblick auf das Individuum nur um ein zweites Bekenntnis handeln, das mit privaten religiösen Überzeugungen (oder mit dem Fehlen solcher) nicht im Widerspruch steht, aus der Perspektive von Körperschaften hingegen nur um eine von staatlichen und kirchlichen Hierarchien unabhängige Religion. Reflektieren wir eine solche Religion theoretisch, geht es in ihr um „die kollektive Symbolisierung eines Weltbildes, dessen Mittelpunkt die Gemeinschaft der Träger dieses Weltbildes bildet“ und „das den Platz des Einzelnen als Angehörigen einer sozialen Gemeinschaft nicht nur beschreibt, sondern zugleich in einen umfassenden normativen Kontext einbindet.“¹⁰²⁰ Weiterhin ermöglicht die Zivilreligion

¹⁰¹⁷ Vgl. Kapitel IV.9.

¹⁰¹⁸ Vgl. zu Bluntschlis Bezügen zu Rousseaus Gesellschaftsutopie, seinem Einfluß auf die Ausrichtung des Vereins sowie allgemein zur zivilreligiösen Vereinskomponekte: Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 38-41, 116 u. ö., der wohl erstmals überhaupt diese Aspekte thematisiert hat.

¹⁰¹⁹ Denkwürdiges aus meinem Leben, 3 Bde, Nördlingen 1884, Bd. 3, S. 222.

¹⁰²⁰ Hase, Zivilreligion, S. 17. Vgl. ebd. S. 17f zur Definition des religionswissenschaftlichen Theoriekonzeptes Zivilreligion: „Ein solches Weltbild bietet dem Einzelnen die Möglichkeit, seine Existenz in einer Weise sinnhaft zu deuten, die das Angebot traditioneller Religionen zumindest in der westlichen Welt übersteigt, weil sich das

„multiple“ Gruppenzugehörigkeiten.¹⁰²¹ Man kann also seine eigene Religion pflegen, muß sich aber gleichzeitig zu den Pflichten bekennen, welche die Bürgerreligion einem als Mitglied des Staates und der Gesellschaft zuweist. Auf dem Bremer Protestantentag im Juni 1868 griff Bluntschli im Referat zu seinen *Thesen über das Verhältniß des modernen Staats zur Religion* – er bezeichnet es in seinen Lebenserinnerungen als „Ergänzung“ seines Kölner Vortrages – seinen Grundgedanken wieder auf und stellte ihn den in der Bremer Ansgariikirche versammelten Vereinsmitgliedern zur Diskussion.¹⁰²² Der Staatsrechtler erörterte das im Titel des Vortrages anklingende Problem konsequent aus der Perspektive des Staates, bzw. des Verfassungsrechtes – und nicht, wie man vielleicht hätte erwarten können, aus kirchlich-theologischer Perspektive.¹⁰²³ Diese Ausrichtung vor allem gab seinem Programm die zivilreligiöse Färbung. Der Vortrag zeichnet das Idealbild eines souveränen, von Glaubensgemeinschaften unabhängigen, aber gleichzeitig religionsfreundlichen und weltanschaulich neutralen, „weder gottlos[en] noch religionswidrig[en]“ modernen Verfassungsstaates, der „in Gott die ewige und unbegrenzte Macht, durch welche die Existenz der Menschen bedingt ist und welche das Schicksal der Völker leitet“ verehrt und dabei kein besonderes religiöses Bekenntnis favorisiert.¹⁰²⁴

„Deutschnational“ war schon diese frühe Fassung kulturprotestantischer Zivilreligion – und zwar insofern als sie eine feindliche Trennung zwischen dem Staat und den innerkatholischen als staatsfeindlich eingestuften ultramontanen Kräften anstrebte. Der Staat sehe sich „genötigt“ auf freundliche oder feindliche Einflüsse auf ihn auch entweder freundlich oder feindlich zu reagieren.¹⁰²⁵ Toleranz in Religionsfragen wird bei Bluntschli ganz im Sinne von Rousseaus „Religion civile“ als robuste Tugend verstanden: die Haltung der Duldsamkeit gegenüber einzelnen Gläubigen und Religionskörperschaften ist an die Bedingung geknüpft, daß deren geglaubte Dogmen dem Staat nicht schaden¹⁰²⁶, wobei eine solche schädliche Wirkung konkret in den Ansprüchen des als deutschfeindlich eingestuften Papsttums erblickt wurde. Der Kampf gegen den Ultramontanismus blieb über Jahrzehnte ein Grundmotiv kulturprotestantischer Programmatik, das zur protestantischen Imprägnierung zivilreligiösen Denkens beitrug.

Neben diesem nationalem Aspekt steht indes der Versöhnungsgedanke als das vielleicht zentralste Moment von Bluntschlis Entwurf, ein Gedanke, der sich in Form einer allgemein-christlichen Ausrichtung manifestiert. Eine besondere Stellung des Staates zu den *christlichen* Konfessionen ergebe sich in diesem Kontext schon aus dem Umstand, daß „der Staat die Religion der Mehrheit seiner Bevölkerung mit besonderer Sorgfalt achten“ müsse, ohne sich deswegen zu einer bestimmten Konfession bekennen zu müssen und die Rechte religiöser Minderheiten zu ignorieren; er ziele als Rechtsstaat bei Wahrung seiner Neutralität auf „die friedliche

Individuum nicht abstrakt, das heißt losgelöst von seiner sozialen und historischen Existenz definiert, sondern diese realen Bedingungen seiner Identität in eine religiöse Weltanschauung integriert. Natürlich spielen in diesem funktionalen Zusammenhang immer auch traditionelle religiöse Angebote eine Rolle. Aber nur wenn sich in einem solchen Kontext *neue* religiöse Symbole herausbilden, wenn ein Weltbild entsteht, das eine gewisse Autonomie gegenüber den von anderen religiösen Institutionen verwalteten Ansprüchen aufweist“.

¹⁰²¹ Vgl. ebd. S. 101.

¹⁰²² In: Der dritte Deutsche Protestantentag, gehalten zu Bremen am 3. und 4. Juni 1868. Im Auftrag des geschäftsführenden Ausschusses redigiert vom Schriftführer des Vereins, Elberfeld 1868, S. 10-31. Vgl. Denkwürdiges ebd.

¹⁰²³ Vgl. Das Verhältniß, S. 12.

¹⁰²⁴ Ebd. S. 11, 13f. Einen atheistischen Staat könne es nicht geben, vgl. S. 21: „Da die Völker nicht ohne Gott existieren und nicht ohne Gott leben können, so kann auch der Staat nicht gottlos sein.“ S. 22: Der moderne Staat ist Gottesverehrer. „Kirche“ definiert B. als „Hingebung der Menschen an Gott“, den Staat als die „Verbindung der Menschen mit den Menschen“, Rechtsgemeinschaft und politische Einheit. Als Verwirklichung der Selbstbestimmung des Volkes ist er auch Willensgemeinschaft.

¹⁰²⁵ Ebd. S. 15, 16-18, 34 (Diskussion).

¹⁰²⁶ Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social / Vom Gesellschaftsvertrag*, Ausg. Stuttgart 2010, S. 312f.

Existenz“ der großen „Glaubensgenossenschaften“ auf seinem Staatsgebiet.¹⁰²⁷ Bluntschli berührt damit einen Punkt, der, gerade mit Blick auf die Verhältnisse im konfessionell gespaltenen Deutschland, als gleichzeitige Grundbedingung und Motivation für die Entwicklung einer deutschen Zivilreligion hervorgehoben werden kann: die Beziehung zum Katholizismus war nicht bloß kulturkämpferisch geprägt, sondern auch von versöhnlichen Initiativen zur Überwindung der konfessionellen Spaltung, die deutschpatriotische Kräfte im Katholizismus ansprechen sollten.¹⁰²⁸ Das politische System des Staates – so Bluntschli – sei in Hinsicht auf das Ziel der Sicherung des inneren religiösen Friedens sogar noch freier als das staatliche Rechtssystem und könne bei der Beziehungsgestaltung zu den Religionsgemeinschaften als Maßstab „die Rücksicht auf seine und seines Volkes Wohlfahrt“ setzen – nach dem Beispiel der katholischen Kirche, die seit Jahrhunderten sich ganz nach *ihrem* Interesse den Staaten gegenüber entweder „freundlich oder feindlich“ verhalte.¹⁰²⁹

Im Sinne dieser Adaption traditionell-konfessioneller Praxis und Interessen haben für den modernen Staat nur die allgemeinen, konfessionsübergreifend-sittlichen und humanen Kräfte, welche in der christlichen Religion wirksam sind, einen Wert; der Staat als Kulturstaat erkennt diese Kräfte dankbar an und kann sich in diesem kulturellen Sinne auch christlich nennen.¹⁰³⁰ Eine staatliche Religionspolitik wie die dargestellte hätte tatsächlich Anreize für die Lieferung entsprechender Konzepte durch die Religionsgemeinschaften schaffen können.

Der „deutsche Protestantenverein“ als Kulturorganisation, welche „die ethische Bedeutung des Christentums höher schätzt, als die dogmatische Form“ bekannte sich jedenfalls zu den dargestellten Prinzipien und Gedanken über das Verhältnis von Staat und Religion; der Verein wisse „sich in dieser Hinsicht in vollster Harmonie sowohl mit dem lebendigen Geiste des Christentums, als mit dem Streben des modernen Staates“ und stehe „auf der protestantischen Wache“ sowohl gegen die gläubigen Feinde dieses Versöhnungsgedankens als auch gegen „moderne Radicale“, welche „den atheistischen Staat als den wahren Staat preisen.“¹⁰³¹ Das blieb das Programm der nächsten Jahrzehnte mit Auswirkungen auf den Kulturprotestantismus in allgemeinen.¹⁰³²

Die kulturprotestantische Präferenz für ein undogmatisch-allgemeines, eher „unbewußte[s] Christentum“¹⁰³³, schlägt sich nieder als ein spezifisch kulturprotestantisches Verständnis von zivilreligiösem Jugendunterricht und zivilreligiösen Kultformen: als „praktische Seite des Christentums“, auf die „der moderne Staat höchsten Werth legen“ müsse.¹⁰³⁴ Ein Beispiel hierfür ist Bluntschlis Idee einer „Bürgerweihe“, für die er Bismarck zu gewinnen hoffte. Den Gedanken führte der Staatsrechtler 1874 in einem Zeitschriftenartikel unter dem

¹⁰²⁷ Das Verhältniß, S. 20.

¹⁰²⁸ Unterstützung findet diese These in der gegenwärtigen Religionsgeschichtsforschung bei Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit. Hölscher führt die preußische Union von 1817 als Initiative an, die an der Schwelle zur Zivilreligion gestanden habe (S. 217). Zum Zusammenhang von Versöhnungsgedanke und Zivilreligion im konfessionell gespaltenen Kaiserreich vgl. ebd. 331. Ergänzt werden kann der besondere intellektuelle Beitrag des Kulturprotestantismus auf diesem Gebiet, auf den wir hier hinweisen. Schon der Reformverein berief sich auf die Union von 1817.

¹⁰²⁹ Das Verhältniß, S. 20.

¹⁰³⁰ Ebd. S. 12, 25f, 31 (Civilisation versteht B. im Sinne von Kultur, vgl. Diskussion S. 44f i. V. m. 55f).

¹⁰³¹ Ebd. S. 16, 21, 31.

¹⁰³² Troeltsch formuliert noch 50 Jahre später, ebenfalls aus der Perspektive des Staates, ähnliche Gedanken: Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen, 1919, KGA Bd. 15, Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923) hrsg. von Gangolf Hübinger, Berlin, New York 2002, S. 123-146.

¹⁰³³ Das Verhältniß, S. 25, 30 (für alle akzeptabel).

¹⁰³⁴ Ebd. S. 31.

Titel *Die Bürgerweihe als Volksfest und politisches Bildungsmittel* näher aus.¹⁰³⁵ Er stellt sich das Fest als den feierlichen Abschluß einer Prüfung in Staatsbürgerkunde vor, nach deren erfolgreichem Bestehen jährlich die Jahrgangskohorte der zwanzigjährigen Männer in den Kreis der wahlberechtigten Staatsbürger aufgenommen werden solle. Dieses jährlich wiederkehrende „Staats- und Volksfest“, in dessen Verlauf die jungen Männer den Treueeid auf König und Vaterland ablegen, soll ihre „Vaterlandsliebe klären und kräftigen“.¹⁰³⁶

„Wie die feierliche Confirmation, durch welche die Kirche ihre mündig gewordenen Glieder als Genossen aufnimmt, als Schlußact dem Confirmandenunterricht folgt, so würde der Staat die nun staatlich gebildeten jungen Männer durch einen feierlichen Schlußact, die Bürgerweihe, in die Gemeinschaft des Staatsbürgerthums aufnehmen. ... Sie ... wird auch die Herzen für den Staat erwärmen und der Phantasie des Volkes einen Schwung verleihen, wie es bisher nur die Kirche, nicht der Staat verstanden und geübt hat.“¹⁰³⁷

Dem allgemeinen Charakter des Festes entsprechend verzichtete Bluntschli in seinen näheren Ausführungen darauf, die spezifisch christlich-protestantische Komponente des kulturprotestantisch-zivilreligiösen Konzeptes zu betonen. Die Bürgerweihe solle nicht als ein „kirchliches, sondern ihrem Wesen nach ein weltliches und staatliches Fest“ verstanden werden.¹⁰³⁸ Gerade diese Ausrichtung ermögliche es aber, daß sie dem Interesse des Staates dienen könne. „Sie wird das Staatsgefühl und den Staatsgeist in dem ganzen Volke beleben und stärken.“¹⁰³⁹ Den religiösen Gehalt des Festes umschreibt der Schweizer Staatsrechtler daher in sehr allgemeiner Weise. Es soll jedem Bürger den „idealen Wert des Staates“ veranschaulichen:

„In solchen gehobenen Momenten versenkt sich das deutsche Gemüth in die Tiefe, zu dem Urgrund des Menschenlebens und erhebt der deutsche Geist seinen Blick hinwieder zu den höchsten Ideen menschlicher Bestimmung. Dann wird der Deutsche des Zusammenhanges inne der Staatsordnung mit der sittlichen Weltordnung und der Staats- und Bürgerpflicht mit den Zielen der Menschheit. So wird ihm die staatsbürgerliche Handlung zu einer heiligen Handlung.“¹⁰⁴⁰

Die Idee zu einem nationalen Festtag anderen Charakters stammte von dem Bremer Pastor Carl Manchot – er war ebenfalls Kulturprotestant. Es handelte sich um eine Initiative im Vorfeld der Etablierung des Sedan(feier)tages.¹⁰⁴¹ Die Idee wurde wiederum vom Vereinsmitglied Michael Baumgarten aufgegriffen. Auch diesen Rostocker Theologieprofessor kann man als Vertreter eines kulturprotestantisch-zivilreligiösen Konzeptes ansehen: Der Staat müsse sich nicht selber zu einer spezifischen Religion bekennen; nach Baumgartens Verständnis des authentischen Luther zeichne sich ein gutes weltliches Regiment dadurch aus, daß es sich an der Vernunft orientiere. Insofern könne auch ein heidnisches Reich ein guter Staat sein.¹⁰⁴² Preußisches Staatskirchentum und fürstlichen Summepiskopat schildert er als kirchengeschichtliche Fehlentwicklungen, als Institutionen, die am besten nebst Kultusministerium, Kirchenpatronat, Taufzwang,

¹⁰³⁵ Erschienen in: *Die Gegenwart: Zeitschrift für Literatur, Wirtschaftsleben, Kunst und öffentliches Leben*. Berlin, Jahrg. 1874, Nr. 31 (1.8.1874), S. 66f, Nr. 32 (8.8.1874), S. 83-85. Vgl. zur Genese der Idee: *Denkwürdiges*, Bd. 3, S. 231.

¹⁰³⁶ *Die Bürgerweihe*, S. 83f

¹⁰³⁷ Ebd. S. 84f.

¹⁰³⁸ Ebd. S. 84f.

¹⁰³⁹ Ebd. S. 85.

¹⁰⁴⁰ Ebd. S. 84f.

¹⁰⁴¹ Theodor Schieder, *Das Deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat*, Köln und Opladen 1961, S. 125ff.

¹⁰⁴² Michael Baumgarten, *Der Protestantismus als politisches Princip im deutschen Reich*, Berlin 1872, S. 15 (mit Bezug auf Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit, 1523 – ein guter Staat muß nicht christlich sein, es reicht, wenn er vernünftig regiert wird*). Vgl. zum Problem oben den Abschn. II.6.3.2.

Trauzwang und kirchlicher Schulaufsicht abgeschafft werden sollten.¹⁰⁴³ Schon vor der Reichsgründung hatte Baumgarten dem König (unerbetene) Ratschläge erteilt, die in diese Richtung zielten.¹⁰⁴⁴ Da das Reich als moderner Staat kein bestimmtes Bekenntnis privilegieren dürfe, sei es andererseits auf unabhängige und kreative Initiativen „auf dem Gebiete der allgemeinen Religion“ angewiesen. Das neue „confessionslose Reich“ dürfe kein „religionsloses Reich“ sein, und es wäre für das öffentliche Bewußtsein überaus wichtig, „über dem Sichtbaren nicht das Unsichtbare zu vergessen, über die Zeit nicht die Ewigkeit zu versäumen.“¹⁰⁴⁵ Es sei daher „ein sehr gesunder Gedanke“ Manchots gewesen,

„daß die jüngsten Ereignisse auf dem Kriegsschauplatze, welche Herz und Sinn des ganzen deutschen Volkes zum Himmel emporheben, geeignet seien, ein bleibendes Denkmal in einem jährlich wiederkehrenden allgemeinen deutschen Bettag zu stiften. ... [E]in solches Fest, an welchem alle Religionsgesellschaften des deutschen Vaterlandes ihr Gemüth und ihr Gebet zu dem ewigen Lenker der Völkergeschichte erheben, [würde] die Kraft und Weihe einer allgemeinen Versöhnung besitzen. Ich füge hinzu, daß ein solcher Appell des Reiches an das religiöse Gewissen des ganzen Volkes um so wirksamer sein wird, je weniger das Reich mit seinem Arm sich in die Verhältnisse der Confessionen sich einmischt.“¹⁰⁴⁶

An einem solchen „Aufruf an das Volk, mit frommem Danke der glorreichen Neugründung des deutschen Reiches eingedenk zu sein und den Geber aller guten Gaben für weiteres Gedeihen des Reiches anzuflehen“, sei „keine Spur von Aufdringlichkeit; ein solcher Aufruf“ sei „der schlichte, ungezwungene Ausdruck des allgemeinen frommen Bewußtseins, in welchem sich die christlichen Confessionen und Secten, die Juden alter und neuer Schule, die Deutschkatholiken und Freigemeinden zusammenfinden“ könnten.¹⁰⁴⁷

Bluntschli, Baumgarten und Stadtpfarrer wie Manchot konnten sich auf die Reputation des 1867 verstorbenen bedeutenden Theologen und Protestantenvereinsmitbegründers Richard Rothe berufen, um ihren zivilreligiösen Initiativen zusätzliches Gewicht zu geben. Rothe wollte „die Frage nach der Religion der Kirche durch die Frage nach der Ethik der Gesellschaft“ abgelöst wissen.¹⁰⁴⁸ Die Religion wurde als Angelegenheit des Volkes verstanden und die Kirche sollte im christlichen Kulturstaat aufgehen. Kalthoff meinte über dieses Ziel Rothes 1882 zustimmend und gleichzeitig seine eigene Interpretation der Zivilreligion liefernd:

„Die Kirche ... hat selbst an ihrer friedlichen Auflösung in eine höhere Form der christlichen Gemeinschaft zu arbeiten. Sie hat in ruhiger und besonnener Weise die allmähliche Übersetzung des Christentums aus der kirchlichen Form in die nichtkirchliche, weltliche zu betreiben und zu leiten in der Art, daß der Übergang stätig und ohne Unordnung erfolge und bei dieser Umkleidung des Christentums von seinem wirklichen Gehalt nichts abhanden komme.“¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴³ Ebd. S. 14-21, 52. Er tritt stattdessen für die Zivilehe und die weltliche Schule ein.

¹⁰⁴⁴ An Seine Majestät, Wilhelm den Ersten, König von Preußen. Ein nothgedrungenes Wort zum Schutz des deutschen Protestantenvereins von M. Baumgarten, Professor und Doctor der Theologie in Rostock, Berlin 1870.

¹⁰⁴⁵ Der deutsche Protestantenverein, ein heiliges Panier im neuen deutschen Reich, Berlin 1871, S. 88, 90. Vgl. An Seine Majestät, S. 37 u. ö.: Was an Stelle der bisherigen religiösen Formen treten soll, müsse „etwas Neues sein“. B. meint damit die „Volkskirche“ im Sinne einer zivilreligiösen Laieninitiative.

¹⁰⁴⁶ Der deutsche Protestantenverein, S. 88.

¹⁰⁴⁷ Ebd. S. 88f.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Richard Ziegert, Zivilreligion. Der protestantische Verrat an Luther. Wie sie in Deutschland entstanden ist und wie sie herrscht, München 2013, S. 97f. Vgl. Rothes Theologische Ethik.

¹⁰⁴⁹ Art. Bedürfen wir noch einer Kirche?, in: Korrespondenzblatt für kirchliche Reform, 2. Jahrgang, Nr. 3 (März 1882), S. 17-21, hier S. 21.

Daß für Rothe „das Christentum wesentlich ein politisches Princip und eine politische Kraft [ist]“¹⁰⁵⁰, macht es für ihn indes nicht zu einem demokratischen Prinzip. ‚Demokratie‘ war für Rothe und andere politisch interessierte kirchlich Liberale eher ein Begriff, der ihre „Furcht vor einer Herrschaft der Masse“ widerspiegelte.¹⁰⁵¹ „Bürger sind ... für [Rothe] ebenso wie für seine liberalen Politikerfreunde nur die politisch Befähigten, beziehungsweise die ‚Selbständigen‘ unter den Männern des Volkes. Allein sie dürfen sich als Staatsbürger artikulieren und ihre politischen Rechte ausüben. Deshalb ist Rothe kein Vertreter der Idee eines egalitär-demokratischen Staates“.¹⁰⁵² Das gilt mit gewissen Einschränkungen auch für das Staatsdenken Bluntschli. Er war ein Verfechter der Idee der repräsentativen Demokratie. Das Prinzip des freien und gleichen Wahlrechts ist in seiner Konzeption allerdings nicht vorgesehen; sie basiert vielmehr auf dem Klassenwahlrecht und ähnelte mithin stark den Wahlrechtsbestimmungen deutscher Länderparlamente.¹⁰⁵³ In Bremen etwa hätte die Anerkennung der tatsächlichen Stimmverhältnisse seit den 1890er Jahren faktisch die Mitregierung der Sozialdemokratie ermöglicht. Die gemessen an der Kopfzahl der Wähler überproportional gewichteten Wahlrechtskriterien der intellektuellen Befähigung (sie war durch einen akademischen Abschluß nachzuweisen) und des Einkommens, verhinderten dies jedoch. Da es kein Frauenwahlrecht gab, waren ohnehin mindestens fünfzig Prozent der Bevölkerung vom Wahlrecht ausgeschlossen. Eine solche verschiedene Wertung des Stimmrechts der Wähler rechtfertigt auch Bluntschli:

„Die Rücksicht auf die Zahl hat allerdings auch einen Werth, aber sie allein genügt nicht; vielmehr müssen die übrigen Eigenschaften, wenn die Aufgabe ist, je die Besten zu Repräsentanten der Gesamtheit zu erheben, – des Vermögens, der Bildung, der Berufs- und Lebensweise ebenfalls berücksichtigt werden; und am besten ist es, wenn das in Anlehnung an organische Eintheilungen des Volkes selbst, im Gegensatze zu willkürlich zusammengewürfelten Massen geschieht.“¹⁰⁵⁴

Bezeichnend ist, was Bluntschli grundsätzlich über die Beziehungen zwischen Volk und Regierung sagt: Ein Staat könne nur „von oben herab und nicht von unten herauf regiert werden“.¹⁰⁵⁵ Da die Zivilreligion des *Protestantenvereins* auch auf solchen politischen Grundüberzeugungen basiert, besaß sie einen widersprüchlichen, grundsätzlich demokratischen, aber eben gleichzeitig auch obrigkeitsstaatlichen Charakter.

Durch welche Merkmale sich eine konsequenter demokratisch ausgerichtete Zivilreligion hiervon unterscheiden konnte, zeigt ein nochmaliger Blick auf die Baumgartensche Variante kulturprotestantischer Programmatik. Auch für Baumgarten ist das Christentum ein politisches Prinzip.¹⁰⁵⁶ Er versteht unter einem solchen Prinzip die Wahlverwandtschaft von freiem Gemeindechristentum und demokratischem Staat. Auf deutschem Boden habe das Prinzip bisher seine Kraft noch nicht entfalten können, meinte er, stattdessen aber in Nordamerika. Mit Alexis de Toqueville äußert er die Überzeugung: „Die Amerikaner beweisen durch die That, daß sie ganz von der Nothwendigkeit durchdrungen sind, die Demokratie durch die Religion sittlich zu machen“.¹⁰⁵⁷ Baumgarten teilt den amerikanischen Glauben an den protestantischen

¹⁰⁵⁰ Richard Rothe, *Theologische Ethik*, Bd. 5, Wittenberg 1869-1871, § 1162, S. 357.

¹⁰⁵¹ Zu Rothe vgl. Angelika Dörfler-Dierken, *Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche*, Göttingen 2001, S. 49-113, Zit. S. 63.

¹⁰⁵² Ebd. S. 79. Vgl. S. 80, 85-87 (Ablehnung der Revolution von 1848).

¹⁰⁵³ *Lehre vom modernen Staat*. 1. Teil: *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart 1875, S. 551. Vgl. ebd. S. 533 Bluntschli Vorbehalte gegen die direkte Demokratie.

¹⁰⁵⁴ Ebd.

¹⁰⁵⁵ Ebd. S. 553.

¹⁰⁵⁶ Genau genommen spricht er vom Protestantismus. Vgl. *Der Protestantismus als politisches Princip*.

¹⁰⁵⁷ Ebd. S. 50.

Ursprung von Volkssouveränität, Demokratie und Menschenrechten; letztlich seien sie das Produkt göttlicher Vorsehung.¹⁰⁵⁸

Hier tritt ein noch nicht erwähnter Aspekt der Zivilreligion hervor: Sie hat immer auch ein narratives Element, sie tradiert einen Mythos. Damit gehört sie zur nationalen Erinnerungskultur. Der zivilreligiöse Mythos, wie Baumgarten ihn versteht, erzählt von der Spur Gottes in der Geschichte der Kämpfe um das Selbstbestimmungsrecht der Völker, vom Ringen um Freiheit und Demokratie, um Rechte, die nicht von den Herrschern, sondern von Gott stammen. Diese Spur finde sich in den Kämpfen der Reformation, im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg, im Bürgerkrieg zwischen den amerikanischen Nord- und Südstaaten; doch müssten eben die Menschen, die, wie die amerikanische Unabhängigkeitserklärung es ausdrückt, „von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet“ sind, denjenigen Instanzen diese Rechte abtrotzen, die sie ihnen verweigern, seien diese geistlicher oder politischer Natur. Dann erst könnten sie ihre positive Kraft entfalten. Zu diesem Mythos gehört, so wie Baumgarten ihn versteht, weiterhin die Figur des gläubigen Freiheitskämpfers, bzw. der Gruppe solcher Kämpfer. Der Kampf um politische und soziale Freiheit sei erfolgreich immer dann geführt worden, wenn er von Menschen mit einem explizit religiösen Freiheitsbewußtsein getragen worden sei. Auch dieser Umstand zeigte sich für Baumgarten besonders am Beispiel der nordamerikanischen Geschichte: „Der protestantische Glaube“ erzeuge hier „diejenige staatsbürgerliche Gesinnung ..., welche die politische Freiheit“ verbürge; die Verleihung der Menschenrechte an die amerikanischen Sklaven habe noch vor wenigen Jahren beispielhaft „bewiesen, daß der religiös sittliche Grundgedanke, welcher dieses große Staatswesen gestiftet hat, noch lebendig ist und wirkt.“¹⁰⁵⁹ Beschämend für Deutschland, das Mutterland der Reformation hingegen, sei die

„Thatsache, daß die Stimmführer des officiellen Kirchenthums ... mit immer wachsender Heftigkeit die Behauptung aufstellen, daß jede Annäherung an diese amerikanische Kirchenfreiheit ihren Grund habe im Unglauben und daher auch nothwendig zur Gottlosigkeit führe“.¹⁰⁶⁰

Auch die deutsche Revolution von 1848 hätte in Baumgartens Sichtweise – mythologisch formuliert – eine heilsgeschichtliche Station in den Kämpfen um die Freiheit werden können, hätte der deutsche Protestantismus die darin liegende Chance nur ergriffen.¹⁰⁶¹ Nun gelte es aber, die Chance zu nutzen, die sich mit der Gründung des Reiches biete und gleichsam mit der unsichtbaren Hilfe Gottes einen neuen Mythos zu stiften. Auch das neugegründete Deutsche Reich sei angewiesen, auf „die unmittelbare Einwirkung des selbstbewußten protestantischen Geistes zur Erzeugung staatsbürgerlicher Gesinnung und Mannhaftigkeit.“¹⁰⁶² Nicht „Gottesgnadentum und Gehorsam des Volkes“ entsprächen „echtem Luthertum“ wie es etwa der „unmännliche, unfreie Conservativismus“ des Staatsrechtlers Friedrich Julius Stahl den Deutschen in der Zeit der Reaktion habe weismachen wollen, sondern die demokratischen Werte von 1848, die sich mit dem Geist protestantischer Freiheit verbünden sollten.¹⁰⁶³ „[D]er wahrhaft christliche Charakter des Staates“ bestehe „in dem Vertrauen der Regierung, daß die Religion dann dem Staat ihre heilsame und nothwendige Hülfe am kräftigsten verleihen werde, wenn sie in dem Elemente ihrer Freiheit und Selbstständigkeit lebt und wirkt.“¹⁰⁶⁴ Der von Bismarck eingeschla-

¹⁰⁵⁸ Vgl. Der deutsche Protestantenverein, S. 19.

¹⁰⁵⁹ Der Protestantismus als politisches Princip, S. 30, 50.

¹⁰⁶⁰ Ebd.

¹⁰⁶¹ Ebd. S. 24.

¹⁰⁶² Ebd. S. 27.

¹⁰⁶³ Ebd. S. 24.

¹⁰⁶⁴ Ebd. S. 53.

gene politische Weg, die Gründung des Reiches „auf die allgemeine politische Mündigkeit aller Deutschen“ zu stellen, sei richtig und müsse konsequent weitergegangen werden. „Es muß sich folgerichtig immer mehr zeigen, daß der Schwerpunkt des neuen Reiches in dem allgemeinen Wahlrecht liegt.“¹⁰⁶⁵ Ohne das Vertrauen der Regierung auf eine heimliche Einwirkung Gottes auf die Menschen aber blieben Wahlrecht und demokratische Verfassung fragile Werte¹⁰⁶⁶ – was für den modernen Staat überhaupt gelte, denn die

„bloßen Formen der politischen und socialen Freiheiten ... an sich sind bloße Möglichkeiten, welche zum Fluch wie zum Segen ausschlagen können. Auf den Segen ist mit Sicherheit nur dann zu hoffen, wenn die Herstellung der Freiheitsformen zusammenfällt mit einer entsprechenden sittlichen Erhebung und Kräftigung des Volkes. ... Als die Fundamente der modernen politischen Freiheiten in den Niederlanden, in Schottland, in England und in den amerikanischen Freistaaten gelegt wurden, da war das protestantische Gewissen wenn nicht die Haupttriebfeder, so doch eine begleitende Hauptkraft in dieser Bewegung, und dieser protestantische Geist setzte einen großen Schatz sittlicher Kräfte in den Fortgang der Freiheitsbewegung hinein. Da aber die gegenwärtige politische Freiheitsbewegung nicht einen religiösen, sondern einen weltlichen Charakter hat, so ist es kein Wunder, daß uns auch der moralische Gehalt, den wir dort finden, nicht zu Gebote steht. Wer nicht die sittliche Selbstverleugnung und Kraft besitzt, seine politischen und socialen Rechte als Pflichten anzusehen und zu behandeln, der wird seine Rechte ungebraucht liegen lassen oder auch sie mißbrauchen.“¹⁰⁶⁷

Flankiert werden müsse der demokratische Weg daher auf religiösem Gebiet „durch Pflanzung zeitgemäßer neuer Sitten“; auf der „Grundlage der individuellen und familiären Sittlichkeit“ müsse sich eine „staatsbürgerliche Gesinnung [erheben], welche das Recht der freien Wahl als eine Gewissenspflicht behandelt, die sich nicht auf Wahlversammlungen und Wahltage beschränkt, sondern das Leben umschließt. Diese sittliche Wiedergeburt ist das unentbehrliche Correlat zu unserer Reichsverfassung.“¹⁰⁶⁸

Eine derart von den religiös inspirierten Avantgarden des Volkes selbst errungene Freiheit könne auch die Einheit der Nation schaffen.¹⁰⁶⁹ Aus Sicht Baumgartens muß die allgemeine Religion der Staatsbürger nicht notwendigerweise von einem paternalistischen Staat eingesetzt werden, sondern kann (mit Gottes Hilfe) von unten heraufwachsen, bzw. aus der Wechselwirkung basaler sich selbst organisierender religiöser und politischer Prozesse entstehen. Es handele sich bei diesem Geschehen „weniger um ein Tun des Staates, als um ein Lassen“, durch welches Raum geschaffen werde für die entsprechenden regulativen Prozesse.¹⁰⁷⁰ Der Staat habe also keine ihm ursprünglich zukommenden sittlichen Aufgaben.¹⁰⁷¹

In diesen Punkten unterscheiden sich die Auffassungen Baumgartens von kulturprotestantischen Grundsätzen im Allgemeinen und von Bluntschlis Entwurf einer Bürgerreligion im Besonderen – bei gleichwohl gegebenen Gemeinsamkeiten (besonders im Blick auf das Konzept der konfligierenden Verhältnisbestimmung des Staates zum Ultramontanismus). Baumgartens Beispiel zeigt, daß Bibelgläubigkeit und Modernitätsfeindlichkeit nicht grundsätzlich in eins fallen müssen. Er gehörte zu der in Deutschland selten vertretenen Spezies pietistisch-fortschrittsgläubiger Patrioten mit weltumspannenden Geist, die aus einem angloamerikani-

¹⁰⁶⁵ Ebd. S. 54.

¹⁰⁶⁶ Ebd.

¹⁰⁶⁷ An Seine Majestät, Wilhelm den Ersten, S. 36. Vgl. 34f: Eine ernsthafte Gefahr für die Nation sei neben der „falschen Gebundenheit“ auch die „falsche Ungebundenheit“ des modernen Freiheitsverständnisses.

¹⁰⁶⁸ Der Protestantismus als politisches Princip, S. 54.

¹⁰⁶⁹ Ebd. S. 84.

¹⁰⁷⁰ Ebd. S. 85

¹⁰⁷¹ Ebd. S. 85ff.

schen Kirchenverständnis heraus eine Trennung von Staat und Kirchen forderten¹⁰⁷² – in der Hoffnung, daß nach der Trennung das konfliktreiche Spannungsverhältnis zwischen Staat, verschiedenen gesellschaftlichen sozialen Gruppierungen, Parteien und Religionsgemeinschaften durch eine versöhnende Bürgerreligion, „einen weltlichen, latenten und sich selbst unbewußten Protestantismus“¹⁰⁷³, geregelt werde – wirksam als „sittliche Kraft und Gesinnung auf religiösem Gebiet, welche der Staat für seine Wohlfahrt“ benötige.¹⁰⁷⁴

Da solche Positionen auch unter Kulturprotestanten selten vorkamen, war die Wahrscheinlichkeit eines Tendierens der maßgeblichen und hiervon abweichenden kulturprotestantischen Ausprägung einer Zivilreligion zum Nationalismus recht hoch, besonders gegen Ende des Kaiserreiches. Es wäre zwar, wie das Beispiel Baumgartens zeigt, verfehlt, die Zivilreligion des Kulturprotestantismus pauschalisierend der Kategorie des obrigkeitshörigen Denkens zuzuordnen.¹⁰⁷⁵ Doch krankte eben auch sie an einem Mangel an egalitär-demokratischem Bewußtsein, der durch die intellektuellen Impulsegeber zivilreligiösen Denkens von Anfang an in sie hineingetragen wurde – zumal selbst ein Außenseiter im *Protestantenverein* wie Baumgarten letztlich der Obrigkeit die Mithilfe des Vereins anbietet, bzw. den Verein unter deren Schutz stellen möchte. Die kämpferische Haltung der Liberalen des Vormärz oder der von ihm so bewunderten protestantischen Freiheitskämpfer im angloamerikanischen Raum, die solche Arrangements abgelehnt hätten, hat er damit aufgegeben. Diese Aussage – auch das sollten wir hervorheben – ist im Kontext des Problems zu werten, welches der deutsche Protestantismus im Allgemeinen mit der Demokratie hatte.

Wie Thomas Nipperdey zu Recht hervorhebt, verband der „kirchliche Durchschnittsnationalismus ... obrigkeitliche und bürgerliche Elemente.“¹⁰⁷⁶ In der Bezogenheit auf das Staatswesen und seine Verfassung, also in dem Maße, wie sich Religion davon entfernt, eine Sonderbeziehung zwischen ‚der Seele und ihrem Gott‘ zu sein und sich zur Zivilreligion transformiert, nimmt die protestantische Theologie weitgehend die Gestalt einer Ordnungstheologie an, – auch in ihrer liberalen Spielart, obwohl man von dieser Richtung eher die Entwicklung zu einer ‚Theologie der Freiheit‘ erwartet hätte. Nur im Bezug auf den privaten Binnenraum trennte der gemäßigt liberale Protestantismus wirklich konsequent zwischen Kirche und Staat. In seiner sozialpolitischen Beziehung zu den Massen und Mehrheiten, zu ihren Ansprüchen auf Mitbestimmung, zeigte er sich nicht selten mißtrauisch und sah sich selbst in einer engen Beziehung zum Staat, als Garant öffentlicher Sozialmoral und Apologet der bestehenden Ordnung. Auf intellektuell-religiöse Abweichler innerhalb der Kirche, die ihre religiöse, und darüber hinaus ihre persönliche und politische Freiheit konsequent in allen Lebensbereichen einforderten, die

¹⁰⁷² Die Einschätzung, daß dieser Typus in Deutschland außerordentlich selten sei, äußerte Troeltsch schon 1919. Vgl. *Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen*, S. 132f. Aber Troeltsch ist gleichzeitig auch ein Beispiel für die Probleme, die deutsche Protestanten mit einem amerikanisch-demokratischen Staatsverständnis hatten. Er gab zwar 1919 zu, auch die Demokratie habe „gerade bei der Gefahr der Lockerheit und Unsicherheit der lediglich dem Gewissen und der Freiheit anvertrauten politischen Ordnungen ein recht großes Interesse an starken konservativen geistigen und sittlichen Mächten, die die Gesellschaft auf dem Gebiete der Sitte und des Glaubens zusammenhalten und ein Gegengewicht gegen die Unruhe des politischen Lebens bilden“ und führt dafür die USA als Paradebeispiel an (S. 126.) Als Zeugen für diesen Konnex von Demokratie, Persönlichkeits- und Menschenrechten führt er Rousseau und dessen Konzept der Bürgerreligion an. (Ebd. Fälschlich spricht T. hier von Rousseaus „Staatsreligion“.) Für Deutschland lehnte er die amerikanische Lösung mit Blick auf das nach seinem Dafürhalten aus dem Idealismus herkommende deutsche Staatsverständnis aber ab. Seine Aussagen sind eher Ausdruck von Ratlosigkeit (vgl. ebd. S. 136f i. V. m. 143). Die Zusammenhänge mit der Bildungsproblematik werden unten in Abschn. IV.9 erörtert.

¹⁰⁷³ *Der Protestantismus als politisches Princip*, S. 25.

¹⁰⁷⁴ *Der deutsche Protestantenverein*, S. 86.

¹⁰⁷⁵ Ich schließe mich in diesem Punkt der differenzierten Sichtweise von Dörfler-Dierken, *Luthertum*, an.

¹⁰⁷⁶ Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. 1. *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, S. 489. Vgl. auch Simon-Ritz, *Organisation*, S. 21 (Religion als Ordnungsmacht).

sich also mit dem Zugeständnis ihrer spirituellen Freiheit gegenüber der Institution Kirche nicht zufrieden gaben, reagierte der gemäßigte Kulturprotestantismus irritiert und allergisch. Kalthoff bekam dies zu spüren.¹⁰⁷⁷ Unter den vorherrschenden Bedingungen des Kaiserreichs bedeutete ‚Freiheit‘ also eher ‚Geistesfreiheit‘ als politische Freiheit, bzw. Verhaltensfreiheit im öffentlichen Raum. Umgekehrt begrüßten die staatlichen Ordnungsmächte den zivilreligiösen Beitrag nationalprotestantischer Organisationen zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung. „Nationales Ethos und christlicher Glaube vermischten sich zu einem nationalreligiösen Pflichtbewußtsein.“¹⁰⁷⁸ Nipperdey nennt dies „ein Stück universalgeschichtlich deutscher Dialektik.“¹⁰⁷⁹

II.6.6 *Zivilreligion und Nationalismus / Die gespaltene und die imaginierte einige Nation*

Das oben angesprochene stärkere Hervortreten des Nationalprotestantismus im öffentlichen Bewußtsein¹⁰⁸⁰ machte sich gegen Ende des Kaiserreiches auch im Sinne einer Überformung der Bürgerreligion/Zivilreligion bemerkbar. Aus dem „zivilreligiös-laizistischen Entwurf der freien Nationalkirche“, den der *Protestantenverein* in den Jahren um die Reichsgründung verfolgt hatte, und der in diesen Jahren der wohl maßgebliche entsprechende Entwurf in Deutschland gewesen war¹⁰⁸¹, war später unter dem Einfluß des *Evangelischen Bundes* und vergleichbarer Verbände ein „kulturhegemoniales protestantisches Reichsbewußtsein“ geworden, welches „die borussianische, in den wilhelminischen Kaiserkult mündende Traditionsstiftung [versammelt], und ... damit wichtige Elemente eines integralen Nationalismus“.¹⁰⁸² Die „Hingabe an nationale Größe, Kaisertum und Weltmission ersetzt politisches und soziales Reformdenken.“¹⁰⁸³ Es bildete sich eine Bürgerreligion ohne republikanisches Bewußtsein. Das führte z. B. zur kirchlich-konservativen Umwidmung des Sedantages, den der *Protestantenverein* nach der Reichsgründung als Anlaß eines „zivilreligiösen nationalen Feier- und Gedenktages“ angeregt hatte, zu einem Fest nationaler Größe und militärischer Erfolge „mit Einschluß eines ritualisierten Kaiserkultes“.¹⁰⁸⁴

Die Hoffnung des *Evangelischen Bundes* etwa, durch Kooperationen mit (paradoxerweise antikatholisch und antisozialdemokratisch ausgerichteten) evangelischen Arbeitervereinen Teile der Arbeiterbewegung für die nationalkirchliche Idee zu gewinnen und die Milieugrenzen zwischen dem protestantischen Bürgertum und der Arbeiterschicht im Medium der ‚nationalen Einheitsreligion‘ zu überbrücken, erwiesen sich als trügerisch. Man konnte nicht

¹⁰⁷⁷ Vgl. zum Problem unten Abschn. II.7.3. Exemplarisch außerdem: Die Bewertung des Falles Jatho im Hinblick auf seine Konsequenzen für das Verhältnis von Staat und Kirche bei Ernst Troeltsch. Vgl. Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, S. 366 („Notwendigkeit einer Akzeptanz von Kirche als Überlieferungsträger und Ordnungselement“).

¹⁰⁷⁸ Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion?“ S. 519.

¹⁰⁷⁹ Deutsche Geschichte, Bd. 1, S. 493.

¹⁰⁸⁰ Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1949, München 1995, S. 1175. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 237 (Wandel „vom Reformnationalismus zum extremen, integralen Nationalismus“). Vgl. ebd. S. 239-246.

¹⁰⁸¹ Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 46 zum Gedanken einer deutschen Nationalkirche und eines einigenden „nationalen Glaubens“ („eine Art Zivilreligion oder religiös grundierter Staatsräson“). Zu historischen Wurzeln: Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 209.

¹⁰⁸² Hübinger, ebd. S. 235f.

¹⁰⁸³ Ebd. Vgl. 144f.

¹⁰⁸⁴ Ebd. S. 240. Relevant ist gerade in diesem Kontext die Unterscheidung von Zivilreligion und politischer Religion: Der Sedantag war nie offizieller Feiertag, der Kaisergeburtstag dagegen sehr wohl. Eine ausführlichere Untersuchung der kulturprotestantischen Zivilreligion müßte ermitteln, wie auch diese selbst in den umrissenen historischen Wandlungsprozeß involviert war, welches ihr dominanter Mythos war, wie sich dieser zur in den Vordergrund drängenden preußisch geprägten politischen Religion verhielt und welche Rolle beispielsweise noch das Datum 1848 spielte. Wir müssen uns hier mit Andeutungen begnügen.

gleichzeitig um die Arbeiterschaft werben und die Sozialdemokratie bekriegen. Die Spaltung zwischen den verschiedenen Milieus der bürgerlichen Gesellschaft und den Unterschichten trat dann am deutlichsten hervor, wenn die Instrumentalisierung der Religion in herrschaftspolitischer Absicht in eine „Repressionsstrategie gegen die Sozialdemokratie“ einmündete, die sich „ganz zentral – etwa in den ‚Gotteslästerungsprozessen‘ oder im faktischen Festhalten am ‚Kirchenzwang‘ trotz Zivilstandsgesetzgebung – der Positionierung der religiösen Frage bediente. Der ‚Verrat‘ von Bourgeoisie und linkem wie rechtem Liberalismus an der eigenen Freiheits-tradition und ihrem kritischen Erbe bildete das zentrale Motiv der diskursiven Abgrenzung der Sozialdemokratie von Liberalismus und liberalem Milieu.“¹⁰⁸⁵

Die tiefen Risse in der wilhelminischen Gesellschaft wurden tatsächlich gerade an dieser Stelle deutlich: Die ‚Nation‘ war aus Sicht aktiver Sozialdemokraten gespalten, ja es erschien in den späteren Jahren des Kaiserreiches noch fraglicher als in den vorigen Jahrzehnten, ob sie, von der so viel geredet wurde, überhaupt schon gebildet sei. Daß die große nationale Symbolik der Kaiser-Wilhelm-Denkmäler, der Bismarck-Denkmäler, der nationalen Festkultur usw. nicht durch ein allgemeines deutsches Nationalgefühl gedeckt war, spiegeln z. B. die ‚Vigilanz-Berichte‘ der politischen Polizeien deutscher Großstädte wider. Sie zeigen, wie wenig gerade die Arbeiter in den Großstädten in den regelmäßig immer wieder inszenierten nationalen Jubel einstimmen mochten.¹⁰⁸⁶ Mancher Zeitgenosse meinte, die politisch nicht gelungene innere Einigung der Nation sei der eigentliche Grund dafür, daß die eigene Zeit als eine geistige Krise erlebt werde.¹⁰⁸⁷ In der Tat wurde die Spaltung in soziale Klassen eher verstärkt als durch einigende nationale, religiöse oder kulturelle Gefühle und Ziele überwunden. Der sozialdemokratische Bremer Bürgerschaftsabgeordnete Alfred Henke meinte z. B. 1910 angesichts einer von liberal-bürgerlicher Seite an seine Partei herangetragenen Aufforderung, sich im Rahmen der nationalen Festkultur zum Patriotismus zu bekennen, an einer wirklichen deutschen Einheit ‚fehlten noch Millionen Deutscher‘, denen als Grundlage des Gefühls dazu zu gehören auf der Ebene der Länderparlamente erst einmal das gleiche Wahlrecht zugestanden werden müsse.¹⁰⁸⁸ Wahr ist an dieser Äußerung, daß das borussianisch geprägte Konstrukt der politischen Religion des Kaiserreiches eben von denjenigen Bevölkerungskreisen nicht mitgetragen wurde, die die strukturelle Ungerechtigkeit des politischen und sozialen Systems am deutlichsten zu spüren bekamen. Heinrich August Winkler stellt denn auch die Existenz einer deutschen Nation während des Kaiserreiches in Frage, womit er gleichzeitig die Plessnersche These von Deutschland als der ‚verspäteten Nation‘ zurückweist.¹⁰⁸⁹

Werten wir den Nationalprotestantismus im Ganzen, bleibt festzuhalten: Wir erfassen die religiöse Dimension des Phänomens kaiserzeitlicher Vereinsnationalismus wohl dann am angemessensten, wenn wir darin nicht primär das Bemühen um die Überwindung realer gesellschaftlicher Spannungen sehen, sondern eher die Kreation eines Mythos der Nation und eines nationalreligiösen Ideals der Gesellschaft. Der „protestantische Reichsnationalismus“ konnte die Spannungen zwischen den bürgerlichen Milieus höchsten abmildern.¹⁰⁹⁰ Als (nur scheinbar) einheitliches Konzept wahrnehmbar ist der Nationalprotestantismus nur in seiner Frontstellung

¹⁰⁸⁵ Sebastian Prüfer, Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890 (Diss.), Göttingen 2002, S. 340.

¹⁰⁸⁶ Vgl. dazu Reinhard Alings, Monument und Nation: das Bild vom Nationalstaat im Medium Denkmal. Zum Verhältnis von Nation und Staat im deutschen Kaiserreich 1871-1918 (Diss.), Berlin 1996, S. 577.

¹⁰⁸⁷ So Rudolf Eucken, zit. nach Hermann Lübke, Die philosophischen Ideen von 1914, S. 182.

¹⁰⁸⁸ Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1910, S. 184.

¹⁰⁸⁹ Eine verspätete Nation?, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, Ausgabe 2/2009, Online-Ressource, URL: zeitzeichen.skileon.de/geschichte-politik-gesellschaft/verspaetete-nation. Besucht am 4.4.2009.

¹⁰⁹⁰ Andreas Schulz, Protektion, S. 699.

gegen die angeblichen Feinde der eigenen Werte. In erster Linie waren dies Katholizismus und Sozialdemokratie. So konnte der *Evangelische Bund* anlässlich einer Wahl im Jahr 1906 alle Kaisertreuen dazu aufrufen, die „klerikal-sozialdemokratische Herrschaft“ zu verhindern.¹⁰⁹¹ Je mehr Spannungen es in der Gesellschaft gab, desto stärker wurde der Nationalismus: die Beschwörung des Nationalismus ist also pointiert gesagt kein Zeichen gewachsenen gesellschaftlichen Zusammenhalts, sondern seiner Gefährdung, womit wiederum die Bedeutung nationaler Mythenbildung wuchs.

Theoretisch angemessen reflektieren läßt sich die Befundlage, wenn man die Unterscheidung zwischen dem politischen Nationenbegriff und dem Eßbachschen Konzept der Nationalreligion zugrunde legt und von hier aus die Anschlußfähigkeit nationaler Imaginationen für religiöse Sinnbezüge ableitet.¹⁰⁹² Henke und Winkler sprechen vor ihrem jeweiligen Hintergrund von der politischen Nation und ihrer ernüchternden faktischen Nichtrealität. Das religiöse Gegenüber dieses Nationalkonzeptes sind die rechte und die linke Nationalreligion (Volksreligion) als nur potentielle, aber emotional stark motivierende Realität. Die begriffliche Klärung verdeutlicht also einerseits, wie groß die Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Ideal war. Kalthoff war sich dessen bewußt. Über den Dichterprophet Hutten schrieb er: „Er hat für ein Ideal gekämpft und gelitten, für das die Zeit, in der er lebte, nicht reif war, für das sie vielleicht niemals reif werden wird, für ein Deutschland, wie es der sterbende Faust sich ersehnt: ‚auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehn!‘“¹⁰⁹³ Kalthoff weiß als politischer Pastor, daß die Verwirklichung der politischen Freiheit der Verwirklichung des Ideals vom ‚freiem Volk‘ vorausgehen muß.¹⁰⁹⁴ Eine umfassende Religion des Volkes im Sinne der Nationalreligion ist für ihn ‚Zukunftsreligion‘, die sich gegenwärtig höchstens in kleinen Zirkeln entfalten kann. Andererseits ist die Rede von der imaginierten identitätsstiftenden Zukunftsreligion keinesfalls als Kapitulation vor der Wirklichkeit und als Flucht in Traumbilder oder intellektuellenreligiöse Kopfgeburten einzustufen, sondern vielmehr Ausfluß eines festen Glaubens an die in freier Selbstorganisation, ohne Lenkung von oben wirksam werdenden sozio-emotiven Potentiale der Kollektive. Nach dieser Auffassung ist in basalen Prozessen keinesfalls Chaos, sondern im Gegenteil gesetzliche Ordnung wirksam, die hilft, überschäumenden revolutionären Enthusiasmus zu stabilisieren. Kalthoff weiß auch um die motivationale Kraft der Ideale. Er weiß, daß der Idealismus „dem Herzen den großen Zug ins Ganze, dem wir angehören“, geben kann, so daß die „Seele ... sich über das Wirkliche und Mögliche erhebt zu dem, was werden und kommen soll“ – der „Dichter will, daß einst Geschichte, was jetzt Gedicht ist.“¹⁰⁹⁵ Sucht man Belege für den Wirklichkeitsbezug von Zukunftsidealen, kann man an den Beginn der friedlichen deutschen Revolution in Leipzig am 9.10.1989 erinnern, als Demonstranten unterstützt von staatskritischen christlichen Gemeindevertretungen gegen die Gewalt einer Parteidiktatur für „ein offenes Land mit freien Menschen“ eintraten.¹⁰⁹⁶ Das Datum wirkt in Ostdeutschland bis heute weitaus identitätsstiftender als der 3.10.1990, der eher als Tag der gespaltenen Nation empfunden

¹⁰⁹¹ Dies wohl ohne Absicht kreierte Oxymoron wird zit. n. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 246.

¹⁰⁹² Dazu oben Exkurs II.6.3.3. Vgl. auch Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 1, S. 502f. (mit Literatur), 503: „Zu bemerken ist, daß in der Forschung zwar der mythische Charakter nationaler Fiktionen stark diskutiert wird, aber die Verbindungen von Mythos und Religion in systematischer Hinsicht oftmals ungeklärt bleiben und auch die grundlegende Parallelität von Kunstreligionen und Nationalreligionen nicht in den Blick gerät.“ Hobsbawn beispielsweise argumentiert in seiner Darstellung der invention of tradition oft wie ein Aufklärer mit der Figur vom Priesterbetrug. Ebd.

¹⁰⁹³ Zeitalter der Reformation, S. 168.

¹⁰⁹⁴ Zukunftsideale, S. 92-96 (Ziele und Aufgaben unserer Kultur, Predigt Freies Volk). Vgl. auch dort, S. 96, das Zitat aus dem Schlußmonolog des Faust II: „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn“.

¹⁰⁹⁵ Zeitalter der Reformation, S. 168. Letztes Teilzitat wie erwähnt ‚Religion der Modernen, S. 38.

¹⁰⁹⁶ Die Ähnlichkeit des Slogans der Montagsdemonstranten mit dem Zitat aus Faust II war wohl ein Zufall – auch wenn er zuerst in der Faust-Stadt Leipzig gezeigt wurde.

den wird. Selbst nationale Identitätsfälschungen, in denen man durchaus Produkte betrügerischer Absichten erblicken könnte, wirken als effektive sozio-emotive Verstärker. (Man denke etwa an die fingierte sogenannte Königshofer Handschrift, die im Prozeß der Bewußtwerdung und Selbstvergewisserung der tschechischen Nation im 19. Jahrhundert eine gewisse Rolle spielte.) Das neue Selbstbewußtsein fand seinen Ausdruck auf den Bühnen der Theater, Konzertsäle und in den Ausstellungsräumen der Museen. Die Beziehung zwischen *Volk und Kunst* (so der Titel der posthum herausgegebenen Sammlung von Aufsätzen Kalthoffs) wird auf diesem kulturellen Gebiet deutlich, wo eine Differenzierung zwischen Fälschungen und Erfindungen nationaler Identität unangemessen wäre. Als ideelle Gebilde, die in der Mentalität der Kollektive existieren, besitzen sie denselben Wirklichkeitsstatus wie materiell Greifbares. Auf das Problem kommen wir zurück. Damit wird die Logik der Schlußfolgerung, die Einheit der Nation und des Volkes gebe es nicht, weil sie Erfindungen sind, umgekehrt: Es gibt sie *nur* als Erfindungen, eben als Produkte ästhetischer Imagination, die für religiöse Sinnbezüge anschlussfähig waren. Wir sagten schon, daß damit beschäftigte Dichter mehr bewirken können, als Politiker auf dem Feld gelenkter Kulturpolitik zu leisten vermöchten. Wenn die Politik die Herzen der Staatsbürger nicht erreichen kann, um in diesen den Gedanken der nationalen Ganzheit einzupflanzen, so kann die Kunst dies dennoch schaffen. Diese Umkehrung der Perspektive steht bei Kalthoff in enger Beziehung zu seinen Vorstellungen über die Genese der Religion. Nicht als politische Religion, als von oben verordnete Nationalreligion, sondern als Volksreligion besitzt sie nach seiner Überzeugung Existenz und Entwicklungsfähigkeit. Den Nationalismus als politische Kraft und den Nationalismus als religiöse Ausdrucksform gilt es also auseinander zu halten (und hier wiederum eine rechte Nationalreligion und eine linke Volksreligion, in die sich zivilreligiöse Elemente im beschriebenen Sinne mischten).

Mit Blick auf die Trägerschichten der Zivilreligion kann man an eine Frage erinnern, die bereits oben im Kontext von Äußerungen Kalthoffs thematisiert wurde: die Frage, ob es der (Volks-)Kirche gelingen konnte, ein von politischen Strömungen unabhängiges „Wächteramt“¹⁰⁹⁷ über Gesellschaft und Staat auszuüben?¹⁰⁹⁸ Kalthoff war wie gesagt skeptisch, ob die Kirche in der Lage wäre, ein gesellschaftliches Wächteramt zu übernehmen. In diesem Kontext können wir im Sinne unserer These, wonach die Humanisierung der Religion nur durch nicht-religiöse äußere Impulse möglich sei, auch formulieren, daß das Religionssystem von sich aus nicht die Kraft besaß, sich gegen politische Irrmeinungen über die Sozialdemokratie zu stemmen und ein Wächteramt gegenüber einer Politik wahrzunehmen, die ganzen Bevölkerungsschichten ihre Chancen auf eine gerechte politische und soziale Teilhabe nahm. Die Grenzen des im Prinzip durchaus anerkannten Widerstandsrechts des Protestantismus gegen die ‚Obrigkeit‘ waren in diesem Punkt schnell erreicht.¹⁰⁹⁹ Das Potential der Religion zur Überwindung gesellschaftlicher Spannungen war schnell ausgeschöpft.

Wollen wir wissen, inwiefern zivilreligiöse Konzeptionen *dennoch* auf einem grundlegenden mentalen Paradigma basiert, müssen wir weitersehen:

¹⁰⁹⁷ Ein solches Amt forderte noch 1904 Wilhelm Hönig als Zukunftsaufgabe: Der deutsche Protestantenverein III., in: Protestantenblatt, 37. Jahrg., Nr. 37 (10.9.1904), S. 433-436, hier S. 435f.

¹⁰⁹⁸ Vgl. schon oben Abschn. II.3.5.3; II.6.2.2.

¹⁰⁹⁹ Vgl. am Beispiel der staatskritischen und widerständigen Dimension in der Ethik Richard Rothes: Dörfler-Dierken, Luthertum, S. 89-93, vgl. S. 53, 70, 113, 350ff.

II.6.7 Zeitgeisttypische Beziehungen zwischen Religion und gesellschaftlichen Grundproblemen: ‚keine Ordnung ohne Religion‘

Wir kommen in diesem Abschnitt auf die Hintergründe der merkwürdigen Dialektik von individueller, auf die ‚autonome Persönlichkeit‘ bezogener und öffentlicher, auf bindende Gemeinschaftswerte bezogener Religion, die Nipperdey nur mit Erstaunen zur Kenntnis nimmt. Religion steht in einer Wechselbeziehung mit gesellschaftlichen Grundproblemen wie Wirtschaft, Politik und Recht. Als individuelle Gottesbeziehung ist sie im kulturellen Bewußtsein diesen Problemen nachgeordnet. In diesem Kontext steht die Rede von der Religion als ‚Privatsache‘. Religion ist so gesehen für das Individuum im Vergleich mit den „wirklich wichtigen Problemen“ eine Nebensache. So bricht etwa das Zivilrecht, vielfach kulturell belegt, religiöses Recht. Und im Falle scheinbar religiös motivierter Rebellionen stehen, wenn man genau hinschaut, im Kern nicht individuelle Glaubensüberzeugungen, sondern die tiefsitzende Überzeugung wirtschaftlicher, sozialer und politischer Benachteiligung im Hintergrund. Im Deutschland der 1870er und 1880er Jahre wurde die Nebensächlichkeit der Religion wohl erstmals in der deutschen Geschichte wirklich intensiv erfahren. Vor einem liberalen Publikum, im Rahmen des schon zitierten Vortrages im Steglitzer fortschrittlichen Wahlverein, beklagte Kalthoff 1882 den Bedeutungsverlust der „Religion als ein berechtigter Faktor des menschlichen Seelenlebens“. Er zitierte die Worte:

„So mächtig hat sich diese Tendenz [zum Materialismus, TA] entwickelt, so sehr hat sie die Regierungskreise, die politischen Parteien und die Presse gefangen genommen, daß wir es ganz natürlich finden, wenn sich der deutsche Reichstag fast ausschließlich mit den Fragen des materiellen Konsums und den bezüglichen Rechtsnormen befaßt“.¹¹⁰⁰

Hier geht es also um das Verhältnis des Staates zu seinen Bürgern, genauer: die Sorge des Staates für die individuellen Bedürfnisse seiner Bürger. Soweit sich die Religion allerdings umgekehrt ideologisch auf den Staat (das Verhältnis der Bürger zu ihrem Staat) oder die Gesamtgesellschaft bezieht, ist ihre positionelle Nachrangigkeit in der Matrix gesellschaftlicher Teilssystembeziehungen sehr viel schwächer ausgeprägt.¹¹⁰¹ Denn hier geht es um das Verhältnis von Religion, politischen Mentalitäten und sozialmoralischen Grundüberzeugungen. In paradoxer Weise können Individuen, die privat der Religion eher skeptisch gegenüberstehen, dennoch einen gefühlten allgemeinen Niedergang religiöser Werte in Staat und Gesellschaft bedauern – also auch solche Individuen, die sonst *keine* Vorkämpfer für die religiöse Erneuerung sind, als welchen sich z. B. Kalthoff im zitierten Vortrag zu erkennen gibt.¹¹⁰²

Wir müssen hierbei allerdings unterscheiden zwischen einer allgemeinen bürgerlichen Skepsis gegenüber einer religionslosen Gesellschaft¹¹⁰³ und der Übersetzung dieser Skepsis in die Formen von Herrschaftsideologien, die von Politikern und regierenden Monarchen zu einem Leitfaden ihrer Politik gemacht werden konnte. Für letztere Position steht z. B. der Reichskanzler Bismarck. Es war gewiß keine „Heuchelei“, wie Fritz Mauthner in seiner Darstellung

¹¹⁰⁰ Die Ergebnisse des Kulturkampfes, S. 28f.

¹¹⁰¹ Zu der hierbei zugrunde gelegten kulturellen Grundproblemsyntax und der Positionalität der Religion innerhalb derselben vgl. die Einleitung (I.5). Weiterhin: Hermann Schulz, *Symbolic Representation as Simulation* und ders., *Stammesreligionen*, S. 220-227.

¹¹⁰² Kalthoff selbst ist die beschriebene Dialektik anscheinend nicht bewußt. Den Hörern im Steglitzer Wahlverein schreibt er ins Stammbuch: „Zeigt der Liberalismus nicht, daß er auch ein Herz für die idealen religiösen Bedürfnisse des Volkes hat, so wird ihm niemals die Zukunft gehören.“ *Die Ergebnisse des Kulturkampfes*, S. 29. Andererseits beklagte er die Zustimmung des Liberalismus zur konservativen staats-kirchlichen Religionspolitik.

¹¹⁰³ Dafür unten Beispiele im Abschn. II.7.3.

des Atheismus und seiner Geschichte zu Recht meint, wenn Bismarck als Privatperson nicht an ein Jenseits glaubte und gleichzeitig als treuer Diener seines Kaisers die Notwendigkeit einer „Staatsreligion“ anerkannte¹¹⁰⁴ – eine Haltung, die auch aus den oben zitierten Äußerungen der bismarckfreundlichen Presse aus Anlaß von Kalthoffs Reformbemühungen deutlich wird. Als ein Dokument entsprechender herrschaftsideologischer Überzeugungen Wilhelms I. kann sein oben schon einmal kurz erwähntes Schreiben an Bismarck von Anfang Mai 1878 gelten, in dem er auf die Bedrohung der bestehenden Ordnung durch religiöse Irrlehrer und Feinde der Religion im Allgemeinen hinwies. Als Maßnahmen zur Verhinderung der weiteren Verbreitung des „Irr- und Unglaube[ns]“ führt er u. a. die strenge Überwachung der Geistlichkeit und aller Religionslehrer an. Weiter meint er:

„Dem sogenannten Protestantenverein muß mit der größten Bestimmtheit entgegengetreten werden und dessen Anhänger oder gar Mitglieder dürfen in Kirchen- und Lehrämtern nicht geduldet werden. Nachsicht und Lauheit in dieser Beziehung darf nicht stattfinden, weil die Herrschaft des Unglaubens und der Irrlehre sonst in raschen Dimensionen noch weiter um sich greift als leider schon geschehen? Die Namen Sydow, Schramm, Hoßbach, Rohde, Most, Kalthoff beweisen, bis wohin wir bereits gekommen sind! Professor Pfeleiderer an der hiesigen Universität, der sich offen zum Protestantenverein bekannt hat, soll unsere jungen Theologen bilden, also diese und deren einstige Pflegeempfohlenen im Irrglauben erziehen und so die nächste Generation vergiften!? Das darf nie geduldet werden!“¹¹⁰⁵

Differenzen zwischen ihm und dem Kanzler „in dieser der wichtigsten Angelegenheit des Menschen und der Staaten“ dürfe es nicht geben. Denn es gehe nicht um beliebige Gesetze und Verhandlungsgegenstände – Wilhelm zählt als Beispiele „Zivilehe, Provinzialverfassung, Eisenzollfrage, Beschickung der französischen Weltausstellung“ an – Fragen, bei denen der Kanzler anderer Auffassung war als er selbst.

„Dabei standen sich nur Ansichten gegenüber. Wenn es aber auf den religiösen Glauben ankommt, also auf das Fundament der Existenz der menschlichen Gesellschaft, da ist nicht mehr von Ansichten die Rede, sondern von den tiefsten Überzeugungen des Herzens und des Gemütes, des Gewissens! Stoße ich auf diesem Felde auf Widerspruch, so weiß ich was ich zu tun habe und werde anderen das Feld räumen.“¹¹⁰⁶

Der Schlußsatz kann wohl nur als verklausulierte Aufforderung an Bismarck interpretiert werden, es zu einer solchen peinlichen Konfrontation mit dem Kaiser gar nicht erst kommen zu lassen. Ob Bismarck diesen Brief jemals erhalten hat, ist nicht sicher. Seine Politik schwenkte jedoch ohnehin bekanntlich seit dem Jahr 1878 in ein konservatives Fahrwasser ein. Auch eine konservative Kirchenpolitik lag seither im Interesse Bismarcks, so daß eine Konfrontation der beiden mächtigsten Persönlichkeiten des Reiches nicht zu erwarten war.¹¹⁰⁷ Eine Abschrift des

¹¹⁰⁴ Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4. Bd., Stuttgart und Berlin 1923, S. 304 i. V. m. S. 303, 309. Vgl. ebd. S. 309 auch das Beispiel des Philosophen Eduard Zeller. Die Herrschenden dispensieren sich vom Glauben, wenn nur die „Gehorchenden“ in demselben verbleiben. Zur neueren Literatur vgl. Lucian Hölscher, Säkularisierungsängste in der neuzeitlichen Gesellschaft, in: Manfred Gailus / Hartmut Lehmann (Hgg.), Nationalprotestantische Mentalitäten, Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen, 2005, S. 133-148.

¹¹⁰⁵ Förster, Albert Falk, S. 467ff. Zit. n. Satlow, Wilhelm I., S. 285. Auch im zitierten Schreiben Wilhelms an Roon vom 12.3.1878 wird Most erwähnt: „Auftritte ... contra Stöcker“, „Gottesleugnung ... Hand in Hand mit der Social-Democratie“. Otto Pfeleiderer erhielt 1874 auf Initiative Falks in Berlin einen Lehrstuhl, zunächst für Exegese und praktische Theologie.

¹¹⁰⁶ Ebd. S. 286.

¹¹⁰⁷ Daß Bismarck über seinen liberalen Kurs nicht mehr glücklich war, wußte Wilhelm schon länger: „Der Fürst und Eulenburg bereuen ihren Anflug von Liberalität und sehen wie schwer es ist, den kleinen Finger wieder

Schreibens ließ Wilhelm auch an den Kultusminister Adalbert Falk senden – man kann vermuten, um diesen letzten noch im Amt befindlichen liberalen Minister mit dem monarchischen Credo und den daraus resultierenden Forderungen vertraut zu machen. Das am 9. Mai 1878 eingereichte Rücktrittsgesuch Falks beschied Wilhelm in seiner Logik militärischen Denkens abschlägig – die Entscheidung war also nicht etwa als Tolerierung einer liberalen Politikerhaltung zu verstehen. Angesichts der ernsten Lage erwarte er, daß seine ersten Räte „nicht fahnenflüchtig werden“. Der hohe Beamte sollte seine eigenen Ansichten eben zurückzustellen und sich dem Korpsgeist unterordnen.¹¹⁰⁸

Der Kaiser persönlich neigte, wie wir sahen, einer orthodoxen Auslegung des Protestantismus zu. Aber auch er unterschied deutlich zwischen einer Religion für das Volk auf einer im Sinne der reformatorischen Tradition festgelegten Dogmen- und Bekenntnisgrundlage und einer dogmenfreien Religion, die nur ausgewählten Kreisen zugebilligt wurde.

Dieser Umstand kann zunächst verwirrend wirken. Bernt Satlow stellte etwa mit Erstaunen fest („man traut kaum seinen Sinnen“), daß der Kaiser „am selben Tage im selben Schlosse“ die sogenannte Benrather Rede halten konnte, in der er sich als Bewahrer des traditionellen Bekenntnisses darstellte, bzw. eine dogmatische Religion als Schiboleth forderte, und danach eine zweite Rede „vor Vertretern der Freimaurerlogen der Rheinlande“, in der er evangelischen Geistlichen und Laien, „sofern sie Maurer sind“ eine dogmenfreie Religiosität zugesteht, wenn diese nur im Einklang mit der Bibel und den Evangelien stehe.

„Derart unterschiedlich, ja widerspruchsvoll konnte sich der Inhaber des höchsten Staatsamtes also äußern, einmal als *summus episcopus*, einmal als Logenbruder! Ethische Erwägungen wurden somit offensichtlich staatspolitischer Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit untergeordnet. Hat etwa Bismarck aus solch politischen Gründen diesen Text der Parallelrede aufgenötigt?“¹¹⁰⁹

Allerdings gilt es *gerade* zwischen dem Staatsmann, der eine offizielle Rede zum Thema der sozialmoralischen Funktion der Religion hielt und dem nur halboffiziellen Auftritt vor Logenbrüdern genau zu differenzieren. Dafür daß der Monarch in seinen beiden Auftritten einen Widerspruch empfunden habe, gibt es genauso wenig einen Hinweis wie im Falle Bismarcks. Als Freimaurer stand Wilhelm in der Kontinuität von privat geäußerten religiösen Überzeugungen seiner Jugend, die Satlow selbst wiedergibt:

„Wer die wahre Frömmigkeit besitzt, der trägt sie im Innersten des Herzens und nicht auf den Lippen. ... Wer wahre Religion hat, der trägt sie im Herzen und richtet sein ganzes Leben und jeden Schritt und jede Handlung danach ein, ohne sie stets im Munde zu führen, was gänzlich unziemlich und unpassend für so hochheilige Dinge ist.“¹¹¹⁰

Aufklären lassen sich solche scheinbaren Widersprüche, wenn man ihren exemplarischen Charakter erschließt. Immerhin verlangte der Kaiser auch von Freimaurern Staatstreue und ein Bekenntnis zu religiösen Grundwerten. Als Staatsmann, auf den 1878 zwei Anschläge verübt wurden, und dem von seinem Umfeld gesagt wurde, er habe sein Blut als Verteidiger des Apostolikums vergossen¹¹¹¹, muß er den „Ernst der Lage“ emotional ehrlich empfunden haben. Ähnliche Bedenken teilten mit dem Monarchen wohl weite Kreise der Bevölkerung – trotz eventuell ganz

zurückzuziehen.“ Brief vom 12.3.1878 an Graf von Roon. Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Sign. VI. HA, Nachlaß Vaupel, R., Nr. 67, Blatt 151f.

¹¹⁰⁸ Vgl. Satlow, Wilhelm I., S. 293. Ähnlich schon die Begründung im Fall von Herrmanns Entlassungsgesuch, vgl. Nippold, Handbuch, S. 590.

¹¹⁰⁹ Ebd. S. 240. Text der Logen-Rede bei Ernst Berner, Kaiser Wilhelms des Großen Briefe, Reden und Schriften, Bd. 2, 1861-1888, Berlin 1906, S. 283f.

¹¹¹⁰ Zitate aus Briefen der 1820er Jahre an Elisa Radziwill. Ebd. S. 111f.

¹¹¹¹ So Manteuffel. Vgl. Satlow, Wilhelm I., S. 297.

anderer privater religiöser Überzeugungen und auch, wenn Religion sonst in ihrem Leben einen ungeordneten Stellenwert besessen haben sollte. Die allgemeine und diffuse Skepsis gegenüber einer gänzlich religionslosen Gesellschaft konnte sich bei den religiös eher indifferenten oder religions skeptischen Bürgern auf verschiedene Weise ausdrücken, etwa als Entscheidung für eine religiöse Erziehung der Kinder, als Klage über den Verfall der Werte oder als Zweifel, ob eine Ethik ohne Gott überhaupt möglich sei.¹¹¹² In ihrer ‚spießbürgerlichen‘ Variante konnte diese Einstellung von kritischen Zeitgenossen wie Kalthoff als heuchlerische Doppelmoral entlarvt werden.¹¹¹³

‚Staatstragendes‘ Denken im Kontext von Betrachtungen über die soziale Bedeutung der Religion findet man auch bei Intellektuellen. Das mit den Klassikern der Antike vertraute Bildungsbürgertum des 19. Jahrhunderts fand bei seiner Lektüre Beispiele dafür, wie sich das Problem der sozialen Integration und ihrer Gefährdung durch Religionslosigkeit mit der These einer ordnungsstiftenden Funktion der Götter verbinden ließ. Ohne kultische Beziehungen und ein fürsorgliches Eingreifen der Götter in das menschliche Leben würde die Welt im Chaos versinken – so z. B. das Argument der Einleitung der ciceronischen Schrift *De natura deorum*.¹¹¹⁴ In der jüngeren Geschichte waren es die europäischen Revolutionen, von 1789 bis zur Pariser Kommune 1870/71, die auch im intellektuellen Bürgertum den Zweifel weckten, ob ein Staat ohne Religion überlebensfähig sei. Noch während der französischen Revolution wies etwa Edmund Burke in seinen *Reflections on the revolution in France* von 1790 kritisch auf die Unentbehrlichkeit eines religiösen Fundaments von Gesellschaften hin.¹¹¹⁵ Manchmal meldete sich sogar bei den Religions skeptikern ein schlechtes Gewissen – etwa in Form der Frage, ob nicht die Aufklärung eine Mitverantwortung für revolutionäre Ereignisse trüge. Dieses Problembewußtsein zeichnete sich ebenfalls schon in Debatten des späten 18. und frühen 19. Jahrhundert ab:

„Selbst jene aufgeklärten, stark vom Kantischen ‚Vernunftglauben‘ geprägten Theologen, die den Verfall der ‚positiven‘, ‚kirchlichen Religion‘ affirmativ, als einen Ausdruck des Aufschwungs vernünftiger Religion und moralisch-innerlicher Religiosität deuteten, erkannten in der Religion ein unverzichtbares Integrationsband der Gesellschaft und im öffentlichen Gottesdienst eine tragende Säule der bürgerlichen Ordnung. ... Ohne Religion seien Gesellschaft und Staat zum Untergang verurteilt... Sogar Kantianer und andere frühliberale Rationalisten, die für Religions- und Gewissensfreiheit eintraten, betonten gegen den verbreiteten Vorwurf, daß die ‚kritische Philosophie‘ ‚an dem Kaltsinn gegen die Religion Schuld sei, welcher als ein so auffallendes Zeichen unsrer Zeit wahrgenommen werde‘, ‚die Unentbehrlichkeit der Religion‘ und führten den ‚Be-weise [sic!], daß Religion Pflicht sei‘. Einige riefen die Obrigkeit im Kampf gegen Re-

¹¹¹² Wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen müssen, wenn wir Kalthoffs Engagement für den Deutschen Monistenbund behandeln.

¹¹¹³ Vgl. den Abschn. II.7.3. Möglicherweise stellt der beschriebene Befund eine Art „Entwöhnungsschmerz“ dar, zurückzuführen auf die tendenzielle Trennung von Privatperson und sozialem Rollenhandeln, die der Soziologe Thomas Luckmann als eine Folgeerscheinung der Modernisierung im 19. Jahrhundert beschreibt. Vgl. *The Invisible Religion* (1967), dtsh.: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, S. 139f. Von Zeitgenossen wie Kalthoff wurden die Folgen der Versuche, dem Volk „von oben“ die Religion zu erhalten (bei gleichzeitigen Ausnahmen für die Gebildeten und die Verantwortungsträger), als Installation einer Doppelmoral interpretiert. Als „rückschrittlichen“ Sonderfall erwähnt Luckmann totalitäre Versuche, „der ‚Privatsphäre‘ ‚öffentliche‘ Normen einzuflößen und das individuelle Bewußtsein nach überindividuellen und ‚irrationalen‘ Modellen zu formen“. Ebd. S. 140. Vergleichende Untersuchungen, die zeigen könnten wie sich das Paradox von Individualisierung und Anpassung in verschiedenen Milieus, Handlungszusammenhängen und Schichten äußern, fehlen meines Wissens noch. Ich gehe allerdings davon aus, daß die hier beschriebenen soziale Rollen, Handlungsmuster und Handlungserwartungen weniger vom kulturhistorischen Wandel betroffen waren. Vgl. Folgendes.

¹¹¹⁴ I 2-4; vgl. I 61 und I 122.

¹¹¹⁵ *Reflections on the revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event*, London 1790.

ligionsverfall und Entchristlichung deshalb dazu auf, von den Mitteln der überkommenen Religions- und Kirchenpolizei Gebrauch zu machen und eine Bürgerpflicht zur aktiven Religiosität und Kirchlichkeit durchzusetzen.“¹¹¹⁶

Hilfreich für die Erfassung dieses merkwürdigen mentalitätsgeschichtlich wirksamen Oszillierens zwischen Religions skepsis und -bejahung ist die Unterscheidung von religiöser Glaubensüberzeugung auf der einen und eher pragmatischem ‚Religionsbewußtsein‘ auf der anderen Seite, wie sie etwa der Historiker Paul Nolte vorschlägt.

Der allgemeine Befund, unabhängig von seiner jeweils differentiellen politisch-sozialen Bezogenheit, war für das Deutschland der Kaiserzeit charakteristisch – und stellte gleichsam die Kehrseite der neuen möglichen Verhaltensoption dar, Agnostizismus oder Atheismus öffentlich zu bekennen. Es ist anscheinend im kulturellen Bewußtsein eine grundsätzliche und grundlegende Differenzierung zwischen dem als ‚wirklich lebenswichtig‘ Empfundene(n) (der Beziehung des Einzelnen zur Gemeinschaft) und der demgegenüber sekundären Beziehung zu sich selbst verankert.¹¹¹⁷ Nachrangig sind demgemäß Thematisierungen basaler Selbstreferenz als individueller Beziehung zu einer geistig-religiösen Sphäre (des Privatverhältnisses ‚der Seele zu ihrem Gott‘) gegenüber gruppenbezogener Selbstbeziehung. Die mehr gefühlte als bewußt reflektierte Überzeugung des Zusammenhanges zwischen vorgängigen wertbezogenen Grundlagen des Gemeinwesens und der Überlebenssicherung des Einzelnen bildete die Grundlage der überproportionalen Zustimmung zu Konzepten der öffentlichen Religion. So kann Nipperdey mit Bezug auf die von ihm untersuchte Epoche feststellen, daß „gegenüber dem Verlust an kirchlich-frommer Prägung ... bis 1918 der öffentliche, sozial-moralische, metapolitische Einfluß der Kirche viel stärker und von großer Wichtigkeit [bleibt]. Kirche ist schützenswertes Altertum, Halt der Moral und der Ordnung, auch für die, die an den Normaltagen – Werktagen, Sonntage – ausgewandert sind.“¹¹¹⁸

Und für den Schutz so verstandener Religion fand man Gründe mehr als genug. Die damaligen Theologen und Intellektuellen begleiteten den gesellschaftlichen Wandel im deutschen Kaiserreich mit großer Sorge vor dem drohenden Zusammenbruch der traditionsgetragenen Wertegemeinschaft. Das Widerstreben vieler wissenschaftlicher Theologen etwa, mit einer bestimmten historischen Erscheinungsform auch die Religion als solche aufzugeben, obwohl die historische Beschäftigung mit dem Christentum für sie erwiesen hatte, daß es in seiner traditionellen Form überholt sei, wurzelt in der Einsicht, daß gemeinsame Werte gesellschaftlich und kulturell als sozialmoralische Integrationskraft unentbehrlich seien.¹¹¹⁹ Die Kraft der Tradition wurde als ein besonderes Gut heilig gehalten, weil die Tradition „die sozialmoralische Autorität der evangelischen Kirche aufrechterhielt.“¹¹²⁰

Zunächst handelt es sich bei dieser weit verbreiteten Empfindung um die beschriebene (zivil)religiöse Überzeugung, wonach ein gemeinsamer Wertrahmen die unverzichtbare Grundlage menschlichen Überlebens in der Gemeinschaft darstellt – unabhängig von einer spezifisch christlich-religiösen inhaltlichen Bestimmung. In der Regel stellte man aber auf die christliche Tradition ab. Die Vertreter der großen christlichen Konfessionen im Kaiserreich beanspruchten

¹¹¹⁶ Dazu Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 75.

¹¹¹⁷ Nebenbei bemerkt sprechen die religionsgeschichtlichen Fakten auch gegen die Annahme einer Dominanz der Religion in vormodernen stratifizierten Gesellschaften, die unter diesen Verhältnissen angeblich das Leben umfassend bestimmte und regelte.

¹¹¹⁸ *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, S. 507. Vgl. ähnlich auch Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 1180: Die faktische soziale Kontrollmacht der protestantischen Kirche schrumpfte immer weiter. Dagegen steht ihre Bedeutung als Fundierung des Nationalismus.

¹¹¹⁹ Zur sozialmoralischen und zivilreligiösen Dimension des Kulturprotestantismus vgl. Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 307-310.

¹¹²⁰ Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 1169.

ohnehin gegen alle Trends zum weltanschaulichen Pluralismus einen ausschließlich christlichen Alleinvertretungsanspruch für das Wertefundament der Gesellschaft. Wie oben gesagt, meinte man daher, die christliche Religion müsse der gesamten Bevölkerung erhalten bleiben. (Der interkonfessionelle Kulturkampf wurde in dieser Hinsicht schlichtweg ausgeblendet.)

Aber selbst die Soziologie zur Zeit Durkheims und Webers spiegelt die kommunizierte Überzeugung wider, daß soziale Integration nur möglich sei, wenn bestimmte allgemeine Grundregeln anerkannt werden. Durkheim z. B. optiert klar für die Aufgabe traditioneller Modelle: Einen Ersatz für die traditionelle Religion sah er in einer Form von traditionsfreier Zivilreligion, durch die die moralische Integration der Gesellschaft gewährleistet werden könne.¹¹²¹ Die Modellogik älterer Integrationsmodelle, blieb dabei auf einer tieferliegenden, vorbegrifflichen Ebene weiterhin wirksam. Weit verbreiteter war allerdings die inhaltliche Bestimmung gemeinsamer Werte auf der Grundlage christlicher Traditionen.

Man hat es hier mit einer im 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht nur unter Theologen stark ausgeprägten Überzeugung zu tun, wonach die Integration der Gesellschaft nur auf religiös-geistiger Grundlage gelingen könne. Das überkommene religiöse Erbe war für diese Intellektuellen ein maßgebliches Element der individuellen Identität.¹¹²² Wem diese Identität fehlte, der gehörte aus ihrer Sicht nicht mehr zur nationalen Gemeinschaft. Zivilreligion bedeutet für sie in gewissem Sinne immer allgemein christliche Nationalreligion. (Das gilt natürlich besonders für staatsnahe Theologen und Kirchenmänner.) Aus vernünftigen Ordnungen wird umgekehrt die Beweisbarkeit der Existenz Gottes abgeleitet.¹¹²³ Hierin wirkt sich die kulturgeschichtlich tief verwurzelte Überzeugung aus, wonach ohne göttliche Akteure der Aufbau von Strukturen, die auch nur entfernt an organisiert ablaufende Vorgänge erinnern, unmöglich ist (Modell der Außenlenkung komplexer Prozesse durch einen höher entwickelten Ordner). Ohne Gott, bzw. seinen den Verlauf aller geschichtlichen Prozesse lenkenden Geist gäbe es nur Chaos. Zumindest war nach Auffassung der meisten Menschen die Initialhandlung eines rationalen Geist(wesens) vonnöten, damit aus sinnlosem Durcheinander sinnvolle Ordnung entstehen könne. Im späten 19. Jahrhundert wirkt diese Überzeugung noch in den vielen teleologischen oder teleologisch offenen Elementen verschiedener naturwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Theorien nach. Ateleologische Theorieansätze waren faktisch bis zur Zeit um 1900 eher Randpositionen. Doch waren rationale Argumente im Vergleich zu den gefühlten Einsichten viel zu schwach, um zivilreligiöse Überzeugungen großer Bevölkerungsteile wirklich begründen zu können. Rationale Reflexion konnte angesichts der vergleichsweise geringen Sanktionsmöglichkeiten, die auf religionslos lebende Menschen angewendet werden konnten, grundsätzlich in die Freiheit münden, selbst zu entscheiden, ob man mit oder ohne Religion leben wollte. Zivilreligiöse Bindungen überholen jedoch diese persönlichen Entscheidungsprämissen.

Aus der Empfindung der unbedingten Notwendigkeit einer Sozialmoral leiten sich für die Protagonisten der Diskurse um die soziale Rolle der Religion verschiedene Folgerungen und Ansprüche ab:

¹¹²¹ Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 571f. Freilich fehlen bei Durkheim national- und elitenreligiöse Perspektiven.

¹¹²² Vgl. z. B. Drescher, Ernst Troeltsch, S. 417, Fußn. 12: „Die im engeren Sinne christliche Glaubensauffassung transzendiert für Troeltsch alles nationale Denken und ein mit ihm zusammenhängendes Ethos.“

¹¹²³ Dazu Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 75.

II.6.8 Die Bevölkerungsmehrheiten aus der Sicht der Intellektuellen und der Herrschaftseliten. Das Bild vom Idealbürger

In der Verhältnisbestimmung der Intellektuellen zu den sogenannten Unterschichten spielte das bürgerliche Selbstbeherrschungsideal eine wichtige Rolle – mit Implikationen, die das Menschenbild, welches sich Intellektuelle des 19. Jahrhunderts von den Angehörigen der Unterschichten machten, weitgehend prägten. Das symbolische Kapital des Bürgers bestand im „Vermögen“, sein eigener Herr zu sein.¹¹²⁴ Bezog man das Ideal auf politische Herrschaftsverhältnisse, setzte das, unter der Bedingung der bis in das 20. Jahrhundert im Bürgertum noch vorherrschenden Ideologien naturgegebener Ungleichheit der Menschen, notwendig die Existenz von Menschen voraus, die nicht in der Lage sind, sich selbst zu beherrschen. Gustave Le Bon stellte in seiner 1895 veröffentlichten *Psychologie der Massen* fest:

„Die Massen haben nur Kraft zur Zerstörung: Ihre Herrschaft bedeutet stets eine Stufe der Auflösung. Eine Kultur setzt feste Regeln, Zucht, den Übergang des Triebhaften zum Vernünftigen, die Vorausberechnung der Zukunft, überhaupt einen hohen Bildungsgrad voraus – Bedingungen, für welche die sich selbst überlassenen Massen völlig unzugänglich sind.“¹¹²⁵

Das Chaos kommt von unten, die Ordnung kommt von oben. Das von Le Bon gezeichnete Bild deckt sich mit weit verbreiteten Ansichten von Intellektuellen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über die Bevölkerungsmehrheiten, die auch von solchen Persönlichkeiten vertreten wurden, die gemeinhin als Vordenker der Demokratie gewürdigt werden. Dies Mißtrauen gegenüber den Massen zeigt sich z. B. in den Ansichten des Protestantenvereins-Mitbegründers Bluntschli:

„Die Tugend der Menge, wenn sie den berausenden Wein der Macht getrunken, hält nicht Stand. So lange noch die religiöse Scheu vor der Gerechtigkeit Gottes lebendig ist in ihrem Herzen, so lange noch die Sitte und das Gesetz sie in Schranken hält, und die Achtung vor der überlegenen Autorität der Besten waltet, so lange allerdings kann auch die demokratische Form der Herrschaft bestehen... Aber bald läßt [sic!] jene Scheu und Achtung nach ... Dann kommen die schlechten Eigenschaften in der Masse zu zügelloser Entfaltung, und gerade die bessere und edlere Minderheit, deren Dasein schon die niedrige Menge wie einen Vorwurf empfindet, und wie einen Protest gegen ihre Herrschaft betrachtet, wird nun beneidet, gehaszt und unterdrückt. Uebermuth, Launenhaftigkeit, Maszlosigkeit, die Sucht zu häufiger und eitler Neuerung, Willkür, Rohheit wuchern in dem Demos empor, und je weniger er in Wahrheit sich selbst beherrscht, desto drückender wird seine Herrschaft über andere.“¹¹²⁶

Das „Massentier“ (Hermann Broch) ist aus Sicht der Intellektuellen sinnlich, ungebildet, kulturlos und unzivilisiert, verführbar, oberflächlich, leicht reizbar, vergnügungssüchtig, gierig,

¹¹²⁴ Vgl. mit Bezug auf Kant Reinhart Koselleck, Art. Bürger, in: Werner Conze, Otto Brunner, Reinhart Koselleck (Hgg.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache*, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 696.

¹¹²⁵ S. 4f der 15. Aufl. Stuttgart 1982. Im Zusammenhang mit dem Mythos von der natürlichen Ungleichheit denke man z. B. an den mehrheitlichen Antidemokratismus der deutschen Protestanten (Jochen-Christoph Kaiser, *Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert*, in: Blaschke / Kuhleemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich*, S. 257-289, hier S. 280) und das Befremden, welches die Bemühungen um Beteiligung der Arbeiterschaft am (sonst bürgerlichen) Naumann-Kreis im protestantischen Establishment hervorrief (Ursula Krey, *Von der Religion zur Politik. Der Naumann-Kreis zwischen Protestantismus und Liberalismus*, in: Blaschke / Kuhleemann, *Religion im Kaiserreich*, S. 350-381, hier S. 368). Vgl. zu den Auswirkungen der Ideologie im Bildungsbereich unten den Abschn. IV.3.1.

¹¹²⁶ *Allgemeine Staatslehre*, S. 533f. Vgl. schon oben das über Rothe Gesagte. Auch Max Weber ließe sich als Beispiel anführen. Vgl. Joachim Radkau: *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München, Wien 2005, S. 106f, 122.

nervös und dem Alkohol zugetan. Besonders die Arbeiterschaft in den Großstädten stand unter kritischer Beobachtung. Der deutsche Arzt und Psychologe Willi Hellpach sieht „als Grundzug der proletarischen Seelenverfassung“ in erster Linie „eine stumpfe Apathie des Dahinvegetierens, ein im ganzen widerstandloses, auch innerlich widerstandsloses, über das eigene Los nicht nachdenkende Hinnehmen und Erfüllen aller Zumutungen“ bzw. eine auffällige „Lenksamkeit“. ¹¹²⁷ Die Persönlichkeitsstruktur der Arbeiter sei emotional defizitär, „entleert von Affekten der Pietät gegen Familie, Vaterland, Natur, Gott“. ¹¹²⁸ Der Idealbürger dagegen ist vernunftgesteuert, keusch, kontrolliert, nüchtern, gesetzt, nachdenklich und natürlich gebildet – so könnte man das Bild der bürgerlichen Intellektuellen von der Bevölkerungsmehrheit im Kontrast zu deren eigenem Selbstverständnis pointieren. Daß es sich hierbei nicht um Diagnosen handelt, die die Wirklichkeit widerspiegeln, sondern um kulturelle Konstruktionen auf der Grundlage einer tief verwurzelten Mentalität versteht sich von selbst. Sinnenbetontheit, Alkoholkonsum, Vergnügungssucht, Gier, Nervosität und Oberflächlichkeit ließen sich natürlich auch um 1900 nicht schichtspezifisch zuweisen.

Man sah in den ‚Massen‘ gleichwohl vornehmlich ein Gefährdungspotential. Die „gottentfremdeten ... Massen“ können „Staat und Gesellschaft Gefahr bringen“. ¹¹²⁹ Letztlich machte man in Intellektuellenkreisen die proletarischen Bevölkerungsmehrheiten für „die Erosion der religiösen Fundamente der Kultur“ verantwortlich. ¹¹³⁰ Dezidiert herrschaftsideologisch motivierte Aussagen solcher Art finden wir bei verantwortlichen Politikern, Militärs und regierenden Fürsten. Wilhelm I. selbst machte, wie die oben angeführten Beispiele aus der Zeit von Kalthoffs Konflikt mit der preußischen Landeskirche verdeutlichen, keinen Unterschied zwischen dem gefährlich desintegrativen Potential des Liberalismus und dem des proletarischen Sozialismus. Sein soldatisches Religionsethos können wir als militaristischen Kontrapunkt des bürgerlichen Selbstbeherrschungsideals verstehen. Unterstützt wurde er in seiner Auffassung z. B. von seinem Intimus Graf Roon. In der Antwort auf den zitierten Brief des Kaisers vom März 1878, in dem dieser sich über eine Verschärfung der Lage im Staat durch das Auftreten des neuen Irlehrers Kalthoff beklagt, bestärkt der Kriegsminister den Kaiser in dieser Überzeugung und appelliert an die Entschlossenheit seines Kampfwillens. Als Feinde identifiziert er ein Konglomerat aus Ultramontanen, „der untraliberalen und socialistischen Partei“ und Vertretern der „Ruchlosigkeit innerhalb der gottesleugnerischen Volkshefe“. Ohne Wilhelms beherztes Eingreifen würden

„Staat und Kirche ... von dem Abgrunde verschlungen werden, an dessen Rand sie durch eine von idealistischen Toren ausgegangene Gesetzgebung, durch den kirchlichen Zwiespalt und den Abfall von Gott und seinem Worte gedrängt worden sind. ... Gottes Gnade und Ihr fester Wille werden Sie davor schützen, aber ein solches Ende auf für alle Zeit vorbauend abwenden. [sic!] Dazu möge der Herr aller Herrscher Ew. Maj. mit Seiner Kraft und Weisheit begnadigen, um dem drohenden Verfall aller menschlichen und göttlichen Ordnung, um der Verwilderung Ihres Volkes und der Einsargung seiner edelsten Erinnerungen, Tugenden und Hoffnungen kräftig und erfolgreich zu wehren.“ ¹¹³¹

Ein vergleichbares Dokument verbreiteter Ängste vor dem revolutionären Umsturz der Verhältnisse im Umfeld des preußischen Hofes stellt ein Schreiben des Obertribunal-Präsidenten

¹¹²⁷ Grundlinien einer Psychologie der Hysterie, S. 475f.

¹¹²⁸ So Gustav Vorbrodt; „Die Seelsorge in der Industriegemeinde“ von H. Bechtolsheimer, in: Zeitschrift für Religionspsychologie 1 (1907/08), S. 139-144.

¹¹²⁹ Aus der Satzung des Deutschen Evangelistenvereins von 1884, zit. n. der Textsammlung Jörg Ohlemacher (Hg.), Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, S. 23.

¹¹³⁰ Mit Literaturhinweisen dazu: Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 156.

¹¹³¹ Roon, Denkwürdigkeiten, Bd. 3, Berlin 1905(5), S. 447f: Antwort Roons vom 20.3.1878.

Alexander von Uhden an den Kaiser dar, das dieser noch in der Amtszeit Emil Herrmanns verfaßte:

„So wenig ich auch den obersten Kirchenbehörden irgendwie eine bössliche Absicht zmesse, so wird doch, wenn der Grundpfeiler der Evangelischen Kirche, das Apostolikum, so matt und schwächlich behandelt wird, allmählich zum Sturz der Christlichen Kirche führen. Ein sicheres Zeichen dafür liefert das Treiben der antichristlichen Partei in den liberalen Blättern, die auf das Eifrigste die Beibehaltung des Dr. Herrmann befürworten. Ihre wahre Absicht geht nur dahin durch den Umsturz der Kirche den Umsturz aller staatlichen Ordnung herbeizuführen, grade wie im vorigen Jahrhundert vor dem Ausbruch der Französischen Revolution.“¹¹³²

Wenig später, im März 1878, riefen die kirchlichen Ereignisse im Kontext der ersten Phase des Apostolikumsstreites auch beim Kaiser angstvolle Erinnerungen an prärevolutionäre Zeiten wach. In einem Schreiben an den Kultusminister Falk stellte er die Frage, warum ein Vortrag Hoßbachs im *Protestantenverein* der ersten Phase des Apostolikumsstreites), „eine solche antireligiöse Versammlung nicht von den protestantischen Regierungen inhibiert werden“ könne.¹¹³³ Die maßvolle Antwort Falks auf seine Beschwerde beruhigte ihn nicht. Er müsse es

„aufs höchste bedauern, daß unsere Gesetzgebung uns im Stiche läßt einer Versammlung zur Verbreitung des Unglaubens entgegentreten zu können! Wohin sollen wir kommen, wenn dem Protestantenverein freier Lauf gelassen wird, wenn seine Lehre sich öffentlich erweist bei dem Begräbnis eines Sozialdemokraten? Dies Ineinandergehen muß zum Umsturz alles Bestehenden führen! Die ersten Erscheinungen der Märztage 1848, jetzt jählig, sind in vollem Anzuge.“¹¹³⁴

Die Kritik am Apostolikum wird auf gleicher Stufe mit Manifestationen des Sozialismus zum Symbol für den Umsturz alles Bestehenden. Für die Regierungszeit Wilhelms II. liefern etwa die Tagebücher Graf Waldersees mit ihren vielen Warnungen vor der zerstörerischen Energie der ‚irregeleiteten Volksmassen‘ mentalitätsgeschichtlich relevante Beispiele genug.¹¹³⁵ Für einen Konservativen wie ihn stand eindeutig fest: Das Chaos kommt von unten, der Segen aber von oben. Der Anspruch der unteren Klassen auf demokratisches Mitspracherecht wird mit Haß auf die bestehende Ordnung, Umsturzgefahr und „Negation aller Religion“ gleichgesetzt.¹¹³⁶ Beispiele für die verbreitete „Meinung ... , daß das Volk nur eine einsichtslose, unvernünftige Masse sei, ... gerade gut genug ..., um sich regieren zu lassen“¹¹³⁷, ließen sich beliebig erweitern.

Kulturgeschichtliche Quellen solcher tief verwurzelten adligen und bürgerlichen Mentalitäten waren unter anderem ältere stereotypisierte Vorstellungen, wonach die Beziehung zwischen den Schichten einer Gesellschaft am sinnvollsten nach dem hierarchischen und biomorphen Modell der Unterordnung der ‚niederen Seelenteile‘ (des Körpers) unter die ‚Vernunft‘/den ‚Geist‘ zu regeln sei. Selbst auf dem Grund der Religionssoziologie Max Webers, der organologische Gesellschaftsmetaphern sonst stets ablehnte, findet sich ein solches antikes Modell.¹¹³⁸ Gefahr im Verhältnis der Teile zueinander geht nach dieser Vorstellung grundsätzlich vom Körper aus.

¹¹³² Brief vom 25.12.1877: DZA Merseburg H.A. Rep. 51 J 674. Bei Satlow, Wilhelm I. Anlage 21.

¹¹³³ Satlow, Wilhelm I., S. 289.

¹¹³⁴ Brief vom 14. März 1878 bei Förster, Adalbert Falk, S. 450. Zit. n. Satlow ebd. Die Anspielung bezieht sich auf die Bestattung des Schriftsetzers August Heinsch am 10. März, die sich zu einer großen Demonstration der Arbeiterbewegung gestaltete.

¹¹³⁵ Vgl. z. B. Röhl, Wilhelm II. Die Jugend des Kaisers 1859-1888, S. 724.

¹¹³⁶ Vgl. ebd. S. 614.

¹¹³⁷ So Kalthoff implizit herrschaftskritisch in einer seiner ersten Reformverein-Reden: Die Menschenwürde, S. 7.

¹¹³⁸ Vgl. Radkau, Max Weber, S. 722.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang die klinisch-pathologische Metaphorik, mit der man den Massencharakter beschreibt. Das obige Zitat von Le Bon etwa, in dem die „Massen“ charakterisiert werden, lautet weiter: „Vermöge ihrer zerstörerischen Macht wirken sie gleich jenen Mikroben, welche die Auflösung geschwächter Körper oder Leichen beschleunigen.“

Eine weitere Folgerung betraf Annahmen über das typisch deutsche Wesen. Der Theologe Ernst Troeltsch etwa meinte: „Der Deutsche ist Metaphysiker und Grübler von Natur, der Welt und Dinge, Menschen und Schicksale von innen her, aus der geistigen Innerlichkeit des Universums, zu verstehen strebt“.¹¹³⁹ Troeltschs Auffassung korrespondiert mit den Ansichten über den idealen bürgerlichen Habitus, in dessen Zentrum die selbstbezogene Reflexion steht. Die Stereotypenbildungen über das Gemüt der Unterschichten bilden gleichsam die Kontrastfolie dieser Wesensbestimmung. Auch das Ideal der Innerlichkeit als Merkmal der bürgerlichen Religiosität ist unter anderem vor dem Hintergrund solcher Vorannahmen über den deutschen Nationalcharakter zu sehen. So läßt sich die Behauptung rechtfertigen, es gäbe einen typisch deutschen Frömmigkeitsstil, eine „nationale Religion“ wie Paul de Lagarde sagt¹¹⁴⁰, die aus der Verbindung christlicher Elemente mit dem „von Gott gewollten Wesen der deutschen Nation“ (Lagarde betont die „germanische Naturanlage“) hervorgehe.

II.6.9 *Der bürgerliche Führungsanspruch*

Nicht nur adlige Eliten, sondern auch bürgerliche Intellektuelle artikulierten in der Öffentlichkeit des Kaiserreichs ihren Anspruch auf Beteiligung an gesellschaftlichen Führungsrollen. Wie oben angedeutet beanspruchten die Vertreter des amtskirchlichen Establishments im Kampf um die weltanschauliche Leitkultur für sich allein den öffentlichen Raum, während sie etwa ‚Freigeister‘ auf den privaten Raum verwiesen.¹¹⁴¹ Man sah sich primär in der Rolle des Meinungsbildners, des Vordenkers und Mahners in der öffentlichen Wertediskussion. Im Hintergrund dieser Selbstverständnisse stand nach wie vor als Legitimationsideologie das Konzept der autonomen Persönlichkeit, die dazu in der Lage sei, sich selbst zu beherrschen und deswegen zur Übernahme leitender Funktionen in der Gesellschaft prädestiniert sei. Zusammen mit der Vorstellung, daß soziale Ungleichheit das Kennzeichen einer ‚guten Gesellschaft‘ sei, gehörte die Überzeugung, als herrschende Klasse unverzichtbar zu sein, zu den Hauptelementen bürgerlicher Ideologie, die andere, demokratischere Positionen marginalisierten. Politische Führerschaft muß aus dem Blickwinkel der beschriebenen bürgerlichen Überzeugungen, nach Auffassung vieler, gleichzeitig auch *geistige* Führerschaft sein. Der animalischen „blinden Macht der Masse“ (Le Bon) müsse eine kleine vernunftbegabte und besonnene, zur Herrschaft befähigte Gruppe als Korrektiv gegenüberstehen. Im Denken von Theologen waren solche Vorstellungen seit Herder verbreitet. Atheisten wurden diese Führungsqualitäten gemeinhin abgesprochen, weil sie sich angeblich gegen die öffentliche Sozialmoral stellten. Die Theologie als eine Repräsentantin der Sozialmoral stritt im besonderen gegen deren antiklerikale und demokratische Einstellungen. Religiöse Intellektuelle wollten der atheistisch-materialistischen eine geistig-religiöse Weltdeutung entgegensetzen. Sie verstanden ihre Arbeiten als geistiges Gegengewicht zum Materialismus und fühlten gemeinsam mit vielen anderen Intellektuellen die Berufung, die Öffentlichkeit wachzurütteln und vor den Gefahren einer ‚ungeistigen‘ Seinsweise zu warnen. Die Verbindung

¹¹³⁹ Das Wesen der Deutschen, Rede gehalten am 6. Dezember 1914 in der vaterländischen Versammlung der Karlsruher Stadthalle, Heidelberg 1915, S. 26. Vgl. als einen weiteren Beleg für diese „Literaturgattung“: Friedrich Lange, Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung, Berlin 1904(3).

¹¹⁴⁰ Deutsche Schriften, Gesamtausgabe, letzter Band, Göttingen 1920(5), S. 105, 257.

¹¹⁴¹ Vgl. Simon-Ritz, Organisation, S. 41.

von Religion und Moral funktioniert dann besonders gut, wenn sie so gezeichnet wird, daß sie sich von einem kontrastierenden Dual abhebt: von Religionslosigkeit und Unmoral.

Auch in der Bedeutung, die Max Weber seinem Konzept des Charismatikers für seine eigene Zeit gab, klingen solche Gedanken geistiger Führung an. Bekannt ist, daß Weber weniger in den „großen“ Politikern der wilhelminischen Epoche, etwa in Bismarck, sondern schon eher in geistigen Führern wie dem Kulturprotestanten Friedrich Naumann gegenwärtige Repräsentanten seines Konzeptes erblickte.¹¹⁴² Naumann „muß Weber in der Überzeugung gestärkt haben, daß im politischen Getriebe etwas großes Neues nicht allein durch materielle Interessen und alltäglichen Pragmatismus, sondern durch ein außeralltägliches Charisma, durch Enthusiasmus und selbstlose Hingabe entsteht.“¹¹⁴³ Weber war sich darüber hinaus sicher, daß auch in seiner Zeit gesellschaftsverändernde politische Impulse nur von kleinen elitären Gemeinschaften unter der Leitung charismatischer Gestalten ausgehen konnten, „daß heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo, jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte“.¹¹⁴⁴ Eine wirkliche Herrschaft des Volkes anstelle der charismatischen Führerschaft der Einzelnen und der Eliten bleibt für ihn eine Illusion; als Grundlage erfolgreicher Herrschaft sieht er im Gegenteil auch eine gewisse Bereitschaft des Volkes zur Hingabe und zur Nachfolge¹¹⁴⁵, die die Einsetzung religiös-emotionaler Größen als Ordnungsmedien der Gesellschaft gerechtfertigt erscheinen läßt. Wir sollten jedoch unsere Religionstheorie auf eine noch breitere Basis stellen, um milieuübergreifende Bewußtseinsprägungen der Epoche so besser identifizieren zu können:

II.6.10 ‚Keine Ordnung ohne Autorität‘ (Die Grundproblempositionen Religion und Ideologie)

Den zuvor beschriebenen Mentalitäten liegt auf einer tieferen kulturell-syntaktischen Ebene ein nicht zwingend religiös legitimierter Glaube an die ordnungserhaltende Macht der Autorität zugrunde, ein Glaube, der in seiner nichtreligiösen Variante mit einem spezifischen Vermittlungsmedium verbunden ist: In einer Matrix der kulturellen Grundprobleme ist dies die Ideologie, die Nachbarposition des Grundproblems Religion – beide gehören zu den emotional wirkenden Überzeugungs- und Motivationssystemen der Kulturen und sind mit Formen u. a. politischer, administrativer und repressiver Machtausübung korreliert.¹¹⁴⁶ Der Grundsatz ‚keine Ordnung ohne Autorität‘ ist also die allgemeinere Fassung des Grundsatzes ‚keine Ordnung ohne Religion‘. Der Autoritätsglaube liegt der politischen Religion, den Ideologien und Staatsphilosophien, dem (Staats)kirchentum und bestimmten Typen der Zivilreligion gleichermaßen zugrunde und prägte speziell die wilhelminische Mentalität milieuübergreifend.¹¹⁴⁷ Wie wir anhand der obigen Beispiele schon sahen, dominierte im deutschen Kaiserreich insgesamt ein religionsfreundliches Bekenntnis zum Autoritätsglauben. Beherrschendes Ordnungsmedium der Epoche war mithin noch die Religion.

Latent zeichnete sich in der damaligen gespaltenen Gesellschaft aber bereits die Möglichkeit einer Inversion der Grundproblempositionen Religion und Ideologie ab – Ideologie

¹¹⁴² Radkau, Max Weber, S. 519f, 602f.

¹¹⁴³ Ebd. S. 520.

¹¹⁴⁴ Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter, Tübingen 1992, S. 71-111, hier S. 110.

¹¹⁴⁵ Vgl. Radkau, Max Weber, S. 666-668.

¹¹⁴⁶ Vgl. dazu die Hinweise in der Einführung, Abschn. I.6.

¹¹⁴⁷ Vgl. zur Abgrenzung der Begriffe: Heinz Kleger/Alois Müller, Einleitung, in: Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, Berlin 2011(2), S. 7-15, bes. 7,13.

kann die Position der Religion einnehmen. Dies läßt sich erkennen, wenn man die Konflikt- und Krisendimensionen der Epoche nicht isoliert, sondern eben in ihrem inneren syntaktischen Zusammenhang mit den kulturellen Grundproblempositionen betrachtet. Wer die Religion verstehen will, muß sie auch aus der Perspektive der Nichtreligion in den Blick nehmen. Eine konsequent religionsfeindliche staatliche Autorität, welche die Inversion von Religion in Nichtreligion unter Rückgriff auf das staatliche Gewaltmonopol durchzusetzen suchte, sollte sich historisch längerfristig zwar erst in der Zukunft und auch nicht in Deutschland etablieren: in Gestalt der Experimente sozialistischer Diktaturen, die zeigen, wie ein doktrinärer Staat mit Gewalt den religiösen Glauben durch den Glauben an eine Ideologie auszutauschen versuchte, bzw. die zeigen, wie ein zukunftsorientierter Staatsatheismus gegen traditionelle Religionen kämpfte – gleichsam der säkulare Gegenpol historischer Beispiele für theokratische Experimente. Dieses Potential kultureller Dynamik wurde später auch in der deutschen Geschichte wirksam: vorübergehend 1918/19 in der kurzen Phase der revolutionären Räterepubliken sowie mit unterschiedliche Vorzeichen vor und nach 1945. Nur gelegentlich wurde dieses Potential vor 1900 vorausgesehen und die Kritiker autoritären Denkens waren in dieser Zeit sowohl unter religiösen als auch unter nichtreligiösen Denkern in der Minderheit. Das zeigt wiederum im Umkehrschluß: Nicht nur rechte, sondern auch linke Intellektuelle, nicht nur religiöse, sondern auch religionsfeindlich eingestellte Intellektuelle der wilhelminischen Zeit waren weitgehend von der zuvor geschilderten autoritär geprägten Mentalität beeinflusst.

Einer der seltenen frühen Kritiker des bedingungslosen Glaubens an unfehlbare Autoritäten wie die ‚Diktatur des Proletariats‘ war der Michael (Michail) Bakunin, ein Vordenker der Ideen des Anarchismus: des ‚antiautoritären Sozialismus‘ und herrschaftsfreier Gesellschaftsordnungen. Als Schattenseite erfolgreicher sozialistischer Revolutionen sah er die Etablierung autoritärer parteikommunistischer Zentralinstitutionen voraus. Er definierte sie als Medien der „Beherrschung der Massen von oben nach unten durch eine intellektuelle und eben dadurch privilegierte Minderheit, die angeblich die wahren Interessen des Volkes besser erkennt als das Volk selbst“.¹¹⁴⁸

Im Unterschied zu Bakunin, dem Verfechter einer atheistisch-sozialistischen Freiheitsutopie, trat Kalthoff für eine *religiöse* Freiheitsutopie ein. Den Anarchist und den Pastor verband jedoch ihre konsequente Ablehnung angemessener Autorität, ob diese nun in Form einer geistlichen oder in Form einer linken oder rechten politisch-doktrinären Herrschaft in Erscheinung tritt; beide traten mit aufklärerischem Impetus für die Emanzipation der Bevölkerungsmehrheiten ein.¹¹⁴⁹ Das recht pauschale Diktum Bakunins, „kein Staat“ könne „dem Volke das geben, was es braucht, nämlich die freie Organisation der eigenen Interessen von unten nach oben, ohne jede Einmischung, Bevormundung und Nötigung von oben“¹¹⁵⁰, hätte Kalthoff wohl abgelehnt; bejaht hätte er aber wohl Bakunins konkretere Kritik am Konzept des „Pseudo-Volksstaat[es] wie ihn Marx geplant hat“¹¹⁵¹ oder am autoritären preußischen Staat. Bei Vergleichen müssen wir also differenzieren. Wir würden uns durch oberflächliche Gemeinsamkeiten täuschen lassen, wenn wir Kalthoff mit einem Anarchist gleichsetzten, der die Zerschlagung staatlicher Strukturen anstrebte. Kalthoff wollte dies zweifelsohne nicht. Achtgeben sollten wir indes im folgenden auf seine extrem kritische Haltung in der Autoritätsfrage, zumal dies der Grund dafür gewesen sein dürfte, daß er von manchen Zeitgenossen – gegen seine klaren Positionierungen – in die Nähe zu individualistischen Strömungen wie dem Ästhetizismus und dem

¹¹⁴⁸ Staatlichkeit und Anarchie (1873) Ausgewählte Schriften 4, Berlin 2007, S. 131.

¹¹⁴⁹ Vgl. die Beispiele im Abschn. II.6.2.2. Weitere Beispiele für Kalthoffs Mißtrauen gegenüber ‚absoluten Autoritäten‘ folgen unten in den Abschn. II.7.3. u. ö.

¹¹⁵⁰ Bakunin, Staatlichkeit und Anarchie, S. 131.

¹¹⁵¹ Ebd.

Individualanarchismus gebracht wurde.¹¹⁵² Wie kräftig schlug also seine autoritätskritische Ader und wie radikal stellte er sich in dieser Hinsicht gegen den Zeitgeist? Wir werden dies in den folgenden Abschnitten prüfen, etwa im Vergleich von Ansichten über die Rousseausche Staatsphilosophie und Zivilreligion. „Künstliche Autorität“ zeigt, wenn wir Bakunin folgen, nicht stets ein unfreundliches Gesicht, sondern kann der Welt ebenso das einnehmend lächelnde Gesicht des vermeintlich aufgeklärten Menschenfreundes präsentieren.¹¹⁵³ Betrachten wir nun also die Beziehungen Kalthoffs zu den vorherrschenden Strömungen des Zeitgeistes genauer.

II.7 *Kalthoffs Beziehung zum Zeitgeist (Politik, Religion und Gesellschaft)*

II.7.1 *Allgemeines: Krisenempfinden und Bedrohungsgefühle. Mentalitätswandel zwischen 1878 und 1906*

Ein Hauptstrom des wilhelminischen Zeitgeistes speiste sich aus einem Denken, das von den oben angeführten Warnern vor existenzbedrohlichen Krisen verkörpert wurde, Zeitgenossen, die, wie der Graf Roon, von dem „Abgrunde“ sprachen, an dessen Rand man stehe und von dem alles drohe „verschlungen“ zu werden. Kalthoff, als religiöser „Irrlehrer“, der „den Abfall von Gott“ predige, gehörte aus dieser Perspektive in eine Reihe mit den „idealistischen Toren“, den „Ultraliberalen“ und Sozialisten. Sie alle machten den Fehler, für das Volk Mitsprache- und Mitgestaltungsrechte auf politischem oder kirchlichem Gebiet zu fordern, statt die Einsicht der politischen Eliten zu teilen, daß nur eine starke Zügelführung das zerstörerische Potential der Volksmassen eindämmen könne.¹¹⁵⁴

Ein Dokument der Verbreitung dieses Denkens in der Oberschicht hat sich in Kalthoffs Disziplinarakte erhalten: Ein Graf Carl von Egloffstein, „Senior des eisernen Kreuzes“, wie er mit Stolz hervorhob, sprach in einer spontanen Reaktion auf die kurz zuvor entschiedene Amts-entlassung des unbequemen Pastors dem EOK „im eigenen wie im Namen vieler Tausender“ seinen „innigsten Dank“ für die im Strafverfahren gegen Kalthoff bewiesene Härte aus.¹¹⁵⁵ Dafür sei es „hohe Zeit“ gewesen, schließlich befinde sich die evangelische Kirche in einem ernsten „Kampf gegen Unglauben und Sünde“, gegen ihre inneren und äußeren Feinde; der überfällige Schritt sei mithin zum Wohl des Staates und des Volkes geschehen:

„Es war weit gekommen in der Evangelischen Landeskirche, wenn ein berufener Diener am Wort in derselben es wagen durfte, seinen Unglauben an dem materialen und formalen Princip der Evangelischen Kirche als ein jus quaestium in Anspruch zu nehmen. ... Das Gebahren des Dr. Kalthoff ist ja nur die reife Frucht des Protestantenvereins. ... Je mehr die erschreckenden Zeichen des Abfalls vom Christenthum in unserm Volke sich offenbaren, ja selbst die schändlichen Attentate auf unseren theuren Kaiser keinen Umschwung in der Gesinnung“ brächten, „je mehr die staatliche Regierung den socialen Krisen rathlos gegenüber“ stehe, „je mehr“ tue „der Kirche der feste Halt des Bekenntnisses Noth. ... Ja es ist eine erhabene Aufgabe, welche ihr in unseren gerichtsvollen Tagen nach Gottes Willen zu Theil geworden ist“.¹¹⁵⁶

¹¹⁵² Vgl. unten die Abschn. III.10.3; III.17.1, V.7.2.

¹¹⁵³ Zu den Formen der Autorität vgl. Bakunin, Gott und der Staat (1871) Ausgewählte Schriften 1, Berlin 2011, S. 54-65.

¹¹⁵⁴ Vgl. Roon, Denkwürdigkeiten, Ausgabe Breslau 1892, Bd. 2, S. 668, 675 (liberale Gesetze fördern „die Entsittlichung und Verwilderung unseres armen verführten Volkes“.) Der Monarch und Bismarck müssen die Zügel führen, sonst droht das „Chaos“: S. 677f, 685, 689.

¹¹⁵⁵ Disziplinarakte Kalthoff, EZA, Bl. 116: Brief vom 28.8.78. Unterstreichungen im Original.

¹¹⁵⁶ Ebd. Statt des hier nur wenig Sinn ergebenden Begriffes *jus quaestium* meint der Verfasser hier evtl. *jus questionum* (das Recht auf Fragen).

Wohl noch bezeichnender für die allgemeine Tragweite dieses Denkens, bzw. ein Beleg dafür, daß hinter einem Dokument wie dem eben zitierten Schreiben mehr steht, als die Kritik an einem unbequemen Pastor, ist der glühende Appell Roons an Bismarck, ebenfalls geschrieben unter dem Eindruck der zwei Attentate auf Wilhelm I. im Jahr 1878:

„*Handeln Sie!* ... Mögen widerwärtige Strömungen, trotz sicherer Cours-Berechnungen, das Staatsschiff in ein Fahrwasser voller Klippen und Strudel geführt haben, die feste, starke Hand am Ruder darf nicht ermüden; sie wird das Scheitern verhindern; *sie* und *keine andere!* Der günstige Moment ist da. Also hinaus mit dem doktrinären Ballast! Er ist schief gestaut, und wird bei der nächsten Sturzwelle das Schiff nach Links hin zum Kentern bringen. ... Das *Vaterland*, unser Vaterland, das Vaterland *unserer Kinder* muß gerettet werden! Es ist in schwerer Gefahr, nicht wegen des wiederholt versuchten Meuchelmordes an dem Edelsten und Huldreichsten aller Monarchen, sondern weil unsere hyperliberale Gesetzgebung die Abrichtung zum Meuchelmorde, zum Umsturz alles Bestehenden, zu Entsittlichung und Verwilderung der Nation begünstigt.“¹¹⁵⁷

Dieses vom Kaiser geteilte Denken erklärt auch, warum der Monarch, allen vernünftigen Erklärungen liberaler Ratgeber wie Falk und Herrmann zum Trotz, unbelehrbar bei seiner Überzeugung blieb, wonach ‚Verbreiter des Unglaubens‘: Protestantenvereinler, hohe liberale Beamte, Sozialdemokraten, liberale Theologen, die liberale Presse und eben auch ‚Volksverführer‘ wie Kalthoff in einen Topf zu werfen seien. So gesehen war der bürgerliche Führungsanspruch, den die Protestantenvereinler vertraten ebenso wirklichkeitsfern und ohne Aussicht auf Anerkennung bei den Herrschaftseliten wie Kalthoffs in diesen Jahren noch ungebrochenes Vertrauen in die Hohenzollernmonarchie. Seine Ahnung, daß es unmöglich sei, als Liberaler mit den staatskirchlichen Eliten Kompromisse zu schließen, ohne von diesen *ganz* vereinnahmt zu werden, erweist sich im Nachhinein jedoch als richtig. Nur das starre Festhalten an der religiösen Tradition, wie sie für die Konservativen durch das Apostolikum usw. verkörpert wurde, bot eben aus Sicht der Herrschaftseliten Sicherheit und Halt. Der Weigerung, an der Tradition zu rütteln, stand in Person von Kalthoff indes ein ebenso trotziges Beharren auf der Berechtigung gewissen geleiteter Kritik an derselben gegenüber. „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“ Hierher rührte auch die Unfähigkeit zu gegenseitigem Verständnis.

Dem veröffentlichten pessimistischen Menschenbild der „kleingläubigen“ Konservativen stellte Kalthoff sein optimistisches Menschenbild gegenüber und trat damit an die Öffentlichkeit. Auch er bemühte in einer Rede am Neujahrstag 1880 das Bild vom Schiff im Sturm, nämlich die Perikope von der Stillung des Sturmes und der Rettung des bedrohten Boots durch Jesus, wie sie im Matthäusevangelium steht.

Die „Stimmung unseres *öffentlichen* Lebens scheint mir in verhängnisvolle Verwirrung zu gerathen. Es ist nicht gut, wenn Männer, welche noch eine heilige Ueberzeugung haben, als eigensinnige Doctrinäre gebrandmarkt werden. ... Ganze Schichten unseres Volkes tragen den Groll gegen die bestehenden Verhältnisse mit sich herum. Aengstlichen Gemüthern mag es unheimlich werden bei der schwülen Temperatur unseres öffentlichen Lebens. O ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam! Habt ihr Glauben an die Menschheit, dann vertraut ihr, daß sie aus allen Stürmen nur geläutert und gekräftigt hervorgehen werde! Dann fürchtet ihr nicht, daß gleich die Welt zusammenstürzen müsse, wenn einmal ein paar alte Ruinen einstürzen sollten!“¹¹⁵⁸

¹¹⁵⁷ Brief vom 7.6.1878. Ebd. S. 677-79. Der in diesem Ton fortgeführte Brief gipfelt in der Aufforderung „*ohne* oder *mit* dem Reichstage oder auch *gegen* ihn“ alles zu tun, um die Gesellschaft von den „internationale[n] Mörder[n] ... von diesen Ungeheuern“ zu befreien. Sonst würde der Weg „sicher in das Chaos, in den Abgrund führen, angefüllt mit den Trümmern aller bisherigen Errungenschaften, aller Pietät und Civilisation.“

¹¹⁵⁸ O ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam? Rede gehalten am Neujahrstage im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1880, S. 6f.

Die gegensätzlichen Menschenbilder stehen sich, was ihren appellativen und aus innerer Überzeugung vorgetragenen imperativen Charakter angeht, in nichts nach. Auffällig ist gerade der jeweils differierende Bezug auf die Unterschichten. Die dargestellten, auch in Kreisen der (nicht nur) rechtsgerichteten Intellektuellen und der Herrschaftseliten verbreiteten Klischeevorstellungen über die Unterschicht standen in einem umgekehrten Verhältnis zu dem Bild, das insbesondere Sozialdemokraten vom Bürgertum entwarfen. Wir sprachen oben bereits von einer nahezu unüberbrückbaren Kultursperre zwischen den Milieus. Kalthoffs Position eines Vermittlers zwischen den Lagern wurde aus Sicht seiner Zeitgenossen zusehends fragwürdiger. Er saß gleichsam zwischen den Stühlen der zeitgeistigen Klischees. Ohne hier schon die genauere Darstellung der aus solchen Einschätzungen resultierenden Konflikte seiner letzten Lebensjahre mit dem konservativen Bürgertum und umgekehrt mit Vertretern der Sozialdemokratie vorwegzunehmen, sei schon gesagt, daß er z. B. von der bürgerlichen Rechten in Bremen fast wie ein Sozialdemokrat wahrgenommen wurde, umgekehrt von den Linken unter den Sozialdemokraten aber nicht weniger abgelehnt wurde als rechte bürgerliche Intellektuelle.

Diese Entwicklung hängt mit einem Mentalitätswandel bzw. Wandel in der Wahrnehmung des Zeitgeistes zwischen 1878 und dem Lebensende Kalthoffs zusammen. Schon in den 1890er Jahren kam es zu einer Verstärkung der Links-Rechts-Polarisierungen in der Gesellschaft. Wir sprachen oben von der hierfür symptomatischen nicht gelungenen inneren Gründung der Nation. Der Übergang zur Jahrhundertwende 1900 verschärfte die konträren Wahrnehmungsweisen ein weiteres Mal. Das Datum 1900 stand den Zeitgenossen bei positiver Betrachtung für eine Zeit des Umbruchs, der meist noch ungetrübten Hoffnungen und Erwartungen, den Skeptikern aber für den Beginn einer weiteren Verschärfung der geistigen Krise, „eine[r] geistige[n] Krise, wie sie so gewaltig in der ganzen Vergangenheit nicht war.“¹¹⁵⁹ Erscheinungen wie die primär von der Sozialdemokratie gesteuerte Kirchaustrittsbewegung verstärkten z. B. die zur Polarisierung tendierenden Sichtweisen der unmittelbar am Religionsdiskurs Beteiligten. Das Christentum sah man nicht allein von der Krise betroffen, aber man sah es mitten darin stehend. Wie die bürgerlich-konservativen Kreise, die Trägerschichten der oben dargestellten Bedrohungsängste, auf die nahende Jahrhundertwende reagierten, läßt sich am Beispiel Heinrich von Treitschkes zeigen, der schon zu Kalthoffs Berliner Konfliktzeiten auf der „anderen Seite“ stand. Das Schlimmste käme erst noch warnte er 1896:

„Wer ein wenig über den nächsten Tag hinausdenkt, wird sich der Ahnung kaum erwehren können, daß vielleicht schon am Beginn des kommenden Jahrhunderts ein ungeheurer Kampf über das Christentum selber, um alle Grundlagen der christlichen Gesittung, ausbrechen mag. Gewaltige Kämpfe der Verneinung und Zersetzung sind überall am Werke: Materialismus, Nihilismus, Mammondienst und Genußgier, Spötereie und wissenschaftliche Überhebung.“¹¹⁶⁰

Daß auch Kalthoff den verbreiteten Ängsten vor dem Materialismus und dem Atheismus Angriffspunkte bot, daß er zum Ziel bürgerlich-konservativer, aber mit den Jahren zunehmend auch liberalbürgerlicher Kritik wurde und umgekehrt von der Sozialdemokratie eben *nicht* als Anwalt ihrer Interessen anerkannt wurde, hängt mit den beschriebenen Polarisierungen zusammen, ist damit aber noch nicht komplett erklärt. Sicherlich hing seine Zurückweisung durch die Arbeiterpartei mit dem Umstand zusammen, daß er sich nicht laut vernehmlich, bzw. als Sympathisant sozialistischer Parteipolitik, sondern als überparteilicher politischer Pastor am Kampf der unteren Schichten für ihre demokratischen Rechte beteiligte. Zwischen den Stühlen der po-

¹¹⁵⁹ So Rudolf Eucken, zit. n. Hermann Lübke, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Stuttgart-Basel 1963, S. 182 (Die philosophischen Ideen von 1914).

¹¹⁶⁰ Heinrich von Treitschke, Deutsche Kämpfe, Leipzig 1896, S. 200.

litischen Lager platziert, gerieten jedoch ausgerechnet diejenigen Aspekte seines Wirkens, die ihn als einen antagonistischen Exponenten des Zeitgeistes auszeichneten und die von den gängigen Klischees abwichen, für die Zeitgenossen aus dem ihnen wahrnehmbaren Blickfeld. Ein Beispiel ist Kalthoffs mit den Jahren zunehmende Distanz zu den oben beschriebenen Klischees des Nationalprotestantismus und sein vom Normalverständnis abweichendes Verständnis einer Religion des Volkes (Nationalreligion).

II.7.2 *Kalthoff und der Nationalprotestantismus*

Wir können an bereits Gesagtes anknüpfen. Danach sollten wir Kalthoffs Äußerungen zum Nationalbewußtsein der Deutschen sowie zum Begriff ‚Volk‘ differenziert betrachten und in den historischen Kontext stellen. Er spricht an einigen Stellen positiv von diesen Begriffen – und zwar im Kontext des Bismarckschen Kulturkampfes gegen den Katholizismus sowie im Kontext seiner eigenen Kritik an nationalliberalen Kompromissen mit den staatskirchlichen Hierarchen, durch die nach seiner Meinung die klerikale Bevormundung des Volkes gefördert werde. Wenn Kalthoff etwa meint, „[d]ie katholische Bevölkerung hat kein politisches und nationales Bewußtsein“¹¹⁶¹, so ist dies als Aufruf an das Kirchenvolk zur Emanzipation von hierarchisch-autoritären Ansprüchen des katholischen Klerus zu verstehen. In eben diesem Sinne konnte er auch an die Adresse derjenigen Liberalen, die sich für die Beibehaltung des konfessionellen Religionsunterrichts aussprachen, den Vorwurf richten, damit die Ausbildung eines nationalen und politischen Bewußtseins in der Bevölkerung zu behindern, bzw. die Schule dem klerikalen Einfluß auszuliefern.¹¹⁶² Noch nach 1900 war er überzeugt, der „römische Weltherrschaftswahn und römische Knechtesseeligkeit“ wirke noch immer als „das fremde Gift, das unserem Volkskörper aus den Zeiten des Mittelalters ... innewohnt“.¹¹⁶³ Nach dem Modell der ‚ewigen Reformation‘ (und in diesem Kontext speziell der Reformation als einem unabgeschlossenen Prozeß des Werdens der Nation) gelte es dagegen, „dem Rechte des Unterschiedes gegen den Zwang der Einheitlichkeit zum Siege“ und so dem deutschen „Volksgeist“ zu seinem „Erwachen“ zu verhelfen.¹¹⁶⁴

Doch bleiben wir noch bei Zeugnissen aus der frühen Zeit von Kalthoffs Wirken. Wir finden schon unter diesen Zeugnissen Stellen, die markante Unterschiede gegenüber den Positionen des Nationalprotestantismus ausweisen. Für ihn wie auch für die Mitglieder des *Reformvereins* bzw. seines politischen Armes galt das Christentum als „Triumph der über alle nationalen und confessionellen Schranken hinübergreifenden Humanitätsidee“, und *diese* Idee fordere unter anderem, „daß alle Maßnahmen der äußeren Politik von der Achtung vor der fremden Nationalität getragen werden“.¹¹⁶⁵ Für Kalthoff war das Reich Gottes primär eine sich im menschlichen Handeln erweisende, emanzipatorisch fungierende Kraft.¹¹⁶⁶ In diesem Sinne betonte er mehrfach die *grenzüberwindende* Tendenz der neutestamentlichen Botschaft. Reich Gottes und Nation können also nicht identisch sein.¹¹⁶⁷ In einer Bußtagspredigt des Jahres 1879 postulierte er die Überbietung der Vaterlandsliebe durch die Menschheitsliebe.¹¹⁶⁸ Man spürt in

¹¹⁶¹ Die Ergebnisse des Kulturkampfes, S. 9.

¹¹⁶² Ebd. S. 20.

¹¹⁶³ Zeitalter der Reformation, S. 168f.

¹¹⁶⁴ Ebd. S. 165f, vgl. 169.

¹¹⁶⁵ Art. Staatssozialismus und Christentum, in: Korrespondenzblatt Nr. 5 (Mai 1881), S. 33-36, hier S. 33f.

¹¹⁶⁶ Vgl. Predigt zur Eröffnungsfeier des Protestantischen Reformvereins, S. 4, vgl. S. 5.

¹¹⁶⁷ Vgl. zu gegenteiligen nationalprotestantischen Verständnissen oben den Abschn. II.6.3.2.

¹¹⁶⁸ Ein Aufruf an das deutsche Volksgewissen! Predigt gehalten am Bußtage, den 7. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen, Berlin 1879, S. 7.

diesem Aufruf etwas vom Geist eines allgemeinen Bettages wie ihn der pietistische Patriot Michael Baumgarten vorschlug, etwas vom Geist eines zivilreligiösen Versöhnungsfestes gleichzeitig patriotischen und universellen Charakters. Kalthoffs Patriotismus hat also mehrere Facetten. Die eigene Nation stellt er nicht als eine Elite unter den Nationen dar, wohl aber kann er seine Hörer „zu echter Vaterlandsliebe“ aufrufen.¹¹⁶⁹ Liebe zur Nation und das Bekenntnis zum Christentum sind für ihn durchaus vereinbar. Doch schon in dieser frühesten Aussage zum Thema zeigt sich: Vaterlandsliebe ist wichtig, doch ist sie kein Wert an sich. Sie ist vielmehr Bedingung dafür, daß auch andere Nationen anerkannt werden können:

„Dem Christen ist die Vaterlandsliebe nur der nothwendige Durchgangspunkt zu reiner, allgemeiner Menschenliebe. Gewiß soll unser Volk ein starkes, in sich geschlossenes Ganze[s] werden, es soll sich seiner Güter, die Gott ihm gegeben, bewußt bleiben. Aber das würde doch nur ein armes Volk sein, das seine Größe nur auf den Trümmern der Größe anderer Völker aufbauen könnte. Es war ein verderblicher Wahn, der lange Zeit die Köpfe der Politiker gefangen hielt, daß das eigene Volk nur groß sein könne, wenn es die Nachbarvölker zur Kleinheit verurtheile. ... Fragen wir heute, ... wie weit diese Gesinnung [der allgemeinen gegenseitigen Achtung] im Allgemeinen verbreitet ist, so lautet die Antwort allerdings zunächst beschämend. Wenn wir die Völker im Bruderhaß gegen einander entflammt sehen, wenn die Menschenschlächtereie die grausigsten Dimensionen annimmt, so scheint es uns, als ob die elementarste Forderung des Christenthums, zu lieben den Nächsten wie uns selbst, gänzlich fruchtlos geblieben wäre.“¹¹⁷⁰

Seine spätere explizite Hinwendung zum Pazifismus verstärkte die in diesem Zitat enthaltene Tendenz zur Völkerverständigung und zur Zurückweisung eines übersteigerten Nationalismus.¹¹⁷¹ So stellte er 1899 vor seinen Hörern klar:

„Es ist das Zeichen, daß der Christusgeist stärker ist als aller Völkerhaß, daß er vereint, wo die Menschen trennen und zerreißen wollen, ja daß er selbst den Haß sich dienstbar macht und in demselben noch seine Macht offenbart.“¹¹⁷²

Da für Kalthoff der Christusgeist mit dem universellen Humanitätsgedanken korrespondiert, kann er sich in seinen Aufrufen an die *ganze* Nation wenden und nicht nur an den christlichen Teil derselben. Die schwarz-weiß-roten Blüten am Baum der konservativen Nationalreligion des Vereinsprotestantismus konnten den politischen Pastor Kalthoff nicht unbeeindruckt lassen. Er setzt immer wieder sein eigenes Verständnis des Zusammenhanges von Religion und Nationalismus dagegen. Beispielsweise sei Huttens Prophetie der geeinten deutschen Nation „etwas anderes, als was heute so oft Patriotismus und nationales Empfinden genannt wird, dieses ruhmredige Deutschtum, das seine Ehre darin findet, alles herunterzureißen, was nicht der schwarz-weiß-roten Fahne folgt; von dem einer seiner neuesten Apostel verkündet, es sei nur der Deutschen Verhängnis, daß sie nicht genug zu vertilgen und zu vernichten verstanden.“¹¹⁷³ Man habe vom „einigen Deutschen Reich ... so viel gehört, geredet, gesungen, bis wir uns selbst damit wieder in den Schlaf gesungen haben und nicht merken, wie der alte, der mittelalterliche Sauer-teig unser Leben durchzieht“.¹¹⁷⁴ Es tue daher „not, Huttens Geist aus dem Grabe zu beschwören,

¹¹⁶⁹ Ebd. S. 5-7.

¹¹⁷⁰ Ebd. S. 6f., Zitat S. 7.

¹¹⁷¹ Vgl. zu seinem differenten Nationalverständnis auch unten die Abschn. II.7.9 und III.19.8.1.

¹¹⁷² An der Wende des Jahrhunderts, S. 285. Vgl. z. B. auch Kalthoff, Das Zeitalter der Reformation, S. 233: grenzüberschreitende Kraft des Christusgeistes. Vgl. auch die nach 1900 entstandene Predigt mit dem Titel Freiheit, in: Vom häuslichen Leben. Nachgelassene Predigten von Albert Kalthoff. Als Manuskript für Freunde gedruckt, Bremen 1909, S. 126-137, hier S. 134. Er wendet sich hier gegen „nationale Selbstsucht und Borniertheit“ als „Hochmut“ der vor dem „Fall“ kommt.

¹¹⁷³ Zeitalter der Reformation, S. 168f.

¹¹⁷⁴ Ebd. S. 171.

um uns zu gemahnen, daß der alte böse Feind ... nicht damit überwunden ist, wenn wir eine ‚Los von Rom‘-Bewegung unterstützen oder in den Zeitungen und Versammlungen wider die Römlinge und ihre Übergriffe eifern“. Es gebe auch „ein inneres Rom“, nämlich: „Vergötterung der Macht und des Erfolges“, Personenkult, Mißachtung der Mündigkeit des Volkes. Er kritisiert damit einen zur politischen Religion mutierten Nationalismus, eine Umkehrung der Prämissen seiner eigenen Demotheologie der in Freiheit vereinten Menschen, die als solche „jeder freien Regung der Geister den Krieg erklärt“ und „den Menschen vorschreiben möchte, wie sie denken und glauben, was sie für gut und böse, für schön und häßlich, für wahr und falsch halten sollen.“ Das sei „die Gefahr, gegen die Hutten, wenn er heute lebte, zum Kampfe rufen würde.“¹¹⁷⁵

Insgesamt stehen seine diesbezüglichen späteren und seine früheren Positionen in einem Verhältnis der konsequenten Weiterentwicklung. Von einem sprunghaften Wechsel der Ideale kann keine Rede sein. Sein Verständnis der Nation und der Volksreligion ist durchzogen von einer durchgehenden Grundhaltung, beruhend auf der Idee des sozialem Miteinander, nicht aber der Ausgrenzung. Seine Stellung zum Nationalprotestantismus zeichnete sich weiterhin durch die Zurückweisung des sozialmoralischen Alleinvertretungsanspruchs national ausgerichteter kirchlicher Kreise aus. Aus allem zuvor Gesagten ergibt sich: auch Träger freier Religiosität und säkularer ethischer Werthaltungen außerhalb der traditionellen Kirchengemeinschaften können gemäß seinem Selbstverständnis für sich beanspruchen, Bausteine zur Errichtung einer allgemeinen Leitkultur beizutragen. Erinnert sei daran, daß Kalthoff die Grenze zwischen Religion und „säkularem“ Nationalismus im Kontext seiner Vorstellungen über das positiv im Bereich der Religion wirkende Humanisierungspotential säkularer Werte im Vergleich zu einer pessimistischen Ordnungstheologie abweichend setzte – womit er gleichzeitig den staatskirchlichen Beitrag zur politischen Religion kritisch reflektierte. Im Vergleich mit den vorherrschenden zeitgeisttypischen einheitskulturellen Hegemonialansprüchen einzelner religiöser Milieus, tendierte Kalthoff in seinen Absichten geradezu zur Entklerikalisierung des ohnehin faktisch zunehmend pluralistisch geprägten öffentlichen Raumes. Konfessionelle Religion solle hier nicht mehr dominieren, und schon gar nicht sollten hier kirchliche Interessen vertreten werden – so könnte man den selbstauferlegten milden Laizismus Kalthoffs charakterisieren, der sich auch in seinen praktischen Initiativen auswirkte. Als Initiator und Mitgründer der ersten Bremer Stadtbibliothek („Lesehalle“) lag ihm beispielsweise der Gedanke völlig fern, Literatur über den Darwinismus aus der Liste des Bibliotheken-Grundbestandes zu streichen. Aus vielen öffentlichen Bibliotheken wurde hingegen sogar bereits angeschaffte Literatur entfernt, wenn sie dem christlichen Weltbild nicht entsprach.

II.7.3 Nationalkirchenbewegung, bürgerliche Moral, Autoritätsgläubigkeit und Zivilreligion

Auf dieser weltanschauungspluralistischen Denklinie sah Kalthoff in der nationalkirchlichen Bewegung vor allem Gefahren: Sie werde zu einer Stärkung der obrigkeitsabhängigen Staatskirche und des protestantischen Konfessionalismus führen. Man kann aus historischer Distanz betrachtet die nationalkirchliche Bewegung zwar auch genau umgekehrt als Versuch der Kirchenbasis werten, sich mit Hilfe protestantischer Vereine vom Staatskirchentum unabhängig zu machen und – wie wir bereits oben feststellten – eine rechte Nationalreligion ‚von unten‘ zu etablieren. Die Bemühungen um den Aufbau der Volkskirche richteten sich, besonders aus der Perspektive christlich-nationalkonservativer Basisbewegungen betrachtet, auf das Ziel, ein für

¹¹⁷⁵ Ebd.

die ‚Sittlichkeit des Volkes‘ und die Ordnung der Kirche verantwortliches Gegengewicht zur Staatskirche zu schaffen.¹¹⁷⁶ Kalthoff glaubte anscheinend jedoch weder daran, daß diese Bewegung die Autonomie der Kirche stärken könne, noch daß sie positive Folgen für die Bevölkerung haben würde. Sein entscheidendes Argument gegen die Nationalkirchenbewegung war die Befürchtung, daß die ersehnte Einheit des Protestantismus mit der Unterwerfung unter die „gegenwärtige bürgerliche Moral“ erkaufte werde, „die überall den Schein aufrecht erhalten muß, als ob in ihr die alten übernatürlichen Autoritäten noch Bestand hätten“.¹¹⁷⁷ In Wirklichkeit stehe hinter der Autorität nicht die Religion, sondern höchst weltliche Interessen.¹¹⁷⁸ Die im Fall verwirklichter protestantischer Einheit zu erwartende militaristische und nationalistische Ausrichtung einer „kirchlichen Reichsinstanz“¹¹⁷⁹ werde schließlich sogar der Religion schaden sowie den religiösen Individualismus gefährden; der hier direkt angesprochene liberale Protestantismus dürfe die hierauf gerichtete Bewegung daher nicht verharmlosen.¹¹⁸⁰ Auch das Hauptmotiv, welches die Haltung der Liberalen gegenüber der Nationalbewegung grundsätzlich positiv stimmte, die „Jesuitenfurcht“, durchleuchtet Kalthoff kritisch. Sich von der „geeigneten deutschen Kirche einen wirksameren Schutz gegen die Jesuiten [zu] erhoffen“, zeuge von naiven Ansichten über das wahre Wesen des Jesuitismus. Diese Moral wirke mittels subtiler Konformitätszwänge – und solche Formen von Moral gebe es eben auch im Protestantismus; sie seien immer dann wirksam, wenn man die Verfestigung autoritärer Strukturen und die Machtinteressen auf der eigenen Seite leichtfertig hinnehme, bzw. ignoriere.¹¹⁸¹ Während auf die Feinde des Protestantismus gezeigt werde, übersehe man also die Probleme im eigenen Milieu.¹¹⁸² Zwar brachten auch führende Kulturprotestanten wie Wilhelm Hönig die Frage in die Diskussion um die Zukunft des liberalen Protestantismus, ob es nicht sinnvoll sei, einen „Bund ... gegen die katholisierenden Mächte in der eigenen Kirche“ zu gründen, statt sich nur „wider die römischen Anmaßungen“ zusammenzuschließen.¹¹⁸³ Kalthoff ging aber noch weiter und forderte eine generelle Wende in der Haltung kirchlicher Amtsträger. Nichts anderes als „Jesuitenmoral“ sei es, wenn in der „Kirche ... der Unterschied“ gemacht werde „zwischen amtlicher und außeramtlicher Tätigkeit, durch den die amtliche Tätigkeit mit beständigen Mentalreservierungen belastet wird, diesen Kunstgriffen des Verschweigens, damit der Hörer die wahre Meinung des Redenden nicht erfahre.“¹¹⁸⁴

Er unterstellt den Liberalen also, sich äußerlich und zum Schein – *gegen* die eigentliche innere Überzeugung – dem öffentlichen Erwartungsdruck zu beugen, nach dem Motto: was man in der größeren Öffentlichkeit verschweigt, kann man immer noch in kleineren Zirkeln aussprechen. Ähnliche Differenzen um eine solche unterstellte Doppelmoral gab es zwischen ihm und dem *Protestantenverein*, wie wir uns erinnern, schon 1878. 1905 spielt er zudem auf die oben dargelegte Struktur autoritärer Systeme an, bzw. auf systemische potentielle Autoritätsansprüche, die sowohl der Religion als auch der Politik (oder anderen Systemen) zugrunde

¹¹⁷⁶ Vgl. als einen Beleg hierfür: Monatsumschau. Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen, in: Positive Union. Kirchliche Monatsschrift. Organ der landeskirchlichen Vereinigung der Freunde der Positiven Union. Nr. 12. (Dezember 1904), S. 282-284; Der Artikel kommentiert die Eisenacher Konferenz. Deren Bemühungen werden als Versuch gewertet, der Kirche gegenüber dem Staat mehr Eigenständigkeit zu sichern. Die Kirche solle nicht bloß Staatskirche sein, sondern Volkskirche. Ziel sei das einheitliche Auftreten der evangelischen (Basis-)Kirche.

¹¹⁷⁷ Zur Frage der deutschen Reichskirche, S. 163f.

¹¹⁷⁸ Ebd. S. 164.

¹¹⁷⁹ Ebd. S. 163.

¹¹⁸⁰ Ebd. S. 161, 163f.

¹¹⁸¹ Ebd. S. 163.

¹¹⁸² Ebd. S. 163f. Vgl. Kalthoffs oben zitierte Formulierung vom ‚inneren Rom‘.

¹¹⁸³ Hönig, Der deutsche Protestantenverein III., S. 435. Ein Vorläufer war in diesem Punkt M. Baumgarten.

¹¹⁸⁴ Zur Frage der deutschen Reichskirche, S. 164.

lägen. Wir zitieren hier die oben bereits auszugsweise herangezogenen Äußerungen der Deutlichkeit halber noch einmal ausführlicher aus dieser Perspektive: „Absolute Autorität“ erziehe zur Doppelmoral der Verstellung. Eine „Reichskirche“ sei in dieser Hinsicht nicht anders zu werten als die Diktatur einer sich für unfehlbar haltenden politischen Partei; er warnte: Wer sich auf einen Pakt mit einer solchen Autorität einließe, sei einfach nicht in der Lage,

„die Dinge im Leben objektiv zu beurteilen. Er tut, als ob das, was mit dem Namen Jesuitismus bezeichnet wird, ein Gewächs wäre, das nur auf dem Boden der katholischen Kirche erwachsen und gedeihen könnte. ... Was der Protestant Jesuitismus nennt, ist nichts als die letzte Konsequenz einer jeden auf eine absolute Autorität gegründeten Gesellschaftsform, wobei es gleichgültig wird, ob diese Gesellschaft eine Kirche, ein Staat oder aber auch eine Partei sei, ob die Autorität selber geistlich oder weltlich, persönlich oder sachlich gedacht sei.“¹¹⁸⁵

Hier macht sich Kalthoffs anarchische Ader geltend. Man kann dieser Kritik ihre Berechtigung kaum absprechen, wenn man den Ablauf des groß aufgebauchten ‚Falles Fischer‘ analysiert, auf den Kalthoff hier anspielt.¹¹⁸⁶ Gerade das Argument der Kulturprotestanten, Max Fischer habe seine umstrittene, die konservative Protestwelle auslösende Rede auf dem 22. Deutschen Protestantentag 1904 nicht als kirchlicher Amtsträger gehalten, wurde von der rechten Öffentlichkeit nicht anerkannt.¹¹⁸⁷ Seine Protestantentags-Rede wurde selbstverständlich als *öffentliche* Kundgebung betrachtet, und wer dem Christentum so gedankenlos gegenüberstehe wie Fischer, dürfe überhaupt kein kirchliches Amt ausüben.¹¹⁸⁸

In der Tat wirkte faktisch erst die Abgrenzung gegen äußere und innere Feinde integrierend auf die antiliberalen Protestbewegung. Wohl zu Recht brachte Kalthoff den ‚Fall Fischer‘ in einen Zusammenhang mit der nationalkirchlichen Bewegung (was sonst nicht geschah). Immer wieder wurde im Sinne der zugrunde liegenden bürgerlichen Moralvorstellungen die Metapher vom einem Kampf um die religiösen Fundamente des Staates und der Nation beschworen: „Die Zeichen der Zeit deuten auf Kampf.“¹¹⁸⁹ Doch war die gesamte Kampagne von einem Zwiespalt durchzogen: Die jeweils vorausgesetzte bürgerliche Moral verlangte zwar die Anerkennung *religiöser* Autorität, war aber andererseits von einer Mentalität geprägt, die sich aus *nichtreligiösen* Motiven speiste: der Angst vor nationalem und kulturellem Identitätsverlust, vor dem Auseinanderbrechen der Gesellschaft, vor der Bedrohung der gewohnten alten Ordnung durch ihre ‚Feinde‘, vor dem Verfall der ‚Sittlichkeit‘. Nicht selten verbanden sich diese Ängste mit ökonomischen Bedrohungsgefühlen. Die kirchliche Tradition stand in solchen Konflikten stellvertretend für einen Hort der „guten“ alten Ordnung. Wir können diese Motive, denen wir oben bereits begegneten, hier zudem in einen Zusammenhang mit dem Problem der Zivilreligion bringen.¹¹⁹⁰ Die *Vossische Zeitung* beispielsweise erkannte in den Protesten gegen Max Fischer, bzw. den *Protestantenverein* weniger den Ausdruck orthodoxer Frömmigkeit als eben nichtreligiöse Motive:

¹¹⁸⁵ Ebd. S. 163f. („Unnatur der Autorität“).

¹¹⁸⁶ Ebd.: Wer keinen Fall Fischer mehr erleben wolle, müsse auch Konsequenz zeigen.

¹¹⁸⁷ Vgl. Disziplinarakte Fischer, EZA, Sign. 14 / 22821 (1904-1906). Allein diese Teilakte enthält mehrere hundert Blatt Zeitungsartikel, Korrespondenzen und Zusendungen in der Sache Fischer, die exemplarisch eindrucksvoll den Ablauf einer solchen Kampagne belegen.

¹¹⁸⁸ Ebd. Protestversammlung des positiven Parochialvereins von St. Markus.

¹¹⁸⁹ Ebd. Positive Union. Kirchliche Monatsschrift. Organ der landeskirchlichen Vereinigung der Freunde der Positiven Union. Nr. 12. Dezember 1904: Monatsumschau, S. 279-282. 280. Instrukтив: Dr. jur. Richard Johannes Lewinsohn, Der Fall Fischer, in: Die Reformation. Deutsche evang. Kirchenzeitung für die Gemeinde, 3. Jahrg. Nr. 49, Berlin, 4. Dezember 1904, S. 780-782.

¹¹⁹⁰ Vgl. Abschn. II.6.7.

„Es ist nichts leichter, als in Berlin einer Versammlung von kleinen Beamten, zünftlerischen Handwerkern und unzufriedenen antisemitischen Geschäftsleuten den großen Gedanken einzuflößen, sie seien berufen, die Kirche vor den auflösenden Tendenzen der Zeit zu schützen.“¹¹⁹¹

In Wirklichkeit stünden diese Leute der kirchlichen Orthodoxie genauso fern, wie andere halbwegs gebildete Großstädter. Die aus religiöser Überzeugung konservativen Christen, wie die Angehörigen der ‚Gemeinschaftsbewegung‘, hätten sich kaum an der Kampagne beteiligt. Die Masse der Beteiligten werde also von wirtschaftlichen und sozialen Konkurrenzängsten oder feindlichen Gefühlen wie dem Antisemitismus getrieben, und den leitenden Kräften der Agitationsbewegung gehe es eher um kirchenpolitische Machtfragen, vermutet die *Vossische*.¹¹⁹² Kalthoff nannte diese Triebfedern „reale Interessen“. Mit Bezug auf die obigen Ausführungen zum Autoritätsbegriff können wir in engem Anschluß an Kalthoff noch ein weiteres latentes Motiv ergänzen: den diffusen, aber unerschütterlichen Glauben, der der Rede von der Unverzichtbarkeit der Religion für den Zusammenhalt der Gesellschaft stets zugrunde liegt.

In der konservativen Presse sprach man dagegen von „Notwehr“: Eigentlich sei der Staat zum Handeln aufgerufen, wenn, wie in einem solchen Fall, „an dem Fundamente seiner Religion gerüttelt wird, die er selbst zur *Staatsreligion* erhoben hat“ schrieb ein selbsternannter Rechtsgutachter in dieser Frage, der Jurist Richard Johannes Lewinsohn.¹¹⁹³ Weiter meinte er:

„Der preußische Staat hat die christliche Religion, in Preußen lebt ein christliches Volk, denn der geringe Zusatz von Juden fällt nicht ins Gewicht. Da das religiöse Gefühl zu den Grundkräften des Menschen gehört, ist ohne das Bewußtsein der Religion das Bewußtsein nationaler Einheit undenkbar.“¹¹⁹⁴

Doch, wenn der Staat nicht handle, sprich: Fischer nicht aus dem Amt entferne, sei eben die christlich-bürgerliche Gesellschaft zur Notwehr aufgerufen, hieß es an anderer Stelle in der christlich-konservativen Presse:

„Wenn das Auge des Gesetzes nicht wacht, so muß das Gewissen der Gemeinden aufwachen! ... Wenn ... ein berufener Diener der Kirche öffentlich eine Lehre verkündet, die dem Bekenntnis der Kirche ins Gesicht schlägt, und so Verwirrung in die Gemeinde hineinträgt, wenn er rüttelt an dem Fundamente, auf dem die Kirche steht, *muß* die Gemeinde da nicht laut seinen Namen rufen und fordern, daß man ihm wehre, sein Zerstörungswerk zu treiben?“ Das Einschreiten gegen Fischer sei also ein Akt der „Notwehr“; Versöhnlichkeit wäre die falsche Reaktion.¹¹⁹⁵

Anonyme Einsendungen im Fall Fischer, wie eine Drucksache auf Grundlage einer antisemitischen Karikatur, belegen indes eine gemischte Gemengelage der Motive für den Protest. Wir haben die Reaktionen auf den „Fall Fischer“ hier auch deswegen etwas ausführlicher dargestellt, weil sich im Ablauf solcher Skandale stets die gleichen Strukturen wiederholten. Man verwies seitens des Brandenburgischen Konsistoriums sogar explizit auf die Nähe zum „Fall Kalthoff“ des Jahres 1878.¹¹⁹⁶ 1905, als Kalthoff zum „Fall Fischer“ und seinem Zusammen-

¹¹⁹¹ Der Oberkirchenrat am Scheidewege, *Vossische Zeitung* Nr. 131 vom 18.3.1905.

¹¹⁹² Ebd.

¹¹⁹³ Der Fall Fischer.

¹¹⁹⁴ Ebd.

¹¹⁹⁵ Positive Union. Kirchliche Monatsschrift. Organ der landeskirchlichen Vereinigung der Freunde der Positiven Union. Nr. 12. Dezember 1904: Monatsumschau, S. 279-282, hier 280-282. Vgl. ganz ähnlich den Art. Die Gemeinschaft der Ungläubigen, in: *Neue Preußische Zeitung* Nr. 79 vom 16.2.1905: Man könne keine Kompromisse machen, wenn es um die Existenz der Kirche geht.

¹¹⁹⁶ In einem Schreiben des Konsistoriums an den EOK vom 11.2.1905 bezieht man sich zur Rechtfertigung des Vorgehens auch auf den Fall Kalthoff. Vgl. dort S. 5f: Fischer nehme die gleiche Haltung in der Frage der Bedeutung Jesu in der Kirche ein wie einst Kalthoff. Disziplinarakte Fischer, EZA, Bl. 730.

hang mit der protestantischen Nationalbewegung Stellung bezog, bereitete sich gegen ihn selbst eine neue, sehr ähnliche Agitationsbewegung vor, die auch in der Hansestadt von hochmotivierten „Streitern“ getragen wurde; sie waren vom selben Schlage wie die Ankläger Fischers. Ein solches selbsternanntes Sprachrohr des rechten Kulturkampfes „gegen Naturalismus und Atheismus“, das sich besonders dem Kampf gegen Kalthoffs angeblichen Atheismus und Materialismus verschrieben hatte, warnte ganz im Sinne der zeitgeisttypischen bürgerlichen Ängste vor dem Materialismus als „öffentliche Proklamierung der Irreligiosität“ und als „Hochhalten der Standarte der Zuchtlosigkeit.“¹¹⁹⁷

Wie oben gesagt, wollen wir die Darstellung des späteren Konfliktes hier nicht vorwegnehmen. Bleiben wir bei den gemeinsamen strukturellen Merkmalen, welche etwas über die zugrunde liegende Moral verraten, die sich ihrem Anspruch nach um „das Ganze“ sorgt, und die auch der *Protestantenverein* in seinen Einsprüchen gegen die Anti-Fischer-Agitation für sich als Handlungsmotiv reklamierte. Wir haben es letztlich also auch mit einem Konflikt zwischen zwei Vertretern verschiedener zivilreligiöser Entwürfe zu tun, die beide für sich ein Wahrheitsmonopol beanspruchten.¹¹⁹⁸

Mit der Konzeption der sozialmoralischen Bürgerreligion setzte sich Kalthoff an verschiedenen weiteren Stellen seiner Werke auseinander – unter anderem in Predigten über Goethes *Faust*. Wer nicht an Gott glaube, sei kein guter Bürger – so wird dort ein seit Rousseau gängiges Stereotyp der Zivilreligion wiedergegeben und besprochen. Aber auch die oben angesprochene Diskrepanz von individuellem und gesellschaftsbezogenem Glauben bringt Kalthoff in den relevanten Predigten zum Ausdruck. Er thematisiert diese Diskrepanz mit einem gesellschafts- und herrschaftskritischen Unterton, wie er ähnlich auch seinen oben schon behandelten Argumenten gegen das Bündnis von Thron und Altar unterlegt war:

„Die Meinung, als ob der religiöse Zweifel eine Sünde sei, wenigstens einen Verdacht gegen die moralische Gesinnung eines Menschen in sich schließe, ist zu tief eingewurzelt, als daß dieselbe nicht auf unzählige Menschen einen Druck ausübte, so daß wir dreist heute von einem konventionellen Gottesglauben reden können, einem Glauben der darauf beruht, daß die Menschen stillschweigend übereingekommen sind, durch das Bekenntnis des Gottesglaubens sich als gute Bürger, als Menschen mit moralischen Gesinnungen auszuweisen. Daß dieser Glaube an Gott, der Sache nach zu urteilen, wertloser ist, als jeder ehrliche und energische Zweifel an Gott, ist leicht zu begreifen. Im Grunde erscheint hier Gott doch nur als der himmlische Polizeidiener, der die Leute in Zucht halten soll, daß sie den Regierenden nicht unbequem werden. Ob sie an Gott glauben, das thut nichts zur Sache, wenn nur ordnungsgemäß dem Volke die Furcht Gottes eingeschärft wird, daß es die irdische Majestät im Glorienschein der himmlischen betrachten lernt. Diesen Gläubigen gegenüber erwerben sich diejenigen geradezu ein Verdienst um unser Volk, um seine Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit, die den Mut haben, ihren Unglauben, ihren Zweifel offen auszusprechen.“¹¹⁹⁹

Die solcherweise skizzierte zwischen Zivilreligion und politischer Religion oszillierende Überzeugung der herrschenden Klassen sei getragen von einer Doppelmoral: Die herrschenden Klassen selbst meinten zwar auf die Religion verzichten zu können, für das Volk aber sei die Religion nach wie vor unentbehrlich, dürfe also nicht als reine Privatsache betrachtet werden. (Den grundproblemsyntaktischen Zusammenhang haben wir oben betrachtet.) Dabei werde, so Kalthoff weiter, eine Definition von Religion als notwendiges Herrschaftsinstrument über Men-

¹¹⁹⁷ Ulrich Buurman, *Der Kulturkämpfer*. Zeitschrift gegen Naturalismus und Atheismus, Bremen Verlag des Buurmanschen Instituts, Nr. 1, Bremen, 15. Oktober 1905, S. 1.

¹¹⁹⁸ Vgl. zu typologisch-begrifflichen Differenzierungen oben Abschn. II.6.3.3.

¹¹⁹⁹ Die religiösen Probleme in Goethes *Faust*, Ernste Antworten auf ernste Fragen von Dr. A. Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Berlin 1901, S. 76f. Anknüpfungspunkt dieser Besprechung ist die „Gretchenfrage“.

schen, die nicht von sich aus zur Selbständigkeit gelangen könnten, unterstellt. Auch ein Teil der Theologen mache gemeinsame Sache mit den Ordnungspolitikern, die dem Volk die Religion erhalten wollen, weil es ihrem Vorteil diene.¹²⁰⁰ Nicht nur sei aus dem ‚armen Zimmermannssohn‘ Jesus zu diesem Zweck der ‚Weltbeherrscher‘ Christus gemacht worden¹²⁰¹ und entsprechend zählten in der Kirche nicht mehr die einfachen, sondern die besonderen Menschen – die ‚bürgerliche Moral‘ nehme zudem die Religion als ihr selbstverständliches Monopol in Anspruch.¹²⁰² An anderer Stelle spricht er von der „Auflösung aller bisherigen sittlichen Begriffe“ was „zugleich eine innere Fäulnis und Unwahrhaftigkeit“ bedeute,

„weil die Menschen nun nicht den Mut haben, auch in dieser Auflösung ein Gesetz der sittlichen Entwicklung zu erkennen, sondern statt dessen die Mächte, an deren Göttlichkeit doch das Volk nicht mehr glaubt, um der Moral willen, zu der sie einst die Menschen emporgehoben, künstlich noch mit dem Scheine ihres früheren Ansehens zu umgeben suchen.“ Dies sei „die große Lüge“: „[D]ie Menschen wollen ihr Leben gründen auf einen Glauben, den sie doch nicht mehr haben“.¹²⁰³

Als Verbündeten nimmt Kalthoff den frühen Schleiermacher in Anspruch: Dieser habe gegen den bestehenden Moralkodex protestiert,

„nicht um das sittliche Leben zu zerstören, sondern um neue Wege des sittlichen Lebens zu suchen, er stößt das äußere Gesetz der Sitte zurück, um das ewige Gesetz des Geistes in seinem Gewissen zu finden. Freiheit und Zügellosigkeit sehen sich am Anfange täuschend ähnlich, daß eines mit dem anderen wohl verwechselt werden kann. Aber dann gehen ihre Wege weit auseinander, wie die des Jesuitenschülers und die des bahnbrechenden protestantischen Theologen.“¹²⁰⁴

Kalthoff hatte erkannt, daß es im Hinblick auf die Einbindung des Individuums in einen umfassenden normativen Kontext nicht gleichgültig sein konnte, ob man Religion besitzt oder nicht. Aber er fügte an seine Einsicht die Kritik an: Die Freiheit und das Recht über den eigenen religiösen Standpunkt zu entscheiden, gebe es nur auf dem Papier, diese Freiheit müsse erst noch erkämpft werden.¹²⁰⁵

Das ‚Heiligtum der Seele‘ werde vom Staat nicht angemessen respektiert und geschützt. Es gebe in dieser Hinsicht zweierlei Gerechtigkeit. Kalthoff zitiert, um dies zu belegen, aus einem an ihn gerichteten Brief eines jungen Naturwissenschaftlers, der aufgrund seiner Glaubenszweifel aus der Kirche ausgetreten war:

„Da wird ihm durch seinen Vorgesetzten amtlich eröffnet, daß er die erhoffte Beförderung an einem naturwissenschaftlichen Institut nie erlangen werde, wenn er nicht in die Kirche zurücktrete und seine inzwischen geschlossene bürgerliche Ehe auch kirchlich einsegnen lasse. Und der Mann steht nun vor der Wahl, entweder mit seiner Frau einer trostlosen, vielleicht unmöglichen Zukunft entgegenzugehen, oder das Opfer seiner Überzeugung zu bringen. – Und was in diesem einen Falle einmal aktenmäßig zu meiner Kenntnis gelangt ist, das spielt sich ja Tag für Tag hinter den Kulissen des Lebens ab; aber wo sind die Richter, die solche Attentate auf das Heiligtum der Menschenseele vor ihr Forum ziehen, wo die Gesetze, die solche Versuche, dem Volke die Religion zu erhalten, kennzeichnen als das was sie sind: als Bedrohung und Überfall, als versuchter Raub und Verbrechen am Leben! O, daß unser Auge nur schärfer würde für alles ver-

¹²⁰⁰ Vgl. z. B. Schleiermachers Vermächtnis, S. 62f.

¹²⁰¹ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S.106.

¹²⁰² Ebd. S. 108.

¹²⁰³ An der Wende des Jahrhunderts, S. 96.

¹²⁰⁴ Schleiermachers Vermächtnis, S. 39.

¹²⁰⁵ Vgl. Zukunftsideale, S. 131.

brecherische Tun und Treiben, das noch inmitten unserer Kultur und unter ihrer glänzenden Hülle sein Wesen treibt!“¹²⁰⁶

Mit Berufung auf Schleiermacher versucht Kalthoff das von ihm identifizierte Begründungsverhältnis umzukehren. Die Kirche gewinne ihre Legitimation durch die freie religiöse Empfindung der einzelnen, ihre gesellschaftliche Nützlichkeit sei dagegen sekundär: Bei genauerer Prüfung sei keine der in diesem Kontext behaupteten

„nützlichen Aufgaben ... imstande, die Kirche als eine eigentümliche Gemeinschaft innerhalb der übrigen menschlichen Vereinigungen sicher abzugrenzen, und noch viel weniger zu erweisen, daß die Kirche nicht nur einem immerhin vorhandenen augenblicklichen Lebensbedürfnisse dient, sondern auch für die Zukunft ein notwendiges Glied im menschlichen Gemeinschaftsleben sein wird.“¹²⁰⁷

Er will das in den herrschenden Klassen verbreitete Verständnis der Religion, wie auch schon die weiter oben in anderen Abschnitten zitierten Äußerungen belegen, als eine Ideologie entlarven, die, nach dem Motto ‚Alles Gute kommt von oben‘, Religion als Ordnungsinstrument mißbrauche. So kam Kalthoffs kritisches Verständnis von Zivilreligion nicht nur ohne die Verbindung der Bürgerreligion mit konservativ-nationalreligiösen Elementen aus, er verzichtete auch auf die Unterstellung, daß gesellschaftliches Chaos generell von den unteren Schichten ausgehe.

Kalthoff traf sich in seiner Überzeugung mit anderen kritischen Denkern, etwa Fritz Mauthner, der im Festhalten an der christlichen Moral ebenfalls ein Angstprodukt der „oberen Zehntausend“ und ihrer intellektuellen Gefolgsleute erblickte. Die liberalen Protestanten, so Mauthner, meinten allesamt, „die Menschheit müßte in Trümmer gehen ohne das Christentum und ohne den Gottglauben, Gott und Jesus Christus müßten der Welt erhalten bleiben.“¹²⁰⁸ Und wenn schon nicht das Christentum, so doch wenigstens die Religion, was Mauthner als den „Satz eines politischen Glaubens, der sich selbst wiederum überlebt hat“ auslegt.¹²⁰⁹

Letztlich sei noch auf einen Zusammenhang des hier behandelten Problems mit der Biographie Kalthoffs hingewiesen: Das Aufbegehren des jungen Pastor gegen die preußische Landeskirche und ihre vermeintliche Ideologie läßt sich, neben den oben dargelegten Gründen, auch als Verweigerung Kalthoffs interpretieren, sich als amtlich bestellter Vertreter in den Dienst der beschriebenen Doppelmoral nehmen zu lassen. Ob es aber wirklich eine solche Doppelmoral gab, deren Opfer er dann selbst geworden wäre, hängt, wie oben schon einmal angedeutet wurde, davon ab, wie solche Herrschaftsideologien bei ihren Vertretern motiviert waren. Nach dem, was sich dazu feststellen ließ, kann von einer bewußten, gar böswilligen Instrumentalisierung des religiösen Glaubens zwecks Sicherung des Herrschafts- und Besitzstandes der Oberschicht nicht die Rede sein.

II.7.4 *Weitere politisch-zivilreligiöse Bezüge in Kalthoffs Schriften. Volk – Nation – Religion*

Wir wollen nun systematisch belegen, warum man von einer Kalthoffschen Zivilreligion sprechen kann. Bisher behandelten wir die Thematik im Kontext religionstheoretischer Abgrenzungsprobleme. Wir postulierten Übergänge zwischen einer die Dimension der theologia fabulosa (bzw. der Nationalreligion im Sinne Eßbachs) sprengenden basisdemokratischen, oft herr-

¹²⁰⁶ Ebd. S. 36f.

¹²⁰⁷ Schleiermachers Vermächtnis, S. 168f.

¹²⁰⁸ Der Atheismus, Bd. 4, S. 323.

¹²⁰⁹ Ebd. S. 389. Die Grenze zwischen Mauthner und Kalthoff verlief genau hier.

schaftskritischen Religion der freien Bürger und Formen der *theologia civilis*, bzw. dem Spektrum der politischen Religion – hier speziell den herrschafts- und gewaltlegitimierenden Formen der Zivilreligion. Kalthoffs Eintreten für die Emanzipation des Individuums und sein Plädoyer für eine individualistische Religiosität weist diese kritisch-politische Dimension auf; Religion ist bei ihm – von den frühen Anfängen bis zum Ende seiner religiösen Biographie – niemals bloß ein weltferner Erlebnisbereich im rein mystischen Sinne. Die politische Komponente tritt schon im Religionsverständnis der *kirchlichen Volkspartei* hervor.¹²¹⁰ Das *Korrespondenzblatt* veröffentlichte das in dieser Hinsicht aufschlußreiche *Manifeste du christianisme libéral*, geschrieben 1869 von dem französischen Philosophen und Pädagogen Ferdinand Buisson (1841-1932), und man wird vermuten dürfen, daß Kalthoff als Redakteur den Text auswählte, weil er dessen Position teilte. Im *Manifeste* heißt es:

„[D]ie *religiöse Frage* [ist] die erste aller *politischen Fragen* ... Der letzte Feind, den die moderne Demokratie überall niederzuwerfen hat, ist das Dogma, das Wunder, der *blinde Glaube* an den Priester oder Pfarrer, den Papst oder die Bibel.“¹²¹¹

Für Buisson war damit die Sache der Religion nicht „erledigt“, denn: „Die Religion läßt eine tiefe Leere in jeder Gesellschaft zurück, aus welcher sie sich entfernt hat, eine Leere, die bei Gefahr des Unterganges ausgefüllt werden muß; das Wol und Wehe unserer Civilisation hängt davon ab.“¹²¹² Die Lücke sollte nach seinem Dafürhalten eine überkonfessionelle, idealistische Menschheitsreligion ausfüllen, frei von jedem Autoritätsprinzip und jeder Bindung an die Tradition, nicht aus Mißtrauen gegen die Bevölkerung als Ordnungsinstrument geboren, sondern aus Vertrauen in die Kräfte der Menschheit. Eine humanistische Religion also, „die Religion des ewig Guten“, ihre Anhängerschaft eine „Kirche aller derer, welche dieses Ideal ... erstreben.“¹²¹³

Kalthoff suchte damit die gedankliche Nähe zu einer Persönlichkeit, die für eine ganz bestimmte Richtung stand: Buisson verweigerte als Demokrat den im Zweiten Kaiserreich geforderten Eid auf Napoleon III. und zog es vor, ins Exil zu gehen. Er nahm 1867 am Genfer Friedenskongreß teil, auf dem die Internationale Liga für Frieden und Freiheit gegründet wurde. Nach 1870 wieder in Frankreich wurde er 1878 Generalinspektor des öffentlichen Unterrichts und führte die Laisierung des Schulwesens durch. 1898-99 arbeitete er an der Revision des Urteils gegen Alfred Dreyfus mit. Er war Mitbegründer und von 1913-26 Präsident der Liga für Menschenrechte. Als radikalsozialistisches Parlamentsmitglied war er Befürworter eines konfessionell neutralen staatlichen Schulsystems und Präsident der Kommission für die 1905 vollzogene Trennung von Kirche und Staat. Man kann ihn daher als einen der Gründerväter der französischen Zivilreligion bezeichnen, für welche der Gedanke einer Identifikation von demokratischer Republik und Laizismus ebenso konstitutiv war wie in Deutschland die Verbindung von Protestantismus und Nation. Buisson ist zudem ein Beispiel dafür, wie sich die französische Zivilreligion am Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur vom Katholizismus, sondern explizit auch vom deutschen Nationalprotestantismus distanzierte.¹²¹⁴ 1927 erhielt er zusammen mit dem Bremer Ludwig Quidde den Friedensnobelpreis.

¹²¹⁰ Vgl. oben Abschn. II.3.5.1.

¹²¹¹ Zur Beherzigung für alle Freisinnigen, die von der Kirche nichts wissen wollen!, *Korrespondenzblatt* Nr. 9 (September 1882), S. 70f. Es handelte sich also um eine Veröffentlichung im Kontext der Kirchenwahlen dieses Jahres.

¹²¹² Ebd. S. 70.

¹²¹³ Ebd. S. 71.

¹²¹⁴ Vgl. Manfred Kittel, Die „deux France“ und der deutsche Bikonfessionalismus im Vergleich, in: Horst Möller / Manfred Kittel (Hgg.), *Demokratie in Deutschland und Frankreich 1918-1933/40: Beiträge zu einem historischen Vergleich*, München 2002, S. 33-56, hier 35f. „Frankreich ist nicht protestantisch, es ist laizistisch.“

Daß Kalthoff von der kulturellen Bedeutung der Religion ebenso überzeugt war wie Buisson, zeigen, neben den bereits zitierten Belegen, schon Stellen aus dem *Aufruf an das deutsche Volksgewissen* des Jahres 1879: Kalthoff bekennt, „in der Weltgeschichte ... kein Volk“ zu kennen, „das groß geworden wäre ohne Gottvertrauen, ohne Gottesglauben.“ Alle Völker hatten in der „vergänglichen Hülle“ ihrer „von Menschenhänden“ gemachten Götter „einen Kern sittlicher Kraft, einen Halt in der Noth, einen wenn auch unsicheren Wegweiser in eine höhere, geistige Welt. Wo ein Volk mit dieser vergänglichen Hülle seiner Gottesvorstellung zugleich auch der ewige Gehalt des Gottesglaubens verloren ging, da war der Untergang dieses Volkes unwiderruflich besiegelt. Auch für unser Volk ist der Gottesglaube der festeste Halt seines nationalen und sittlichen Lebens.“¹²¹⁵

Für sich genommen beantworten diese Sätze noch nicht die Frage, ob ein solcher „Gehalt des Gottesglaubens“ theoretisch-religionswissenschaftlich (und gleichzeitig im Einklang mit der Autorintention) in einem zivilreligiösen Sinne interpretiert werden kann. Daß er hier aber nicht von einem staatlich verordneten Dogmenzwang, von politischer Religion oder Staatsreligion spricht, sondern umgekehrt von einer Religion des Bürgers, die sich als oppositionelle Instanz staatlich-kirchlichen Zwangsinstitutionen gegenüberstellen soll, erklärt sich aus verschiedenen Kontexten seiner Äußerungen: Zunächst legt schon der Kontext seiner eigenen Biographie, sprich seine Erfahrungen mit der staatskirchlichen Disziplinargewalt, die hier hier in Rede stehende Auslegungsmöglichkeit nahe. Weiterhin ergibt sich eine zivilreligiöse Dimension der Kalthoffschen Bemühungen um die Religion des Volkes aus den Intentionen des *Reformvereins* und der *kirchlichen Volkspartei*. Wenn wir Zivilreligion (unsere obigen differenzierteren Ausführungen vereinfachend) im Sinne einer Definition von Wolfgang Huber als „Verbindung von Religion und Politik bei gleichzeitiger institutioneller Trennung von Staat und Kirche“ verstehen¹²¹⁶, so liegt diese Definition ziemlich genau auf der Linie dessen, was Verein und Partei erreichen wollten. Auch wenn Kalthoff sich nicht (wie Michael Baumgarten in den Jahren um die Reichsgründung) explizit auf das Beispiel angloamerikanischer Religionsfreiheit beruft, und auch wenn er nicht (wie Bluntschli) eine ausführliche programmatische Verhältnisbestimmung der Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften vorlegt, so war der Verein doch faktisch eine unabhängige Laienbewegung, gegründet mit dem Ziel, Impulse für die Neuentwicklung religiöser Formen zu geben. Auch für Kalthoff waren religiöse und politische Freiheit komplementäre Werte.¹²¹⁷ Vermittelt durch die *kirchliche Volkspartei*, bzw. die DFP, für die Kalthoff kandidierte, sollten diese Impulse Eingang in die Politik finden. Hinweise, die eine Interpretation des Vereins als zivilreligiöses Projekt, welches auf die Etablierung einer überkonfessionellen undogmatischen Religiosität zielte, von der jeder Staatsbürger sich angesprochen fühlen konnte, sinnvoll erscheinen lassen, gibt auch das Programm der kirchlichen Reform-Partei selbst – insbesondere die Forderung einer rechtlichen Gleichstellung der evangelischen Landeskirche mit anderen Religionsgemeinschaften unter Bezugnahme auf die preußische Unionsurkunde von 1817, deren Geltung man im Sinne eines konfessionsübergreifenden Versöhnungsdenkens auf das Verhältnis zwischen Protestantismus und Katholizismus ausgeweitet wissen wollte. Wie wir oben sahen, war Kalthoffs Kritik am mangelnden nationalen und politischen Bewußtsein der katholischen Bevölkerung Deutschlands nicht als Kritik am individuellen Bekenntnis zu verstehen, sondern als Aufruf an diesen Teil der Bevölkerung, sich von hierarchisch-autoritären Ansprüchen des Klerus zu befreien – analog zur ent-

¹²¹⁵ Ein Aufruf an das deutsche Volksgewissen!, S. 3f.

¹²¹⁶ Zwei konträre Zivilreligionen. Staat und Kirche in Amerika und Deutschland, Online-Ressource, EKD-Homepage, 2005.

¹²¹⁷ Vgl. z. B. die Predigt: Freiheit. Zu Kaisers Geburtstag, in: Vom häuslichen Leben, S. 126-137. Dazu unten Abschn. III.20.7.4.

sprechenden Forderung an die protestantische Bevölkerung. So kann sich Kalthoff in der Eröffnungspredigt zur Vereinsgründung an eine konfessionsübergreifende Zielgruppe wenden: Weil das Reich Gottes nicht identisch mit irgendeiner kirchlichen Organisation, sondern „inwendig in uns“ sei, bekomme die Arbeit des Vereins

„neue Gesichtspunkte, unendliche Weiten! Nun wenden wir uns nicht an die Juden und Griechen, sondern wir wenden uns an die *Menschen* ... Wir wollen nicht diese oder jene *Confession* begünstigen, sondern wollen, daß alle Menschen gut werden vor Gott. ... [W]ir rufen auf alle die, die mit uns ein Herz haben für unser Volk, und die mit uns darin einverstanden sind, daß die Gesundheit und Sittlichkeit unseres Volkslebens allein auf dem Boden wahrer Religiosität gedeiht.“¹²¹⁸

Wir können in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß die Vereinsarbeit tatsächlich das Interesse jüdischer Bürger weckte. Auch die Ablehnung des trinitarischen Dogmas in Anlehnung an die englischen Unitarier zielte auf die überkonfessionelle Öffnung des Vereins, ebenso wie die Kritik am „Tauf- und Trauzwang“ bzw. die uneingeschränkte Befürwortung der Zivilstandsgesetzgebung. Intendiert war eine Union auf einer im weitesten Sinne reformatorischen Grundlage, die kirchengesetzliche Zwangsmaßnahmen als unvereinbar mit dem Evangelium betrachtet und die Bürger nicht an „einseitig-confessionelle Darstellungen der christlichen Religion“ binden soll¹²¹⁹, bzw. eine Religion, die private Überzeugungen und Lebensstile unberührt läßt. Man wendet sich an „Menschen“, ohne sich „an irgend einer äußeren Form ihres Lebens zu stoßen.“¹²²⁰ Das bedeutet implizit, daß es keine Rolle spielt, ob ein Vereinsmitglied im sonstigen Leben auch andere religiöse Rituale pflegt. Die Vereinsmitgliedschaft kann unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft erworben werden.

Kalthoffs Verständnis einer von der Bevölkerungsbasis, staatlich und amtskirchlich unreglementiert herauswachsenden Volkskirche kann somit – zumindest *auch* – als zivilreligiöser Gegenentwurf zu den Bemühungen leitender Stellen in Staat und Kirchen, dem Volk die Religion zu erhalten, gewertet werden.¹²²¹ Sein Eintreten für die vollständige Wahrung individueller Religiosität und Lebensgestaltung sowie für das Grundrecht ihrer Organisation auf Vereinsbasis, Freiheiten, welche der bekenntnisneutrale moderne Staat zu gewährleisten habe, fügen sich in diesen zivilreligiösen Kontext ein.¹²²² Warum eine „Religion der Freiheit“ auch für Kalthoff keineswegs nur als eine rein individualistische Privatsache realisierbar war, hängt wiederum mit seinen Vorstellungen von der Funktion der Religion überhaupt zusammen:

„Wir sind nicht der Meinung, daß die Religion nur in's Privatleben gehöre, um dort dem Einzelnen, wenn auch noch soviel Wohl und Heil zu spenden. Sie soll eine die Völker durchdringende, alles öffentliche Leben heiligende Macht werden. Sie soll im verwirrenden Gewühl der Tagesfragen das, was ewig bleibt, aufzeigen und dem Leben der menschlichen Gesellschaft stets neuen göttlichen Inhalt geben.“¹²²³

Hinzu kam bei Kalthoff – in Weiterführung des Projektes der Aufklärung unter den veränderten Bedingungen des modernen säkularen Verfassungsstaates – ein mit den Jahren immer stärker bemerkbares Eintreten für die Erziehung der Menschen zu politischer Mündigkeit. Er empfand

¹²¹⁸ Predigt zur Eröffnungsfeier des Protestantischen Reformvereins, S. 5.

¹²¹⁹ Vgl. Programm der kirchlichen Reform-Partei.

¹²²⁰ Predigt zur Eröffnungsfeier des Protestantischen Reformvereins, S. 5.

¹²²¹ Vgl. Art. Unsere kirchliche Parteistellung, in: Korrespondenzblatt Nr. 1. (Januar 1881), S. 7: Man sehe nicht „auf diejenigen ... , welche in Staat und Kirche das Ansehn haben. Eine Reform unsrer Kirche zur Volkskirche ist nur möglich durch das Volk selber.“ Zur „Volksreligion“: Art. Die Religion und das Volk, in: Korrespondenzblatt Nr. 3 (März 1881), S. 21f. Vgl. auch den folgenden Abschn.

¹²²² Vgl. etwa Bluntschlis Konzeption einer allgemeinen „Religion der Humanität“ bei gleichzeitiger „Freiheit des religiösen Einzellebens und der Kirchen“. Abschn. II.6.5.1.

¹²²³ Korrespondenzblatt Nr. 7 (Juli 1881), S. 51.

die Befreiung von religiöser Reglementierung als eine Grundvoraussetzung für die Entfaltung freier Persönlichkeiten, die sich in ihrem Denken und Verhalten über den Zeitgeist hinwegsetzen können. Das *Korrespondenzblatt* beklagte in einer Mischung aus Kritik an den politischen und den kirchlichen Verhältnissen noch sehr allgemein eine durch den konservativen Protestantismus geförderte Unmündigkeit der Bevölkerung: „Daß die Menschen so wenig Vertrauen haben, auf eigenen Füßen zu stehen, so wenig Mut, eine eigene Überzeugung zu vertreten, so wenig Kraft, mit eigener Vernunft zu prüfen und zu denken, das ist wesentlich auf Rechnung einer falschen Kirchlichkeit zu setzen, die den Geist der Selbständigkeit im Keime ertötet“.¹²²⁴

Einen Zwischenschritt in der Entwicklung der Kalthoffschen zivilreligiösen Vorstellungen stellt der oben erwähnte Rousseau-Aufsatz des Jahres 1890 dar. Vor dem Hintergrund, daß der Aufsatz in einer Phase geschrieben wurde, in der sich Kalthoff wieder mehr oder weniger mit der Politik des *Protestantenvereins* identifizierte, stellt sich weiterhin die Frage, wie sich der Aufsatz zum zivilreligiösen Gehalt des Kulturprotestantismus verhält.

Kalthoff empfahl Rousseaus Zivilreligion 1890 als ein Medium, das geeignet sei, die Barrieren zwischen den sozialen Klassen zu überwinden. Er sprach in diesem Sinne von der „Wiedergeburt der Gesellschaft durch die Religion“, die als „ächte und wahre Religion eine soziale Macht“ sei, die „das Einzelwesen über seine niederen Sonderinteressen“ erhebe.¹²²⁵ Eine solche Wiedergeburt tue in einer Gegenwart, die zwischen den Extremen des Wirtschaftsliberalismus und des Sozialismus zerrissen zu werden drohe, bitter Not.¹²²⁶ Als Ziel schwebte ihm 1890 die Stärkung der Kräfte des gesellschaftlichen Zusammenhalts durch eine „soziale“ oder „eine Art bürgerlicher Einheitsreligion“ vor, in der das vereinigt sei, worauf beide Ideologien ursprünglich getrennt abzielten: die individuelle Freiheit, um die es dem Liberalismus gehe und die im Sozialismus so zentrale soziale Gemeinschaft.¹²²⁷

Auch diese Aussagen bewegen sich noch im Rahmen des zivilreligiösen Konzeptes, das der Kulturprotestantismus in den Jahrzehnten zuvor entwickelt hatte. Aber es zeigte sich eben auch bereits Kalthoffs Aufgeschlossenheit gegenüber dem Sozialismus, die in den Folgejahren ein Grund für seine erneute Entfremdung vom *Protestantenverein* werden sollte. Wir können also den Aufsatz des Jahres 1890 gleichzeitig als einen Schritt, mit dem sich Kalthoff auf eine Außenseiterposition im Kulturprotestantismus manövrierte und als ein Beispiel für die Entwicklungsoffenheit des kulturprotestantischen zivilreligiösen Konzeptes in eine linksliberale Richtung werten.

Gerade der Rousseausche Entwurf hätte auch eine Orientierung nach rechts, weg von der Demokratie und der freiheitlichen Gesellschaft möglich gemacht. Umgekehrt ist er aber auch in seiner *linken* Auslegungsvariante offen für den politischen Totalitarismus. Für den Anarchisten Bakunin etwa war Rousseau kein Verkünder einer Botschaft der Freiheit und des Glaubens an das menschlich Gute, sondern der

„wahre Typus der Lüge und argwöhnischen Kleinlichkeit, der Überhebung der eigenen Person, der kalten Begeisterung und sentimentaler und gleichzeitig unbarmherziger Heuchelei, der notwendigen Lüge des modernen Idealismus, ... der Prophet des doktrinären Staats“.¹²²⁸

¹²²⁴ Korrespondenzblatt Nr. 8 (August 1881), S. 61. Vgl. die strukturelle Nähe zur Position Michael Baumgartens, der ebenfalls das staatskirchliche System mit falscher Kirchlichkeit gleichsetzte. Politisch standen sich Kalthoff und Baumgarten über die DFP nahe. B. war von 1874-1878 Abgeordneter der DFP im Reichstag.

¹²²⁵ Rousseau und die moderne Gesellschaft, S. 37.

¹²²⁶ Ebd. S. 45f.

¹²²⁷ Ebd. S. 37, 44. Eine andere Frage ist allerdings, als wie realistisch seine Hoffnungen auf Überwindung der Milieugrenzen zwischen Bürgertum und Arbeiterschicht im Medium der ‚bürgerlichen Einheitsreligion‘ sich erweisen sollten. Wir kommen darauf zurück.

¹²²⁸ Gott und der Staat, S.108f.

Robespierre identifizierte Bakunin dann als den ersten Vollstrecker des doppelgesichtigen Entwurfes deistischen Staatsglaubens. Der Revolutionsführer habe „im Namen des höchsten Wesens und der von ihm befohlenen heuchlerischen Tugend“ sozusagen die echte Freiheit, welche nur von unten nach oben gedeihen kann, als Opfer auf dem Altar des Gemeinwillens dargebracht und damit letztlich „die Republik ermordet“.¹²²⁹ Auch die freundliche Autorität der Wohlmeinenden kann zum unfehlbaren moralischen Priestertum, das keinen Widerspruch duldet, mutieren. Das demokratische Prinzip der Volkssouveränität kann ihr ebenso zum Opfer fallen, wie es von der offen gewalttätig auftretenden Diktatur zerstört werden kann. Eine erhellende ideologiekritische Untersuchung der Wahlverwandtschaft zivilreligiös verkappter Totalitarismen und politischer Religionen liefert z. B. der Historiker Philipp Blom.¹²³⁰ Kalthoff hat dieses gefährliche Potential des Rousseauschen Entwurfes höchstens erahnt.¹²³¹

Gleichwohl decken sich Bakunins Warnungen inhaltlich mit Kalthoffs Ablehnung jeglicher Form totalitärer Parteiendiktatur, ob linker oder rechter. Allgemeiner gesagt lehnt Kalthoff die Gründung von Gemeinschaften auf *absoluter* Autorität ab (Primat individueller Freiheitsrechte gegenüber totalitären Autoritätsansprüchen). Das deuteten wir oben schon an (man denke an seine Äußerungen zur Frage der Reichskirche). Es wäre daher völlig verfehlt, ihm im Umkehrschluß Sympathien für die Schattenseiten des Rousseauschen Konzeptes zu unterstellen. Sein zunehmend sozialtheologisch (bzw. demotheologisch) basiertes Religionsverständnis war durchaus vereinbar mit demokratischen Prinzipien bzw. einem nicht nur religiös-, sondern auch politisch-freiheitlichen Bewußtsein – selbst wenn er sich im Rousseau-Vortrag nicht festlegen wollte: Er spricht hier vom Rechtsstaat und der Volkssouveränität als Gedanken, die auch von einer Aristokratie oder Monarchie anerkannt werden könnten.¹²³² Seine schon früher geäußerte Kritik an der Bevormundung der Massen verstärkte sich mit den Jahren immer mehr und mündete in eine generelle Skepsis gegenüber autoritären Herrschaftsformen, bzw. – religionsgeschichtlichen Wandlungsprozessen der 1890er Jahre folgend – in einen reformreligiös inspirierten Individualismus. Bei Kalthoff bedingten sich religiöse und politische Freiheit des einzelnen gegenseitig. Wir werden gleich erste Beispiele dafür kennenlernen. Insbesondere setzte er sich gegen Ende seines Lebens mit sozialistischen Parteidiktaturen auseinander. Langfristig gelang es ihm, im Unterschied zu den meisten Kollegen, auch den liberalen, die Begriffe Autorität und Religion konsequent voneinander zu entkoppeln. Doch wie verhält sich diese Position zum Problem der Beziehung zwischen Zivilreligion und Nationalismus?

Liebe zur Nation und persönliche Freiheit sind für Kalthoff keine unvereinbaren Gegensätze.¹²³³ Er bildet also eine der Ausnahmen vom Grundsatz der ordnungs- und autoritätsbezogenen Orientierung des protestantischen Nationalismus, bzw. gehört zu einer vom Mehrheitsbewußtsein marginalisierten Position¹²³⁴, die eine Nähe zum Freiheitsbewußtsein und liberalem Patriotismus eines „renitenten“ pietistischen Außenseiters im Kulturprotestantismus wie Michael Baumgarten zeigt. (In dieser Beziehung bewahrheitet sich das Diktum Steudels, Kalt-

¹²²⁹ Ebd. S.109.

¹²³⁰ Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München 2010, S. 358-373 u. ö. Ob die totalitären Ausleger Rousseaus *eigene* Intentionen mißverstanden, ist umstritten. Vgl. René Roca, Einleitung, in: ders. (Hg.), Liberalismus und moderne Schweiz (Beiträge zur Erforschung der Demokratie 2), Basel 2017, S. 23f, 26. Roca sieht unter Berufung auf den Schweizer Historiker Adolf Gasser im Verfasser des Contrat social einen Vater der *antitotalitär-föderalistischen* Staatsauffassung.

¹²³¹ Vgl. Die Religion der Modernen, S. 117-119 (Rousseau, Volkssouveränität, Robespierre).

¹²³² Rousseau und die moderne Gesellschaft, S. 36. Ob er sich in den 1890er Jahren vom Parteiprogramm der DFP bzw. ihrer Nachfolgepartei abwandte, wissen wir wie oben gesagt nicht.

¹²³³ Vgl. die Predigt mit dem Titel Freiheit, in: Vom häuslichen Leben, S. 134.

¹²³⁴ Vgl. zu weiteren Ausnahmen Nipperdey, Deutsche Geschichte, Bd. 1, S. 492-495.

hoff habe seine pietistischen Wurzeln nie verleugnet.¹²³⁵⁾ Sein Spott gilt denjenigen Zeitgenossen, die „lakaienhafte Gesinnung mit Loyalität und Patriotismus“ verwechseln und er beklagt, daß „selbst Wissenschaft und Kunst mit dem eigenen Urteil abdanken, wenn ein autoritatives Wort aus politischem Munde gesprochen ist!“¹²³⁶⁾ Mit Kalthoffs Verständnis der freien Kirchengemeinde als Vorschule der Demokratie ist überhaupt erst eine der Grundvoraussetzungen für das Zustandekommen einer basisdemokratisch ambitionierten Zivilreligion erfüllt.¹²³⁷⁾ Die Freiheit sei ein unveräußerliches Gut, meinte er in seinen letzten Lebensjahren in einem Sinne, der sich – über die angeführten Bezüge hinaus – auch durchaus als vereinbar mit den Prinzipien antiautoritär sozialistischen Denkens interpretieren läßt:

„Es ist ja richtig, daß der Mensch von der Freiheit nicht leben kann, daß sie ihn nicht satt macht. Aber ein Volk ohne diese politische Freiheit kann auch nie diejenige wirtschaftliche Freiheit finden, in der es allein seines Lebens froh werden kann. Deshalb ist es eine Arglist und ein Trug, wenn die Menschen sich einreden, um eines materiellen, wirtschaftlichen Vorteils willen dürften sie schon einmal ein Stück Freiheit aufgeben,“ denn klar sei, daß, „wer den Brotkorb für die Menschen in Händen hält, damit auch die Macht über sie besitzt, sie zu leiten nach seinem Willen, sie zu unterwerfen seinen Zwecken und Neigungen.“¹²³⁸⁾

Umgekehrt verstand er das „Pfaffentum“ als den Versuch, andere Menschen aus eigennütigen Motiven in ihrer Unmündigkeit zu belassen. Man finde es auch in der Kunst und Wissenschaft und grundsätzlich überall da,

„wo Menschen sich die geistige Führung im Leben aneignen, die ein Gewerbe daraus machen, andere an ihre Unfehlbarkeit, mindestens an ihre unendliche Überlegenheit glauben, andere nicht auf die eigenen Füße kommen zu lassen, wo sie ihren Vorteil dabei finden, daß die Menschen unselbständig und unmündig verbleiben.“¹²³⁹⁾

Kalthoff plädiert entschieden für die persönliche Verantwortung jedes einzelnen Bürgers: „Daraus ist es nur das Erwachen eines neuen, eines persönlichen Pflichtbewußtseins, das in der Auflehnung gegen diese Massenmoral, gegen die Moral der bürgerlichen Korrektheit und der konventionellen Wohlanständigkeit sich kundgibt. Hier erfährt und erlebt der Mensch eine *eigene* Verantwortlichkeit... Und diese Erfahrung der eigenen Verantwortlichkeit ist eben eine *religiöse*, eine prophetische Erfahrung.“¹²⁴⁰⁾

Sein Patriotismus war also das Gegenteil von Untertanengeist – gleichsam die Haltung des concerned citizen und sozial verantwortungsbewußten Christen, der sich aus freien Stücken um das Gemeinwesen kümmert. Er gehört damit zu denjenigen Denkern, die – gegen den Zeitgeist –, das Paradoxon von Freiheit und Gemeinschaft im modernen Verfassungsstaat durchdacht hatten: Jeder Glaubens- und Moralzwang widerspricht dem Prinzip der Freiheit. Ein freiheitlicher Staat kann eben nicht zu totalitären Mitteln greifen. Doch kann auch eine Gemeinschaft der Freien auf Dauer nicht existieren, wenn die entsprechenden Werte von einer Mehrheit nicht anerkannt werden. Kalthoff glaubte mithin an die Möglichkeit einer integrierten Gemein-

¹²³⁵⁾ Vgl. Steudel, Biographische Einleitung, S. VI.

¹²³⁶⁾ Zukunftsideale, S. 92.

¹²³⁷⁾ S. o. Abschn. II.5.1.4. Eine Verknüpfung der Ideale von 1848 mit dem Verweis auf die Beispiele Schweiz, Niederlande, England, Schottland und schließlich die USA finden wir im Bereich des Kulturprotestantismus wie gesagt jedoch eher bei Michael Baumgarten, der Kirchengeschichtsschreibung gleichzeitig als Politikgeschichtsschreibung betrieb.

¹²³⁸⁾ Zukunftsideale, S. 93.

¹²³⁹⁾ Religiöse Weltanschauung, S. 261f.

¹²⁴⁰⁾ Volk und Kunst, S. 77.

schaft auch unter den Bedingungen einer pluralistisch-freiheitlichen Gesellschaft.¹²⁴¹ Das setzte freilich ein positives Menschenbild voraus, welches wie gezeigt bei den Eliten des Kaiserreiches nicht gerade weit verbreitet war. Anknüpfungspunkte fand Kalthoff, je später desto mehr, bei den französischen Intellektuellen seiner Zeit. In seiner Definition freier Religion zeigte er sich in seinen späten Jahren auch noch deutlicher vom französischen Linksliberalismus beeinflusst als in den 1880er Jahren. In seiner *Religion der Modernen* bezieht er sich umfangreich auf Zola: Dem Menschen dürfe nicht weiterhin gepredigt werden, daß er

„von Natur schlecht sei, daß er Unbotmäßigkeit und Faulheit mit auf die Welt bringe, und daß es eines ganzen Systems von Belohnungen und Strafen bedürfe, um aus ihm etwas zu machen.“¹²⁴²

Das bei Kalthoff immer vorausgesetzte, aus heutiger Sicht vielleicht naiv anmutende optimistische Menschenbild, fügt sich zudem auch in die hoffnungsvolle Erwartung eines kommenden Zeitalters der Spiritualität und dadurch freigesetzter persönlichkeitsstärkender Kräfte, eine Stimmungslage, die wir in späteren Kapiteln thematisieren werden. Das Chaos kommt also nicht von unten und „der Mensch“ ist einer Liebe wert, die nicht an Bedingungen geknüpft ist – eine bemerkenswerte Sichtweise, die sich viel später z. B. auch in der humanistischen Psychologie wiederfindet.

In der Predigtsammlung *Religiöse Weltanschauung* zeichnet Kalthoff unter Rückgriff auf die kantische Ethik das utopische Bild einer kommenden Gemeinschaft gleichberechtigter Individuen, in der das uneingeschränkte Recht der freien Persönlichkeit mit Gleichberechtigung und Herrschaftsfreiheit kombiniert ist: Kein Mensch soll als „Werkzeug“ fremder Interessen mißbraucht werden. Es dürfe „keinen Unterschied zwischen Unterdrückern und Unterdrückten [geben], weil alle als Menschen an der gleichen Freiheit teilhaben!“ Auch die Kleinsten und Schwächsten haben ein Recht auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit. Ein Staatsideal, das davon ausgehe, daß die Massen unmündig seien (zu „Sklaven“ geboren) und nur Wenige zur Herrschaft berufen seien, das versündige sich an der wahren Menschennatur.¹²⁴³ „Achte dich selbst als Mensch, als Person. ... Aber ... behandle keinen, auch den geringsten nicht, als Sache, benutze keinen nur als Mittel für deine Zwecke! Sorge nicht, daß die Menschen Almosen bekommen, – sondern besorge ihnen ihr Recht!“¹²⁴⁴

Auch bei Kalthoff begegnet man also einer ausgeprägten zivilreligiösen Überzeugung, allerdings – verglichen mit der vorherrschenden Auffassung von deutschen Politikern und Intellektuellen, wonach das gesellschaftliche „Chaos von unten kommt“ und durch eine harte Hand gebändigt werden muß – mit einem markanten Unterschied in ihrer Fundierung. Religiöse Moral ist zwar auch nach Kalthoffs Auffassung unverzichtbar für die Konstituierung einer Gesellschaft, doch glaubt er eben nicht an die Notwendigkeit ihrer Durchsetzung durch autoritäre Maßnahmen, sondern vertraut auf die gesellschaftlichen Selbstorganisationskräfte.

Er griff damit die verbreitete Auffassung, wonach die Massen ein Gefährdungspotential für die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse darstellten, kritisch auf. Den Grund für die bürgerliche Apologie der bestehenden undemokratischen Herrschaftsverhältnisse und die daraus resultierende Errichtung eines politischen Systems auf der Basis von Mißtrauen, Kontrolle

¹²⁴¹ Vgl. bes. oben im Abschn. Veröffentlichungen des Reformvereins (II.3.5.6) das Referat der Rede Die Ergebnisse des Kulturkampfes.

¹²⁴² Die Religion der Modernen, S. 173.

¹²⁴³ Religiöse Weltanschauung, S. 176f.

¹²⁴⁴ Ebd. S. 178.

und selbstverständlichem Herrschaftsanspruch über die Bevölkerungsmehrheiten¹²⁴⁵, sieht er gerade in der verbreiteten Angst vor dem Aufbegehren der Massen:

„[D]as eigentliche Geheimnis der Kraft, die diesem System einwohnt, ist die Angst vor dem vierten Stande, dem Proletariat. Das Bürgertum hat sich mit seinen ehemaligen Feinden verbündet, um dem Empordringen der unteren Schichten zu widerstehen. Sein früherer Voltairescher Geist hat sich dem Mystizismus zugewandt, und nun gefunden, daß die Religion doch etwas Gutes habe, daß sie eine nützliche Schutzgewalt, eine Schranke gegen die wachsende Begehrlichkeit des Volkes darstelle; es durchdringt sich mit Militarismus, Nationalismus, Antisemitismus, den heuchlerischen Formen, unter denen der nackte Klerikalismus sich verbirgt; und die Armee, die eine starke Wehr zum Schutz der Schwachen und gegen den Übermut der Mächtigen sein sollte, ist nun die vollendete Ausbildung der brutalen Gewalt geworden, die unübersteigliche Mauer von Bajonetten, hinter der das Eigentum und das Kapital in Ruhe verdauen.“¹²⁴⁶

Freilich spricht Kalthoff hier mit der Stimme Zolas, der den katholischen Klerikalismus in Frankreich im Blick hatte. Doch ist im Kontext seiner anderen Aussagen zur Thematik klar, daß er dieser ätzenden Kritik im Kern zustimmte und bestimmte Aspekte der französischen linksliberalen Apologie einer laizistischen Zivilreligion auf zeitgleiche deutsche Verhältnisse übertrug. So bedienten sich seine Angriffe auf das protestantische Staatskirchentum ähnlicher kritischer Klischees. Man stellt beim Durchgang durch sein Gesamtwerk sogar fest, daß seine Sympathie für den französischen Weg hin zur „radikalen Republik“ (H. A. Winkler) bis 1906 kontinuierlich wuchs. In seinen eben zitierten Predigten zur *Religion der Modernen* heißt es – abermals unter Berufung auf Zola – dementsprechend:

„Weil die Kirche in den Staatsorganismus aufgenommen ist, vergiftet sie das ganze politische, das nationale Leben. Sie sagt Patriotismus und Volkswohl und meint damit nur die eigene Herrschsucht und Machtentfaltung. Sie schafft den Chauvinismus, das nationale Dogma, für das sie unbedingten Glauben fordert, um die Leitung der Politik in die Hände zu bekommen und das Volk ungestört weiter zu verdummen, es zu einem willfährigen Werkzeug in ihrer Hand zu machen. Diesem System der Lüge kommen alle schlechten Instinkte des Volkes zu Hilfe. Vor ihm verbeugt sich der Parlamentarier, der in seiner Partei eine Rolle spielen will. Ihm huldigt der Kandidat, der zur Wahl steht fürs Parlament. Sein Spruch schwebt unmerklich über dem Gerichtshof und diktiert den Richtern ihr ‚schuldig‘, ja seine geheimnisvolle Macht lähmt sogar die, die als Anwälte des Rechtes vom Volke gesucht werden, daß sie nicht wagen gegen den klerikalen Stachel zu löcken, oder wenn sie es wagen von allen gutgesinnten Patrioten gemieden werden.“¹²⁴⁷

Abgesehen davon, daß dieses Zola-Zitat eine Überschätzung kirchlicher Macht impliziert, liegt in der Logik dieser Äußerung der Gedanke einer Gesellschaft, die sich auf andere öffentliche Werte bezieht, als sie eine hierarchisch organisierte Kirchen anbieten kann. Wie Kalthoff es schon mit Ferdinand Buisson tat, knüpfte er mit Zola an ein Beispiel für die nichttotalitäre, um nicht zu sagen antiautoritäre Auslegung der Rousseauschen Modellvorgaben für eine Zivilreligion an. Andererseits befürwortete Kalthoff keinesfalls die radikale Trennung von Staat und Religion, präferierte also nicht denjenigen Weg, welchen die französische Republik insbesondere in den Jahren nach 1904 einschlug: die überwiegend religionsfeindlich motivierte Trennung des Staates von der katholischen Kirche und die Gründung von Staat und Gesellschaft auf Moral statt auf Religion, auf eine Zivilreligion¹²⁴⁸ mithin, die aus einem generellen Mißtrauen

¹²⁴⁵ Zur hierarchischen Auffassung der „Knechtschaftsmoral“ (die „Massen brauchen einen Oberbefehlshaber“) äußert er sich in: Schleiermachers Vermächtnis, S. 76ff.

¹²⁴⁶ Die Religion der Modernen, S. 170f.

¹²⁴⁷ Ebd. S. 170.

gegen die Religion hervorgegangen war. Wir werden diesem Aspekt seiner Überzeugungen wieder begegnen, wenn wir unten seine Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Schule aus der Zeit nach 1900 thematisieren, konkret seine Stellungnahmen zu der Frage, ob es angesichts der deutschen Verhältnisse ratsam sei, den schulischen Religionsunterricht im Sinne eines konsequenten Laizismus abzuschaffen und durch einen bloßen Ethikunterricht zu ersetzen. Er meinte in diesem Kontext, wenn der Staat „im Sinne Rousseaus“ sich darauf beschränke, Aufsicht „darüber zu führen ..., daß die persönliche Religion nicht der bürgerlichen Religion [die er hier mit bürgerlichen Gesetzesvorschriften identifiziert, TA] zuwider sei, d. h. „daß die religiösen Vorstellungen“ der Anhänger kirchlicher ‚Kultgenossenschaften‘ diese „nicht an der Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten und an dem friedlichen Zusammenleben mit den anderen Bürgern hindere“, dann sei damit eine Regelung getroffen, die sich „gegenüber den verwickelten Verhältnissen der Wirklichkeit als ohnmächtig“ erweise.¹²⁴⁸

Auch die traditionelle Religion, wie sie die christlichen Kirchen pflegten, blieb für ihn eben – neben der nicht kirchlich gebundenen allgemeineren Religiosität – ein Faktor des öffentlichen Lebens, den man nicht ignorieren könne und für den der Staat (als Kulturstaat) eine gewisse Verantwortung übernehmen müsse. Insofern wird in den eben zitierten Äußerungen Kalthoffs sowohl seine Sympathie für den Weg einer Trennung von Staat und Kirche, also für die Abschaffung des deutschen Staatskirchentums, als auch die oben geschilderte Skepsis an einer religionslosen Gesellschaft, bzw. einer rigiden Trennung von Staat und Religion, kritisch gespiegelt.

II.7.5 *Die religiösen Kräfte des Volkes und die Volkskirche*

Gleichzeitig kommen in Kalthoffs Äußerungen zum Verhältnis von Staat und Kirche, bzw. Staat und Religion die bürgerlichen Bedrohtheitsgefühle und Ängste, denen wir in diesen Kontexten immer wieder begegnen, etwa vor sozialem Abstieg und zunehmender Konkurrenz um attraktive Positionen in der Gesellschaft und in der Wirtschaft, zum Ausdruck.¹²⁴⁹ Der idealistische Traum von einer besseren Zukunft für alle um ihr Fortkommen Bemühten schien um und nach 1900 in den Kreisen der Bürgerlich-Liberalen ausgeträumt und einer ängstlichen Verteidigung des Status quo im „Klassenkampf“ gewichen zu sein.¹²⁵⁰ „Die Wiederentdeckung der Religion“ bzw. ihre zeitgemäße Umbildung traute Kalthoff unter diesen Umständen – wie oben schon gesagt – dann auch nicht der kleinen Schicht der Gebildeten und Etablierten mit ihren elitären Einstellungen zu, sondern den Bevölkerungsmehrheiten. Gegenüber dem „Versuch, dem Volke die Religion von oben her zu erhalten“, macht er die besagte Religion aus, die in einem Prozeß kultureller Selbstorganisation „in der Volksseele neue Wurzeln getrieben“ habe, und die zu einem gedeih-

¹²⁴⁸ Kirche und Schule, in: Europa, 1. Band, Nr. 2 (26.1.1905), S. 65-69, hier S. 66.

¹²⁴⁹ Einen Überblick über die verbreiteten Angstszenerien gibt: Georg Steinhausen, „Verfallsstimmung im kaiserlichen Deutschland“, in: Preußische Jahrbücher 194 (Okt.-Dez. 1923), S. 153-185. Diese Stimmung des Verlustes ist nicht nur typisch für Deutschlands alte Eliten. In Frankreich schrieb Le Bon, Psychologie der Massen, S. 4f: „Bisher wurden die Kulturen von einer kleinen, intellektuellen Aristokratie geschaffen und geleitet, niemals von den Massen. ... Jetzt tritt ihre Hauptaufgabe zutage. Plötzlich wird die blinde Macht der Masse für einen Augenblick zur einzigen Philosophie der Geschichte.“

¹²⁵⁰ Zur fin de siècle Stimmung im Bürgertum und zum Schwinden der Hoffnung auf die Weltrevolution in der Arbeiterbewegung im Jahrzehnt vor der Jahrhundertwende vgl.: Christoph Auffarth, Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002, S. 210-252 sowie: Lucian Hölscher, Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im Kaiserreich (Industrielle Welt), Stuttgart 1989.

lichen Wachstum fähig sei.¹²⁵¹ Selbst potentielle Versuche diese Entwicklung zu hemmen, sieht er letztlich in ihr Gegenteil umschlagen. So wie die offizielle Staatskunst das Entstehen einer künstlerischen Avantgarde provoziert habe, provoziere auch die Staatsreligion das Gedeihen der religiösen Avantgarde, meinte er 1904.¹²⁵² (Der Vergleich liegt hier, nebenbei gesagt, nah, denkt man an die von Eßbach nachgewiesene Verwandtschaft von Kunst- und Nationalreligion.) Seine neue Betrachtungsweise habe ihn gelehrt, „die Geschichte nicht mehr von oben nach unten, sondern von unten nach oben zu betrachten.“ Alles Leben steige von unten auf. Deswegen sei auch die Beschaffenheit des Nährbodens wichtiger, als der Umstand, wer gerade an der Spitze stehe. Man solle deswegen in der Gegenwart keinen neuen Messias erwarten. „Der treibende, bewegende Geist hat die Masse der Menschen ergriffen; aus ihr, das heißt aus dem vereinigten Wirken aller muß die bessere Zeit entstehen.“¹²⁵³ Auch, wenn „ein Teil unseres Volkes noch thatsächlich nach einer Religion der Autorität, nach einem äußerlich festgesetzten und greifbaren Halt seines Glaubens und seines sittlichen Lebens verlangt“, so strebe die Bevölkerungsmehrheit doch eine Demokratisierung der Religion an und sei längst nicht so materialistisch orientiert wie ihr häufig unterstellt werde.¹²⁵⁴ Zur Zeit Schleiermachers habe man noch gemeint, die Wiederbelebung der Religion müsse den Weg über die Gebildeten nehmen, dann würde man auch dem Volk die Religion wiedergewinnen.¹²⁵⁵ Kalthoff spricht sich indes klar gegen eine solche primär von einer ‚Gebildetenreformbewegung‘ getragenen Intellektuellenreligion aus. Die „Hauptarbeit für die Neubelebung der Religion“ liegt nicht „in den Kreisen der Gebildeten“, sie geht nicht „von oben nach unten. ... Eine Religion, die nicht in der Tiefe des Volkslebens verwurzelt“ sei, „eine Religion der Epikuräer und Stoiker, der Philosophen und Humanisten, würde zwar ein ganz interessantes Untersuchungsgebiet für den Gelehrten sein, aber eine Quelle ewigen Lebens für die Menschheit wäre sie sicher nicht.“¹²⁵⁶

Die Position von Schleiermachers Reden *Über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* kehrte er in diesem Punkt um. Gerade an die *Ungebildeten* müsse der moderne Prediger sich wenden, da aus ihren Kreisen die religiöse Erneuerung zu erhoffen sei:

„Seht, das ist unsere neueste Reformationsaufgabe nach allen Errungenschaften der neuen und der alten Reformation, daß wir nun Reden halten über die Religion an die *Ungebildeten* unter ihren Verächtern, daß wir eine *Volkskirche* und eine *Volksgemeinde* schaffen, wo ein jeder im anderen eine Gottesoffenbarung anschaut“.¹²⁵⁷

Die Gebildeten würden sich ja der Überzeugung hingeben, selbst auf die Religion verzichten zu können, während sie sie aus den genannten Gründen als unentbehrlich für das „Volk“ betrachteten – so variiert Kalthoff das Argument von den Herrschenden, die sich selbst von der Pflicht zu glauben suspendieren.¹²⁵⁸

Darin steckt auch eine Kritik an wissenschaftlichen Theologen, die, wie etwa Ernst Troeltsch, immer noch glaubten, zunächst die ‚Gebildeten‘ für die Religion zurückzugewinnen zu

¹²⁵¹ Vgl. auch Bremer Nachrichten, 12.5.1906, Pastor Dr. Albert Kalthoff †: Religion ist in der amtlichen Kirche kaum zu finden. „Aber in der Volksseele hatte die Religion selber neue Wurzeln geschlagen“. Wir knüpfen hier an Abschn. II.5.2.2.1 an.

¹²⁵² Zur Frage der deutschen Reichskirche, S. 164: „Dann werden die Propagandisten der deutschen Reichskirche der Religion den gleichen Dienst erweisen, den die Enthusiasten der Berliner Hofkunst der Kunst erwiesen haben: sie werden neben der Staatsreligion die Volksreligion wachrufen und die persönlichen Schaffenskräfte der Religion entfesseln.“

¹²⁵³ An der Wende des Jahrhunderts, S. 121f.

¹²⁵⁴ Ebd. S. 253f i. V. m. S. 144.

¹²⁵⁵ Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben! S. 3f.

¹²⁵⁶ Ebd. S. 4.

¹²⁵⁷ Schleiermachers Vermächtnis, S. 63f.

¹²⁵⁸ Ebd. S. 62f.

müssen, um mit ihrer Hilfe die Volkskirche aufzubauen. Troeltsch verstand sich als zeitgemäßen Repräsentanten und Vermittler normativ-religiöser Orientierung – als Theologe sei man mehr als ein bloßer Spezialist seines Faches. Seine religiös-ethische Qualifikation versetze den gelehrten Theologen in die Lage, auch als religiöser Führer des Volkes zu fungieren. Damit nehmen die „historischen Meister“, wie Troeltsch diese exponierten Persönlichkeiten nennt, diejenige Stellung ein, die früher die großen religiösen Persönlichkeiten, die religiösen Virtuosen, innehatten.¹²⁵⁹ Schon diese Auffassung teilte Kalthoff nicht mehr mit den kulturprotestantischen Propheten einer zivilreligiösen Volkskirche – viel weniger aber das prinzipielle Überlegenheitsgefühl der kulturprotestantischen Spitzentheologen gegenüber der angeblich religiös bloß reproduktiven Masse.¹²⁶⁰ In der Beziehung zwischen religiösen Genien und der Masse der Gläubigen wird sich nach Troeltschs Überzeugung mit der ansteigenden Entwicklung der Religion der Abstand „zwischen einer überwiegend produktiven und einer überwiegend reproduktiven Gottesanschauung“ zunehmend vergrößern.¹²⁶¹

II.7.6 Die spezielle Rolle der Arbeiter beim Aufbau der Volkskirche. Die religionsproduktive Funktion des Atheismus

Kalthoff träumte ganz im Gegensatz dazu in gewisser Weise den „Traum vom umgekehrten Gottesgnadentum, von der heiligen Mission des Arbeiters.“¹²⁶² Zeichnen wir die dahinterstehende Entwicklung kurz nach.

Bereits als Protagonist des *Reformvereins* und der *Kirchlichen Reformpartei* vertraute Kalthoff demonstrativ auf das gleichermaßen politische wie religiöse Freiheitsbewußtsein der ‚Namenlosen aus dem Volk‘, während er den „kirchlichen und politischen *Parteien*“ die Fähigkeit „zu einer Reform der Kirche“ absprach – ebenso wie den „kirchlichen und politischen Machthaber[n]“. ¹²⁶³ Kontrastierend erinnert er an die Revolutionäre, die „1848 ihr Verlangen nach Volksrechten und Freiheiten mit ihren Blute bezahlt“ hatten. Wenn er „im Geiste“ die Grabstätte dieser Märzgefallenen durchwandle, dann stoße er auf das Grab eines unbekanntes Mannes. Es berge

„eine Tragödie und eine Prophetie. Noch gibt’s solche ‚unbekannte [sic!] Männer‘, die bereit sind ihr Leben für die höchsten Güter der Menschheit einzusetzen. Wir kennen sie nicht, man macht von ihnen kein Geschrei in den Zeitungen und auf den Gassen. Aber sie sind da, überall da, wo in der Werkstätte oder der Studirstube, auf dem lärmenden Markt des Lebens wie im einsamen Krankenzimmer der Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit, für ächte Gottes- und Menschenliebe lebendig erhalten wird. Auf diese ‚Unbekannten‘ setze ich nächst Gott meine Hoffnung. Sie werden dem Herrn ein Volk bewahren auf den Tag, da die Herrlichkeit des Menschensohnes meiner vaterländischen

¹²⁵⁹ Vgl. z. B. Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903/1913), in: Gesammelte Schriften II, (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 386-451, hier S. 435f.

¹²⁶⁰ Vgl. z. B. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902 (2. Aufl. Tübingen 1912) = Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. von Trutz Rendtorff, Berlin, New York 1998, S. 76. Zum Problem: Norbert Witsch, Glaubensorientierung in „nachdogmatischer“ Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums, Paderborn 1997, S. 78f, 113f, 118, 171.

¹²⁶¹ Die Selbständigkeit der Religion, in: ZThK, Bd. 5, Freiburg und Leipzig 1895, S. 361-436; Bd. 6, 1896, S. 71-110, 167-218, hier S. 420f. Auch in diesem Kontext können wir wieder an das im Kontrast dazu oben im Exkurs zu den Beziehungen zwischen Kalthoffs Denken und dem Eßbachschen Konzept der National- und Kunstreligion Gesagte erinnern.

¹²⁶² Wilhelm Bölsche, Die Mittagsgöttin. Ein Roman aus dem Geisteskampfe der Gegenwart, hrsg. von Gerd-Hermann Susen (Werke Bd. 2), Berlin 2005, S. 59.

¹²⁶³ Kalthoff, Art. Aus dem kirchlichen Leben Berlins, in: Schweizerisches Protestantenblatt, 7. Jahrg., Nr. 42 (18.10.1884), S. 385 (rückschauend auf seine Berliner Erfahrungen).

Kirche in neuem Lichte strahlen, und sein Geist sie aus der Knechtschaft zur Freiheit, aus der Zerklüftung und dem Haß der Nationen zur Einheit und zum Frieden führen wird.“¹²⁶⁴

Dieses frühe und wichtige Zeugnis für Kalthoffs Vertrauen in die religiös produktiven Kräfte des Volkes steht in Parallele zu seiner Auseinandersetzung mit dem Freiheitsdichter Friedrich von Sallet im Jahr 1882. Beide Belege weisen eine demotheologische Dimension (im oben dargestellten Sinn) auf. Der Begriff der (Arbeiter)klasse kommt jedoch noch nicht vor. Ebenso war noch nicht von Klassenkonflikten und deren Potentialen für religiöse Revitalisierungsprozesse die Rede. Erst in den 1890er Jahren wurden solche Sinnbezüge bei Kalthoff spürbar. Nun sah er in der Arbeiterklasse die eigentliche Erbin und Bewahrerin der liberalen Freiheitstradition von 1848. Wie oben schon erwähnt, wurde er von der Aufbruchsstimmung nach der Aufhebung der Sozialistengesetze erfaßt, die von der Hoffnung auf einen neuen Kurs der Regierungen unter Wilhelm II. getragen wurde und kurzzeitig Möglichkeiten einer Zusammenarbeit der bürgerlichen Liberalen mit den Sozialisten eröffnete. Daß es sich um eine trügerische Hoffnung handelte, zeigte ein gegenläufiger Prozeß, den wir hier nur in der Form berücksichtigen, wie er im Bremer Umfeld spürbar wurde: In den neunziger Jahren trat hier mit dem Erstarken der Arbeiterbewegung langsam neben die Spaltung der Bevölkerung in ein (kirchlich) liberales und ein konservatives Milieu, wie sie spätestens seit den 1860er Jahren bestand und oft Züge eines Kulturkampfes annahm, die neue soziale Polarisierung zwischen Bürgertum und organisierter Arbeiterschaft. Aber auch dieser Entwicklung konnte Kalthoff Positives abgewinnen. Bedeutender als die innere Spaltung kirchlicher Kreise in eine liberale und eine positive Richtung und daraus resultierende, seiner Meinung nach religiös unfruchtbare Querelen, erschien ihm im Blick auf die religiöse Entwicklung seiner Zeit nun das motivationale Potential sozialer Klassegegensätze. Diese These formulierte er wohl erstmals in seiner Schrift *Christliche Theologie und sozialistische Weltanschauung* – einem der Belege für die kontinuierliche Auseinandersetzung Kalthoffs mit der Marxschen Theorie.¹²⁶⁵ In diesem Kontext warb Kalthoff für ein differenzierteres Verständnis des „socialistische[n] Atheismus“. Dieser gehöre als ein „Protest ... gegen das, was an dem Theismus faul und werthlos ist ... vielleicht zu jener Gattung Atheismus ..., von der Max Müller sagt, daß *ohne ihn alle Religion lange schon zu einer versteinerten Heuchelei geworden sei, daß es ohne ihn auch für uns kein geistiges Erwachen, kein neues Leben gebe.*“¹²⁶⁶

Später sollte Kalthoff in diesem Sinne die staatliche Duldung solch vermeintlich antireligiöser atheistischer Kritik fordern – nämlich an den Gesetzgeber appellieren, den sogenannten Gotteslästerungsparagraphen (§166) aufzugeben, der der Sozialdemokratie so sehr schadete: Blasphemieanklagen gegen Redakteure von Parteizeitungen, Verbandsfunktionären und sonstigen Angehörigen der Arbeiterbewegung machten fast 95 % der Gesamtzahlen aus und erschwerten die Anwendung von Religionskritik als Medium der Protestes im gesellschaftlichen Diskurs.¹²⁶⁷ In Anspielung auf die unterschätzte Rolle des Atheismus als religionsproduktive Kraft fragte Kalthoff rhetorisch: „Was wäre aus der Religion geworden, wenn es keine Gottes-

¹²⁶⁴ Ebd. S. 385f.

¹²⁶⁵ Albert Kalthoff, *Christliche Theologie und sozialistische Weltanschauung*. Ein Wort zur Verständigung, Berlin o. J. (1894).

¹²⁶⁶ Vgl. ebd. S. 12f.

¹²⁶⁷ Siehe schon oben Abschn. II.6.5.1. Vgl. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, S. 261, 343 sowie mit weiterer Literatur: Werner Tschacher, *Von der Gotteslästerung zur Störung des öffentlichen Friedens. Grenzverschiebungen in der Geschichte der Blasphemiegesetzgebung*, in: Andreas Fickers et al. (Hg.) *Jeux sans Frontières? – Grenzgänge der Geschichtswissenschaft*, Bielefeld 2017, S. 285-296, hier S. 289 (Prozesse von 1882-1903 insgesamt: 6921).

lästerung gegeben hätte!“¹²⁶⁸ Auch das alte Christentum habe sich *gegen* die etablierten Religionen durchsetzen müssen und sei in seiner Entstehungszeit von den damaligen Machthabern als Gotteslästerung betrachtet worden. „Wenn es niemand gegeben hätte, der dem religiösen Gefühl seiner Zeitgenossen Ärgernis zu bereiten gewagt hätte, so würde es niemals ein Christentum gegeben haben.“¹²⁶⁹ Diese Aussage läßt sich in Beziehung zu Kalthoffs These von religionsproduktiv wirksamen revolutionären Kräften im Urchristentum setzen. Darauf kommen wir zurück. Mit seinem eigenen Engagement für die Überwindung der Klassengegensätze verfolgte er das Ziel,

„den Materialismus der Arbeiterkreise durch eine Art sozialistischen Humanismus zu überwinden. Er hat lange daran geglaubt, daß der aufstrebende vierte Stand der Mutterboden für eine neue Entwicklungsphase des deutschen Idealismus und auch der christlichen Frömmigkeit sein werde.“¹²⁷⁰

Es war dies die schon oben angesprochene Einforderung einer ethischen Komponente des Sozialismus: nicht (Klassen)kampf, sondern Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfe im Sinne Kingsleys und Kropotkins lautete die entsprechende Parole. Ökonomische Interessen ließen sich nach Kalthoffs Dafürhalten erst dann durchsetzen, wenn sie religiös fundiert worden seien. Man denke etwa an die Diagnose des Scheiterns von Produktionsgenossenschaften, die er in seiner Schrift über Kingsley referiert hatte und an die Erklärungen, die man für den Mißerfolg des von Friedrich Ebert in Bremen geleiteten Versuchs der Etablierung einer Bäcker-genossenschaft fand. Daß Kalthoff trotz der sich verschärfenden Klassengegensätze und der damit einhergehenden Ablehnung, die der bürgerliche Liberalismus im sozialistischen Lager erfuhr, seine Hoffnung auf eine mögliche Zusammenarbeit von Bürgerlichen und Sozialisten so lange behielt, hängt auch damit zusammen, daß es bis in die Jahre vor dem ersten Weltkrieg eine ganze Reihe von undogmatischen sozialistischen Denkern gab, die seine Auffassungen über den Zusammenhang von Religion und Sozialismus teilten. So sah etwa Gerhard Hildebrand, ein Autor der *Sozialistischen Monatsblätter* in einem Artikel zum Thema *Sozialismus, sittliches Bewusstsein und Religion* im Unterschied zur Marxschen These, die ein Verschwinden der Religion nach einer radikalen Umwandlung der Eigentumsverhältnisse prophezeite, ein „bleibendes Daseinsrecht“ der Religion. Doch setze das einen historischen Prozeß der religiösen Transformation voraus, der gerade von den unteren Schichten der Bevölkerung getragen werden solle. Es sei

„das sittliche Bewusstsein und die Religion von ihrer Gebundenheit an unhaltbar gewordene Vorstellungen und an eine kindliche Katechismusweisheit zu befreien, ihnen neuen Inhalt, neue Ausdrucksformen, neue Wucht im eigenen Leben und damit immer stärkere Wirksamkeit zu schaffen. Dieser Prozess der sittlich-religiösen Neubelebung ist es, in dem die Arbeiterbewegung eine große aktive Rolle spielen, eine große geschichtliche Mission erfüllen kann, wenn sie nach dem Zusammenbruch der historisch-ökonomisch begründeten Zukunftsstaatshoffnung der Gefahr ausweicht, zu einer bloßen Arbeiterinteressenvertretung herabzusinken, und statt dessen bewusst und vorur-

¹²⁶⁸ Volk und Kunst (Gotteslästerung), S. 140. Auch in diesem Zusammenhang bezieht er sich auf Max Müller. Vgl. ebd. das vollständige Zitat: Der Atheismus „ist die Macht, das hinzugeben, was wir in den besten, in den ehrlichsten Stunden unseres Lebens als nicht wahr erkannt haben. Er ist die Bereitschaft, das weniger Vollkommene, so lieb und teuer, ja so heilig es uns gewesen sein mag, hinzugeben für das Vollkommenere, so sehr es auch von der Welt verurteilt wird. Er ist die wahre Selbstüberwindung, das wahre Opfer seiner selbst, das wahre Vertrauen auf die Wahrheit, der wahre Glaube. Ohne diesen Atheismus wäre alle Religion lange schon zu einer versteinerten Heuchelei geworden; ohne diesen Atheismus wäre jede Religion, jede Reform unmöglich“.

¹²⁶⁹ Ebd. S. 139.

¹²⁷⁰ Bremer Courier vom 14.5.1906 „Dr. Albert Kalthoff †“. Vgl. auch Burggraf, Nach Kalthoffs Tode, S. 41: „ganz den sozialen Interessen der Zeit zugekehrt“.

teilsfrei die Entfaltung aller schöpferischen Kräfte der Gesellschaft von der Grundlage der vorgefundenen Gesellschaftsordnung aus und unter Verzicht auf irreführende Gewohnheit *alle* gesellschaftlichen Probleme in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Klassegegensätze zu beurteilen, sich zum Ziel setzt.“¹²⁷¹

Zu den Belegen für die nicht nachlassenden Hoffnungen auf einen Erfolg von Vermittlungsbemühungen zwischen Liberalismus und Linken im Bremer Umfeld Kalthoffs gehörte auch das schon erwähnte Engagement in der *Sozialwissenschaftlichen Vereinigung* von 1898. Weil Kalthoff keine Berührungspunkte mit der Arbeiterbevölkerung kannte, gelang es ihm umgekehrt, einzelne Arbeiter an seine doch sonst sehr bürgerliche Gemeinde zu binden. Er wurde so bei den der Kirche noch nahestehenden Arbeiterfamilien zu einer kirchlichen Vertrauensperson, die man bevorzugt für die Durchführung von kirchlichen Amtshandlungen in Anspruch nahm und bei der man seine Kinder in den Konfirmandenunterricht gab; „die angeregtesten besuchten auch seine Kirche und ließen sich in die Gemeindefisten einschreiben.“¹²⁷²

Seinen bürgerlichen Predigthörern mutete Kalthoff allerdings einiges zu, wenn er etwa die Assoziationen beschrieb, die dem Bürger in den Sinn kämen, wenn er an die ‚soziale Frage‘ denke:

„Vor seinem Auge steht dann ein rotes Gespenst mit der Guillotine und Strömen von Blut, krampfhaft umschließt er mit der Hand in seiner Tasche die Schlüssel zum Geldschrank, weil er im Geist andere Hände zu sehen glaubt, die sich nach seinem sorgsam gehüteten Besitz ausstrecken, um mit demselben die große Teilung vorzunehmen. Indeß so kindlich ist diese Auffassung, daß wir dieselbe heute kaum noch einem Tagespolitiker untersten Ranges nachsehen dürften.“¹²⁷³

Vergleicht man diese und die weiter oben angeführten Aussagen mit jenen aus der Zeit des *Reformvereins*, so findet man ein Moment der Kontinuität im Motiv der von unten hochwachsenden Volkskirche. Als der soziale Ort, von dem die Impulse zu ihrer Gründung ausgehen würden, wird nun jedoch die Arbeiterschaft identifiziert. Nicht unbeeinflusst von dieser Wandlung blieben Kalthoffs Auffassungen vom christlichen Sozialismus. Mit seinem wachsenden Verständnis für die Berechtigung ökonomischer Forderungen der Sozialdemokratie bekam seine schon in den 1870er Jahren formulierte Kritik an christlichen Vertröstungen auf ein besseres Jenseits¹²⁷⁴ eine politisch-praktische Dimension – je später desto mehr. Die marxistische Inversion von Jenseitshoffnungen in das bessere diesseitige Leben wurde damit pragmatisch anerkannt.

II.7.7 *Religion als Ordnungsinstrument: Innere Mission und christlicher Sozialismus. Bezüge zur Gemeindegeschichte von St. Martini*

Kalthoffs Auseinandersetzung mit den kirchlichen Auffassungen zur sozialen Frage stand in Wechselwirkung mit seinem Einsatz für die sozialen Belange der Arbeiter und trat als ein Hauptthema neben seinen Kampf um die Religionsfreiheit des Bürgers und seine Kritik am

¹²⁷¹ In: Sozialistische Monatsblätter 15 = 17 (1911), Heft 10, S. 627-636, hier S. 634, Electronic ed.: Bonn: FES Library, 2006.

¹²⁷² Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 724.

¹²⁷³ An der Wende des Jahrhunderts, S. 12.

¹²⁷⁴ Vgl. Der christliche Socialismus, S.4 die kritische Botschaft an die Christsozialen: „Eine Religion, die den Armen mit der Hoffnung auf das Leben nach dem Tode abzuspiesen wagt, beweist dadurch, daß sie gegenüber der großen socialen Frage der Gegenwart ihre Existenzberechtigung verloren hat.“

preußischen Staatskirchentum.¹²⁷⁵ In diesen Zusammenhängen wiederholte er seine Kritik am Mißbrauch der Religion als Ordnungsinstrument, bzw. bezog sie auf die kirchlichen Vorfeldorganisationen. Schließe die Kirche sich der ordnungsstaatlichen Ideologie an, gerate sie in Gefahr, zu einer geistlichen Polizei zu werden und die Welt mit Machtmitteln retten zu wollen – so Kalthoffs allgemein kirchenkritische Position, wie wir sie oben kennengelernt haben. Als eine Instanz unter den kirchlichen Vereinen, die dieser Gefahr erlegen sei und im praktischen Sinne längst zum Verbündeten der Regierungen geworden sei, macht er in der Rückschau auf das 19. Jahrhundert den christlichen Sozialismus aus:

„Ein patriarchalisches Christentum der Fürsorge und der Beglückung von oben, nicht ein männliches Christentum des Glaubens an die Gotteskräfte in der Menschenbrust, das war in Deutschland der christliche Sozialismus geworden, und so ist der christliche Sozialismus in allen entscheidenden Fragen mit der Macht gegangen, nicht mit dem Geiste der Freiheit, er hat oft genug das Christentum kompromittiert durch sein Bündnis mit jenem offiziellen Hochkirchentum, dem die Religion doch nur das Mittel ist zur Beförderung der eigenen Interessenpolitik.“¹²⁷⁶

Die Anstrengungen, die der Vereins-Protestantismus bisher zur Überwindung sozialer Ungleichheiten unternommen habe, seien von Grund auf unehrlich. Auch in Gestalt der Diakonievereine stehe das institutionelle Christentum im Bündnis mit den staatlichen Machthabern. Sein Vorwurf trifft insbesondere die auf Johann Hinrich Wichern (1808-1881) zurückgehende *Innere Mission*, für die er als junger Berliner Diakon selbst kurzzeitig tätig war. In Bremen wurde diese Form der kirchlichen Orthodoxie, die sich zwar gegen die sozialen Notstände der Zeit, aber auch gegen den ‚Ungeist‘ der Revolution wandte, von dem mit Wichern eng befreundeten Martini-Pastor Georg Treviranus etabliert.¹²⁷⁷ Wichern wurde von Treviranus wiederholt zu Vorträgen nach Bremen eingeladen, und es kam unter Treviranus Ägide zur Bildung eines selbständigen Vereins der *Inneren Mission* in Bremen, der in den Folgejahrzehnten eine rege Tätigkeit entfaltete.¹²⁷⁸ In der Zeit von Treviranus Amtsführung gingen von St. Martini maßgebliche Impulse zur Gründung von ca. zwanzig weiteren meist diakonisch orientierten Vereinen aus. Während Kalthoffs Bremer Zeit wurde das Erbe von dessen Amtsvorgänger nicht mehr in seiner Gemeinde gepflegt, sondern in der Hansestadt hauptsächlich von Otto Funcke und dessen Umfeld repräsentiert. Der Aufgabe der ‚Bekehrung der vom Glauben abgefallenen Massen‘ widmete sich beispielsweise in der für antibürgerliche Tendenzen aufgrund des hohen Anteils von Bewohnern aus der Arbeiterschicht besonders „anfälligen“ Bremer Neustadt ein Stadtmissionar.¹²⁷⁹

Ein solcher Bruch in der Kontinuität der Gemeindegeschichte ist wohl auch als Manifestation der veränderten Auffassungen Kalthoffs zu verstehen. Wenn der Nachfolger Treviranus' und Schwalbs sich mit Verhaltensweisen und Reaktionsformen von engagierten Bürgern aus diesem Umfeld auseinandersetzte, so bemühte er, wie bereits angedeutet, oft Stereotype, die sich unter den Stichworten ‚Bedrohtheitsgefühl‘ und ‚Verlustangst‘ zusammenfassen las-

¹²⁷⁵ Die obigen entsprechenden Darstellungen setze ich hier voraus und wenden sie auf das hier thematische Problem an.

¹²⁷⁶ An der Wende des Jahrhunderts, S. 232.

¹²⁷⁷ Treviranus wurde 1867 von Schwalb abgelöst. Zur Person: Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 597; Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 72.

¹²⁷⁸ Gründung 1849; Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 623. Vgl. auch Karl Heinz Voigt, Art. Georg Gottfried Treviranus, in: Bremen-Grambke (Online-Ressource, Besuch am 22.12.10, url: <http://servidor.durania.homelinux.net/tikiwiki/tikiindex.php?page=Georg+Gottfried+Treviranus>).

¹²⁷⁹ Schulz, Vormundschaft und Protektion, S. 622: Die Innere Mission war eine bürgerliche Gegenbewegung zur Revolution. Vgl. S. 623: Bekehrung der vom Glauben abgefallenen bürgerlichen Gesellschaft. S. 625: Stadtmissionar Hax in der Neustadt.

sen.¹²⁸⁰ Hinter diesen Gefühlen stand aber auch oft die Erfahrung einer wachsenden Konkurrenz um öffentliche Aufmerksamkeit zwischen traditionell bürgerlich sozialisierten und neu aufstrebenden Schichten, welche die Modernisierung der politischen und sozialen Strukturen trugen, mithin die Angst vor einem Geltungsschwund in der Öffentlichkeit von dem gerade Theologen betroffen waren.¹²⁸¹ Kalthoff klagte, der christliche Sozialismus in Deutschland atme „einen Geist der Furcht, aber Furcht ist nicht in der Liebe, und die Angst vor dem Volke ist sicher die unchristlichste Angst, die es giebt.“¹²⁸² Der Angelpunkt seiner Vorwürfe ist der Widerspruch von Angst und Liebe:

„[E]ine Kampfgenossenschaft ist die innere Mission, nicht um die Ungerechtigkeit und das Elend ... aufdecken und beseitigen zu helfen, sondern um das Volk in der Gefügigkeit gegen die Autorität zu erhalten. Die Liebe der inneren Mission ist aus der Angst [vor dem revolutionären Drängen des Volkes 1848/49] geboren, darum ist sie nicht echt und rein, sie hat Hintergedanken der ausgesprochensten Selbstsucht. ... [Ihr] eigentlicher Zweck: Stärkung der Gewalten, der hierarchischen in der Kirche und der patriarchalischen im Staate. Die innere Mission kennt nur eine Quelle alles menschlichen Verderbens: die Emanzipation des Volkes von der Autorität.“

Das sei eine „Unmündigkeitserklärung der Massen“. Man fordere die „Unterwerfung des Volkes unter die Vormünder und Pfleger, die in Staat und Kirche ihm gestellt sind und ihm sagen, was es thun und lassen, was es denken und glauben soll.“ Im Kern des ganzen Diakoniewerkes verberge sich der „Glaube ... an die beglückende Macht der Unfreiheit. ... Es ist schon grundfalsch, in der Unfreiheit des Volkes einen Schutz gegen Umsturz und gewaltsame Revolution zu erblicken. Im Gegenteil, je länger der Strom der natürlichen Entwicklung im politischen und geistigen Leben gehemmt wird, desto gewaltsamer tritt derselbe schließlich allemal über seine Ufer.“ Das Volk verkaufe nicht mehr um Almosen seine Menschenrechte. Wirkliche Barmherzigkeit veranstalte mit den Bedürftigen „nicht erst ein Katechismusexamen“ und fordere „als Gegenleistung für erwiesene Hilfe nicht den Besuch der eigenen Kirche oder sonst ein Opfer des Gewissens“.¹²⁸³

Den von Wichern mitorganisierten ersten protestantischen Kirchentag in Bremen (1852) nennt Kalthoff

„eine Vereinigung aller reaktionären Mächte in Staat und Kirche, um das berüchtigte Bündnis von Thron und Altar neu zu besiegeln und zu befestigen, namentlich um die Kirche gegen das neuerstarkte Freiheitsbewußtsein des Volkes mobil zu machen. Es war gleich auf dem ersten Kirchentage, daß Wichern ... das Wort nahm, um die Notwendigkeit der inneren Mission zu begründen. ... Das Volk sei trunken geworden und habe sich selbst zum Gott gemacht, es habe den christlichen Staat, der auf der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit beruhe, als ein zu Überwindendes und Überwindbares bejubelt. ... Jetzt habe sich die innere Mission als die bewaffnete Tochter der Kirche der Mutter zum offenen Kampf gegen die Feinde und Verderber des Volkes erboten; die Kirche erscheine als eines Königs Macht, die sich entgegenstelle den geöffneten Pforten der Hölle, als eine Kriegerschar, die sich zum freien Dienst der Treue zu Bekämpfung der Revolution um den einigen Herrn gesammelt, mit ihm zu gehen in den Streit.“¹²⁸⁴

Kalthoff kommentiert sein Referat der Wichernschen Kirchentagsrede: Das also sei „des Pudels Kern, und er ist es geblieben bis auf den heutigen Tag“.¹²⁸⁵ Mit dem christlichen Sozialismus als

¹²⁸⁰ Vgl. schon Abschn. II.5.2.2, II.5.2.3, II.7.5.

¹²⁸¹ Für Bremen vgl. dazu oben Abschn. II.5.1.7.

¹²⁸² An der Wende des Jahrhunderts, S. 232.

¹²⁸³ An der Wende des Jahrhunderts, S. 250-252.

¹²⁸⁴ Vgl. ebd. S. 255: Liebe, die an Bedingung des Gehorsams gegenüber der Autorität geknüpft ist.

¹²⁸⁵ Ebd. S. 251.

politische Formation unter Adolf Stöcker hatte Kalthoff während seiner Berliner Jahre im *Reformverein* seine eigenen Erfahrungen gemacht. Stöckers *Christlich soziale Partei* war ein übermächtiger Konkurrent der *kirchlichen Reformpartei*, gefördert von den allerhöchsten Kreisen, etwa vom Grafen Waldersee und dem Prinzen Wilhelm. Das *Korrespondenzblatt* berichtet von manchen Ausfällen Stöckers „gegen uns, die Kirchlich-Liberalen“. Im Kirchenwahljahr 1882 diffamierte Stöcker Kalthoff persönlich als gescheiterten Pastor, der wegen Irrlehre sein Amt verloren habe und somit kein Recht habe, in den Kirchenwahlkampf einzugreifen.¹²⁸⁶ Die Erfahrungen dieser Jahre spiegeln sich auch noch in Äußerungen aus der Bremer Amtszeit wider:

„Der christliche Sozialismus ist nicht aus den Reihen der unteren, sondern der oberen Stände hervorgegangen. Derselbe ist auch keineswegs, wie man die Leute gerne glauben machen möchte, die vorwiegende Domäne der Geistlichen, sondern seine Vertreter sammeln sich aus allen Kreisen der Gesellschaft, dem Grundbesitz, der Industrie, den Beamten, und alle übrigen akademischen Stände sind bei dem christlichen Sozialismus gerade so gut vertreten wie die Theologen.“¹²⁸⁷

1882 machte man im Umfeld des *Reformvereins* auf den Widerspruch zwischen Stöckers Kapitalismuskritik – sie richtete sich insbesondere gegen das Judentum – und seine Inschutznahme der Interessen des adligen Großgrundbesitzes aufmerksam.¹²⁸⁸ 1884 berichtet er über die „hierarchisch-reaktionäre Tendenz“ des Stöckerschen Projekts: Schon im „Gründungscircular“ des Christlich-sozialen Verein sei „keine Rede“ gewesen „von der Noth des Volks, der die Kirche helfen müsse, sondern von der Noth der Kirche, der durch eine Agitation unter dem Volke abgeholfen werden solle.“¹²⁸⁹ Bei aller Schärfe der Kritik bemühte sich Kalthoff 1899 allerdings in der Rückschau auch um eine gerechte Beurteilung des christlichen Sozialismus und ihrer Vertreter. Sogar für Stöcker fand er, nachdem dieser vom EOK und von seinem Gönner Wilhelm II. fallengelassen worden war, mildere Worte:

„Wohl mag der christliche Sozialismus in Deutschland unter der Führerschaft des ehemaligen Hofpredigers Stöcker schwer gelitten und an dem Erbe dieses Mannes noch lange zu tragen haben, obgleich ich Grund habe zu glauben, daß auch dieser Mann noch anders, besser sei als sein Ruf in der Tagespresse ihn erscheinen läßt.“ Es gehörten, wie Kalthoff konzidierte, auch viele gute Leute zu dieser Partei.¹²⁹⁰ Dem ist unbedingt zuzustimmen. Die Zielrichtung der Diakonie war um 1900 keineswegs so klar reaktionär ausgerichtet, wie polemische Spitzentöne, auch jene Kalthoffs, weismachen wollen, wenn man bedenkt, daß auch Leute wie Friedrich Naumann und Theodor Lohmann¹²⁹¹ den Kurs der Diakonie mit definierten.¹²⁹² So ist es angebracht, mit Blick auf die sozialpolitischen Verdienste des christlichen Sozialismus auf dem Gebiet der Diakonie, von einem innovativen Konservativismus zu sprechen.

¹²⁸⁶ Vgl. den Bericht über die Versammlung des protestantischen Reform-Vereins vom 3.2.1882, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 2 (Februar 1882), S. 10-13, hier 13 sowie Art. Aus Kirche und Staat, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 11 (November 1882), S. 88.

¹²⁸⁷ An der Wende des Jahrhunderts, S. 224.

¹²⁸⁸ Art. Stöcker in Zürich, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 5 (Mai 1881), S. 38-40.

¹²⁸⁹ Art. Aus dem kirchlichen Leben Berlins, S. 377.

¹²⁹⁰ An der Wende des Jahrhunderts, S. 224.

¹²⁹¹ Zu Lohmann, einem hohen Beamten und Mitarbeiter bei Bismarcks Sozialgesetzgebung, vgl. Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hgg.), *Sozialer Protestantismus und Sozialstaat*, S. 212ff sowie Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, S. 496 (Würdigung seines Einflusses auf die Innere Mission im Sinne modernen Sozialstaatsdenkens).

¹²⁹² Vgl. Strohm, *Innere Mission, Volksmission, Apologetik*, S. 31. Als Beispiel für eine Studie, die sich mit dem Begriff der Sozialdisziplinierung kritisch auseinandersetzt vgl. z. B.: Petra Brinkmeier, *Weibliche Jugendpflege zwischen Geselligkeit und Sittlichkeit: zur Geschichte des Verbandes der evangelischen Jungfrauenvereine Deutschlands (1890-1918)*, Diss., Universität Potsdam, Humanwissenschaftliche Fakultät, 2004.

Bei Kalthoff überwog allerdings die Kritik. Es ließe sich trotz positiver Aspekte „nicht verkennen, daß der christliche Sozialismus, wenigstens der deutsche, nur zu oft Wege eingeschlagen [habe], die sowohl sein Christentum wie seinen Sozialismus haben verdächtig machen müssen. Der christliche Sozialismus hat nur zu oft geschwiegen, wo er hätte reden können und sollen.“¹²⁹³ Die aktuellen Erkenntnisse der Profan- und Kirchengeschichtsforschung bestätigen Kalthoff in diesem Punkt. Wie Hans-Ulrich Wehler betont, war eine Facette der Diakonietätigkeit ihr Mitwirken im „verbissenen Abwehrkampf gegen die Revolution, gegen die von ihr symbolisierten Ansprüche des Liberalismus und der Demokratie, gegen ihre latent weiterwirkenden Kräfte.“¹²⁹⁴ Auch Kurt Nowaks ausgewogene Darstellung der Geschichte des Christentums in Deutschland läßt sich zur Bestätigung anführen. Entschlossenheit des Handelns war weit eher eine Eigenschaft, die den kirchlich-konservativen Protestantismus als den kirchlichen Liberalismus auszeichnete, also weit eher gegen demokratische Neuerungen gerichtet, als dafür.¹²⁹⁵ Schon Wichern war ein Beispiel für den ersteren Fall. Er stand für die von Kalthoff abgelehnten Prinzipien der traditionellen kirchlichen Armenfürsorge, nicht aber für eine „zeitgemäße Sozialpolitik“.¹²⁹⁶ Sein politisches Schwarz-Weißdenken unterschied nur zwischen „Parteien der Revolution und Parteien der Legalität“. Die „Unterordnung der Institutionen unter die Menschenrechte“ kam für ihn nicht in Frage.¹²⁹⁷ Demokraten und Sozialisten waren für Wichern noch nach 1871 innere Feinde der Nation, die es nach dem Sieg über den äußeren Feind Frankreich ebenfalls niederzuringen gelte. Karitative Hilfe wurde meist mit Absichten der Sozialdisziplinierung verbunden. Die Stadtmission Adolf Stöckers in Berlin ist ein Beispiel für diese Strategie. Man sah sie zudem, auch in Kreisen seiner Unterstützer, als Mittel zur Bekämpfung der Sozialdemokratie und des Anarchismus an.¹²⁹⁸ Adolf Stöcker knüpfte als „Erbe“ Wicherns an dessen dichotomisches Weltbild an.¹²⁹⁹ Die Volksmassen müßten „durch eine gesunde Volksbewegung, die sozial, christlich, national und monarchisch sein muß“ vor den schädlichen Einflüssen des allgemeinen, gleichen, direkten Wahlrechts (seit 1871 bei Reichstagswahlen angewandt) geschützt werden.¹³⁰⁰ Stöcker schrieb, um ein Beispiel zu zitieren, am 31.7.1885 an den Kaiser: „Majestätsbeleidiger, Atheisten und Demokraten“ sind „zugleich auch die Feinde des Christentums und der Monarchie“ mithin Feinde der bestehenden Ordnung.¹³⁰¹ Für den Kirchenhistoriker Theodor Strohm war diese Art von Politisierung der Volksmission ein verhängnisvolles Unglück.¹³⁰² Doch darf man bei all dem nicht vergessen, daß es z. B. sehr wohl auch ein konfessionell-protestantisches revolutionsbejahendes Lager gab¹³⁰³, so daß Kalthoffs Darstellung kirchlicher Rezeptionsweisen der Revolution von 1848/49 in Kreisen des kirchlichen Sozialkonservatismus im Detail zu einseitig war.

¹²⁹³ An der Wende des Jahrhunderts, S. 231.

¹²⁹⁴ Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, S. 381, zu Wichern vgl. ebd. S. 382.

¹²⁹⁵ Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, S. 123 (Preußen), 126 (wachsendes Mißtrauen zwischen Kirche und Liberalismus nach 1849). Ein liberales Gegenbeispiel war R. Dulon (s. o.).

¹²⁹⁶ Ebd. S. 137.

¹²⁹⁷ Zitiert n. Theodor Strohm, Innere Mission, Volksmission, Apologetik. Zum soziokulturellen Selbstverständnis der Diakonie. Entwicklungslinien bis 1937, in: Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat (Hg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938, Stuttgart 1996, S. 17-40, hier S. 24.

¹²⁹⁸ So etwa nachzulesen bei Waldersee. Vgl. Röhl, Wilhelm II. Die Jugend des Kaisers 1859-1888, S. 723.

¹²⁹⁹ Strohm, Innere Mission, S. 29.

¹³⁰⁰ Ebd. S. 29.

¹³⁰¹ Walter Frank, Hofprediger Adolf Stöcker und die christlichsoziale Bewegung, Hamburg 1935, S. 124; zit. n. Röhl, Wilhelm II. Die Jugend des Kaisers 1859-1888, S. 423f.

¹³⁰² Strohm, Innere Mission, S. 30.

¹³⁰³ Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, S. 119-121 (Vormärz), 122-126 (1848/49).

Im Ganzen ist Kalthoffs Kritik indes zutreffend. Unter dem Strich waren die Aktivitäten der Diakonie Aspekt eines umfassenden Disziplinierungskonzeptes, das von mehreren gesellschaftlichen Teilsystemen mitgetragen wurde. Im öffentlichen Raum vertraten besonders die Amtskirchen die Überzeugung, die öffentliche Sozialmoral müsse mit Mitteln der geistlichen Disziplinierung (analog zu biblischen Modellen der sozial verpflichtenden Wirkung des ‚heiligen Geistes‘) in der Bevölkerung durchgesetzt werden: Als Wiedereingliederung der Kirchenfernen in die geistige Gemeinschaft der Gläubigen und parallel dazu in die Gemeinschaft der Nation. Seine Gegner fand der konservative Christsozialismus sowohl in den Reihen der linken Kirchenkritiker als auch im freikirchlichen Spektrum rechts von der Orthodoxie. Religiöse Disziplinierungsmaßnahmen reichten von der organisierten religiösen Volkserziehung mit dem Ziel der Korrektur alles dessen, was mit der öffentlichen Sozialmoral unvereinbar schien¹³⁰⁴, bis hin zur offenen Bekämpfung konkurrierender spiritueller Angebote, was z. B. die Freikirchler zu spüren bekamen, denen die landeskirchlich Orthodoxen als zu liberal galten. Die ansteckende Emotionalität der alternativen freikirchlichen Spiritualität fördere Unordnung und Disziplinlosigkeit, so meinten hingegen die bürgerlichen und landeskirchlichen Kritiker.¹³⁰⁵ In den kirchlichen Warnschriften gegen Sekten, wie auch grundsätzlich in der Kommunikation der Oberschichten mit den Arbeitern und „kleinen Leuten“, wurde daher ein Ethos der Erfüllung der täglichen Pflichten, der unpolitischen, ruhigen, disziplinierten und ordentlichen Lebensführung, der Ehrlichkeit, Treue und Bescheidenheit eingefordert.¹³⁰⁶

Grundsätzlich stand für die Vertreter eines Bündnisses zwischen Diakonie und Staat der Feind jedoch links: So wurde selbst nach Aufhebung der Sozialistengesetze 1890 die den Forderungen der Arbeitnehmer entgegenkam, der Sozialismus weiterhin als umstürzlerisch bekämpft. Der EOK, Konsistorien und zahlreiche Landeskirchen erwiesen sich als bereitwillige Gehilfen in diesem Kampf. „Jede Arbeit [gegen die sozialistische Agitation] trägt ihren Segen in sich und dient zur Förderung des Reiches Gottes auf Erden und zum Heil des Vaterlands.“¹³⁰⁷ Von der Kirche wurde der Aufschwung der Sozialdemokratie als Zeichen der „Erkrankung der Volksseele in allen Schichten der sog. arbeitenden Klassen“ gewertet. „So sehr die Angst davor umging, daß die sozialdemokratische Agitation ‚die alten von Gott gesetzten Ordnungen in ein wüstes Chaos zu verwandeln trachte‘, so empfand die Kirche auf der anderen Seite doch auch eine unverkennbare Genugtuung darüber, daß sie zur Mitwirkung aufgerufen wurde, weil die politischen Instrumente des Staates offenbar nicht mehr zu greifen schienen.“¹³⁰⁸ Der Versuch, die Arbeiterschaft gegen die Sozialdemokratie zu immunisieren, gehörte so weiterhin ganz selbstverständlich zu den obligaten kirchlichen Disziplinierungsmaßnahmen.¹³⁰⁹ Der Sozialismus, mithin die gesellschaftliche Kraft, aus der heraus Kalthoff eine neue Reformation erwartete, wurde aus Sicht seiner zum großen Teil aus dem Milieu der Theologen und Intellektuellen stammenden Kritiker zum einen als eine Bedrohung für das partikulare kirchliche oder christliche Bewußtsein angesehen (man kann in diesem Zusammenhang die sozialdemokratisch organisierte Kirchenaustrittsbewegung erwähnen), zum anderen als eine dem ‚deutschen Wesen‘ grundsätzlich fremd gegenüberstehende Weltanschauung, als deren Exponent die Arbeiterbe-

¹³⁰⁴ Christoph Ribbat, Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M., New York 1996, S. 179; Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 260.

¹³⁰⁵ Vgl. zum Postulat eines kontrastierenden, auf Innerlichkeit und Reflexivität gestellten deutschen Frömmigkeitsstils: Ribbat, Religiöse Erregung, S. 226f.

¹³⁰⁶ Ebd. S. 176.

¹³⁰⁷ Klaus Erich Pollmann, Soziale Frage, Sozialpolitik und evangelische Kirche 1890-1914, in: Kaiser / Greschat (Hgg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat, S. 41-56, hier S. 42f, vgl. 44.

¹³⁰⁸ Ebd. S. 44.

¹³⁰⁹ Thomas Mergel, Grenzgänger. Das katholische Bürgertum im Rheinland zwischen bürgerlichem und katholischem Milieu 1870-1914, in Blaschke / Kuhlemann (Hgg.), Religion im Kaiserreich, S. 166-192, hier S.183.

wegung angesehen wurde.¹³¹⁰ Es nimmt daher nicht wunder, daß man in der Sozialismuskritik auf dieselben Stereotypen trifft (so etwa eine unterstellte nationale Unzuverlässigkeit), die auch den Blick der Intellektuellen auf die Unterschichten bestimmten. Die protestantische Religion war dann, wenn sie unter der dialektischen Prämisse von Freiheit für die Bürger und Kontrolle der Massen stand, ‚Herrenreligion‘ und diente dann als Legitimationsideologie des Obrigkeitsstaates. Das zeigt sich auch in den Diskussionen um die Sozialversicherungsgesetze ab 1881.

II.7.8 Exkurs: Sozialversicherung im christlichen Staat – ein spezieller Aspekt der bürgerlichen Furcht vor dem Sozialismus

Wohl an keinem anderen Beispiel werden die Differenzen zwischen Kalthoffs Auffassungen und denen der Vertreter eines christlichen Sozialismus, bzw. eines Staatssozialismus so deutlich wie in der Frage der Einführung sozialer Sicherungssysteme. Mit der kaiserlichen Botschaft des Jahres 1881 hatte Wilhelm I. auf Initiative Bismarcks im Reichstag die Absicht erklären lassen, ein Sozialversicherungssystem auf der Basis des Solidarprinzips aufzubauen, so wie es heute noch existiert und den Kern des Sozialstaates bildet. Es handelte sich um ein konservatives Projekt, das von kirchlicher Seite und von Vertretern des christlichen Sozialismus ausdrücklich unterstützt, ja sogar vereinnahmt wurde. Der Berliner Pastor Rudolf Todt, neben Stöcker der zweite Mitbegründer des *Zentralvereins für Sozialreform*, der Keimzelle der *Christlich-sozialen Partei*¹³¹¹ und „der geistige Vater unsres preußischen Staatssozialismus“ wie das *Korrespondenzblatt* ihn nennt, hatte die Sozialversicherungsvorlagen als Zeichen dafür begrüßt, „daß unsere Regierung nunmehr staatssozialistisch geworden sei und Fürst Bismarck die wirtschaftlichen Forderungen der [christsozialen, TA] Partei in die Hand genommen habe.“¹³¹² Hinter der Gesetzesinitiative stand die Absicht, die erstarkende Sozialdemokratie ihrer Basis in der Arbeiterschaft zu entfremden. Der Aufbau einer durch Staatszuschüsse mitfinanzierten Sozialversicherung war im Gesamtrahmen der sozialismusfeindlichen Politik Bismarcks das „Zuckerbrot“, die Sozialistengesetze die „Peitsche“. Es gab also Anlaß diese Form des ‚Staatssozialismus‘ mit den Worten Kalthoffs abzulehnen: als Form kirchlicher und staatlicher „Liebe“ zum Volk, die „nicht echt und rein“ sei, sondern „Hintergedanken“ habe. Kalthoff und seine liberalen Freunde sahen sich durch solche Ansätze einer staatlichen Sozialpolitik herausgefordert:

„Schon längere Zeit hat die christlich-soziale Partei ihr staatssozialistisches Programm im Namen des Christentums aufgestellt. Aber auch der deutsche Reichskanzler selber hat in die Motive für das Arbeiterunfallversicherungsgesetz die Idee des christlichen Staates und die Forderungen des praktischen Christentums hineingezogen. Dadurch ist auch uns die Pflicht auferlegt, das Verhältniß des Staatssozialismus zum Christentum einer Prüfung zu unterziehen.“¹³¹³

Kalthoffs Sicht auf das Problem war 1881 noch ganz vom Geist der liberalen Parteien geprägt, die im Reichstag geschlossen gegen die Gesetzesvorlage stimmten. Mit seinen liberalen Parteifreunden setzte er nicht auf den Staatssozialismus, sondern auf das Prinzip der ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘. Er meinte, wie wir dies auch schon in anderen Zusammenhängen gesehen haben, die Bedeutung des Christentums „für das sociale und politische Leben“ liege „in der Aufstellung sittlich-religiöser Grundsätze, die wir als selbstbewußte und urtheilsfähige Menschen in den

¹³¹⁰ Das wurde im „katholischen Milieu“ nicht anders gesehen, vgl. Karl Heinrich Pohl, *Katholische Sozialdemokraten oder sozialdemokratische Katholiken in München*, S. 243. Zur Arbeiterbewegung: Gerhard A. Ritter (Hg.); *Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung*, München 1990.

¹³¹¹ Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, S. 496f.

¹³¹² Art. Staatssozialismus und Christentum, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 5 (Mai 1881), S. 33-36, hier S. 33.

¹³¹³ Ebd.

verschiedenen Formen des öffentlichen Lebens zur Anwendung und Darstellung zu bringen haben.“¹³¹⁴ Er appellierte mithin an die Selbstverantwortung jedes Einzelnen. Von dieser Position des religiösen Individualismus war es nicht weit bis zu der Unterstellung, die Nutznießer des Solidarprinzips würden zur Trägheit und Begehrlichkeit erzogen. Kronprinz Friedrich, der ebenfalls für Selbsthilfe statt Staatshilfe plädierte und als Unterstützer der *DFP* die Gesetzesvorlage ablehnte, notierte in der Zeit der Debatten um die Sozialgesetzgebung in seinem Tagebuch: „Die Armen und Bedrückten des Arbeiterstandes werden lüstern gemacht nach Staatshilfe, die doch nur diejenigen zu leisten vermögen, welche den Kern des nationalen Erwerbslebens bilden.“¹³¹⁵ Immerhin erkannte der Kronprinz die wahren Forderungen der Sozialdemokraten, ohne ihnen aber nachgeben zu wollen. Kalthoff begründete seine Ablehnung in dem schon zitierten Korrespondenzblatt-Artikel:

„Das ist unser praktisches Christentum, daß wir das Gefühl der Verantwortlichkeit des Einzelnen zu wecken und die Erfindungsgabe eines Jeden anzuspornen suchen, um Mittel und Wege ausfindig zu machen, die nicht nur das sociale Elend einzelner Klassen lindern, sondern überhaupt den Menschen menschenwürdigere Begriffe ihres Daseins beizubringen im Stande sind. Eine Theorie, welche wie die des Staatssozialismus, das Verantwortungsbewußtsein dem Einzelnen abnimmt, wird wahrhaftig nicht im Stande sein, menschenwürdigere und edlere Auffassungen in das Verhältniß von Arbeitgebern und Arbeitnehmern hineinzubringen. ... Was soll aber nun werden, wenn der Arbeiter erst gar staatlich ‚versichert‘ ist!“¹³¹⁶

Wie so häufig in dieser Zeit nimmt er die Reichsregierung von Vorwürfen aus und fokussiert seine Kritik auf den Christsozialismus.¹³¹⁷ Er überträgt seine bekannten Argumente gegen Kirchenhierarchien und die *Innere Mission* auf das völlig anders geartete Projekt der staatlichen Sozialversicherung: „Der christliche Sozialismus ist nicht rein, denn er entspringt nicht aus weitherziger Humanität.“¹³¹⁸ Der Sozialismus, gleich welcher Provenienz, würdige den Menschen nicht als Individuum, sondern als Masse:

„Die orthodoxe Kirche erklärt, daß der Mensch unter der Herrschaft der Erbsünde stehe, daß er unfähig sei zu allem Guten, unfähig, die Wahrheit zu erkennen. Deshalb sagt sie dem Menschen: ‚Ich will für euch denken, ich will euch das Heil geben, das ihr selber nicht zu finden vermögt. ... Die orthodoxe Kirche ist eben auch eine Art Unfallversicherungsanstalt, aber für die Seelen und Gewissen. Der Staatssocialist erklärt ziemlich dasselbe, nur daß bei ihm nicht die Kirche, sondern der Staat, nicht Concilien und Bischöfe, sondern Obrigkeit und Polizei die alleinseligmachende Weisheit besitzen. Das Christentum war einst die Mündigkeitserklärung der Menschheit, der Staatssocialismus ist die Unmündigkeitserklärung aller derjenigen Stände, welche staatssocialistisch behandelt werden sollen.“¹³¹⁹

Eine staatliche Zwangsversicherung enthebe die Arbeiter ihrer Pflicht zur eigenverantwortlichen Daseinsvorsorge „für den Fall der Krankheit und des Alters“, indem sie ihm „die Spar-

¹³¹⁴ Ebd. S. 34.

¹³¹⁵ Zit. n. Peter Erli, „Nachtwächterstaat“ oder „Praktisches Christentum“? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881-1889 (Diss.), Dresden 2006, S. 174.

¹³¹⁶ Art. Staatssocialismus, S. 36.

¹³¹⁷ Ob Bismarck sich von christlichen Gedanken leiten lasse, wisse man nicht. Ebd. S. 34

¹³¹⁸ Ebd.

¹³¹⁹ Ebd. S. 35. Kalthoffs Auslegung des Humanitätsprinzips hätte man freilich auch andere gegenüberstellen können, z. B. mit Bezug auf 2. Kor 8,4.11-14. Die an dieser Stelle beschriebene Kollekte der mazedonischen Christengemeinden für die ‚Armen in Jerusalem‘ könnte man als Urbild der modernen Solidargemeinschaft auslegen.

pfennige von Obrigkeitwegen“ einbehalte und verwalte.¹³²⁰ Der Reichskanzler solle die Summen, die als Zuschuß zur Unfallversicherung in Aussicht gestellt wurden, besser in die Arbeiterbildung und einen besseren Rechtsschutz für Selbsthilfeinitiativen der Arbeiter investieren. Doch Konservative und Orthodoxe hätten kein Interesse daran, Bedingungen der Chancengleichheit im Bildungswesen zu schaffen, sondern wollten vielmehr die Klassenunterschiede durch sozial gestaffelte Bildungsansprüche aufrechterhalten. „Ist jedermann gebildet, will doch keiner mehr Stiefel putzen.“¹³²¹ Eine Antwort auf die Frage, wie man ohne gesetzlich verbindliche Rechtsansprüche und Pflichten die Verhältnisse zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern allein auf der Basis guten Willens und individueller Verantwortung regulieren könne, blieb er damals schuldig.¹³²²

Die Sozialdemokraten begrüßten hingegen „die staatssozialistische Basis der Sozialversicherungsvorlagen ausdrücklich“ und nutzten die Chancen, die die neue Gesetzgebung bot. Wilhelm Liebknecht definierte den Begriff des ‚Staates‘ im Kontext der Debatten um die Vorlage als „Verpflichtung der Gesamtheit, den Schwachen zu schützen gegen den Starken“; Georg Wilhelm Hartmann meinte: „Wir haben ... die Ueberzeugung, daß der Staat nur eine heilige Pflicht erfüllt, wenn er seinen Angehörigen, die nicht im Stande sind, sich selbst zu helfen, seine starke Hand leiht.“¹³²³ Die entsprechenden Gesetzesvorlagen lehnten die sozialdemokratischen Abgeordneten im Reichstag nur deswegen ab, weil sie ihnen noch nicht weit genug gingen. Natürlich erkannten sie die feindliche Absicht Bismarcks hinter der Gesetzgebung, zeigten sich aber zu einem pragmatischen Umgang mit der Situation fähig.¹³²⁴

Ganz anders als Liberale wie Kalthoff es sich vorstellten konnten, entwickelten sozialdemokratische Arbeitervertreter gerade in den Verwaltungs- und Vertretungsorganen der entstehenden Unfall- und Krankenkassen großes Geschick darin, ihre eigenen existentiellen Belange zum Gegenstand der Selbstverwaltung zu machen. Sie nahmen die Verwaltung der Kasseneinnahmen zusammen mit den Arbeitgebervertretern selbst in die Hand. Kirchen oder kirchliche Vereine hatten auf die Selbstverwaltungsorgane von Anfang an keinen Einfluß. Der Staat setzte nur die gesetzlichen Rahmenbedingungen für deren Arbeit. Die Arbeitnehmervertreter schufen mit der Selbstverwaltung also ein praktisches und zukunftsfähiges Beispiel für die Säkularisierung und Inversion christlicher Vorstellungen von einer besseren Welt, ein Zukunfts- und Generationenprojekt, für das es sich aus ihrer Sicht einzusetzen lohnte. Lujo Brentano meinte wohl zu Recht: „Man kann sagen: die zur Vernichtung der Sozialdemokratie geschaffenen Kassen wurden zur ersten staatlichen Organisation der Sozialdemokraten.“¹³²⁵

Kalthoff indes gelang es in der Zeit der Debatten um die Einführung der Sozialversicherung nicht, dieselbe als ein Moment der rationalen Aufgabenteilung zwischen Staat und Kirchen zu würdigen, für die er sonst warb. Pointiert gesagt: er verwechselte den Sozialstaat mit der *Inneren Mission* und dem christlichen Sozialismus, bzw. überschätzte die kirchlichen Möglichkeiten zur Einflußnahme auf die Organe des Sozialstaates. Immerhin wurde durch die sozialstaatlichen Neuerungen ein Bereich, der zuvor in nicht unbedeutendem Umfang in den Händen der kirchlichen Armenpflege lag, zu einem bürgerlichen Rechtsgebiet mit gesetzlich garantierten Leistungsansprüchen anstelle von Almosenverteilungen. Das war es ja, was auch Kalthoff eigentlich wollte (Man Sorge „nicht, daß die Menschen Almosen bekommen, – sondern besorge

¹³²⁰ Ebd.

¹³²¹ Ebd.

¹³²² Vgl. etwa dazu als einzigen weiteren Vorschlag: Söhne reicher Eltern sollten sich zu Lehrern der Armen ausbilden lassen (Der Christliche Socialismus, S. 10).

¹³²³ Vgl. Erli, „Nachtwächterstaat“, S. 181.

¹³²⁴ Ebd.

¹³²⁵ Ebd. S. 159, Anm. 282.

ihnen ihr Recht“). Doch er und mit ihm der damalige Liberalismus erkannten die Chance nicht, zusammen mit der Arbeiterschaft dem modernen Sozialstaat den Weg zu bereiten, sondern blockierten sich selbst in ihren Möglichkeiten dazu durch ideologisches Denken. Konservative Staatssozialisten vom Schlage eines Rudolf Todt oder Theodor Lohmann wurden dagegen –, ob gewollt oder ungewollt, ob mit oder ohne Hintergedanken –, als Förderer der Gesetzesvorlage zu Wegbereitern des modernen bürgerlichen Sozialstaates. Die Liberalen konnten sich dieses Verdienst nicht auf ihren Schild schreiben.

Vielleicht waren noch die frühen Initiativen Kalthoffs auf dem Gebiet der Arbeiterbildung in Bremen durch liberales Gedankengut motiviert, obwohl er sich schon in den 1880er Jahren zum Sozialisten gewandelt haben soll, wie wir oben erfuhren. Er benötigte jedenfalls lange, um sich im pragmatischen Umgang mit Arbeitern und Sozialdemokraten von einem Liberalen, den ideologische Differenzen von der Sozialdemokratie trennten, zu einem Pragmatiker zu wandeln, der in der praktischen Kooperation auch die wahren Interessen der Sozialdemokratie als berechtigt anerkannte. Im Vorgriff auf unsere späteren Analysen der Hauptkapitel III – VI läßt sich jedoch bereits sagen, daß sich bei Kalthoff der Gedanke der Umwandlung des Selbsthilfeprinzips in das Prinzip staatlicher Verantwortung und individueller Rechtsaussprüche auch noch in späteren Jahren vorrangig auf dem Gebiet des sozialen Kulturstaates (hier den Bereichen der Volksbildung in Kunst und Schule) entfaltete.

Auf einem anderen Gebiet zeigte Kalthoff indes mehr Weitsicht als die Christsozialen: dem der gebotenen Vorsicht gegenüber nationalistischen Momenten im Kontext von Fragen des praktischen Christentums. Das praktische Christentum als „Triumph der über alle nationalen und confessionellen Schranken hinübergreifenden Humanitätsidee“ fordere, „daß alle Maßnahmen der äußeren Politik von der Achtung vor der fremden Nationalität getragen werden, und daß alle socialen Bestrebungen im Inneren von dem Geiste weitherzigster Menschenliebe erfüllt seien.“ Daraus entwickelte sich bei Kalthoff eine Haltung, an der er lebenslang festhielt. Danach sei der eigentliche christliche Staat der „paritätische, confessionslose Staat“, in dem „die Pflichten der Menschen gegeneinander durch Abstammung oder Glaubensbekenntniß“ unbeeinflusst blieben.¹³²⁶

II.7.9 Gegen den Zeitgeist. Kalthoffs Verhältnis zu den inneren und äußeren Feinden der Nation. Philosemiten und Antisemiten

Von dieser Haltung waren die meisten Christsozialen weit entfernt. Der nicht zuletzt auch von Christsozialen mitgetragene Nationalismus schuf sich im neugegründeten Deutschen Reich, neben den oben genannten Kreisen, bald schon ein weiteres negativ besetztes Gegenüber: das Judentum als Verkörperung des inneren Fremden. Eine Facette des aufkommenden Nationalismus war also auch der Antisemitismus. Kalthoff war neben Hermann Leberecht Strack (1848-1922) einer der wenigen protestantischen Theologen, die offen aufbegehrten, als in Berlin im Winter 1879/80 durch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens wie den Historiker von Treitschke und Adolf Stöcker – explizit in der Rolle des Hofpredigers und Christsozialen – erstmals der rassistisch motivierte Antisemitismus im Deutschen Reich gesellschaftsfähig gemacht werden sollte. In einem öffentlichen Vortrag äußerte Kalthoff ein „Gefühl der Beschämung, daß es überhaupt in unserer Zeit noch nothwendig ist, über den vorliegenden Gegenstand zu re-

¹³²⁶ Art. Staatssozialismus, S. 34.

den.¹³²⁷ Und er gesteht eine Mitverantwortung des Protestantismus dafür ein, daß dieses „Gespenst“, wie er sich ausdrückt, wieder umgehen konnte:

„Beschämend muß diese Erscheinung für uns Alle sein, beschämend dadurch, daß wir nicht umhin können, uns bei derselben mitschuldig zu fühlen. Wir haben geglaubt, solche Geister, wie die, welche gegenwärtig die Judenhetze in Scene setzen, gehörten einem längst vergangenen barbarischen Zeitalter an. Wir haben unsere Augen verschlossen vor den ersten Regungen dieser Geister, haben sie gewähren lassen, bis sie zu einer Macht angewachsen sind, vor deren Weiterentwicklung uns Gott und der gesunde Sinn unseres Volkes bewahren möge.“¹³²⁸

Neun Jahre später, nachdem diese Befürchtungen sich immer mehr zu bestätigen schienen, benennt er in einem scharfsichtigen Artikel die Ursachen und Zusammenhänge dieser Entwicklung:

„Nach der Reichsgründung kam es zu einer „Überspannung des Nationalprinzips“, zur „Vergötterung der Abstammung und des Bluts“ und „einem Hetzen gegen alles, was nicht jung germanischer Abkunft zu sein scheint... Die neuen Generalpächter der nationalen Gesinnung hetzen ja nicht nur gegen die Juden, sie hetzen ebenso gegen die Franzosen, mit besonderer Vorliebe gegen die Engländer, und nur mit der russischen Knute geht man etwas glimpflicher um, weil man sich derselben wahlverwandt fühlt. Wer in dieses Hetzen nicht mit einstimmt, wer im Menschen den Menschen achtet, auch wenn er Jude, Franzose oder wohl gar Engländer ist, der wird diesen Urgermanen des Landesverraths verdächtig... Der Antisemitismus erscheint so nur als eine einzelne Frucht, die auf dem Baum dieses krankhaft überspannten Nationalitätsprinzips erwachsen ist.“¹³²⁹

Ende der 1870er Jahre war der Antisemitismus in Deutschland noch nicht mehrheitsfähig. Es fanden sich noch prominente Gegner dieser Bewegung, deren wichtigster wohl Theodor Mommsen war. Doch wurde die deutsche Gesellschaft die Geister nicht wieder los, die Persönlichkeiten wie Stöcker und Treitschke gerufen hatten. 1904 predigte Kalthoff widerwillig im Rückblick auf fünfundzwanzig Jahre Antisemitismus in Deutschland über die „höchst unerquickliche“ sogenannte „Judenfrage“. Er kleidete das Thema in eine Würdigung des Humanisten Reuchlin ein, der im 16. Jahrhundert als erster in Deutschland unvoreingenommen zu der Frage Stellung genommen und den Wert der jüdischen Kultur erkannt habe. Den Schwerpunkt der Predigt bilden indes die Gegenwartsaspekte des angerissenen Themas. „In der Leidenschaft, die ... oft schon bei einer bloßen Erwähnung der Judenfrage“ sich der Gemüter bemächtigt, kenne die Debatte nur „Antisemiten oder Philosemiten“; die „ruhige Erwägung und Erörterung“ sei unter diesen Bedingungen unmöglich.¹³³⁰ Kalthoff sprach sich gegen Kritikverbote auch in dieser Frage aus und wollte sich nur ungern einen unreflektierten Philosemiten nennen lassen; er wies aber pauschale Vorurteile zurück – gerade, wenn sie kirchlichen Kontexten entstammten: „Wenn der Jude ein untreuer Ehemann, ein gewissenloser Geschäftsmann ist, dann heißt es: seht, das ist der Jude – und wenn der Christ genau dasselbe ist, wenn er noch schlimmer ist, dann bleibt er immer nur die Ausnahme“, niemand denke daran, „das ganze Christentum“ deswegen mit dem Vorurteil zu belegen.¹³³¹ Die Voraussetzung von der Stöcker und andere Anti-

¹³²⁷ Die neueste Maßregel zur Bekämpfung des Judenthums. Vortrag gehalten im Saale des Handwerker-Vereins zu Berlin von Dr. Kalthoff, Berlin 1880, S. 3. Zum Sachverhalt vgl. Werner Mosse / Arnold Paucker (Hgg.), Juden im wilhelminischen Deutschland, 1890-1914, Tübingen 1998.

¹³²⁸ Die neueste Maßregel, S. 3.

¹³²⁹ Albert Kalthoff, Semiten und Antisemiten. Vortrag im Bremer Protestantenverein, in: Deutsches Protestantenblatt, XXII Jahrg., Nr. 11 (16. März 1889), S. 84-86, Nr. 12, S. 93-97, hier S. 96.

¹³³⁰ Das Zeitalter der Reformation, S. 149f, 155.

¹³³¹ Ebd. S. 159.

semiten ausgingen, wenn sie von einer „verjudeten Presse, einer verjudeten Literatur, jüdischer Geschäftspraxis, jüdischem Benehmen reden“, sei die,

„daß der christliche Germane“ im Vergleich mit Juden als Exemplaren „einer unfeineren Rasse und einer niedrigen, feindseligen Gesinnung ... ein Wesen höherer Ordnung sei, das in seiner Eigenart wohl zu herrschen, aber nicht zu lernen berufen sei, das deshalb in der Überlegenheit seines Blutes und seines Glaubens jede Berührung, vor allen Dingen jeden Wettbewerb mit einer fremden Geistesart ablehnen müsse.“¹³³²

Für Kalthoff war diese Problematik keine „Rassenfrage“ oder „soziale Frage“. Das Judentum erhalte „sowohl seine Sozietät wie seine Rasse lediglich auf der Grundlage seiner Religion“.¹³³³ Der Antisemitismus war für ihn die Folge einer verhängnisvollen Kombination rassistischer, nationalistischer *und* religiöser Vorurteile. Damit traf er insbesondere die Apostel einer deutsch-christlichen Nationalreligion, in der sich ein überbordender Nationalismus, labiles Selbstwertgefühl und rassistisch motivierter Antisemitismus im Kontext allgemeiner Fremdenfeindlichkeit miteinander verbanden.

Ebendiese Parallelkritik nahm einer dieser Vertreter der Nationalreligion nach Erscheinen der Reuchlin-Predigt zum Anlaß, seine Empörung über Kalthoff zum Ausdruck zu bringen: Karl Eduard Schilling, ein Pastor aus Diersheim in Baden, störte sich besonders an Aussagen, in denen sich Kalthoff auf die Seite Reuchlins stellt und das Judentum im Gegensatz zu angeblichen reformatorischen Errungenschaften als Bereicherung der christlichen Kultur wertet. Wenn Kalthoff etwa meint, Christen könnten „von dem Geiste der Synagoge“ die „strikte Gerechtigkeit und das Gefühl der Solidarität“ lernen, die dort herrsche, „eben jenen Gemeingeist, den das Christentum in dem Maße, wie es sich gegen das Judentum wandte, immer mehr verlor, um dafür eine Kirchenherrlichkeit mit Priesterherrschaft und Laienunterwürfigkeit einzutauschen“¹³³⁴, so weist Schilling solche Gegenüberstellungen und ihren Kontext (die Kritik an nationalreligiösen Vereinigungen, einem Zeitgeist, der die eigene Nation über alles stellt, sein Eintreten für einen humanen Kosmopolitismus) als „pathologisch“ zurück.¹³³⁵ Kalthoff war sich der Gefahr solcher Verurteilungen bewußt. Wer „den Pharisäern im eigenen Lager einen Spiegel vorhält, in dem ihr Bild ihnen nicht zusagt, der wird ein Philosemit genannt“, was alles andere als freundlich, nämlich als charakterliche Verunglimpfung gemeint sei.¹³³⁶

Wenn Kalthoff gleichwohl mit Reuchlin „gegen den Fanatismus eines rohen, beschränkten Geistes“ protestiert, „der für seine Rohheit und Beschränktheit die Maske der Frömmigkeit in Anspruch“ nehme, so stand für ihn eine Grundsatzfrage im Kern des Problems: Ist das Fremde eine Bereicherung oder eine Gefahr für eine Kultur? Es geht um Wert oder Unwert im Verhältnis von Eigenem und Fremdem. Kalthoffs Position ist klar: „Es ist der Pharisäer, der in uns urteilt, der so gerne einen Sündenbock hat, auf den er alles, was schlecht und schadhaf ist, abladen kann, statt an seine eigene Brust zu schlagen und dabei sich zu bessern.“¹³³⁷ Noch ein halbes Jahr vor seinem Tod beleuchtet er in seiner letzten Bußtagspredigt diese allgemeinere Problemdimension und hielt den Aposteln deutscher Größe und Überlegenheit, die Sündenböcke benötigen, um von allem abzulenken, was ihr Selbstbild stört, den Spiegel vor:

¹³³² Ebd. S. 156.

¹³³³ Ebd. S. 149f. Er betont hier, daß er sich damit gegen die Mehrheitsmeinung stelle.

¹³³⁴ Ebd. S. 157.

¹³³⁵ Kalthoffs Reformationszeitalter, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg., 1. Heft (1907/08), S. 19-26, hier S. 25.

¹³³⁶ Das Zeitalter der Reformation, S. 151.

¹³³⁷ Bezogen auf das spezielle Problem des Judentums lautet die Frage: Liegen in der „jüdischen Kultur“, der „jüdischen Geistesarbeit Schätze, die wir heben, für das gesamte Kulturleben verwerten können, oder liegen darin Gefahren, die wir abwehren, vor denen wir uns und unser Volk schützen müssen?“ Ebd. S. 151, 159.

„Vielleicht ist noch nie das Selbstbewußtsein des deutschen Volkes so hoch gesteigert gewesen, wie gegenwärtig. Schon heißt es in viel gelesenen Büchern, das deutsche Volk habe eine Art missionarischen Berufs unter den Völkern der Erde zu erfüllen... Fast gilt es schon als eine Art Landesverrat, wenn Einer es wagt, in diese überschäumenden Wogen des nationalen Rausches einige Tropfen nüchternen Öles zu gießen.“¹³³⁸

In die Reihe solcher Äußerungen gehört auch Kalthoffs Kritik an der Stilisierung des Sozialismus zum inneren Feind, dazu gehören seine Stellungnahmen zur Dreyfusaffäre sowie sein Widerwille gegen einen Typus des Nationalismus, der sich aus einer antifranzösischen Haltung nährte.¹³³⁹ Diese Fokussierung des deutschen Nationalismus auf Frankreich als Paradigma des äußeren Feindes bot Kalthoff einen häufigen Anlaß, sich gegen den Zeitgeist zu stellen. Seine diesbezüglichen Kommentare stehen im Zusammenhang mit seinem generellen Interesse für die französische Kultur. Kalthoff ist so in der Lage zu einer unvoreingenommenen Wertung der kulturellen Leistungen Frankreichs, womit er sich von den meisten Pastorenkollegen unterscheidet:

„Es liegt den deutschen Protestanten heute noch näher, eine neue Wahrheit aus dem fernen Indien zu holen oder sich mit dem religiösen Wert des Islam zu befreunden, als die Lebenskräfte anzuerkennen, die wir in unserem religiösen Leben dem benachbarten katholischen Frankreich verdanken.“¹³⁴⁰

Die Auswirkungen eines für Rassismus und Chauvinismus offenen protestantischen Nationalismus erlebte Kalthoff schon in der Gründungsphase des *Reformvereins* persönlich. Seine Reden von einer überkonfessionellen, ja universellen und zukunftsorientierten Religion müssen auch auf liberale Juden anziehend gewirkt haben.¹³⁴¹ Die Nähe zu jüdisch-liberalen Kreisen der Hauptstadt brachte ihm indes bissige Kommentare in der konservativen Presse ein. Die in Berlin erscheinende Zeitung *Germania* hob in einem Bericht über eine Versammlung im fortschrittlichen Bezirksverein der Potsdamer Vorstadt ausdrücklich hervor, Kalthoff habe „vor einem zum Theil *jüdischen* Auditorium“ gesprochen.¹³⁴² Für seine teils kirchenfeindlichen, teils antikatholischen Äußerungen sei ihm „rauschender Beifall, namentlich aus den *jüdischen* Reihen, gespendet“ worden. Als Leiter der Versammlung wird „der *jüdische* Vorsitzende, Herr *Aarons*“ genannt. Ein Redner, der im Gegensatz zu Kalthoff für feste Glaubensbekenntnisse und kirchliche Autorität als einzig wirksamen Schutz gegen die „völlige Anarchie“ eintrat, sei „niedergeschrien“ worden.

„Den anwesenden Juden mag es ein Hochgenuß gewesen sein, die Streitigkeiten innerhalb der evangelischen Kirche bei Bier und Tabaksqualm in zum Theil tumultuarischer Weise erörtert zu hören, und die anwesenden nichtjüdischen Fortschrittler bewiesen durch ihr Verhalten, daß sie nichts gelernt und nichts vergessen haben und noch dieselbe unerwünschte Neigung zur ödesten Mittelmäßigkeit besitzen, die sie bereits früher charakterisirte.“¹³⁴³

¹³³⁸ Buße den Bußpredigern! Gehalten in Bremen am Bußtage 1905, in: Seelen erhalten oder Seelen verderben? Zwei Predigten, Verlag von H. Bösking, Bremen o. J. S. 1-9, hier S. 5. Wie angesichts dieser deutlichen Quellenlage der Historiker Thomas Mittmann, Die antisemitische Nietzsche-Rezeption, S. 133f, Kalthoff in die Nähe antisemitisch-völkischer Religiosität bringen kann, bleibt schleierhaft. Gerade der mehrere Jahrzehnte umfassende Vergleich, wie wir ihn hier in den Abschnitten II.6-7 durchführen, belegt, wie wenig Einfluß die Nietzsche-Rezeption auf Kalthoffs Denken in politischen und gesellschaftlichen Fragen hatte.

¹³³⁹ Vgl. Religion der Modernen, S. 115 (Dreyfus), vgl. 171.

¹³⁴⁰ Religion der Modernen, S. 113. Das wird am Beispiel der Bremer Kalthoff-Gemeinde in ihrem kirchlichen Umfeld weiter thematisiert werden. Vgl. Abschn. II.5.1.2.

¹³⁴¹ Eine Untersuchung der Sozialstruktur des Reformvereins und der kirchlichen Reformpartei ließ sich aus Zeitgründen nicht durchführen.

¹³⁴² Germania – Zeitung für das Deutsche Volk, Nr. 46 vom 25.2.1879. Hervorhebung – auch folgende – im Original.

¹³⁴³ Ebd.

Dieses Streiflicht zeigt, an welchen Konfrontationslinien antisemitische Ressentiments aufbrauchen. Die Erfahrungen von Progromen und Rechtlosigkeit ließen viele Bürger jüdischen Glaubens mit gemischten Gefühlen auf die Vergangenheit schauen. Die Zukunft erschien verlockender.¹³⁴⁴ Nicht zufällig waren Juden in der liberalen *Fortschrittspartei* überproportional häufig vertreten. Ihre Aufgeschlossenheit gegenüber Neuerungen machte die liberalen Juden allerdings auch zur Zielscheibe antisemitischer Kritik aus klerikal-konservativen Kreisen, denen umgekehrt gerade die Werte der Vergangenheit heilig waren. Die kirchliche Orthodoxie nutzte diese Zusammenhänge in den Jahren nach 1878 als zusätzliche Chance, sich gegenüber ihren eigentlichen *kirchlichen* Gegnern auf Kosten des Judentums in der Öffentlichkeit zu profilieren. Den bekannten Assoziationsketten, wonach die angebliche „Gottesleugnung“ in Kreisen des *Protestantenvereins*, des politischen Liberalismus und der Sozialdemokratie zwangsläufig zum Untergang der bestehenden Ordnung führen müsse, falls nichts geschehe, wurde um das Motiv der Zersetzungskraft des Judentums erweitert. Es ist ein leicht zu übersehendes Merkmal des deutschen Antisemitismus der Jahre nach 1878, daß er das Judentum nicht isoliert allem Deutschen gegenüberstellt, sondern es in den Kreis der übrigen inneren und äußeren Feinde Deutschlands einreicht – so ließ sich ein diffuses Konglomerat der ‚Gottesleugner‘, der national Unzuverlässigen und Feinde des Gemeinwohls konstruieren. Ein „Fall“, wie der Kalthoffs, eines ‚Irrlehrers‘ und ‚Volksverführers‘, der nach seiner Entlassung zudem auch noch für ein unitarisch-offenes Christentum warb („uns sollten nicht Jude noch Grieche, nicht Semit noch Indogermane gelten, sondern allein der *Mensch*“¹³⁴⁵), bot sich besonders als Angriffsfläche für polarisierende Polemiken dieser Art an. Mit dem Volksdemagogen Adolf Stöcker erreichte die Radikalisierung ihren vorläufigen Höhepunkt. Das *Korrespondenzblatt* bemühte sich in der Dezemberausgabe des Jahres 1881, ihn als einen Hetzer zu entlarven, dessen pauschale, gegen Juden, Liberale, Linke, Kapitalisten und (liberale) Atheisten gerichteten Ausfälle, sich an die niedersten Volksinstinkte wendeten.¹³⁴⁶ Mehr noch: Stöcker habe „sein Publikum nicht zu sich emporgehoben ..., sondern er ist von demselben hinabgezogen worden. Seine Redeweise ist aus dem anfänglichen Pathos in den ordinärsten Ton der Bierbank, in wüstes Schimpfen, oberflächliches Witzereißeln hineingerathen.“ Formulierungen wie „[v]erlogener Judenjunge“, „frecher Judenlummel“, „Preßjude“ führt Kalthoff als die noch harmlosesten Beispiele hierfür an.¹³⁴⁷ Im Februar 1882 thematisierten die Vertreter des *Reformvereins* während ihrer Jahresversammlung erneut Stöckers antijüdische Initiativen und stellten ihnen die Verdienste des Judentums um die Entwicklung der Gesellschaft auf den Gebieten der Wissenschaft und Wirtschaft gegenüber.¹³⁴⁸ Der Kirchenwahlkampf des Jahres 1882 wurde von Stöcker zum Anlaß für weitere Ausfälle genommen. Kommentare im *Korrespondenzblatt* wollten aber auch zeigen, welcher Widersinn darin liege, wenn ein Hauptvertreter des diakonischen Gedankens der christlichen Nächstenliebe auf einem Antisemitenkongreß auftrete – Stöcker hatte 1882 in Dresden auf dem ersten *Internationalen Antijüdischen Kongreß* für die Christsozialen gesprochen. „Was ist aus der Religion der christlichen Liebe geworden? Der Antisemitencongreß zu Dresden ist eine lebhafteste Illustration, wie man jetzt das Evangelium der christlichen Liebe versteht.“¹³⁴⁹

¹³⁴⁴ Das große Interesse, das Juden den künstlerischen Avantgarden entgegenbrachten, ist das wohl geläufigste Beispiel für dieses Phänomen.

¹³⁴⁵ Judentum und Christentum, S. 15 (dazu vgl. bereits oben). Vgl. Art. Judentum und Unitarier, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 12 (Dezember 1881), S. 95.

¹³⁴⁶ Art. Stöcker in Zürich, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 5, Mai 1881, S. 38-40, hier S. 39.

¹³⁴⁷ Art. Aus dem kirchlichen Leben Berlins, in: *Schweizerisches Protestantenblatt*, 7. Jahrg., Nr. 41 (11.10.1884), S. 378.

¹³⁴⁸ Art. Die Versammlung des protestantischen Reform-Vereins vom 3. Februar, in *Korrespondenzblatt* Nr. 2 (Februar 1882), S. 10-13, hier S. 12.

¹³⁴⁹ Art. Der Parteitag der kirchlichen Volkspartei, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 10 (Oktober 1882), S. 73-76, hier S. 75.

II.8 Zwischenfazit und Ausblick

II.8.1 Kontinuität und Wandel in Kalthoffs Denken

Wir schließen damit das zweite Hauptkapitel der Untersuchung ab. Die vorigen Abschnitte zur religiösen Gesamtlage und zum Zeitgeist der Epoche sollten verdeutlichen, wie entlang der aufgezeigten Konfrontationslinien ein und derselbe Gedankenkomplex – die Religion müsse dem Volk erhalten bleiben, der immer weiter um sich greifende Materialismus müsse eingedämmt und die integrierenden idealen Kräfte der Nation müßten gestärkt werden – in unterschiedlicher Weise aufgegriffen werden konnte. Der Satz konnte im Sinne der Bewahrung von Tradition oder im Sinne ihrer Transformation ausgelegt werden. Für Kalthoff, bzw. die Kreise, für die er exemplarisch stand, war der Bezugspunkt für die Bestimmung religiöser Werte nicht – wie für das religiöse Establishment – die Vergangenheit, sondern die Zukunft mit ihren kommenden Herausforderungen. Die Vergangenheit war ihm allenfalls ein Medium religionshistorischer Läuterungsprozesse auf dem Weg zu einer humanistisch abgeklärten praktischen Religion der universellen Liebe auf allgemeinchristlicher Grundlage. Sein Vertrauen in die Kraft des religiösen Individualismus und die Mündigkeit jedes Einzelnen, umgekehrt sein Mißtrauen gegenüber autoritären Obrigkeiten, die den Untertanen die Aufgabe abnehmen wollten, die „richtigen“ zukunftsweisenden Werte selbst zu erkennen, sein Glaube an die Universalität religiöser Werte, die er nicht konfessionell oder national verengt wissen wollte – all dies brachte ihn in Distanz zu den Verteidigern der offiziellen Religion.

Die epochenspezifisch differenten Verständnisse lassen mithin auf mindestens zwei Ströme der Sedimentierung von Verstehensweisen des Namens ‚Religion‘ schließen. Als mentalitätsgeschichtlicher Bezugspunkt und Hintergrund der zwiespältigen Sichtweisen ließ sich auf der einen Seite das seit den 1870er Jahren immer mehr in Pessimismus umschlagende Bewußtsein der Vertreter der offiziellen (öffentlichen) Religion ausmachen und auf der anderen Seite eine optimistische Aufbruchsstimmung, die aus vielen Äußerungen spricht, die von Kalthoff als Repräsentant der Gruppe der Kritiker des Staatskirchentums stammen. Auch bei ihm manifestierte sich zwar ein Empfinden der geistigen Krise (beruhend auf der Erfahrung einer vermeintlich verbreiteten Glaubensschwäche), doch erwuchs aus dieser Erfahrung das konstruktive Interesse an religiöser Erneuerung.¹³⁵⁰ Das Projekt, dem er sich verpflichtet fühlte, zielte allerdings noch nicht auf die Genese einer neuen Religion, sondern auf die religiöse Reform, die Transformation der autoritären Religion ‚von oben‘ in eine demokratischere Religion ‚von unten‘ und gründete sich auf optimistische und positive Erwartungen bezüglich des religiösen Erneuerungspotentials weiter Kreise der Unterschicht. Der jeweilige Anspruch, im Besitz der „wahren“ Religion zu sein, wurde mit dem Vorwurf verbunden, die Gegenseite würde Irreligiosität predigen und diese dann auch noch als die „wahre“ Religion ausgeben. Das Generationenprojekt, das ‚Wesen‘ der (christlichen) Religion zu enthüllen, mündete also in eine scharfe Dichotomisierung der Auslegungen. Diese im Blick auf die Durchsetzungsmacht des jeweiligen Führungsanspruches asymmetrische Konfliktlage haben wir als Entstehungsbedingung neuer Religionen im Blick zu behalten.

Eine zusätzliche Dynamik brachte der Epochenwandel um das Jahr 1900, bzw. die sehr unterschiedliche Wahrnehmung der Jahrhundertwende in diesen Prozeß, deren Wirkung wir jedoch bisher nur in Bezug auf Politik, Religion und Gesellschaft betrachteten.¹³⁵¹ Hier führte sie zu einer Verschärfung der Gegensätze zwischen linken und rechten Mentalitäten. Erinnert

¹³⁵⁰ Vgl. zur zwiespältigen religionsgeschichtlichen Ausgangslage der Epoche und zum religionstheoretischen Zusammenhang schon oben die Einführung I.2 und I.5.

¹³⁵¹ Vgl. ebenfalls die schon weitergehenden Hinweise in Abschn. I.2.

sei nur an den stetig wachsenden Einfluß der sozialistischen Ideologie auf den angedeuteten (gegenläufigen) Sedimentierungsprozeß. Das sich mit den Jahren verstärkende Krisenempfinden beflügelte andererseits den Nationalismus mit entsprechender Auswirkung auf die Entwicklungen des Nationalprotestantismus. Faktisch erschien die ‚Nation‘ nach 1900 – trotz allen nationalen Überschwanges – gespaltenener denn je. Zusammengehalten wurde sie mehr durch die Abgrenzung von ihren „Feinden“ als durch intrinsische Integrationskräfte. Gerade diese Bruchlinien behielten wir im Blickfeld, um den Zeitgeistwandel und Kalthoffs Beziehung zu ihm verstehen.

Neben den Hauptströmen der Sedimentierung trafen wir auf die beschriebenen Übergangsfelder zwischen Staatskirchentum, Orthodoxie, Nationalprotestantismus und letztlich auch kulturprotestantischem Liberalismus wie ihn beispielsweise der *Protestantenverein* vertrat. Verglichen mit dem dominanten Nationalprotestantismus, dem Einfluß der Staatskirche und der Orthodoxie besetzten Kalthoff und die Kulturprotestanten nur Außenseiterpositionen in der Öffentlichkeit. Das erkannten wir als Gemeinsamkeit dieser oppositionellen Gruppierung. Kalthoff positionierte sich aber insbesondere in seinem Verhältnis zum zivilreligiösen Konzept des *Protestantenvereins* auf der Seite des linken, sozial und demokratisch orientierten politischen Protestantismus – und zwar schon seit den 1890er Jahren, die noch eine Phase seiner aktiven Mitarbeit im Verein waren. Er rückte mit seiner immer deutlicher werdenden Abgrenzung vom Nationalprotestantismus in eine noch extremere Außenseiterrolle im kulturprotestantischen Spektrum. Hinzu kommen sollte später noch eine kritischer werdende Distanz zum Staats-Kirchen-Verhältnis. Die Anerkennung einer Trennung von Staat und Religion im Sinne des Sozialismus fanden wir bei Kalthoff nicht, da er die Forderung der weitgehenden Eliminierung der Religion als Faktor des öffentlichen Lebens nicht gutheißen konnte. Im Kulturprotestantismus ließ sich dagegen eine grundsätzlich neutrale Haltung gegenüber der Staatskirche feststellen, gelegentlich eine freundliche sowie (eingeschränkt) eine für nationalistische und (zunehmend) für völkisch-integrative Tendenzen aufgeschlossene Haltung. In Bezug auf die vom Staat, Kirchenleitungen, protestantischen Vereinen und Teilen der Öffentlichkeit getragenen integrativen Bemühungen nach 1900 ließ sich in Kalthoffs Schriften eine ausdrücklich negative Einschätzung nachweisen: er warf insbesondere den liberalprotestantischen Unterstützern der Initiative Naivität gegenüber den ‚realen Interessen‘ der Staatskirche vor. Im Unterschied zu den liberalen Richtungen machte er als Kehrseite des Integrationsprojektes eine Häufung gegen Liberale gerichteter disziplinarischer Maßnahmen wie den „Fall Fischer“ aus. Vom kulturprotestantischen mainstream rückte Kalthoff zudem insofern ab, als er sich konsequenter noch als beispielsweise die *Protestantenvereiner* für die Idee der Gemeindeautonomie einsetzte. Dieser Idee, die er seit den Zeiten des *Reformvereins* vertrat, blieb er auch später – zumal unter den Bremer Bedingungen – treu. Wie sich diese Haltung in späteren Jahren auswirkte, werden wir unten ausführlicher darstellen, wenn wir das Gemeindeideal der Kalthoff-Gemeinde nach 1900 mit den entsprechenden Vorstellungen des Kulturprotestantismus vergleichen.

Noch einige weitere Unterschiede ließen sich identifizieren: Kalthoff legte wie gesagt großen Wert auf die Trennung der Vorstellungskomplexe ‚Religion‘ und ‚Autorität‘. Für die meisten Liberalen war hingegen der Gedanke einer nicht autoritativen Religion (oder gar eines antiautoritären Gotteskonzeptes) abwegig. Kalthoffs schon früh in die Selbstorganisationskräfte des Volkes gesetztes Vertrauen korrespondierte mit einer wachsenden Skepsis gegenüber der Vorstellung von der gesellschaftstragenden und systemstabilisierenden Funktion der Religion. Im Bewußtsein der liberalen Mehrheit hingegen war die Idee von der Religion als Erziehungsinstrument eines von sittlicher Verwahrlosung bedrohten Volkes noch sehr lebendig. Kalthoffs Überzeugung, man müsse gerade im Interesse der Religion auf die Ausübung von Einfluß auf die Religiosität der Bevölkerung durch sich dazu berufen föhlende Zentralinstanzen

verzichten, teilte man nicht. Das „Wächteramt“ zum Schutz der protestantischen Freiheit, zu dessen Ausübung sich der *Protestantenverein* berufen fühlte, konnte auf Gemeindeebene in ein Wächteramt über die Sittlichkeit der Gemeinde umschlagen.

Insgesamt fehlten liberalen Kalthoffkritikern Grundvoraussetzungen, die erforderlich gewesen wären, um in Kalthoffs Denken Kontinuitäten zu erschließen. Wir fanden, aus unserer Untersuchungsperspektive betrachtet, fortdauernde Ideale bei ihm gerade auf dem Feld der, von den Kritikern ausgeblendet, für sein gesamtes Wirken aber so maßgeblichen Verhältnisbestimmung von Religion, Politik und Gesellschaft. Mit Blick auf spätere Analysen ist diese Feststellung bedeutsam. Es wird zu prüfen sein, ob der blinde Fleck der liberalen Kritik an Kalthoff schließlich auch für Mißverständnisse bezüglich der Relationen von Individuum und Gesellschaft in Kalthoffs Denken (mit)verantwortlich werden sollte. Wir kommen damit nun zum Ausblick auf die folgenden Kapitel.

II.8.2 Religion „an der Wende des Jahrhunderts“ Die Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft

Die von uns angesprochene Frage nach der Nation hatte noch eine andere Dimension: Um und nach 1900 stand für viele „seismographisch“ veranlagte Naturen unabweisbar fest, daß man in einer zwar materiell fortschrittlich entwickelten Kulturepoche lebe, die jedoch kaum einen geistigen Sinngehalt aufweise. Den Nationalismus verglich man mit einer dünnen Decke, die die Sicht auf die Wirklichkeit nahm. Gab es überhaupt schon eine Kultur in Deutschland? – so fragte man im Anschluß an Nietzsche. Kalthoff stellte sich um 1900 in seinen Antworten auf diese „Kulturfrage“ an die Seite des „unzeitgemäßen“ Philosophen und damit gegen den Typus des sich an scheinbarer nationaler Größe berausenden ‚Bildungsphilisters‘, der die Errungenschaften der Zivilisation mit echter Kultur verwechsle und in selbstzufriedener Bejahung der Verhältnisse die eigentlich zentrale Frage, von der der Sinn aller Kultur abhängt, nicht stelle: nämlich die Frage nach der Position des Menschen in der Kultur. Wozu nütze äußerer Fortschritt und die Manifestation nationaler Größe, wenn gleichzeitig die Menschen und alles Menschliche in dieser Kultur verkümmern? Zuerst müsse mithin der Mensch gebildet werden.

Nicht selten wurde Kalthoffs Nietzsche-Rezeption der letzten Lebensjahre zum Anlaß für Kritik am Individualismus seiner Religiosität genommen. Der „Zarhustra-Pastor“ von der Weser sei einem „schrakenlose[n] Subjektivismus“ verfallen, der ihn geradezu zwangsläufig in die Arme des Individualisten und Antisozialen Nietzsche geführt habe.¹³⁵² Wir werden zu schauen haben, wohin Kalthoffs Kulturkritik ihn tatsächlich führte und wie sie sich zu seiner früheren antimaterialistischen Kritik am „seelenlosen“ (Wirtschafts-)Liberalismus verhielt, dem Liberalismus, der keine idealen Ziele in der Zukunft mehr erreichen wolle, sondern nur noch das Erreichte, z. B. den Wohlstand und die rechtlichen Privilegien des Bürgertums, zu verteidigen suche und allenfalls an Verbesserungen der Lage von Wirtschaftsunternehmen usw. Interesse zeige. Zwei mögliche Entwicklungslinien schienen gegen Ende der 1890er Jahre vorgezeichnet – und zwar in Entsprechung zur Beheimatung Kalthoffs in zwei unterschiedlichen Milieus: einerseits in der Nähe zur Arbeiterbewegung und zu linken Verbänden, für deren Anliegen er sich auch in späteren Jahren engagierte, besonders auf dem Gebiet der Bildung, andererseits in seiner letztlich doch *bürgerlichen* „Fangemeinde“, die sich von den Dichtungen Rilkes ebenso begeistern ließ, wie von seinen Predigten zu Themen der künstlerisch-kulturellen Avantgarde.

¹³⁵² So Benzion Kellermann, *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums*, Berlin 1906 (Teil 1: *Albert Kalthoffs soziale Theologie*), S. 66.

Wie konnte dieser Spagat zwischen den Milieus gelingen? Wie verband er seinen Glauben an den Individualismus mit seinem Anspruch, ein den sozialen Fragen der Zeit gegenüber aufgeschlossener Sozialtheologe zu sein, der für die Rechtsansprüche der Gesellschaft gegenüber dem Egoismus partikularer Minderheiteninteressen einzutreten habe? Wie verhielt sich der Radikalismus seiner letzten Jahre zu den linken politischen Wurzeln des Vormärz- und 1848er-Radikalismus, wie sie in Bremen ein Rudolph Dulon verkörpert hatte? Wie zu seinem Glauben an die Selbsterneuerungskräfte des Volkes, und wie zu seiner Hoffnung auf ein umgekehrtes Gottesgnadentum des Proletariats, von dem oben die Rede war?

Diese Fragen berühren die problematische Verhältnisbestimmung zwischen Individuum und Gesellschaft, (religiösem) Individualismus und sozialer Verantwortung. Exemplarisch für Kalthoffs Beschäftigung mit dieser Problematik steht eine öffentliche Auseinandersetzung zwischen ihm und dem 1892 amtsenthobenen Pfarrer und Vertreter einer radikal individualistischen Religion Christoph Schrempf, erschienen unter dem Titel *Der Einzelne und die Gesellschaft* im *Protestantenblatt* des Jahrgangs 1899. Anlaß war die Veröffentlichung von Kalthoffs Kanzelreden zur sozialen Frage *An der Wende des Jahrhunderts*.¹³⁵³ Der Text gibt erste Hinweise auf Kalthoffs Positionierung in den uns hier interessierenden Fragen. Eine bloß „innerliche Bewältigung der sozialen Frage“, wie Schrempf vorschlug, verrate

„nur allzu deutlich ihren Ursprung in dem Gemütsbedürfnis des Individualisten, in seiner Welt des subjectiven Ich nicht gestört und mit dem Ernst der Wirklichkeiten des Lebens nicht behelligt zu werden. Es gibt nach meiner Überzeugung keine innerliche Bewältigung der sozialen Frage, welche nicht aus dem Innern heraus den Weg findet zur thätigen Teilnahme an den sozialen Kämpfen.“¹³⁵⁴

Gegen Schrempf stellt Kalthoff klar, daß in seiner soziologischen Betrachtungsweise die Gesellschaft eine Realität *sui generis* darstelle. Sie sei „älter und realer ... als das Individuum, ... etwas anderes ... als ein Verhältnis isolierter Einzelwesen“.¹³⁵⁵ Deswegen komme für ihn ein religiöser Individualismus, der die gesellschaftlichen Bezüge der Individuen ausblende, nicht in Frage. „Der Individualismus Schrempfs“ sei „ganz und gar anarchisch“ und entkoppele zudem „das Einzelwesen“ völlig von seinen sozialen Pflichten.¹³⁵⁶ Wir werden sehen, daß Kalthoffs Sinn für soziologische Betrachtungsweisen das verbindende Element seiner Ablehnung radikaler Individualismen war: seien es religiöse wie derjenige Schrempfs, der säkulare Individualismus im Lebensreformkontext, der künstlerische Individualismus der Dekadenzkultur und des Ästhetizismus, oder eine unpolitische Strömung des Anarchismus, der sogenannte ‚Individualanarchismus‘, wie man ihn z. B. im Gefolge Max Stirners bei John Henry Mackay findet.¹³⁵⁷ Diese klaren Positionierungen Kalthoffs wurden von seinen späteren Kritikern indes so nicht wahrgenommen. Vorwürfe wie Kalthoff sie Schrempf machte, richteten sich zunehmend gegen ihn selbst. Die Fragen, die die Auseinandersetzung mit Schrempf aufwarf, blieben auch in den folgenden Jahren relevant.

Die Suche nach einem Ausgleich zwischen individuellen religiösen Bedürfnissen und Freiheiten auf der einen Seite und auf der anderen Seite der Pflicht des Einzelnen gegenüber

¹³⁵³ *Der Einzelne und die Gesellschaft*. I. Was ist „socialer Sinn“?, in: *Protestantenblatt*, 32. Jahrgang, Nr. 19 (6.5.1899), S. 152-155; II. Unter welchen Voraussetzungen ist „socialer Sinn“ möglich?, Nr. 21 (20.5.1899), S. 166-168; III. Kritische Punkte, Nr. 23 (3.6.1899), S. 181-184; IV. Unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, Nr. 25 (17.6.1899), S. 200f; V. Der Gott des Lebens oder der Gott der Persönlichkeit?, Nr. 28 (8.7.1899), S. 224f.

¹³⁵⁴ Ebd. S. 201.

¹³⁵⁵ Ebd. S. 154. Vgl. ebd. S. 184: Die Kraft der Gesellschaft ist „ungleich größer ... als die Summe aller Einzelkräfte“.

¹³⁵⁶ Ebd. S. 155. Vgl. ebd. S. 183: „Schrempf glaubt noch an die Möglichkeit, daß der Einzelne als Einzelner, unbekümmert um die Verhältnisse des sozialen Lebens, für sich einen Weg zum Heil finde.“

¹³⁵⁷ Nietzsche, S. 5. Kalthoff erwähnt hier John Henry Mackays „Buch über Anarchisten“.

der ‚Menschheit‘, bzw. dem ‚allgemeinen Moralgesetz‘ im Sinne der Ethik Kants, war ein großes Thema der letzten Jahre im Leben Kalthoffs. Wir werden in diesem Kontext zu klären haben, wie der späte Kalthoff für die einen der Sozialtheologe sein konnte, der sozialistische und idealistische Impulse – gleichsam Marx und Kant – miteinander verband, für die anderen aber der Prediger einer elitären und subjektivistischen Religion der Modernen. Waren die konträren Einschätzungen Folge der „Kultursperre“ zwischen den Lagern, Folge seiner merkwürdigen Position „zwischen den Stühlen“ der Milieus, eine Nebenwirkung seines Anspruchs, ein Vermittler zwischen Bürgertum und Sozialdemokraten sein zu wollen? War schließlich das mangelnde Gespür der Kritiker für die politischen Intentionen der Kalthoffschen Theologie mitverantwortlich für derartige Deutungen? Wir werden diese oben schon gestellten Fragen wieder aufgreifen.

Es mag abwegig erscheinen, wenn wir uns nun aber zunächst der Auseinandersetzung Kalthoffs mit der liberalen Theologie seiner Zeit widmen. Doch vollzog sich seine sukzessive Abwendung vom Kulturprotestantismus, bzw. umgekehrt die Distanzierung namhafter Kulturprotestanten und kulturprotestantischer Institutionen von ihm, zunächst auf diesem Gebiet. Zudem steht die Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie, dieses andere große Thema seiner letzten Jahre, in engem Verhältnis zu seinen sozialtheologischen Ansprüchen – ging es doch auch hierbei um die Frage, wie die Ansprüche der Gesellschaft gegenüber den Sonderinteressen Einzelner sich im Bereich des Christentums ausprägen. Es ging auch um den Zusammenhang von allgemeiner Ethik und Religion – ein altes Thema aus Berliner Zeiten. Höhepunkt der Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie, und gleichzeitig Höhepunkt des Kalthoffschen Radikalismus, waren die Schriften zum ‚Christusproblem‘, die letztlich das Verhältnis des Individuum Jesus Christus zum Christentum als sozialer Bewegung thematisieren. Für den protestantischen Pfarrer ging der Frage nach dem Zustand der Kultur und den ihr angemessenen Werten die Frage voran, wie sich die wissenschaftliche Theologie zu dem als entscheidend betrachteten Problem einer Humanisierung des Christentums stellte und wieweit sie als Instrument zur Durchsetzung kirchlicher Reformen als Beitrag zur Reform der Gesellschaft im Ganzen taugte. Im Kontext der Darstellung Kalthoffs als Wegbereiter neuer Religionen ist zudem gerade die Auseinandersetzung mit seiner Theologiekritik eine Voraussetzung der weitergehenden Analyse seine Beitrags zur Religionsgenese der Epoche. Dies gilt besonders im Hinblick auf seinen Versuch der Entkoppelung von Religion und Bekenntnischristentum. Umgekehrt verrät die Marginalisierung solcher Versuche in den Religionsdiskursen viel über die Durchsetzungschancen von Religionsverständnissen im Prozeß der Sedimentierung. Die Beschäftigung mit der Relation von Theologie und Religion bei Kalthoff ist also auch eine Vorbereitung auf die Erschließung struktureller Bedingungen im Möglichkeitsraum der Religionsgenese, die im Kontext von Dominanzkonflikten um begriffliche Deutungshoheiten wirksam waren, oder genauer: die Sedimentierung von Verständnissen entweder förderten oder behinderten.¹³⁵⁸ Die Auseinandersetzung mit der Theologie seiner Zeit war insofern ein wichtiger Teilaspekt seiner Biographie, den es im Folgenden zu untersuchen gilt.

¹³⁵⁸ Vgl. dazu unten vor allem Hauptkapitel VI.

III Entwicklung des Kalthoffschen Verständnisses von Theologie und Religion. Vorbedingungen der Genese neuer Religionen

III.1 Die (liberalprotestantische) Theologie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Im 19. Jahrhundert nahm die protestantische Theologie in Deutschland einen enormen Aufschwung, der ihr hohes internationales Ansehen einbrachte und sie an die Weltspitze der auf dem Gebiet der (christlichen) Theologie und Religionsgeschichte forschenden Nationen katalysierte. Den guten Ruf der deutschen Theologie begründeten insbesondere liberalprotestantische Forscher. Sie vor allem entwickelten parallel zu den aufstrebenden historisch-geisteswissenschaftlichen Disziplinen die Prinzipien der historisch-kritischen Exegese. Der Schwerpunkt ihres Forschungsinteresses lag auf der Ermittlung historischer Faktizität hinter den biblischen Texten durch Anwendung analytischer, historisch-sozialwissenschaftlicher und philologischer Methoden. Hintergrund waren die Erfolge in der Erforschung altorientalischer Kulturen, insbesondere ihrer Sprachen, die der Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert eine bis dahin nahezu fremde Welt erschlossen. Die Schriften des Alten Testaments erschienen in einem neuen Licht. Aber auch die Erforschung des Neuen Testaments machte gewaltige Fortschritte. Forscher wie der Altphilologe und Historiker J. G. Droysen (1808-1884) hatten in der ersten Jahrhunderthälfte und in den Jahrzehnten bis 1900 die bis dahin in der Geschichtswissenschaft gegenüber der griechischen Klassik vernachlässigte Epoche des Hellenismus neu bewertet und damit das Aufkommen eines neuen Geschichtsbewußtseins befördert.¹³⁵⁹ Papyrusfunde aus dem ägyptischen Wüstensand und deren intensive Erforschung brachten seit den 1870er Jahren viele neue Aspekte des Hellenismus zutage und beleuchteten vor allem die profane und religiöse Alltagskultur: Die Erforschung der hellenistischen Alltagssprache (der koiné) etwa, die sich besonders mit dem Namen Adolf Deißmann verbindet und als deren Ergebnis die Identität des biblischen Griechisch mit dieser weit verbreiteten Umgangssprache festgestellt werden konnte, erschloß den historisch-kulturellen Hintergrund der Schriften des Neuen Testaments. In die Aufbruchsstimmung dieser Forschungsepoche fällt nicht zufällig das Aufkommen der religionsgeschichtlichen und religionsvergleichenden Betrachtungsweise in der Theologie und Altertumswissenschaft. Wenn in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts Forscher wie der Göttinger liberale Theologieprofessor Wilhelm Bousset, ein Vertreter der später sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule, einzelne biblische Schriften in einem größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen begannen, so stand im Hintergrund der gewaltige Eindruck, den die hellenistische Religions- und Kulturgeschichte auf die gesamte Altertumsforschung dieser Zeit machte.

Von der Vielschichtigkeit dieser Religionskulturen waren die damaligen Forscher vergleichsweise so überwältigt wie viele Religionswissenschaftler unserer Gegenwart von der pluralistischen postmodernen Religionskultur. Doch hatte – im Vergleich mit der Gegenwart – die Religion im Kaiserreich einen ungleich höheren Stellenwert an den Universitäten und im öffentlichen Bewußtsein. Die Resultate der liberalen Religionsforschung stießen hier allerdings auf ein geteiltes Echo – auch dies ein Aspekt der Präsenz von Religion und Theologie in der Öffentlichkeit. Einerseits faszinierten die vielschichtigen Phänomene der antiken Religionskultur auch viele Nichttheologen, andererseits wurden die Forschungen liberaler Theologen nicht überall außerhalb des kulturprotestantischen Milieus mit einhelligem Enthusiasmus aufgenom-

¹³⁵⁹ Vgl. dazu R. Bichler, ‚Hellenismus‘. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs, IdF 41, Darmstadt 1983, S. 112ff. Vgl. auch Christoph Auffarth, Ein Gesamtbild der antiken Kultur. Adolf Erman und das Berliner Modell einer Kulturwissenschaft der Antike um die Jahrhundertwende 1900, in: Bernd U. Schipper (Hg.): Ägyptologie als Wissenschaft. Adolf Erman (1854-1927) in seiner Zeit, Berlin / New York 2006, S. 396-433.

men. Der liberale Theologiebetrieb wurde nicht selten sogar von mächtigen Kritikern stellvertretend für die allgemeinere Krise der Religion verantwortlich gemacht – wir haben oben angedeutet, wie Wilhelm I. persönlich aus solchen Gründen gegen den Berliner Theologieprofessor Otto Pfleiderer opponiert hatte.

Innertheologisch markieren insbesondere die Jahre nach 1900 eine Wendezeit: die liberale Religionsforschung begann auf das Erreichte zurückzublicken. Ein typisches Produkt dieser Tendenz war das Kompendium *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Es sollte in allgemein verständlicher Weise die vielfältigen Ergebnisse jahrzehntelanger Forschungen dokumentieren und die Summe daraus ziehen. Die Zielgruppe war ein gebildetes, aber nicht theologisch-akademisch geschultes, vorwiegend protestantisches Publikum. Der Verleger Paul Siebeck, in dessen Tübinger Verlag Mohr-Siebeck das Mammutprojekt verwirklicht wurde, sprach von der „grösste[n] organisatorische[n] Leistung der liberalen Theologie“.¹³⁶⁰ Erste Anregungen fallen in die Zeit der Jahrhundertwende. 1904/5 begannen die eigentlichen konzeptionellen Planungen.¹³⁶¹ Auch Kalthoff war auf Vorschlag des Kirchenhistorikers Walther Köhler, des ersten Hauptredakteurs der RGG, als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Gespräch. Siebeck legte jedoch persönlich Widerspruch ein. In einem Brief an Friedrich Michael Schiele, der Köhler nach kurzer Zeit als Projektleiter ablöste, teilte Siebeck mit, er habe „zwar gegen die Leute vom Protestantenverein im allgemeinen nichts einzuwenden ..., Kalthoff und Steudel aber“ müsse er ablehnen, da er „nicht glaube, daß ihre Zuziehung im Interesse des Lexikons wäre.“¹³⁶² Die Streichung Kalthoffs und Steudels von Köhlers Vorschlagsliste darf gleichsam als Sinnbild für eine zunehmende Entfremdung zwischen dem Kulturprotestantismus und dem Bremer Radikalismus gesehen werden. Der Mohr-Siebeck-Verlag war als eine literarische Zentralvertretung des Kulturprotestantismus gleichzeitig bestrebt, dessen wissenschaftliche Fundierung voranzutreiben, wichtige Forschungsergebnisse zu popularisieren und mit der aktuellen Kultur- und Gesellschaftsanalyse zu verknüpfen (für letztere standen im Verlag exemplarisch Ernst Troeltsch und Max Weber). Die Reflexion der kulturellen und sozialen Gegenwartsbedeutung von Religion war aber eben zunächst – verglichen mit dem Aufwand, den man der Dokumentation historischen Wissens widmete – nur von sekundärem Interesse, was sich, bezogen auf die RGG etwa, erst mit deren zweiter Auflage ändern sollte.¹³⁶³ Aus diesem Grund hätte Kalthoff wohl tatsächlich nicht zu diesem Projekt gepaßt. Von ihm selbst oder seinem Umfeld ließen sich keine Reaktionen dazu ermitteln. Wie wir aber sehen werden, war für ihn als ‚Prophet der Zukunftsreligion‘ der Verlag Eugen Diederichs die bessere publizistische Heimat. Zwischen den beiden Verlagen bildete sich eine kulturpolitische Grenze; schon die Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Verlagsmilieu war mithin eine Grundsatzentscheidung.¹³⁶⁴ Wer bei Diederichs veröffentlichte, entschied sich damit gegen eine primär vergangenheitsbezogene Religionsforschung und gegen die Vorherrschaft der rationalistischen Methodik.

Unabhängig davon resultierte aus strukturellen Gegebenheiten des akademischen Faches Theologie eine ernstzunehmende Krise der (liberalen) Theologie, mit der auch Kalthoff sich ausführlich auseinandersetzte. Sehen wir zunächst im Überblick, wie er sich vom liberalen Theologen und Kirchenkritiker zum gleichzeitigen Kirchen- und Theologiekritiker wandelte.

¹³⁶⁰ Zit. n. Silke Knappenberger-Jans, *Verlagspolitik und Wissenschaft*. Der Verlag J.C.B. Mohr, Wiesbaden 2001, S. 219. Vgl. weiter: Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 198-203 sowie den Hyperlink „SHW?FRST=5/PRS=HOL“ *Lexikonpolitik: die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie* Ruth Conrad - Berlin [u.a.], de Gruyter, 2006. Wichtig für die Popularisierung zudem die Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher.

¹³⁶¹ Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 198.

¹³⁶² Brief Siebecks an Schiele vom 8.4.1905, zit. n. Hübinger, ebd. S. 199f. (Anm. 23).

¹³⁶³ Knappenberger-Jans, *Verlagspolitik*, S. 219.

¹³⁶⁴ Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 194, spricht von „seitenverkehrter Modernisierungsreflexion“.

III.1.1 Überblick: Vom kritischen liberalen Theologen zum Kirchen- und Theologiekritiker

Wir beginnen mit einer Differenzierung, die wir bei der Beurteilung von Kalthoffs Theologiekritik stets zu berücksichtigen haben werden: Theologie kann eine von Interessen abhängige Repräsentanz des kirchlichen Machtsystems sein – in *dieser* Form geriet sie in den Fokus von Kalthoffs Kritik. Theologie kann aber auch eine akademische Wissenschaft sein. In diesem Sinne kann man sie als die Reflexionsinstanz des Religionssystems – als *religiöse* Reflexion über religiöses Denken, Fühlen und Handeln an speziell dafür eingerichteten Orten bezeichnen: Im Protestantismus waren und sind dies die theologischen Fakultäten einiger Universitäten. An einem Teil der protestantisch-theologischen Fakultäten, wie etwa Tübingen und Göttingen, wurde seit dem 19. Jahrhundert liberale Theologie gelehrt. (An das gemischte Bild, das die Berliner Fakultät während der Studienjahre Kalthoffs bot, sei noch einmal erinnert.) Als explizit *wissenschaftliche* Theologie konnte eigentlich nur diese *liberale* Theologie gelten, da sie ihr spezifisch wissenschaftliches Profil an den Hochschulen, im Kontrast zum vorherrschenden positiv-konservativen Protestantismus, im Anschluß an die profanen Wissenschaften ausbildete. Daraus erwuchs der oben angedeutete Konflikt mit den konservativen Eliten. Den historisch-kritischen Ansatz, wonach Religion sich historisch entwickelt habe und ein Beharren auf ewig gültigen Dogmen mithin unsinnig wäre – diesen Ansatz, der zudem ein Potential zur Ausdifferenzierung einer spezifischen themenzentrierten Intellektuellenreligiosität von Religionsforschern besaß, mußte von den konservativen protestantischen Kirchenleitungen als Bedrohung religiöser Homogenität abgelehnt werden. Entsprechende Reaktionen dieses Lagers waren die Einrichtung eigener Predigerseminare und die Einführung des Lehrvikariats. Das Monopol der akademischen Pfarrerausbildung sollte mit Hilfe dieser Maßnahmen durchbrochen und der Einfluß der modernen Wissenschaft, insbesondere der philologisch-historischen Bibelkritik, zurückgedrängt werden.¹³⁶⁵ Die Konservativen insistierten zudem bei den zuständigen Kultusverwaltungen darauf, bei Lehrstuhlbesetzungen vermehrt ihnen genehme Bewerber zu berücksichtigen.¹³⁶⁶ Daraus resultierten in den theologischen Fakultäten je differente Beziehungen zum evangelischen Bekenntnis. Auf der anderen Seite erlebte die theologische Fakultät als Institution in der Wissenschaftslandschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert einen Bedeutungsverlust. Mehr noch waren Gemeinde-Theologen von einem Geltungsschwund in der Öffentlichkeit betroffen und traten, wie oben am Beispiel der Züllichauer Geistlichkeit gezeigt wurde, den Rückzug in ein kleinbürgerlich-pietistisches Milieu an, was wiederum die Abschottung von der ‚Welt draußen‘ und die Herausbildung einer eigenen Sozialmentalität, bzw. die innere Kohäsion des Milieus förderte. Massiver Druck auf Abweichler zur Durchsetzung kirchengesetzlicher Bestimmungen und arbeitsvertraglich eingegangener Verpflichtungen, half zusätzlich nach. Wir sprachen das Problem oben an. Hier interessiert uns etwas Weiteres: Ein wichtiger Beitrag zur Aufrechterhaltung des harmonischen Binnen-Wir-Gefühls war die Gleichsetzung von kirchlicher Lehre mit ‚Religion‘ überhaupt. Die „Lehre“ galt nun, wie es die Kirchenleitung in Kalthoffs Fall formulierte, als „Ausdruck“ der „Gemeinsamkeit des Bekenntnisses und des Glaubens“.¹³⁶⁷ Aus der „Lehre“ entstehe und lebe „als aus ihrem innersten Kern, die äußere Kirche“; der Kirchenobrigkeit komme damit die Rolle der objektiven Bewahrerin

¹³⁶⁵ Vgl. Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 255f. Zwischen der oben beschriebenen Bildungsfeindlichkeit konservativer Geistlicher und der Klerikalisierung der evangelischen Pfarrerausbildung ab ca. 1850 besteht ein enger Zusammenhang.

¹³⁶⁶ In Berlin war das entscheidende Datum für den Erfolg dieser Strategie die Entlassung des Kultusministers Adalbert Falk. Vgl. II.3.4.3 u. ö.

¹³⁶⁷ Verteidigungsrede des Pfarrers Dr. Kalthoff, S. 44. Als historischen Kontext identifizierten wir Konflikte um das Apostolikum. Vgl. II.3.3.2.

und Beschützerin der „Fundamente des evangelischen Glaubens“ gegen subjektive Angriffe und Verleugnungen zu.¹³⁶⁸ Der Einsatz für den „Bestand der Landeskirche“ legitimierte die „Anwendung obrigkeitlicher Gewalt“. Dem Abweichler Kalthoff stehe nicht das Recht zu,

„in seiner Lehre als evangelischer Geistlicher der Landeskirche lediglich und ausschließlich seiner subjectiven Überzeugung zu folgen. Gewisse objective Grenzen der Lehrfreiheit sind von dem Begriff und Wesen jeder kirchlichen Gemeinschaft unzertrennlich.“¹³⁶⁹

Wie oben bereits gesagt, wurde seinerzeit Kalthoffs Berufung auf das Recht freier wissenschaftlicher Forschung zurückgewiesen; auch seine Hinweise auf die Diskrepanz zwischen der Ausbildung an den theologischen Fakultäten und den Anforderungen an die Berufspraxis wurden ignoriert. Die von ihm vertretene Theologie war aus Sicht seiner Vorgesetzten irreligiös. Er verkörperte das innere Fremde im System. Diese Unvereinbarkeiten sind ein Symptom der oben festgestellten Sedimentierung verschiedener Verwendungsweisen des Namens ‚Religion‘, einer Sedimentierung, die wesentlich von der Negierung der jeweils „falschen“ Religion lebt.

Kalthoff behauptete dementsprechend das Gegenteil von dem, was ihm vorgeworfen wurde. Das konservative Lehrverständnis schütze die Religion nicht, sondern gefährde sie und gehe an den wirklichen religiösen Bedürfnissen der Priester und Laien in den Gemeinden vorbei. Ein *Aufruf* in der ersten Ausgabe des *Korrespondenzblattes* faßt seine Haltung dieser Jahre gut zusammen:

„Glaubensbekenntnisse und theologische Begriffe, von denen das ursprüngliche Christentum nichts weiß, und die längst durch die fortschreitende Erkenntnis als unhaltbar erwiesen sind, werden unseren Geistlichen als unveränderliche Normen für ihre Lehrthätigkeit anbefohlen und unserem Volke, zum Ärgerniß Vieler, als Inbegriff aller Wahrheit aufgedrungen. Hierarchische Einrichtungen, die zu den Grundbegriffen des Protestantismus in direktem Gegensatz stehen, bringen die Gemeinden um ihr ursprüngliches Christenrecht, die Entscheidung über das, was ihren religiösen Bedürfnissen entspricht, selber treffen zu können. Äußeres Zeremonienwerk, das nach den Grundsätzen des Evangeliums stets der Freiheit des persönlichen Gewissens überlassen bleiben muß, ist in unserer Kirche zum Gegenstand gesetzlichen Zwanges gemacht worden.“¹³⁷⁰

Das autoritär-hierarchische System der Gewissensbindung aller Prediger an veraltete Dogmen, an die sonst kein Kirchenmitglied gebunden sei, provoziere die Entfremdung zwischen Geistlichen und Laien: „Dadurch ist jener große Riß in unsrer Kirche entstanden, der das theologische Bewußtsein der Prediger immer mehr dem religiösen Bewußtsein der Gemeinden entfremdet hat.“ Folge sei die eigene „Kanzelsprache“, ein „Predigerdialect“, den die Laien nicht verstünden.¹³⁷¹

Diese Kritik übte Kalthoff auch Jahre später noch. Es sei „für die Vertreter der geistigen Berufsarbeit geradezu verhängnisvoll, wenn sie sich in ihre Berufssphäre einspinnen.“¹³⁷² Letztlich sah er seit den Jahren des *Reformvereins* das Religionssystem vor die Grundsatzentscheidung gestellt, ob in seinem Zentrum eine Kombination aus Kirchenlehre und Bekenntniszwang stehen solle oder die ‚Religion‘ der freien Glaubensgemeinschaft:

¹³⁶⁸ Vertheidigungsrede ebd.

¹³⁶⁹ Ebd.

¹³⁷⁰ Art. „An die Leser!, „Aufruf zum Anschluß an die kirchliche Reform-Partei“, in: Korrespondenzblatt Nr. 1 (Januar 1881), S. 1f.

¹³⁷¹ Art. Die kirchliche Bekenntniß- und Lehrfreiheit, in: Korrespondenzblatt für Kirchliche Reform, Nr. 3 (März 1881), S. 18-20, hier S. 19.

¹³⁷² Schleiermachers Vermächtnis, S. 34. Vgl. ebd.: „Was wäre aus Schleiermacher geworden, wenn derselbe seine Nahrung für Geist und Gemüt ausschließlich oder auch nur vorwiegend bei seinen Kollegen hätte suchen müssen!“

„Gemeinschaft des Geistes oder staatskirchliche Zwangsanstalt: das sind doch die Gegensätze, um welche im neunzehnten Jahrhundert sich die Kämpfe auf kirchlichem Gebiete gedreht haben, und von deren Ausgange das Wohl und Wehe unserer Kirche, ja Heil und Frieden unseres Volkes abhängt. Aber wie traurig steht es um den Ausgang dieses Kampfes am Ende unseres Jahrhunderts! ... Die große Masse“ sei immer noch nicht dahin gebracht, Religion von Dogmen der Kirche unterscheiden zu können.¹³⁷³

Wir werden solche Sätze im Verlauf der Untersuchung als Aufrufe zur Entkoppelung von Religion und Bekenntnischristentum verstehen lernen, die tatsächlich an der dominanten Deutungsmacht der Vertreter kirchlicher Religion auf dem religiösen Feld scheiterten. Doch wir wollen nicht vorgreifen. Vergeblich ereiferte sich bereits das *Korrespondenzblatt* über „veraltete Dogmen und Glaubensbekenntnisse“: „Als ob der Mensch durch die Annahme einer theologischen Meinung religiös erbaut und sittlich veredelt würde!“ Diese Bekenntnisse lehrten doch nicht „Frömmigkeit und Tugend, ... Herzensreinheit und sittliche Vollkommenheit“.¹³⁷⁴ Nur war die Kritik des *Reformvereins* noch weniger allgemeine Theologiekritik als Kirchen- und Institutionskritik. Die zentrale Fragestellung lautete: „Bedürfen wir noch einer Kirche?“ Das *Korrespondenzblatt* kam – wie zu erwarten war – zu dem Schluß: nicht in ihrer gegenwärtigen Form; „die Kirche“ wie man sie kenne, sei „allmählig das Grab der Religion geworden“.¹³⁷⁵ Kalthoff hielt auch später an den Argumenten der Kirchen- und Priesterkritik fest. Mit Blick auf die Kirchengeschichte insgesamt meinte er noch nach 1900, nun in Verbindung mit einer Apologie des „Lebens“, daß im Verlauf der Jahrhunderte

„aus den Priestern die Totengräber der Menschheit wurden und ihre Lebensaufgabe darin bestand, die ganze Vergangenheit in ihre Tempel einzusargen. ... So wurden die Heiligtümer gegen das Leben abgesperrt; das Leben galt als profan, unheilig; es war ihm der Stempel des Minderwertigen, Sündhaften, Unreinen aufgedrückt, und die Geistlichen waren die Verwalter dieser Heiligtümer, sie selbst erhielten den Heiligenschein, der sie von dem Leben der Weltlichen, der Laien trennte.“¹³⁷⁶

Konsequent forderte er in frühen wie in späten Jahren einen Wandel von ‚Kirchlichkeit‘ zu ‚Frömmigkeit‘.¹³⁷⁷ Denn wir könnten unsere Kirchenbindung zur „höchsten und wichtigsten Angelegenheit unseres Lebens machen, ohne wirklich fromm zu sein.“¹³⁷⁸ Echte „Frömmigkeit“ sei die

„Hingabe des Herzens an Gott, ... freudige Erfüllung seines Willens, soweit wir ihn erkannt haben und verstehen. Sie ist das lebendige Gefühl der Gemeinschaft mit allen Menschen, die dienende Liebe gegen alle, auch die geringsten unter unseren Brüdern. Für diese Frömmigkeit gibt es keinen kirchlichen Ersatz und keine kirchliche Stellvertretung, wir müssen sie im eigenen Herzen tragen und im eigenen Leben bewähren. Und wir können dieselbe nicht nur so nebenbei haben“.¹³⁷⁹

III.1.2 *Der gefühlte Konflikt zwischen Theologie und Religion.*

Mit den Jahren verschob sich der Fokus von Kalthoffs Anklagen: War er zur Zeit des *Reformvereins* noch ein kirchenkritischer liberaler Theologe, so wurde er seit Ende des 19. Jahrhunderts zum Kritiker der Theologie im Ganzen, auch der wissenschaftlichen. Seine Theologiekri-

¹³⁷³ Schleiermachers Vermächtnis, S. 60 („hält sie für die Religion selbst“).

¹³⁷⁴ Art. Die kirchliche Bekenntniß- und Lehrfreiheit, S. 19.

¹³⁷⁵ Art. Bedürfen wir noch einer Kirche?, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 3, (März 1882), S. 17-21, hier S. 19.

¹³⁷⁶ *Zukunftsideale*, S. 163.

¹³⁷⁷ *An der Wende des Jahrhunderts*, S. 138.

¹³⁷⁸ *Ebd.* S. 140.

¹³⁷⁹ *Ebd.* S. 143.

tik war die konsequente Weiterentwicklung seiner Kirchenkritik, hielt er doch auch in seinen letzten Lebensjahren noch an der Überzeugung fest, daß es die „Kirchlichkeit“ sei, „in deren Dienste doch jede Theologie arbeitet.“¹³⁸⁰ Zum Schluß entwickelte er sich zu einem Theologieverächter. Daß er von den Theologen und der Theologie seiner Zeit in seinen letzten Jahren wenig bis gar nichts mehr hielt, daraus machte er kein Hehl: „Daß ich’s kurz sage: die Theologie ist der ärgste Feind, ist das eigentliche Grab der Religion geworden!“ konnte er in seiner zur Drastik neigenden Sprache vor den Hörern eines Vortrages im Bremer *Goethebund* formulieren.¹³⁸¹ Auch den Hörern seiner Predigten gestand er unumwunden ein, daß er die Theologie seiner Zeit für „religionsfeindlich, ja religionsvernichtend“ halte.¹³⁸² Nicht mehr nur die Kirche, sondern auch die Theologie war ihm also nun zum „Grab“ der Religion geworden. Aus seiner Sicht waren ‚Dichter und Propheten‘ deutlich besser als Theologen geeignet, in der Gesellschaft die Rolle öffentlicher religiöser Akteure zu übernehmen. Theologen sollten, wenn es nach ihm ginge, von dem intendierten „Neubau der Religion“ ferngehalten werden.¹³⁸³ Besonders hart traf sein Urteil nun die liberale Theologie. Er ging sogar so weit, den alten Kirchenglauben – soweit nicht von der ‚Hierarchie‘ in den Dienst des Kampfes um Vorherrschaft im Religions-system gestellt – gegen den liberalen Theologenglauben zu verteidigen:

„Wahrlich, tausendmal lieber ist mir jeder, der bekennt, daß er den alten Kirchenglauben glaubt bis zum letzten Buchstaben, oder der statt dessen sein Leben ehrlich und fest gründet auf das, was er weiß und begreift, als diese ganze Theologie, die aus übel zusammengenähten Bruchstücken des alten Glaubens und des neuen Wissens besteht.“¹³⁸⁴

Religion und Theologie standen für ihn nun also in einem krassen Gegensatz. Theologisches Bewußtsein und Frömmigkeit konnten für ihn mithin völlig unabhängig voneinander sein:

„Bekanntlich kann jemand das frommste Herz haben, ohne sich um die gelehrten Fragen der Religion im geringsten zu kümmern, wie auch ein Mensch gar viele theologische Gelehrsamkeit besitzen kann, ohne über einen irgendwie nennenswerten Vorrat an eigenem religiösen Leben zu verfügen.“¹³⁸⁵

Was also in der religiösen Lage der Gegenwart Not tue, sei „die Befreiung der Religion von der erdrückenden Umklammerung der Theologie, die Überwindung des Wahnes, als ob Kirchlichkeit ... Frömmigkeit sei.“¹³⁸⁶ „Diese Tat der Befreiung“ sei schon von Schleiermacher „gefordert worden ..., solange er noch Dichter und Prophet, nicht Theologe war.“¹³⁸⁷ Mit dieser Äußerung stoßen wir auf eine wichtige Wurzel des gefühlten Widerspruches zwischen Theologie und Religion.

III.2 *Der theologische Einfluß des frühen Schleiermacher*

Mit der Berufung auf den frühen Friedrich Daniel Schleiermacher nennt Kalthoff die theologische Persönlichkeit, die ihn wohl am tiefsten beeinflußt hat. Nachrufe auf Kalthoff und frühe Lebensbeschreibungen, die überwiegend vor dem ersten Weltkrieg verfaßt wurden, atmen noch den Geist der Auseinandersetzungen um den Bremer Radikalismus und übersehen daher, welch

¹³⁸⁰ Die Religion der Modernen, S. 6.

¹³⁸¹ Die Neubelebung der Religion, in: Volk und Kunst, S. 60-85, hier S. 64.

¹³⁸² Das Zeitalter der Reformation, S. 32.

¹³⁸³ Ebd. S. 34.

¹³⁸⁴ Religiöse Weltanschauung, S. 10.

¹³⁸⁵ Schleiermachers Vermächtnis, S. 174.

¹³⁸⁶ Die Religion der Modernen, S. 6.

¹³⁸⁷ Ebd. S. 6f.

tiefgreifenden Einfluß Schleiermacher auf Kalthoff hatte – und dies über die längste Zeit seines Lebens.¹³⁸⁸ Auf Schleiermacher beruft er sich auch noch vielfach in der Schrift, die seine Wendung zum Radikalismus markiert: dem *Christus-Problem*. Seine Verehrung für Schleiermacher war wohl auch ein Grund dafür, daß er sich bis zu seinem Lebensende noch als Mitglied der Kirche fühlte. Wenn diese einen Schleiermacher hervorgebracht hatte, dann war auch Platz für ihn. Auf Schleiermacher griff er direkt zurück, wenn es darum ging, zu zeigen, wie sich eine christliche Gemeinde weiterentwickeln könne. Mit Berufung auf ihn schreibt er im *Korrespondenzblatt*: „Die Religion wird einen ungeahnten Aufschwung nehmen, wie die Industrie nach dem Wegfall des Zunftzwanges, wenn der Kirchengzwang wegfällt.“¹³⁸⁹ Andere Denker wie Nietzsche waren für ihn hingegen die längste Zeit seines Lebens keine direkten Vorbilder für eine Gemeindeumgestaltung. Aber er sah es als seine Bildungsaufgabe an, die Menschen auch mit den neuesten Strömungen in der Religion vertraut zu machen.

Wie weit der Einfluß Schleiermachers in Kalthoffs Jugend zurückreicht, wissen wir nicht. Der erste dokumentierte Bezug auf ihn ist seine Dissertation. Hier knüpft er an Schleiermachers Ethik an. Er möchte ihre Überlegenheit gegenüber der kantischen Moralphilosophie beweisen.¹³⁹⁰ Ein Fehler Kants sei die Trennung von reiner und praktischer Vernunft, ein Fehler, den Schleiermacher zu vermeiden gewußt habe.¹³⁹¹ Imponiert haben Kalthoff vor allem Schleiermachers Reden *Über die Religion*:

„[N]ach Luther hat kein Mann einen so tiefgehenden Einfluß auf die deutsche protestantische Kirche ausgeübt wie Schleiermacher, und namentlich hat seit Luthers großen Reformationsschriften kein Buch eine ähnliche Bedeutung für unsere Kirche gewonnen wie Schleiermachers ‚Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern‘. Das Buch, mit dem das vergangene Jahrhundert geschlossen und ein neues eingeleitet wurde, ist mehr als ein Buch, es ist eine Tat, es ist eine Wiedergeburt des religiösen Lebens in ihm enthalten.“¹³⁹²

Schleiermachers *Reden* schätzte er als ein Beispiel untheologischer Religion.¹³⁹³ „Die scharfe Unterscheidung der Religion von allem, was wir die Glaubenslehre und die Sittenlehre nennen, ist Schleiermachers reformatorische Tat.“¹³⁹⁴ Wenn Kalthoff mit Bezug auf die *Reden* von der in ihnen enthaltenen „Wiederentdeckung der Religion“ und einem neuen „Aussprechen der ur-einfachen und vergessenen Wahrheit über dieselbe“ redet¹³⁹⁵, so ist dies eine Anspielung auf den von Schleiermacher erkannten und in seinen *Reden* ausgesprochenen Grund für das Auseinanderfallen von Theologie und Religion: die Prävalenz des Wissens gegenüber dem Gefühl in der modernen Theologie.¹³⁹⁶ Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen müssen, wenn wir die Gründe für Kalthoffs Loslösung von der liberalen Theologie untersuchen.

Besonders aber war Schleiermacher Kalthoff ein Vorbild für die Inanspruchnahme persönlicher Gewissensfreiheit und reformatorischen Handelns:

„Schleiermacher ... hat die Freiheit seines Glaubens nicht gefordert, noch weniger erbetelt, er hat sie einfach gebraucht; er hat den christlichen Glauben so dargestellt, wie er ihn glaubte und dachte, unter Anwendung des vollständigen geistigen Rüstzeuges, das ihm gerade für seine Person und für seine Zeit zur Verfügung stand. Er hat also gehan-

¹³⁸⁸ Vgl. Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, S. XI.

¹³⁸⁹ Art. Bedürfen wir noch einer Kirche? S. 19.

¹³⁹⁰ Die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral, S. 6.

¹³⁹¹ Ebd. S. 8f.

¹³⁹² Schleiermachers Vermächtnis, S. 53. (Orthographie wie im Original)

¹³⁹³ Volk und Kunst, S. 91f.

¹³⁹⁴ Schleiermachers Vermächtnis, S. 57.

¹³⁹⁵ Ebd. S. 53.

¹³⁹⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche, S. 243f.

delt, statt viel darüber zu reden, wie wichtig und notwendig es wäre zu handeln. ... Mein Recht, wahr und aufrichtig zu sein, brauche ich mir nicht erst lange zu beweisen. Das habe ich von Gott; kein Gesetz braucht es mir zu erlauben, aber auch kein Gesetz, keine Macht der Erde kann mir dieses Recht verbieten. Will jemand von mir verlangen, daß ich bekenne, was ich nicht glaube, daß ich verschweigen soll, was nach meiner christlichen Überzeugung zu sagen heilsam und gut ist, dann gibt es für mich kein Disputieren darüber, ob solches Verlangen berechtigt sei. Ich folge meinem Gewissen, und nachher, wenn ich dafür angegriffen werde, dann verteidige ich mich. Wie viel weiter wären wir doch in unserer protestantischen Kirche, wenn wir so im Geiste des wahren Schleiermachers fest und sicher unseres Weges gegangen wären, den Weg, den unser Gewissen uns gehen heißt; wenn wir nur positiv die Ausbeute ernster, eigener Geistesarbeit dem Volke, der christlichen Gemeinde darböten, statt darüber zu verhandeln, ob dieser Weg auch wohl gangbar, ob solche Geistesarbeit auch wohl nützlich und richtig sei.“¹³⁹⁷

Konsequenterweise beruft sich Kalthoff in seinem Amtsenthebungsverfahren zur Legitimierung seiner Forderung nach pastoralen Freiheiten gegenüber dem Kirchenregiment auf Schleiermacher.¹³⁹⁸ Schleiermacher habe „für die Rechte des Volkes gegen die Tyrannen, für die Frömmigkeit des Herzens und der Gesinnung gegen den Gottesdienst der Opfer und der toten Formen, für die Stimme des Gewissens gegen die Satzung der Priester und ihres Anhanges“ gekämpft. Achtzehn Jahre später schreibt er dann: „Damit aber gewinnen wir einen neuen Maßstab für alle die, die in unserer Zeit als Propheten gelten können, auch für unsere eigene prophetische Begabung und unseren prophetischen Beruf.“¹³⁹⁹ Hier spricht bereits der Wegbereiter der ‚Zukunftsreligion‘. Man solle ruhig einmal nicht mehr auf die Meinungen der anderen hören, sondern auf sein eigenes Gewissen. „Das ist die Religion der Kraft... [W]agt es den Mut einer Überzeugung zu haben, und ihr habt einen Gefangenen befreit!“¹⁴⁰⁰ Schleiermacher sei „der erste“ gewesen, „der mit kühnem Mute jeder politischen Gestaltung des religiösen Wesens“ entgegentrat.¹⁴⁰¹

Allerdings weicht Kalthoff in einem entscheidenden, oben schon einmal erwähnten Punkt von der Sichtweise Schleiermachers ab: Er sieht in seiner Zeit nicht mehr die Gebildeten in der Rolle der Verächter der Religion, sondern die „breite Masse des Volkes.“¹⁴⁰²

III.3 Kalthoffs Analyse des Gegensatzes von Theologie und Religion

Die Gründe für die potentielle Diskrepanz zwischen Theologie und Religion sieht Kalthoff mit hin vor dem Hintergrund einer Differenzierung zwischen der Theologie als Reflexionsstufe des Religionssystems und dem Regelfall religiöser Praxis (der unmittelbaren Kommunikation mit Gottheiten im Rahmen zentraler religiös-kultischer Handlungen und dem Umgang mit theologisch noch nicht reflektierten religiösen Vorstellungen wie Mythen, Gebeten, Hymnen, liturgischen Texten). Diese Form von Religion, die noch nicht Gegenstand intellektueller Deutung sei, steht für Kalthoff im Rang um einiges über der Theologie. „Gelehrte Theologen nehmen die Religion nur aus zweiter Hand.“¹⁴⁰³ Theologie „beschäftigt sich nie mit dem ursprünglichen, dem Herzensleben, sondern nur mit dem abgeleiteten, dem geschichtlichen Leben der Religion.

¹³⁹⁷ Schleiermachers Vermächtnis, S. 232f.

¹³⁹⁸ Verhandlungen, S. 13.

¹³⁹⁹ Schleiermachers Vermächtnis, S. 105-107.

¹⁴⁰⁰ Zukunftsideale, S. 120, 128.

¹⁴⁰¹ Schleiermachers Vermächtnis, S. 59.

¹⁴⁰² Vgl. Religiöse Weltanschauung, S. 67.

¹⁴⁰³ Korrespondenzblatt, Nr. 3 (März 1882), S. 19.

Darum hat sie von vornherein eine vorgeschriebene Marschroute.“¹⁴⁰⁴ Damit will er die Theologie nicht kategorisch verurteilen, aber sie besitzt für ihn nur in großen Ausnahmefällen einen Wert:

„Selten nur, ganz selten finden wir Menschen, die den Gott, über den sie reden oder schreiben, wirklich aus erster Hand kennen, oder die umgekehrt, während sie Gott aus erster Hand kennen, nun auch das Bedürfnis empfinden und die Befähigung dazu besitzen, den Fragen tiefer nachzugehen, die ihr Gottesglaube ihrem ganzen Denken und namentlich ihrer religiösen Einsicht stellt. Solche Männer sind dann erst wirkliche Theologen, fromme Denker und denkende Fromme zugleich. Wenn aber auch sonst an solchen Männern kein Überfluß herrscht, in unserer Zeit sind sie seltener als je.“¹⁴⁰⁵

Abgesehen von diesen wenigen Ausnahmefällen religiöser Genies, deren Reflexionen über ihre religiösen Erfahrungen ihre Religiosität noch vertiefen würden, hält er mit dem Basler Theologen Franz Overbeck an dem Grundsatz fest, „daß alle die Liebesmüh, die die Theologen sich gegeben, um Glauben und Wissen wirklich unter einen Hut zu bringen, vergeblich gewesen sei!“¹⁴⁰⁶ Eines der raren Beispiele für solche Ausnahmen von der Regel war für Kalthoff eben der frühe Schleiermacher. Wie wir weiter unten sehen werden, sieht er in der Verbindung von religiösem und ästhetischem Empfinden, für die Schleiermacher stehe, eine Bedingung für einen religiösen Neuanfang. Der dieser Überzeugung entsprechende Typus eines dichterisch-religiösen Intellektuellen spiegelt wohl auch Kalthoffs eigenes Selbstgefühl der letzten Lebensjahre wider.

III.4 Im Gefolge Schleiermachers: Reformation als unabgeschlossener Prozeß

Das Jahr 1517 war aus protestantisch-geschichtstheologischer Perspektive betrachtet ein initialer Impuls am Beginn des Prozesses der Bildung einer deutschen Nation und steht damit in enger Beziehung zum Religionstypus der Nationalreligion.¹⁴⁰⁷ Kalthoffs Verständnis der Reformation und ihrer treibenden Kräfte gehört darüber hinaus zu den Aspekten seiner Kirchen- und Theologiekritik und gibt gleichzeitig Antwort auf die Frage, für wie reformbereit und -fähig er die zeitgenössische protestantische Kirche und Theologie hielt. Wenn er den Beginn einer neuen gegenwärtigen Reformation des Christentums zu legitimieren versucht, beruft er sich wiederum auf Schleiermacher. 1896 schreibt er: „Während nun die alte Reformation an den Namen Luthers geknüpft ist, steht im Mittelpunkte der neuen Reformation der Name Schleiermachers.“¹⁴⁰⁸ Verbindet man mit dem Begriff ‚Reformation‘ gemeinhin ein historisches, auf das 16. Jahrhundert beschränktes Ereignis, so lebten viele Theologen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in dem Bewußtsein, die Reformation sei ein unabgeschlossener und zukunftsöffener Prozeß. Kalthoff gehörte zu ihnen:

„Die Reformation ... hat eine geschichtliche und eine ideale Seite. Nach der geschichtlichen Seite ist sie eine Tatsache, die sich einmal im sechzehnten Jahrhundert vollzogen hat... Nach der [idealen] Seite bedeutet sie eine Mahnung und Aufforderung an alle kommenden Geschlechter, eine Weissagung alles dessen, was die Zeit noch unerfüllt gelassen hat. ... [Wir] können doch nicht umhin, ... anzuerkennen, daß der Geist der Zeiten nicht stehen geblieben, sondern über das, was die Reformation als geschichtliche

¹⁴⁰⁴ Zukunftsideale, S.191.

¹⁴⁰⁵ Schleiermachers Vermächtnis, S. 175.

¹⁴⁰⁶ Zukunftsideale, S. 188.

¹⁴⁰⁷ Vgl. die oben erschlossenen Bezüge zum religionstypologischen Feld der Nationalreligion / Volksreligion. II.6.3.3.

¹⁴⁰⁸ Schleiermachers Vermächtnis, S. 53.

Tatsache gewesen, hinausgegangen ist. Viele von den Gedanken, die einst reformatorisch wirkten, besitzen heute nur noch den Wert historischer Erinnerungsstücke, oder haben sich geradezu in einen Hemmschuh der geistigen Entwicklung, in Krankheitskeime des religiösen Lebens verwandelt. Die Einsicht in das, was an der Reformation falsch war, was die Reformation uns also zu bessern übrig gelassen, ist aber selbst wieder von reformatorischer Bedeutung, so daß wir also eine alte und eine neue Reformation unterscheiden können.¹⁴⁰⁹

Jede Zeit brauche im Interesse einer „gesunden“ Religionsentwicklung also ihre eigenen reformatorischen Impulse. Auf der Suche nach historischen Vorbildern für einen religiösen Neubeginn knüpfte Kalthoff allerdings nur wenig an Luther an. Damit steht er im Gegensatz zu vielen seiner Kollegen, die in Luther *den* Protagonisten einer, mit Arthur Bonus gesprochen, „Germanisierung des Christentums“ sahen, die es zu ihren Lebzeiten zu vollenden gelte – als ein Beispiel für diese Tendenz können wir den Bremer Pastor Julius Burggraf anführen. Ein Vergleich der Reformationsverständnisse von Burggraf und Kalthoff macht die Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich und veranschaulicht die Entwicklungen des Martini-Pastors in dieser Frage. Beide Bremer Pastoren verstanden unter der Reformation einen unabgeschlossenen Vorgang mit großer Relevanz für die Gegenwart. Doch damit enden die Gemeinsamkeiten im Grunde schon. Klarer sind die Unterschiede: Burggraf ist ein typischer Vertreter der konservativen Nationalreligion, wie sie sich im Vorfeld der Amtskirche bildete. Die Reformation ist „der erste Anstoß zu einer prinzipiellen Germanisierung des Christentums“, und sie ist sogar „die Auferstehung Christi im deutschen Geiste“; das sei „ihr eigentlicher vorsehungsgeschichtlicher Sinn! ... [D]urch Luther ist Christus auf unserem Grund und Boden, als deutscher Christus wiedergeboren.“¹⁴¹⁰ Der Ansgarii-Pastor sieht in „der Erlösung der deutschen Welt durch Christus“ zugleich die Vorbereitung einer „Erlösung Christi durch den deutschen Geist.“ So sei in der Reformation ein „Doppelprozeß zum prinzipiellen Abschluß“ gekommen.¹⁴¹¹ Fortan solle „Deutschbesinnung“ die gemeinsame Klammer des Protestantismus sein. Burggraf hoffte auf einen Christusglauben der Gegenwart, „der den Weg zeigen dürfte zu einer wirklichen, innerlichen Versöhnung von kirchlichem Glaubensbewußtsein und deutschem Zeit- und Volksbewußtsein.“¹⁴¹² Er kann in geradezu pathetisch-nationalen Tönen schwelgen, wenn er den „Luthergeist“ beschreibt:

„In Luthers Empfinden, seinem Heiland gegenüber, klirren unsere Geistesschwerter, rauschen unsere Eichen, singen unsere Waldvögel und was Christus ihm bedeutet, hämmert der Fleiß unserer Arbeit, drängt der germanische Wille zur Wahrheit und die Freude am Fortschritt des Lebens. Darin ist der deutsche Hang zur Tiefe frommer Seeleneinsamkeit und doch so viel Geschäftigkeit, weltanpackende Kraft, Weltluft und Weltglaube.“¹⁴¹³

Während Burggraf also glaubte, in der Berufung auf den „Luthergeist“ könne die protestantische Kirche die Kraft für die notwendigen innerkirchlichen Reformen schöpfen, bezweifelte Kalthoff, daß dies möglich sei. Mit den Jahren wuchs dieser Zweifel erheblich. Parallel zu den zitierten Aussagen des Kollegen finden wir in Kalthoffs 1907 posthum erschienener Sammlung *Das Zeitalter der Reformation* klare Zeichen der Abgrenzung von einer auf Luther bezogenen

¹⁴⁰⁹ Ebd. S. 52f.

¹⁴¹⁰ Julius Burggraf, *Der deutsche Christus*, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg., 3. Heft (1907/08), S. 171-203, 3. Jahrg., 3. Heft (1908/09), S. 158-184, hier S. 172f.

¹⁴¹¹ Ebd. S. 196.

¹⁴¹² Ebd. S. 174f.

¹⁴¹³ Ebd. S. 185.

„Deutschbesinnung“ des Protestantismus. Kalthoff sucht zunächst historische Vorbilder für einen reformatorischen Neubeginn eher im reformierten Flügel der Reformation:

„Wir ... in der Martini-Gemeinde, haben alle Ursache, die Erinnerung an diese unsere reformierte Eigenart nicht untergehen zu lassen, weil gerade in ihr noch neue, dem offiziellen Luthertum fremdartige Impulse für unsere geistige Lebensentwicklung beschlossen liegen; und wenn wir ... dem lutherischen Protestantismus und seiner Entstehung näher treten, so sind wir als Glieder der reformierten Kirche von vornherein in unserem Urteil freier, wir stehen nicht unter dem Bann der Vorstellung, die einige Jahrhunderte hindurch in Luther den Wiederhersteller des wahren Christentums, die protestantische Kirche als den göttlichen Hort aller Wahrheit und Seligkeit betrachtet. Wir können unbefangen darangehen, die Persönlichkeit Luthers für die Geschichte zu würdigen, um sowohl seine Bedeutung wie seine Schranke zu verstehen.“¹⁴¹⁴

Kalthoffs Lutherbild ist im Vergleich mit dem seiner Kollegen eher negativ, vor allem aber stellt er das Luthertum in einen Gegensatz zu der von ihm propagierten Kultur zeitgemäßer Frömmigkeit:

„Luther ... ist für uns eine Vergangenheit geworden, er gehört der Geschichte an. Wir können seine Schriften studieren, um aus ihnen den Mann und seine Zeit kennen zu lernen, aber wir finden in ihm nicht mehr unser eigenstes persönliches Geistesleben wieder. Luther, der volkstümlichste Mann seiner Zeit, ist unserem Volke innerlich schon ein Fremder geworden. ... Schon in dem tiefsten Grundzug seines Wesens, in seiner Frömmigkeit, steht Luther uns Heutigen fern, ferner als ein Meister Eckehart, ja sogar als der heilige Franziscus, die doch beide weit mehr dem Mittelalter angehören als Luther. Diese beiden Männer atmen eine Religion des Geistes und der Liebe, die über alle Entfernungen der Zeit hinweg uns heute noch ins Herz greift. ... Luthers Frömmigkeit dagegen ist aus der Furcht geboren, und die Furcht ist die Seele seiner Frömmigkeit geblieben.“¹⁴¹⁵

Diejenigen unter Kalthoffs Kollegen, die von einem ‚Deutschen Christentum‘ träumten, sahen in solchen Sätzen einen Akt der „Nestbeschmutzung“. Der *Deutsche* Luther durfte den Zeitgenossen nicht fremder sein als ein katholischer Mystiker des Mittelalters, fremder gar als ein italienischer Heiliger. Kalthoff, dem ein Projekt wie die Germanisierung des Christentums fremd war, und der als reformierter Pfarrer ohnehin Distanz zu Luther und seiner Heroisierung sowie zur Überbewertung der Reformation hielt, trug jedoch zum Ärger seiner Kollegen noch dicker auf:

„[E]in gut Stück Größenwahn steckt ... in unseren protestantischen Kirchen, ja das Reformationsfest scheint geradezu dazu ausersehen, daß an ihm dieser Wahn seine jährliche Orgie feiert. Was soll der Protestantismus nicht alles der Welt gebracht haben! Völkerfreiheit und Völkerwohlstand, moderne Wissenschaft und Technik, das alles wird gelegentlich als eine Frucht am Baume protestantischen Lebens bezeichnet, und noch unlängst las ich, wie ein deutscher Professor in allem Ernste unsere ganze heutige Kultur auf Luther zurückführte.“¹⁴¹⁶

Diese skeptische Beurteilung der (lutherischen) Reformation und der auf ihr aufbauenden kirchlichen Leistungen für die Gesellschaft werden im Umkreis der von Burggraf herausgegebenen *Bremer Beiträge* mit Unmut aufgenommen. Der Mitarbeiter Karl Eduard Schilling, derselbe Pastor, den wir oben als Beispiel für das Unverständnis anführten, das Kalthoffs positiven Stel-

¹⁴¹⁴ Das Zeitalter der Reformation, S. 211.

¹⁴¹⁵ Ebd. S. 214.

¹⁴¹⁶ Das Zeitalter der Reformation, S. 1. Vgl. Die Religion der Modernen, S. 114 (Ideen wie Glaubens- und Gewissensfreiheit gehen nicht auf Luther zurück, sondern sind Erzeugnisse einer großen internationalen Bewegung).

lungnahmen zum Judentum entgegenschlug, weist an derselben Stelle, wo wir das Beispiel fanden (der Rezension von Kalthoffs Predigtreihe zum Reformationszeitalter) auch dessen Nationalismuskritische Aussagen als geringschätzig beurteilungen beleidigt und mit scharfen Worten zurück:

„Nach Kalthoff leistet die Kirche in der Gegenwart nichts und hat eigentlich auch in der Vergangenheit nie etwas geleistet. ... Es mutet an wie eine pathologische Angewöhnung, wie er immer und überall das Eigene herunterreißt: Evangelischen Bund, Gustav Adolf, Los von Rom-Bewegung, dafür hat er nur wegwerfendes Achselzucken. Ja, er bringt es fertig, von uns Deutschen, die wir leider geborene Kosmopoliten und Bewunderer des Auslandes sind, zu sagen: ‚Wir *Deutschen zumal* lieben es zu sehr, unser Vaterland als den Mittelpunkt zu betrachten, um den die ganze geschichtliche Entwicklung sich dreht.“¹⁴¹⁷

In der Tat unterschied sich Kalthoff auch in den zuletzt angeführten Punkten deutlich von der Bewertung der Reformation und ihrer Gegenwartskompatibilität bei seinen Kollegen. Für Burggraf feierte Christus seine eigentliche Auferstehung erst im deutschen Protestantismus, indem er sich von katholischen, jüdischen und griechischen Elementen befreie und zum ‚deutschen Christus‘ werde. Dieser sei „ein gewaltiges, österlich lebendiges Gegenwartswesen. Sein Ostern ist die Reformation; da erstand es aus der germanischen Volksart heraus als eine ganz neue, über die katholische, aber auch über die biblische hinauswachsende Lebensoffenbarung.“¹⁴¹⁸

„[U]nser religiöses Leben will und soll ein deutsches Christenleben sein! ... *Deutsches, germanisches Christentum*, daß wir nicht den Glauben, wie er aus fremdvölkischem Blute und fremder Geistesgeschichte erwachsen ist, einfach als den unsrigen bekennen, sondern ihn umzuprägen haben in die Gestalt, wie sie unserer germanischen Gefühls- und Geistesart entspricht und sich aus der Geschichte des deutschen Geistes ergibt.“¹⁴¹⁹

Für Burggrafs Freund Otto Hartwich war ein solcher deutsch-völkischer Glaube „Bürgerpflicht“ – so lautet der Titel eines seiner Gedichte, dessen zugrunde gelegte Religionsauffassung sich an der Grenze zu einer totalitären Zivilreligion bewegt: „Volksbewußtsein zu pflegen, ist eine religiöse Tat. ... Pflege deutschen Glaubens ist Bürgerpflicht und Bürgerschaft für unsere weltgeschichtliche Sieghaftigkeit.“¹⁴²⁰ Kalthoff stellt nicht nur solche Sätze, sondern wie gezeigt überhaupt die Rolle „großer Männer“ wie Luther als als geschichtswirksame Kräfte in Frage und stellte sich damit gegen eine zu seiner Zeit höchst populäre These. Die treibenden Kräfte eines Zeitalters liegen nie in einer Person, sondern in allen seinen Erscheinungen. Nicht die Personen, sondern die Ideen und die großen Kollektive als ihre Trägerschichten beherrschen die Geschichte. Nicht nur die Großen, sondern auch die Besiegten und Kleinen machen Geschichte.¹⁴²¹ Wir werden dieser Auffassung noch einmal begegnen, wenn wir Kalthoffs Auffassung von der Bedeutung Christi thematisieren. Wenn Kalthoff ein historisches Vorbild erwähnt, dann war ihm unter den Persönlichkeiten der Reformationszeit der Schweizer Reformator Zwingli viel sympathischer als Luther. Auch wenn über diesen ebenfalls die Zeit hinweggegangen sei, finde sich bei ihm doch einiges von Bestand, etwa sei bei Zwingli die Theorie vom ‚doppelten Recht der Vernunft und der Gemeinde in der Religion‘ vorgeprägt. „Die Vernunft, die Luther des Teufels Hure genannt hatte, war für ihn auch eine göttliche Offenbarung.“¹⁴²²

¹⁴¹⁷ Kalthoffs Reformationszeitalter, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg., 1. Heft (1907/08), S. 19-26, hier S. 25.

¹⁴¹⁸ Der deutsche Christus, S. 195. Vgl. auch: Aus den Schillerpredigten, in: Ders., Was nun? S. 1-16, hier S. 3f. u. ö.

¹⁴¹⁹ Aus den Schillerpredigten, S. 4.

¹⁴²⁰ Hartwich, Amboß des Lebens, Bremen 1924, S. 251.

¹⁴²¹ Das Zeitalter der Reformation, S. 4f.

¹⁴²² Ebd. S. 227.

„Es ist das Recht des Menschen, alle religiöse Überlieferung, auch die der Bibel und der gesamten kirchlichen Lehre, an dem Maßstabe seiner denkenden Vernunft zu prüfen, und dann das Recht der Gemeinde, die Ergebnisse dieser Prüfung für die Pflege und die Übung ihrer Religion fruchtbar zu machen.“¹⁴²³

Noch einige andere Aspekte im Denken Kalthoffs haben ihre Wurzeln in seiner Sicht der Reformation. So der in seiner Sozialtheologie wirksam gewordene Gedanke, daß Mildtätigkeit nicht auf Gnade gründe, sondern ein Rechtsanspruch sei, umgekehrt jedoch jeder Mensch im Rahmen seiner Möglichkeiten einer Arbeitspflicht unterliege. Und in gewisser Weise knüpfte Kalthoff auch an die Reformation als eine große Bildungsbewegung an. Bildung spielte schon bei Calvin, dem Begründer der Genfer Akademie, eine bedeutende Rolle. Auch auf diesen Punkt kommen wir später noch einmal zurück. Insgesamt schätzte Kalthoff den theologischen Reformwillen seiner eigenen Zeit skeptisch ein; er sah die Unabgeschlossenheit des Reformationsprozesses bedroht – so äußerte er sich schon 1896: „Die neue Reformation“, die „Reformation Schleiermachers“, sei also „wieder stecken geblieben.“¹⁴²⁴

III.5 Die sukzessive Abwendung von der Theologie

III.5.1 Das Verständnis der biblischen Schriften

Kalthoffs Distanzierung von der akademischen Theologie vollzog sich im Laufe seines Lebens immer entschiedener. Vorbereitet wurde der letztlich radikale Bruch durch die Auseinandersetzung mit der Fragestellung, was ein zeitgemäßer Umgang mit der Bibel sei. Wir haben eben gesehen, daß Kalthoffs Bibelverständnis unter anderem ein Aspekt seiner Sicht auf die Reformation war. Auf der Linie dieses Denkens, und weiterhin auf der Grundlage seiner Beurteilung der historischen Exegese, kristallisierte sich ein spezifisches Verständnis der biblischen Schriften heraus. Auch in diesem Punkt knüpfte er an den Reformator Zwingli an. Dieser habe „den engen kirchlichen Horizont durchbrochen, der die Theologen mit dem Wahne gefangen hielt, der Geist Gottes sei allein auf Palästina beschränkt gewesen“, er habe „gelernt, daß auch Plato aus einem göttlichen Borne getrunken“. Der Geist Gottes finde sich mithin nicht nur in den heiligen Büchern des Christentums.¹⁴²⁵ Der Wert der Bibel für die Glaubenspraxis wird damit relativiert. Die Bibel ist ein Buch neben anderen religiös und ethisch wertvollen Schriften. Gestützt auf die Autorität von Schleiermacher und Goethe wagt Kalthoff sogar die Behauptung, daß jedes Buch eine Bibel werden könne.¹⁴²⁶

Um 1900 erblickte Kalthoff, deutlicher noch als in seiner Jugend, eine Hauptursache für die zeitgenössische Krise des Christentums darin, daß die Kirchenführung über Jahrhunderte an der Normativität eines Kanons biblischer Schriften festgehalten habe und damit die Anpassung des Christentums an die jeweilige Gegenwart behindert habe. Die Kirche sei mithin verantwortlich für eine bibliozentrische Erstarrung des Christentums, eine Situation, in der die Kirche sich durch die Bibel selbst legitimiere. Zu unrecht: „[E]rst die Kirche“ habe „ja doch diese Bibelbücher ausgewählt und gesammelt“; so sei „auch die Kirche ursprünglich die eigentliche Autorität für die Bibel“ gewesen“, wie könne „da die Bibel wiederum Autorität für die Kirche sein?“¹⁴²⁷ Die „Macht der Vergangenheit in der Kirche“ trete „uns am sichtbarsten,

¹⁴²³ Ebd. S. 231.

¹⁴²⁴ Schleiermachers Vermächtnis, S. 61.

¹⁴²⁵ Das Zeitalter der Reformation, S. 225.

¹⁴²⁶ Schleiermachers Vermächtnis, S. 115. Vgl. Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 2f: Jedes Buch kann Bibel werden.

¹⁴²⁷ Schleiermachers Vermächtnis, S. 112.

handgreiflichsten entgegen in der Bibel.“ Die Kirche der Gegenwart sei „geradezu krank ... an der Bibel!“¹⁴²⁸

Diese ‚Krankheit‘ zeigt sich für Kalthoff in verschiedener Bezogenheit. Zunächst in Form der konventionellen Bibellektüre, wie sie im kirchlichen Rahmen gepflegt und mit Glaubenszumutungen verknüpft werde. Kalthoff selbst dagegen verschob in seinem Reformkonzept den Schwerpunkt von der Kirche zum lesenden Subjekt. Lektüre als religiöse Erfahrung sei an lebendiges unmittelbares Verstehen gebunden. Er beruft sich abermals auf Schleiermacher und unterscheidet wieder zwischen ‚Religion‘ und ‚Kirchlichkeit‘ bzw. Theologie. Es sei „so, wie Schleiermacher sagt, daß nicht jeder Religion hat, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar versteht, und ihrer also auch für sich allein am leichtesten entbehren könnte.“¹⁴²⁹ „Die alte Theologie“ gründe „den christlichen Glauben auf das Ansehen der Bibel. Schleiermacher gründet umgekehrt das Ansehen der Bibel auf den christlichen Glauben. ... Die *lebendige* Religion ist der Grund für die *geschriebene* Religion, nicht umgekehrt.“¹⁴³⁰ Man solle nicht auf Grundlage der Bibel das ‚Leben‘ interpretieren, sondern umgekehrt die Bibel im Licht des wirklichen Lebens lesen.¹⁴³¹ Die Bibel war für Kalthoff zuletzt nur noch exemplarischer Bezugspunkt subjektbezogener Religiosität:

„Wir meinen, aus ihr Gottes Wort, Gottes Offenbarung entnehmen zu müssen, während wir doch Gottes Wort und Offenbarung erst in uns selber verstehen müssen, ehe wir das Wehen desselben Geistes auch in der Bibel finden können. Wir erklären, auch in unseren Kirchen, zuerst die Bibel, und dann suchen wir im besten Falle die Beispiele für das Erklärte in uns, in unserem Leben. Erkläret dagegen erst das eigene Leben! Lehret die Menschen sich selber verstehen, im eigenen Inneren lesen, und dann nehmet die Bibel als Beispiel, als Erläuterung für das, was ihr selbst gesehen und gehört habt. So wird in dem Lichte, das in euch leuchtet, auch das heilige Buch erleuchtet erscheinen, es wird eure eigenen Offenbarungen euch zurückstrahlen!“¹⁴³² Dann, wenn wir die Bibel „nicht mehr mit dem Auge des Schriftgelehrten lesen, sondern als Propheten selber wieder eintreten in die große Geistes- und Herzensbewegung, von der unsere Bibel ein klassisches, ja ein heroisches Denkmal ist“, könnten auch aus ihr „noch für das religiöse Leben Schätze gehoben werden, von denen wir heute kaum etwas ahnen“.¹⁴³³

Aber das könne eben von jedem großen Buch gelten.¹⁴³⁴ Daraus zog Kalthoff mit Schleiermacher die oben erwähnte Konsequenz, daß „die Bibel keinem Buche“ verweigere, „auch Bibel zu werden“.¹⁴³⁵ Folgerichtig war dann nur der Schritt zu der Überzeugung, jeder könne an dieser Bibel des menschlichen Lebens mitschreiben:

„Immer größer, immer umfangreicher muß ja eine echte Bibel der Menschheit werden, so groß, daß unsere gute alte Bibel ... vielleicht nur ein einzelnes Blatt in derselben bedeuten wird. Aber in diese Bibel der Menschheit sollen auch wir hineinschreiben, und wenn’s auch nur ein kleines Pünktchen, ein einzelner Buchstabe sein wird“.¹⁴³⁶

Dergleichen Zitate gehören zu einem Komplex von Aussagen, aus dem sich im Laufe der Jahre eine explizite Kritik am protestantischen Liberalismus und vor allem seiner universitätstheolo-

¹⁴²⁸ Religiöse Weltanschauung, S. 212.

¹⁴²⁹ Ebd. S. 219.

¹⁴³⁰ Schleiermachers Vermächtnis, S. 113.

¹⁴³¹ Religiöse Weltanschauung, S. 219.

¹⁴³² Schleiermachers Vermächtnis, S. 119.

¹⁴³³ Religiöse Weltanschauung, S. 220.

¹⁴³⁴ Ebd.

¹⁴³⁵ Schleiermachers Vermächtnis, S. 115.

¹⁴³⁶ Religiöse Weltanschauung, S. 221.

gischen Repräsentanz entwickelte. Im Folgenden soll nun Kalthoffs Verhältnis zum theologischen Liberalismus näher beleuchtet werden.

III.5.2 Die Distanzierung von der liberalen Theologie

Im Laufe der Jahre stellte sich für Kalthoff die Frage immer dringlicher, ob die Theologie ein brauchbares Instrument religiöser Reform sein könne. Wie wir sahen, teilte er zu Beginn seiner Karriere noch wesentliche Positionen der liberalen Theologie. In diesem Sinne vertrat in den frühen 1880er das *Korrespondenzblatt* etwa Forderungen wie die „Gleichberechtigung der theologischen Richtungen“ und die „Anerkennung des Rechts der modernen Theologie.“¹⁴³⁷ Es ging um die Freiheit der theologischen Wissenschaft von der Dogmatik; gleichzeitig sollte die moderne Theologie als ‚geistliche Waffe‘ zur Überwindung des kirchlichen Dogmas dienen.

Exemplarisch wird diese Haltung in Kalthoffs damaligen christologischen Auffassungen deutlich. Der ‚historische Jesus‘ wurde noch im Sinne des liberalen Jesusverständnisses begriffen. In der Zeit seines Eintretens für Hoßbach konnte er in seinem Schreiben an die preußische Kirchenbehörde noch ganz auf der Linie des *Protestantenvereins* argumentieren, daß er es nicht übers Herz bringe, „das liebe Bild des Menschensohns“ zu entstellen durch die starren Züge des dogmatischen Gottmenschen oder den so einheitlichen, in festen Umrissen dastehenden Charakter Jesu zu verflüchtigen in das „Nebelbild der Zweinaturenlehre“. „Das der Kalthoff von damals!“ bemerkte Julius Burggraf dazu.¹⁴³⁸

Die liberale Theologie war Kalthoff also ein Instrument, das er nutzte, um seine religiöse Überzeugung gegen normative Autoritätszumutungen zu verteidigen, seien diese nun auf Bibel, Wunder oder die Gottmenschheit Jesu bezogen.¹⁴³⁹ Das *Korrespondenzblatt* forderte beispielsweise: „Möchten sich doch unsre Theologen endlich entschließen, die Frage nach der Unsterblichkeit nicht länger als eine dogmatische, sondern unbefangen als eine wissenschaftlich-kritische zu betrachten!“¹⁴⁴⁰ Der von Kalthoff vorausgesetzte historische Kern der Evangelien sollte diese Dogmen ersetzen. Wenn er diesen Standpunkt mit den Jahren überwand, war dieser Schritt also auch ein gutes Stück Selbstkritik seiner früheren Überzeugung. Welche Einsicht verbarb sich aber hinter diesem Umschwung?

Weiter oben wurde schon einmal auf strukturelle Gegebenheiten des Faches Theologie hingewiesen, die als systemimmanente Krisenerscheinung gewertet werden konnten. Trotz des Aufschwunges der liberalen wissenschaftlichen Theologie schwand deren Bedeutung im Verhältnis zu den anderen Geisteswissenschaften. Die Zahl der Theologen an den entsprechenden Fakultäten der Hochschulen nahm kontinuierlich ab.¹⁴⁴¹ Die Strukturkrise der Theologie resultierte vornehmlich aus ihrer beinahe paradoxen Stellung: Die Universitätsprofessoren und Dozenten als berufsmäßige Träger reflexiver Deutungen von Religion, waren Theologen *und* geisteswissenschaftlich orientierte Intellektuelle zugleich. Intellektuelle wie alle anderen Geisteswissenschaftler waren sie insofern als sie im Rahmen historischer Untersuchungen den Anspruch erhoben, mögliche theologische Prämissen auszublenden. Dies war Grundprinzip liberaler Forschung. Letztlich respektierten sie aber dogmatische Schranken, die den Weg zur Modifikation der liberalen Theologie in eine Wissenschaft an entscheidenden Stellen versperrten.

¹⁴³⁷ Art. Unsere kirchliche Parteistellung, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 1. (Januar 1881), S. 5.

¹⁴³⁸ Burggraf, Was nun?, S. 37. Vgl. Titius, Bremer Radikalismus, S. 96.

¹⁴³⁹ Vgl. Veeck, Bremische Biographie, S. 241.

¹⁴⁴⁰ Art. Das Christentum und die moderne Civilisation, in: *Korrespondenzblatt* Nr. 4 (April 1882), S. 28f.

¹⁴⁴¹ Vgl. Reinhard Riese, Die Hochschule auf dem Wege zum wissenschaftlichen Großbetrieb, Stuttgart 1977, S. 341.

Kalthoff erkannte dieses Problem in späteren Jahren immer deutlicher und kritisierte die liberale Theologie daher nicht mehr nur aus einer speziellen gemeindetheologischen Perspektive, sondern in grundsätzlicher Weise: Die Theologie beanspruche für ihre Arbeit andere Bewertungsmaßstäbe als sie für die übrigen Wissenschaften gelten würden und baue damit künstliche „Zunftschranken“ auf.¹⁴⁴² „Dabei macht es in der Sache gar keinen Unterschied ob diese Theologie sich orthodox oder liberal nennt. Heraus komme so ein „Zwitterding, das weder Glaube noch Wissenschaft ist und doch beides zusammen sein will.“¹⁴⁴³ In einem Vortrag vor dem Bremer *Goethebund* wiederholte Kalthoff diesen Vorwurf und ergänzte, sowohl der orthodoxen als auch der liberalen Theologie gehe es letztlich doch nur um ihre Selbstbehauptung.¹⁴⁴⁴ „Solange ... die Theologie noch ihr eigenes Maß der Wahrheit besitzt, dient alle ihre vielgerühmte Kritik nur der eigenen Apologetik, nicht der Wissenschaft.“¹⁴⁴⁵ Bei dieser Gelegenheit wiederholte er seinen Vorwurf, Theologie und Religion seien unvereinbar.¹⁴⁴⁶

Solche Sätze klingen zunächst wie unerhörte Provokationen und wirkten in Kreisen der etablierten Universitätstheologie auch als solche. Doch muß man bei genauerem Hinsehen anerkennen, daß Kalthoff mit einigem Recht wunde Punkte der damaligen Universitätstheologie ansprach:

III.5.3 Zum Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit der liberalen Theologie

Einerseits waren mit der Umwandlung der herkömmlichen Methode der dogmatischen Bibelinterpretation zu einer historischen Methode entscheidende Schritte zur Verwissenschaftlichung der Theologie gemacht worden: Um sich angesichts von Debatten um ‚Entkirchlichung‘, ‚Entchristlichung‘ und ‚Säkularisierung‘ im modernen Wissenschaftssystem behaupten zu können, mußte sich die liberale Theologie – seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts auch in Konkurrenz zur akademischen Verselbständigung nichttheologischer Religionswissenschaften – die Prinzipien vorurteilsfreier, nichtnormativer Wissenschaftlichkeit zu eigen machen.¹⁴⁴⁷ Diesen Anforderungen stellte sich die historische Exegese, indem sie Anschlußrationalität an die anderen Geisteswissenschaften, vor allem die Geschichtswissenschaft, suchte.¹⁴⁴⁸ Die Frage der Geltung und des Wahrheitsanspruchs des Christentums sollte in der Exegese fortan ausgeklammert sein.¹⁴⁴⁹ Die Exegese wandelte sich damit von einer Angelegenheit des normativen

¹⁴⁴² Zukunftsideale, S.193.

¹⁴⁴³ Ebd. S. 193f.

¹⁴⁴⁴ Volk und Kunst, S. 72.

¹⁴⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁴⁷ Die Begriffe ‚Entkirchlichung‘, ‚Dechristianisierung‘ und ‚Säkularisierung‘ selbst können hier nicht thematisiert werden. Geboten erscheint allerdings der Hinweis, daß sie hier nicht als moderne Analysebegriffe verwendet werden, geschweige denn als historische ‚Tatsachen‘ angesehen werden, sondern als historische Begriffe, die in den akademischen Religionsdiskursen schon um 1900 Verwendung fanden. Ich rede hier also eher von der Reaktion der Theologie auf akademische Debatten, als von einer Reaktion auf die historische Wirklichkeit. Vgl. dazu F. W. Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 69-101 (dort weitere Literatur, vgl. S. 69, Fußn. 1). Darüber hinaus ebenfalls aufschlußreich ist: Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i. Br./München 2003.

¹⁴⁴⁸ Vgl. Michael Murrmann-Kahl, Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920, Gütersloh 1992. Zum Folgenden vgl. allgemein Gerd Lüdemann / Martin Schröder (Hgg.), Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen – eine Dokumentation, Göttingen 1987 S. 325-361 und ders. (Hg.) Die „Religionsgeschichtliche Schule“ Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt a. M. usw. 1996, S. 9ff.

¹⁴⁴⁹ Vgl. zum Prozeß der Ablösung der dogmatischen durch die historische Methode, mit dem Status eines Selbstzeugnisses der Religionsgeschichtlichen Schule: Ernst Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, (1908), in: ders. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1908 bzw. 1909, in: Gesammelte Schriften Bd. 2, Neudruck Aalen 1962, S. 729-753.

Selbstzwecks, zur religionsgeschichtlichen Forschung. Kanonische Texte wurden nicht mehr als normative Lehren im Sinne der Inspirationslehre verstanden, sondern waren, als Ausdruck gelebter Frömmigkeit, Gegenstand rein historischer Behandlung.¹⁴⁵⁰ Die Geschichte des Christentums sollte so geschrieben werden, wie man die Geschichte jeder anderen Religion auch schreiben würde. In der liberalen Exegese wurde damit alles aufgegeben, was traditionell die Geltung des Christentums begründet hatte. Unter wissenschaftlichen Rationalitätsbedingungen betrachtet, ist das Christentum nur eine Religion unter vielen und der Anspruch des Christentums, die ‚Wahrheit‘ zu repräsentieren, damit apriori keinesfalls sichergestellt. Der *persönliche Glaube* des forschenden Theologen an die supranaturalistische Offenbarung Gottes in Christus wurde als Bedingung für die Erforschung der biblischen Texte in Kreisen der liberalen Theologie nicht mehr vorausgesetzt.¹⁴⁵¹ Der Supranaturalismus vieler biblischer Texte war insofern nur noch ein Faktum von rein historischem oder religionspsychologischem Interesse.

Kalthoff erkannte diese Leistungen der historischen Exegese auch in seinen späteren Jahren durchaus noch an. Es sei ein unbestreitbares Verdienst der liberalen Theologie, gegen theologische Dogmen angetreten zu sein.¹⁴⁵² Sie habe den Weg von einer dogmatischen Theologie zu einer undogmatischen Religiosität gebahnt und gleichzeitig vulgärreligionskritische Klischees widerlegt:

„Ihre Daseinsberechtigung lag in ihrer Übergangstellung, in ihrer Aufgabe, die Brücken zu bauen von der mittelalterlichen Kirche zu modernem Gottesleben.“¹⁴⁵³ „[D]ie historische Behandlung des Christentums ebenso wie die wissenschaftliche Erforschung jeder anderen Religionsgeschichte hat dem religiösen Leben ... seinen Bestand im Menschengemüte neu gesichert. Indem die Geschichtsforschung die zeitgeschichtlichen Bedingungen klarlegt, durch welche das Religiöse seine bestimmte Gestalt, sei es als christliche Kirche, sei es als Buddhismus ... angenommen hat, hat sie zugleich die Blasiertheit vernichtet, welche in diesen Gestaltungen nur Unnatur, Priesterbetrug oder Volkswahn erblickte.“¹⁴⁵⁴

Gründe für seine dann doch dann doch ablehnende Haltung gegenüber der modernen Exegese fand Kalthoff in dem letztlich unauflösbaren Konflikt zwischen Wissenschaftlichkeit und Normativität:

III.5.4 *Normative Schranken der liberalen Exegese und die zurückgewiesene Forderung einer Transformation der Theologie in eine Religionswissenschaft*

Hemmnisse einer Weiterentwicklung des Ansatzes der vergleichenden Religionsgeschichte und der historischen Exegese zu einer Kulturwissenschaft resultierten aus einem Interessenkonflikt zwischen ‚wissenschaftlicher‘ und ‚normativer‘ Theologie. Auch liberaltheologische Universitätslehrer arbeiteten nicht nur im Wissenschaftssystem, sondern waren als Angehörige des Religionssystems ihrer Zeit auch abhängig von universitäts*theologischen* Prämissen. Denn als Folge der unvollständigen Trennung zwischen Staat und Kirche im Bereich der Bildung wurden Theologieprofessoren auch mit normativen Ansprüchen konfrontiert. Solange sie im Wissen-

¹⁴⁵⁰ Wie bahnbrechend diese Neuerung im Vergleich mit *aller* älteren Forschung war, zeigt Werner Klatt, Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, Göttingen 1969, S. 29f.

¹⁴⁵¹ Murrmann-Kahl, Die entzauberte Heilsgeschichte, S. 355.

¹⁴⁵² Volk und Kunst, S. 69. Vgl. zu dieser Leistung des Kulturprotestantismus z. B.: Konrad Hamann, Hermann Gunkel: eine Biographie, Tübingen 2014, S. 148-161 („Religionsgeschichte im Dienst gelebter Religion“).

¹⁴⁵³ Volk und Kunst, S. 69f. Vgl. Die Religion der Modernen, S. 290ff, wo K. eine im ganzen richtige Darstellung der Hoffnungen bietet, die die liberale Theologie auf die historisch-kritische Methode setzte.

¹⁴⁵⁴ Friedrich Nietzsche, S. 178.

schaftssystem argumentierten, hatten sie keine Schwierigkeiten, etwa den Supranaturalismus biblischer Texte als historisches Faktum gegen die traditionelle normative Sichtweise zu betonen. Innerkirchlich jedoch (also im Rahmen des Religionssystems, bzw. dann, wenn es um kirchliche Stellungnahmen zur Gesellschaft ging), war dies anders. Das relevante methodisch-kritische Potential fortgeschrittener bibelwissenschaftlicher Forschungen konnte dann nur ansatzweise und normativ verzerrt zur Geltung kommen bzw. nicht zur Grundlage religionstheoretischer weiterführender Schlußfolgerungen werden.

Kalthoff beschrieb diese Modalitäten theologisch-wissenschaftlicher Forschung auf seine Weise. Mit bemerkenswerter Scharfsicht – unter allen Theologen dieser Zeit vielleicht am deutlichsten – benannte er den eigentlichen Grund für die Fortschreibung der Normativität in der Theologie: die Abhängigkeit auch liberaler Exegeten von theologischen Prämissen. Es gab für sie in der Frage der grundsätzlichen Geltung des Christentums letztlich keine diskursiven Positionen, die man wahlweise, je nach dem, ob man als Universitätsdozent oder als Kirchenvertreter auftrat, hätte einnehmen können. Man war Verhaltensdispositionen unterworfen, denen man sich, falls es „hart auf hart“ kam, nur durch das Verlassen des Systems entziehen konnte. Entweder hat das Christentum Geltung oder es hat sie nicht. Man mußte sich zwischen dem Beruf eines Theologen entscheiden, der diese Geltung anerkennt oder für den Beruf eines Kulturwissenschaftlers, der die Geltung des Christentums relativieren kann. Dieser Entscheidungszwang konnte bei den Forschenden zu großen inneren Spannungen führen.

In Kalthoffs preußischer Amtszeit und später wieder in der Auseinandersetzung um seinen Eintritt in den *Monistenbund* wurde er selbst (in)direkt mit dieser Logik konfrontiert. Schon zu Beginn der 1880er Jahre hatte er, wie oben gezeigt wurde, im Rückblick auf den Kulturkampf die Beziehungsgestaltung zwischen Staat und Kirchen im Bildungswesen bemängelt. Den Kirchen sei aufgrund der inkonsequenten, bzw. zu entgegenkommenden Politik des Staates ein weitgehender Einfluß auf die Volksbildung erhalten geblieben. Das Interesse der Vermittlung kulturstaatlicher Werte sei vernachlässigt worden, der emanzipatorische Charakter des Bildungswesens nicht deutlich genug hervorgehoben worden. Nach 1900 übertrug Kalthoff diese Kritik auf das Verhältnis von Hochschulen und Kirche, wie es sich konkret auf dem Feld der theologischen Fakultäten darstellte. War er in den 1870er und 80er Jahren noch ein Streiter für das Recht der wissenschaftlichen Theologie gewesen, konstatierte er nach 1900 deren bedingungslose Kapitulation angesichts des beschriebenen Dilemmas:

„Als diese Theologie so weit war [eine freie Wissenschaft auf Augenhöhe mit anderen Geisteswissenschaften zu werden, TA], daß sie über sich selbst hinaus und in das große arbeitsteilige Gebiet moderner Wissenschaft hätte hineinwachsen können, versagte sie vollständig.“¹⁴⁵⁵

Wer es versuche, seine Unabhängigkeit als Wissenschaftler zu wahren, werde aus der theologischen Fakultät hinausgedrängt und müsse seine Stellung in der philosophischen Fakultät nehmen. Kalthoff verweist auf das Beispiel des liberalen Theologieprofessors Wilhelm Bender in Bonn, der, aufgrund seines Eintretens für den Darwinismus, 1888 von einem Lehrstuhl für Theologie auf einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft wechseln mußte.¹⁴⁵⁶ Mit einem solchen Lehrstuhlwechsel mußte nicht zwangsläufig eine Abkehr von theologischen Prämissenbindungen einhergehen. Auch die Religionswissenschaft um 1900 konnte durchaus normative Züge aufweisen.¹⁴⁵⁷ Doch unabhängig von diesem Umstand kam es nur selten zu solchen Lehrstuhl-

¹⁴⁵⁵ Volk und Kunst, S. 70.

¹⁴⁵⁶ Ebd.

¹⁴⁵⁷ Vgl. Gustav Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948, S. 70. Murrmann-Kahl, *Die entzauberte Heilsgeschichte*, S. 349f. Gerald Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart*. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentli-

wechseln. Die Regel war die Beugung der „Wackelkandidaten“ unter den Spruch der großen Autoritäten des Faches wie Adolf Harnack. Harnack bekannte sich, wie Kalthoff in einem nach 1900 gehaltenen Vortrag hervorhob, „zur alten Kirchenwissenschaft und weigerte sich, das befreiende Wort auszusprechen, das sie zum ebenbürtigen Gliede neben allen übrigen Geisteswissenschaften gemacht haben würde. Sie wollte eben Theologie bleiben, nicht Religionswissenschaft werden.“¹⁴⁵⁸ Akademische Anpassungsprozesse gestalteten sich allerdings komplizierter, als vielleicht auch Kalthoff es sich vorstellte. In der Forschung über die Religionsgeschichtliche Schule wurde, als ein Beispiel dafür, welche Konsequenzen für einen liberalen Theologen der Versuch haben könne, gegen Harnacks Auffassung, auch als Theologe rein wissenschaftlich zu arbeiten, der berufliche Werdegang des Harnack-Schülers Hermann Gunkel angeführt. Die historische Ermittlung ekstatischer Phänomene am Beginn des Christentums in seiner bahnbrechenden Dissertation, resp. Habilitation zur paulinischen Pneumatologie habe Gunkel die Anerkennung seines Lehrers gekostet und sei womöglich unmittelbar für einen Karriereknick verantwortlich gewesen.¹⁴⁵⁹ Diese Annahme ist so wohl nicht mehr haltbar.¹⁴⁶⁰ Der Hauptgrund für Gunkels schweren Berufsstart war eher das übliche Gerangel um akademische Posten und diesbezügliche Intrigen.¹⁴⁶¹ Ein trotzdem nicht zu unterschätzender Faktor war aber der soziale Anpassungsdruck, der von vorherrschenden bürgerlich-idealistischen Vorstellungen ausging, also nicht direkt auf Einzelpersonen zurechenbar war. Deswegen war auch Gunkel bei aller Unabhängigkeit gezwungen, die Höchstgeltung des Christentums anzuerkennen. Aufgrund dieser verallgemeinerbaren Rahmenbedingungen war der Weg der wissenschaftlichen Theologie aus der Sicht Kalthoffs vorgezeichnet:

„Gewiß bietet das religiöse Phänomen im allgemeinen, wie die Entstehung des Christentums im besonderen, der Wissenschaft überaus wichtige Probleme, und wenn das Volk ein Recht darauf hat, mit der Entwicklung des geistigen Lebens, an der doch die Wissenschaft wesentlich mitbeteiligt ist, lebendige Fühlung zu erhalten, so dürfen ihm auch die Arbeiten der Religionswissenschaft nicht vorenthalten bleiben.“¹⁴⁶²

chen Wissenschaft, Leipzig 2001, S. 144-148, 225. Vgl. zur Situation der deutschen Religionswissenschaft auch unten Abschn. III.11.1.

¹⁴⁵⁸ Volk und Kunst, S. 70, vgl. Modernes Christentum, S. 28f („Aber die Theologie will eben nicht Religionswissenschaft werden, sondern, wenigstens vorläufig noch und in ihren namhaftesten Vertretern, eine kirchliche Disziplin bleiben.“) Kalthoff bezieht sich hier wohl auf die Debatte, die Harnacks Stellungnahme zu den Bemühungen um die Verwissenschaftlichung der Theologie im Jahr 1901 auslöste, speziell die Forderung, die theologischen Fakultäten zu religionswissenschaftlichen Fakultäten umzugestalten. Vgl. Adolf Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Nebst einem Nachwort [1901], in: Adolf Harnack, Reden und Aufsätze, Bd. 2, Gießen 1904, S. 159-188. Die Rede, gehalten bei Antritt der Leitung der Berliner Universität, enthält den Satz: „Wer diese Religion [Christentum] nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.“ (168) H. setzt sich damit in Widerspruch zu dem Grundsatz der angelsächsischen science of religion: „Wer nur eine kennt, kennt keine.“ (Max Müller) Zum Problem: Arnulf von Scheliha, Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen. Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs, in: Kurt Nowak et al. (Hg.), Adolf von Harnack, Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003, S. 163-187, hier S. 167f. Weiterhin: Christoph Auffarth, Rezension: Ein neuer Zweig der Geschichte der Religionswissenschaft durch die Erforschung des katholischen Wissenschaftlers Alfred Loisy (Rekonstruktion des Beitrags Loisy zur Entstehung der modernen Religionswissenschaften als Gegenentwurf zu Harnacks Religionsgeschichte; vgl. dazu insbesondere: Loisy, Evangelium und Kirche. Autorisierte Übersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Auflage des Originals von Johann Grière-Becker, München 1904).

¹⁴⁵⁹ Friedemann Regner, „Paulus und Jesus“ im neunzehnten Jahrhundert: Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus“ in der neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1977, S. 149, Fußn. 8. Vgl. Klatt, Hermann Gunkel, S. 40f.

¹⁴⁶⁰ Vgl. jetzt Konrad Hammann, Hermann Gunkel, S. 49, der Klatts Darstellung als überholt zurückweist.

¹⁴⁶¹ Vgl. Hammann ebd. S. 49-58.

¹⁴⁶² Modernes Christentum, S. 28f.

Da aber die Theologie sich gegen ihre konsequente Weiterentwicklung in ein solches Fach sträube, trage sie

„in ihrem Busen zwei Seelen, die wissenschaftliche und die kirchliche... Die Wissenschaft kümmert sich nicht um das, was bei ihren Forschungen als Resultat herauskommen könnte. Sie kennt nur ihr eigenes Gesetz und ihr Wahrheitsinteresse. ... Die Theologie erkennt, sofern sie Wissenschaft sein will, diese Grundlage der Wissenschaft im allgemeinen an, aber nur, um unter dieser allgemeinen Anerkennung die Ausnahme zu verstecken, die sie für ihre besondere Domäne, das Christentum, zu machen sich gestattet.“¹⁴⁶³

Kalthoff wiederholt seine Auffassung nach 1900 an mehreren Stellen und scheut auch vor einem direkten Angriff auf Adolf Harnack nicht zurück:

„[D]ie Theologie ... behauptete für sich ihr eigenes Separatgebiet und ihre eigene separate Arbeitsmethode neben der großen, nur dem Prinzip der Arbeitsteilung folgenden allgemeinen Wissenschaft. Sie hat noch jüngst in einem ihrer einflußreichsten Vertreter, Ad. Harnack, sich feierlich geweigert, Religionswissenschaft zu werden; das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Theologie in Deutschland darauf verzichten soll, den Forderungen und Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens auch für ihr eigenstes Gebiet volle und allgemeine Gültigkeit zuzuerkennen.“¹⁴⁶⁴

Das waren ungewöhnlich klare Worte. „Schärfer ist Harnack wohl kaum von irgend einem seiner Gegner bekämpft worden“ bemerkte der Cohen-Schüler Benzion Kellermann.¹⁴⁶⁵ Kalthoff kam zu dem Fazit:

„Diese Theologie hinkt auf zwei Seiten. Sie will wissenschaftlich sein und doch einem kirchlichen System dienen, sie will Geschichte erforschen, bei dieser Forschung aber diejenigen Fundamente der Überlieferung, welche der Kirche eine Reservatstellung im Leben sichern, unter keiner Bedingung angetastet wissen. Ihre Religion ist also nicht ein Glauben an die Wahrheit, sondern der Glaube an eine Kirche, an ihre eigene Kirche, ihre eigene Theologie.“¹⁴⁶⁶

Darum nennt Kalthoff die liberale Theologie an anderer Stelle eine nur vermeintlich freie Wissenschaft, die „der Wahrheit von vornherein ihre eherne Schranke [zieht], über die sie nicht soll hinausgehen dürfen“; sie sei mithin „ein Widerspruch in sich selber, ein hölzernes Eisen“; sie rühme „sich ihres historischen Sinnes und ihrer historischen Forschung, und mißhandelt doch die Geschichte im Interesse ihrer eigenen Theologen.“¹⁴⁶⁷ Als „staatskirchlich gebundene Fakultätswissenschaft“ schrecke sie davor zurück, „den letzten Schritt zu einer inneren Befreiung zu tun“.¹⁴⁶⁸

Kalthoff spricht mit diesen Äußerungen einen heiklen Punkt an: Aus der gleichzeitigen Tätigkeit liberaler Theologen im Wissenschaftssystem und im Religionssystem resultierte ein permanenter Konflikt zwischen der religionsgeschichtlichen Erforschung der Entstehungsbedingungen des Christentums (seiner ‚Genese‘) und der aktuellen Geltung des traditionellen Christentums:

„Dieses Christentum soll eben doch an dem einen Punkte, der als sein Ursprung hingestellt wird, einen Rest übrig lassen, der schlechterdings nicht in den allgemeinen Zusammenhang des Geschehens soll eingegliedert werden können. Nur aus diesem Grunde

¹⁴⁶³ Ebd.

¹⁴⁶⁴ Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem, Leipzig 1904, S. 4f.

¹⁴⁶⁵ Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums, S. 13. Harnack selbst nahm Kalthoffs Kritik gelassen, wie wir unten sehen werden.

¹⁴⁶⁶ Entstehung des Christentums, S. 8.

¹⁴⁶⁷ Die Religion der Modernen, S. 292.

¹⁴⁶⁸ Modernes Christentum, S. 39.

sträubt sich diese Theologie mit aller Gewalt gegen das Zugeständnis, daß das Christentum als das Produkt aller zeitgeschichtlich wirksamen Kräfte, der politischen und sozialen, der geistigen, der philosophischen und religiösen Faktoren verstanden werden muß.“¹⁴⁶⁹

III.5.5 Die Spaltung in wissenschaftliche und unwissenschaftliche Theologie

Kalthoff spielt im vorigen Zitat auf eine Dichotomisierung der Theologie in „wissenschaftliche“ und „unwissenschaftliche“ Theologie an, die auf Wrede und Troeltsch zurückgeht.¹⁴⁷⁰ Historische Exegese und Religionsgeschichte waren um 1900 in erster Linie Theologie und erst in zweiter Linie Wissenschaft. So verquickten sich etwa bei Ernst Troeltsch Metaphysik und Historie. Den Kern seiner Bemühungen bezeichnete er selbst als „Religionsphilosophie“, die von der exegetischen Unternehmung zu unterscheiden sei. Letztere wurde für die normative Fragestellung funktionalisiert: „Natürlich aber war mir alle diese Historie zuletzt doch nur ein Mittel, in den Kern des religiös-metaphysischen Bewußtseins einzudringen.“¹⁴⁷¹ Er teilte das historische Erkenntnisziel der Exegeten nicht, sondern subordinierte es seinen normativen Absichten:

„Die Hauptfrage aber nach der *Geltung des Christentums* selbst ist keine rein historische, sondern eine ... *religionsphilosophische*, die in wissenschaftlichem Sinn nur von einer *allgemeinen Theorie der Religion* ... aus erfaßt werden kann.“¹⁴⁷²

Die Dominanz der ‚unwissenschaftlichen‘ Theologie verhinderte das Zustandekommen des Projektes eines wirklich konsequenten religions- und kulturwissenschaftlichen Vergleiches urchristlicher Quellen mit den historischen Quellen des Altertums – das hätte den Verzicht auf die Differenzierung zwischen Kern und Schale erfordert¹⁴⁷³ – und machte die vorhandenen Ansätze hierzu zu einem gegenüber theologischen Interessen sekundären Anliegen. Kalthoff meinte dazu:

„So viel in dieser Theologie von freier Kritik und wissenschaftlicher Forschung geredet werden mag: die letzten Voraussetzungen ihrer eigenen Existenz, der Glaube an die autoritative Stellung einer kirchlichen Theologie, bleiben von der Kritik unangetastet. Darum hat die Theologie jetzt mit der Wissenschaft nur den täuschenden Namen gemein.“¹⁴⁷⁴

Kalthoff stellte klar: Die Wissenschaft vertrete Erkenntnis- und Wahrheitsinteressen als ihren „Selbstzweck“, die Theologie dagegen nicht; sie kenne „Wahrheit ... nur als Mittel zum Zweck, und der Zweck ist sie selbst, ihre Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit. Der Kampf, den die Theologie führt, ist immer ein Kampf ums Dasein, ein Versuch, sich selbst zu behaupten, sich selbst zu beweisen.“¹⁴⁷⁵

¹⁴⁶⁹ Ebd. S. 29.

¹⁴⁷⁰ Vgl. Murrmann-Kahl, *Die entzauberte Heilsgeschichte*, S. 386.

¹⁴⁷¹ Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, 1922 bzw. 1921, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Neudruck Aalen 1966, S. 5.

¹⁴⁷² *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 1908 bzw. 1909, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Neudruck Aalen 1962, S. 223 (Hervorhebungen von mir). Vgl. zur Verhältnisbestimmung von „Christentum und Religionsgeschichte“ schon ders., *Christentum und Religionsgeschichte*, bes. S. 353.

¹⁴⁷³ Dazu sogleich in Abschn. III.6.1.

¹⁴⁷⁴ *Volk und Kunst*, S. 70.

¹⁴⁷⁵ Ebd. S. 70f.

III.5.6 *Der normative Historismus. Geltung und Wesen des Christentums*

Ungeachtet des polemischen Anteils solcher Äußerungen wurde der historische Vergleich auf bibelwissenschaftlichem Gebiet tatsächlich durch die Zumutung belastet, im Interesse der „allgemeinen Theorie der Religion“ die normative Geltung des Christentums zu beweisen. Einen wesentlichen Anteil an der Entstehung dieses Problems hatte der in der protestantischen Theologie um 1900 in Blüte stehende normative Historismus, der den Geltungserweis des Christentums durch historische Rekonstruktion von dessen ‚Wesens‘ zu erbringen versuchte. Damit ergab sich die normative Zumutung an die Historie, Ewiges von Zeitlichem zu trennen – dies mit dem Ziel, aus den vielen Einzelfakten der Religionsgeschichte das Allgemeine herauszufiltern. Man meinte, das Christentum würde seine Absolutheit in der Geschichte erst zur Erscheinung bringen können, wenn geschichtlich *zufällige* Dogmen und Theologien abgestreift würden, so daß nur noch das geschichtlich *Notwendige* am Christentum übrigbliebe. Der junge Ernst Troeltsch umriß dieses Problem der vollständigen Induktion mit Worten, die exemplarisch verdeutlichen, daß der Historismus den Anspruch der Exegese auf Wissenschaftlichkeit in der Tat nur in oberflächlicher Weise teilte: „Die Wesensbestimmung wächst aus Methode und Geist der empirisch-*induktiven* Geschichtsschreibung heraus, aber sie ist doch eine Aufgabe *höherer Ordnung*; sie liegt an dem Punkte des Übergangs der empirisch-*induktiven* Geschichte zur *Geschichtsphilosophie*.“¹⁴⁷⁶ Die Aufgabe der Trennung geschichtlich bedingter Dogmen vom überhistorisch Notwendigen vertraute man dem historischen Religionsvergleich an, mit dessen Hilfe die formale Höchstgeltung des Christentums erwiesen werden sollte.¹⁴⁷⁷ Die grundsätzliche Preisgabe der Kanongrenze im Rahmen der historischen Exegese machte diese andere Begründung der Geltung des Christentums erforderlich.

Kalthoff selbst war in seiner Jugend noch Anhänger dieser Methode gewesen, wie weiter oben die Referate seiner Reformvereinsreden zeigten. In späteren Jahren meinte er indes kritisch, dieser Versuch habe das Ziel, im Christentum „einen Rest übrig [zu] lassen, der schlechterdings nicht in den allgemeinen Zusammenhang des Geschehens soll eingegliedert werden können“, das Ziel mithin „um jeden Preis nur ein Stückchen Vergangenheit zu retten, an das die Gegenwart festgebunden werden könnte, ein paar Striche wenigstens in der Überlieferung festzuhalten, die heilig gesprochen werden könnten.“¹⁴⁷⁸ Die Theologie wolle „etwas Absolutes haben, einen Punkt, der unbedingt feststeht in allem Fluß und Wechsel der Zeiten, während der moderne Geist immer nur Relatives kennt, ein ewiges Werden und Wachsen“¹⁴⁷⁹; sie wolle also „immer eine Sonderexistenz führen und eine Sonderwissenschaft sein. Ihre Geschichte soll etwas ganz anderes bedeuten als alle übrige Geschichte, daß der gewöhnliche Historiker nichts von ihr verstehen kann. In den Büchern, die dieser Geschichte als Quellen dienen, muß immer irgend ein Rest übrig bleiben, der nur den Theologen zugänglich bleibt. Diese Theologie will immer eine ‚christliche‘ Wissenschaft sein, sie will nicht anerkennen, daß Wissenschaft eben Wissenschaft ist ... und daß ihr Wert oder Unwert einzig und allein von der Richtigkeit der in ihr angewandten Forschungsmethoden, von der Schärfe und Allseitigkeit ihrer Beobachtungen, von der Energie des in ihr angewandten Denkens abhängt.“¹⁴⁸⁰

¹⁴⁷⁶ Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? 1903/1913, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1922, Neudruck Aalen 1962, S. 386-451, hier S. 398 (Hervorhebungen von mir). Vgl. dagegen aber die Auffassungen des reifen Troeltsch in: Die Kritik des Historismus, in: Die neue Rundschau 33 (1922), S. 572-590.

¹⁴⁷⁷ Vgl. Murrmann-Kahl, Die entzauberte Heilsgeschichte, S. 358.

¹⁴⁷⁸ Die Religion der Modernen, S. 291f.

¹⁴⁷⁹ Ebd. S. 292.

¹⁴⁸⁰ Volk und Kunst, S. 71.

Es sei doch verwegen, auf solche Weise das ‚Wesen‘ des Christentums bestimmen zu wollen:

„Wenn seit einer Reihe von Jahren die Professoren lange Abhandlungen über das ‚Wesen‘ des Christentums der Welt meinen darbieten zu müssen, so gestehen sie damit schon, ohne es sich selbst klar zu machen, ein, wie weit das Christentum selbst dem allgemeinen Zeitbewußtsein entschwunden ist. Und wie fern muß das Christentum den heutigen Christen gerückt sein, wenn sie erst gelehrte Bücher studieren müssen, um sich über das, was ihr Name eigentlich bedeutet, zu informieren!“¹⁴⁸¹

Vorausgesetzt werde dabei die Möglichkeit „ein absolutes Prinzip des Christentums“ finden zu können und „das Christentum als absolute Religion“ erweisen zu können, „so daß die Menschheit an ihm einen Maßstab besitze, um alle Erscheinungen des Lebens in ihrem religiösen und sittlichen Werte zu prüfen. An dieser Fiktion mußte aber die ganze liberale Theologie zuletzt scheitern.“¹⁴⁸²

Kalthoff sah hiermit in gewisser Weise die Zukunft der liberalen Theologie voraus. Erinnert sei in diesem Kontext noch einmal an die Kontinuität seiner Argumentation. Bereits 1878/79 (in seinen Auseinandersetzungen mit der preußischen Staatskirche und dann wieder in den Publikationen des *Reformvereins*) hatte er Themen der Debatte um das ‚Wesen des Christentums‘ vorweggenommen, nur hatte er sie eben schon damals konsequent mit praktisch-zukunftsorientierten Forderungen verknüpft, womit er sich von den sonstigen damaligen Protagonisten unterschied (abgesehen natürlich von Beteiligten wie Wilhelm I., die seine Entlassung forderten – auch dies war eine praktische Konsequenz, bzw. eine praktische Reaktion, auf die damals beginnenden Apostolikumsstreitigkeiten). Ausgelöst durch diesen Streit lenkten dann ab den 1890er Jahren liberale Theologen die Debatte auf das Feld einer rein geisteswissenschaftlichen Kontroverse um den Kerngehalt des Christentums, die die Belange von praktisch orientierten Geistlichen kaum berührte, geschweige denn für die Mehrheit der religiös interessierten Öffentlichkeit relevant oder nachvollziehbar war. Wir sahen das oben.¹⁴⁸³ In Reaktion auf solche Entwicklungen sprengte Kalthoff mit seinen zuletzt zitierten Äußerungen den Kontext der kirchengeschichtlichen Debatte, bzw. verknüpfte stattdessen das Problem eng mit seinem religionstherapeutischen Anliegen und machte es in diesem Zuge zum Gegenstand einer umfassenden Kirchen und Theologiekritik. Für uns bedeutet dies – unter dem Gesichtspunkt eines religionsgeschichtlichen Forschungsinteresses betrachtet –, daß es ihm spätestens seit ca. 1900 nicht mehr um kirchengeschichtliche Fragen ging, sondern um die Zukunft der Religion überhaupt.

Das Gefühl, in einer wissenschaftskulturellen Sackgasse zu stecken, erfaßte indessen auch andere Kreise in der damaligen Theologengeneration, ging es doch bei der Frage des Bekenntnisses auch um die Zukunft des Christentums überhaupt. Freilich war der Status der Geschichte bei Kalthoff und im Milieu der Theologen ein ebenso gegensätzlicher wie es das Wissenschaftsverständnis war. Spätestens um 1910, in Ansätzen aber schon vorher, zeichnete sich für die liberale Theologie die Erkenntnis ab, daß die Geschichtswissenschaft den Geltungserweis für das Christentum auf wissenschaftlicher Grundlage nicht erbringen könne. Zu nennen sind als Wegbereiter dieser Einsicht vor allem wiederum Troeltsch und Bousset.¹⁴⁸⁴ Zu rasch

¹⁴⁸¹ Die Religion der Modernen, S. 287.

¹⁴⁸² Entstehung des Christentums, S. 6. Von einem ‚Wesen des Christentums‘ spricht freilich auch Kalthoff – allerdings von einem in der Erfahrung unmittelbar zugänglichem. Vgl. Die Religion der Modernen, S. 288.

¹⁴⁸³ Vgl. Markus, Der Ursprung des Apostolikums, S. 13, 63-83. S. o. Abschn. II.3.3.2 und II.3.5.7.

¹⁴⁸⁴ Vgl. Wolfgang J. Mommsen, Kultur und Wissenschaft im kulturellen System des Wilhelminismus. Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft und ihre Verzauberung durch Kunst und Literatur, in: Gangolf Hü-

zerstörte die Erfahrung des Weltkrieges den Glauben an die positive Zielgerichtetheit und Sinnhaftigkeit der Geschichte, um noch an den alten Überzeugungen festhalten zu können. Ernst Troeltsch erkannte 1922 als erster Historiker mit einigem Erschrecken die endgültige Obsoleszenz des normativen Historismus.¹⁴⁸⁵ Wissenschaftshistorisch schlug sich dies in der Trennung von Exegese und systematischer Theologie nieder. Der historischen Exegese und der theologischen Systematik lagen von nun an erklärtermaßen voneinander abweichende Erkenntnisinteressen und eine je differente Anschlußrationalität zugrunde: auf der einen Seite wissenschaftliche Fragestellungen, auf der anderen Seite Glaubensfragen. Das führte dazu, daß Exegese und Systematik bis heute als getrennte Arbeitsgebiete gesehen werden, was sich in der strengen Ausklammerung normativer Fragen in exegetischen Arbeiten äußert. Aufgrund des Vorranges der Systematik konnte es bis heute nicht zu einer Ergänzung der exegetischen Forschung um religionstheoretische Aspekte kommen. Der Religionsbegriff (der im Rahmen gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Arbeitens ein Theoriebegriff ist) wurde als Glaubensfaktum aufgrund der vorbezeichneten Trennung den normativen Fragen zugerechnet und aus der exegetischen Untersuchung ausgeklammert. Kalthoff (und später sein Kollege Steudel) reagierten auf die dargestellten Entwicklungen mit ihrer Abwendung von der Theologie. Zum eigentlichen Zentrum der Kontroverse um Wesen und Geltung des Christentums sollte die Frage des historischen Jesus, bzw. der Bedeutung Jesu für den Gegenwartsglauben werden, ein Streit, der in der radikalen Forderung einer Transformation der Theologie in eine nicht normative Religionswissenschaft als Grundvoraussetzung konfessionsfreier Religionsentwicklung gipfeln sollte.¹⁴⁸⁶

III.6 Kritik an der liberalen ‚Jesulogie‘ und der ‚Halbheit der Vermittlungstheologie‘

Der deutlichste Beleg für das Scheitern der ursprünglichen Ziele der liberalen Theologie war aus Kalthoffs Sicht die liberale Konstruktion einer ‚Jesulogie‘. Er knüpfte an diese eine ganze Reihe von Zweifeln:

„[W]enn für uns Christen doch das Christusbild der Bibel im Mittelpunkt unseres Glaubens stehen soll: an welchen Christus sollen wir denn glauben? An den, der gesagt, daß kein Titel und Buchstabe von dem Gesetze der Synagoge vergehen werde ... oder an den, der sich zum Herrn des Sabbaths gemacht und das ganze Gesetzeswesen einen alten Schlauch nennt, in den man den neuen Wein nicht mehr füllen dürfe? An den Christus des Paulus, der Geist sein will und Wahrheit und des Gesetzes Ende genannt wird, oder an den der Offenbarung Johannis, von dem die gesetzesfreien Pauluschristen Lügner und Betrüger genannt werden?“¹⁴⁸⁷

Solche Fragen waren der eigentliche Anlaß und Kontext seiner Auseinandersetzung mit der exegetischen Methode. Gleichzeitig aber war seine Kritik für ihn die Auseinandersetzung mit einer ‚Jugendsünde‘.¹⁴⁸⁸ Er sah in der Jesusinterpretation seiner Zeit das ‚Schwanken zwischen naivem und sophistischem Bibelglauben‘. Um zu verstehen, was er meinte, müssen wir etwas weiter ausholen:

binger / vom Bruch / Graf (Hgg.), Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Positivismus, Stuttgart 1997, S. 24-40, hier S. 33f, 39.

¹⁴⁸⁵ Vgl. Ernst Troeltsch, Die Kritik des Historismus. Ein Symptom war die völlige Neukonzeption der RGG. Zur zweiten Auflage der RGG vgl. Hamann, Hermann Gunkel, S. 334-346.

¹⁴⁸⁶ Vgl. dazu ausführlich Abschn. III.11.1.

¹⁴⁸⁷ Religiöse Weltanschauung, S. 213.

¹⁴⁸⁸ Vgl. den Schluß dieses Abschnittes.

In Jesus verkörperten sich aus Sicht der liberalen Theologie diejenigen Werte des Christentums, die seinen Absolutheits- und Überlegenheitsanspruch gegenüber anderen Religionen gerechtfertigt erscheinen ließen und damit den Anspruch des Christentums auf die Fundierung einer gegenwartskompatiblen Ethik sichern sollten. Eben vor allem mit ihrer modernisierten „Leben-Jesu-Theologie“ habe sich die liberale Forschung nun aber „außerhalb der Methode der allgemeinen historischen Wissenschaft“ positioniert.¹⁴⁸⁹ Kalthoff äußerte also keinen grundsätzlichen Zweifel an der Leistungsfähigkeit der historischen *Methode*. Seine Kritik galt den wissenschaftsfremden leitenden Interessen, bzw. dem Umgang mit den Ergebnissen exegetischer Forschung. Manche zeitgenössische Kritiker erfaßten diese Differenzierung nicht; so etwa Martin Rade, wenn er fragt, weshalb Kalthoff „die gute ehrliche Arbeit, die wir doch leisteten“ schmähe und ergänzt:

„Historische Arbeit ist rückwärtsschauende Arbeit. Ja was soll sie denn anders sein? Und solange Christentum in irgend einem Maße und in irgend einer Form unter uns lebt, wird die historische Beschäftigung mit ihm immer als ein allerwichtigster Beitrag zur Erkenntnis seines Wesens geschätzt werden.“¹⁴⁹⁰

Das bezweifelte Kalthoff nicht. Rades Kritik geht daher ins Leere. Für die von Kalthoff kritisierte Position stand besonders Ernst Troeltsch, der, anders als Harnack, kein klares Bekenntnis gegen die Religionswissenschaft ausgesprochen hatte und deswegen aus Sicht Kalthoffs exemplarisch für die „Halbheit der Vermittlungstheologie“ stand.¹⁴⁹¹

Die wichtigste Arbeit Ernst Troeltschs zur hier in Rede stehenden Problematik war seine Schrift *Die Absolutheit des Christentums*.¹⁴⁹² In dieser Arbeit verbinden sich das Anliegen historischer Geschichtsforschung: die geschichtsphilosophische „Zusammenfassung und Wertung, wobei von vorneherein nur die Höhepunkte der geistigen Bewegung unmittelbar in Betracht kommen“ und das Anliegen der Jesulogie.¹⁴⁹³ Die evangelisch-theologische Fakultät verstand sich in diesem Konzept als zentraler Ort der Begründung ethischer Kulturwerte, und die Persönlichkeit Jesu bezeichnete den sittlichen Höhepunkt der Geschichte – noch über anderen „großen Personen der Religion.“¹⁴⁹⁴

Troeltsch stand insofern nicht alleine da. Wilhelm Bousset etwa sah in Jesus gleichzeitig die Verwirklichung dessen, worauf die Genese der Religion überhaupt zulaufen könne: auf eine Entwicklung vom Sinnlichen zum Sittlichen, vom Natürlichen zum Geistigen/Persönlichen.¹⁴⁹⁵ Elemente, die die Geltung des „einfachen Evangelium Jesu“ konstituieren sind für ihn: die Befreiung von nationalen Beschränkungen, Individualismus („Befreiung des einzelnen“), reine Innerlichkeit, Einheit von moralischer und Erlösungsreligion („wunderbare Verbindung zwischen Religion und Moral“) und Kulturfreundlichkeit: „Die Ethik des Evangeliums ist nicht asketisch, kulturfeindlich. Sie bejaht im Prinzip das menschliche Leben und seine Arbeit, weil sie das darin sich offenbarende Sittliche nach allen Kräften bejaht.“¹⁴⁹⁶

Solche Konstruktionen konnten die Bremer radikalen Pastoren nicht unwidersprochen lassen. Die Schwächen von Boussets zitierter Arbeit etwa arbeitet Friedrich Steudel in einer

¹⁴⁸⁹ Entstehung des Christentums, S. 5f.

¹⁴⁹⁰ Martin Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“, in: Bremer Nachrichten vom 27.5.1906, Sechstes Blatt.

¹⁴⁹¹ Religiöse Weltanschauung, S. 10. Entstehung des Christentums, S. 146. Volk und Kunst, S. 70. Vgl. schon Schleiermachers Vermächtnis, S. 121f: Ablehnung der liberalen Vermittlungstheologie (ohne Nennung des Begriffes ‚Halbheit‘).

¹⁴⁹² Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1902 (1912) = Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. von Trutz Rendtorff, Berlin, New York 1998.

¹⁴⁹³ Ebd. S. 171.

¹⁴⁹⁴ Für Gunkel vgl. Klatt, Hermann Gunkel, S. 269.

¹⁴⁹⁵ Wilhelm Bousset, Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte (1903), Halle 1904(2), S. 26.

¹⁴⁹⁶ Ebd., S. 196-214, 216.

Rezension heraus. Wie Harnack sei Bousset als Exeget nicht nur Wissenschaftler, sondern auch ein geschickter „Apologet“ des Christentums, dem es gelinge, die gesamte Religionsgeschichte als „möglichst dunkel“ gehaltene „Folie“ darzustellen, „von der sich das Bild strahlend abheben soll, das er dann vom Wesen des Christentums als dem Wesen *der* Religion überhaupt entwirft“ – besonders auf Kosten des Judentums gelinge dies. Damit sei er „für den wissenschaftlichen Theologen von heute *typisch*.“¹⁴⁹⁷

In der Tat behauptet auch Troeltsch, Jesus habe die Aspekte, die man unter dem Begriff ‚Persönlichkeit‘ subsumierte, in der Kultur zur Geltung gebracht. Allein dieses Faktum begründe den Anspruch des Christentums auf seine Geltung. Seine Botschaft stelle „den endgültigen und zusammenfassenden Durchbruch ... zur Gestaltung einer prinzipiell universalen, ethischen, rein geistigen und Persönlichkeit bildenden Erlösungsreligion dar.“¹⁴⁹⁸ Troeltsch sieht in Jesus Individualisierung und Humanisierung der Religion verwirklicht und hypostasiert damit unter Bezug auf ihn als grundlegenden Propheten des Christentums die ‚Persönlichkeit‘ zum Quellgrund der Religion. Die Wissenschaft zeige den Unterschied zwischen naiver (Jesus) und künstlicher (Kirche) Absolutheit.¹⁴⁹⁹ Das moderne Persönlichkeitsverständnis wird damit auf die Gestalt Jesu zurückprojiziert, um sie von dort als normatives Ideal aus der Geschichte wieder zu entnehmen. Der Kern der Religionsgeschichte steht normativ schon fest.

Zu seiner vollen Erhebung komme der Absolutheitsanspruch des Christentums durch den Individualismus und insbesondere die sittliche Größe des Evangeliums Jesu: „[N]ur da, wo die Gottheit als ethischer Wille der Natur gegenübersteht“, geht eine die Welt gestaltende Kraft hiervon aus.¹⁵⁰⁰ Die Jesusgestalt wird von Troeltsch in seine These vom Christentum als Konvergenzpunkt der Religionsgeschichte ausdrücklich eingetragen.¹⁵⁰¹ Gleichwohl kann die wissenschaftliche Betrachtungsweise das Christentum „nur als Ausgangspunkt immer neuer historisch-individueller Formen betrachten und muß für Zeiten einer allgemeinen Durchsetzung wissenschaftlicher Denkgewohnheiten die Einsicht in den lediglich naiv die Gewalt der Sache einfordern den Charakter des Absolutheitsanspruches fordern“.¹⁵⁰²

Das bürgerliche Interesse an religiöser Selbständigkeit konnte sich damit, um wieder auf die hier thematischen Beziehungen zur Jesulogie zurückzukommen, unmittelbar mit der Jesusgestalt und der in ihr verkörperten Idealvorstellung des sittlich-religiös sich seiner selbst gewissen Subjekts identifizieren. Jesus wurde damit gleichzeitig gegen das Judentum, den Supranaturalismus des Paulus und gegen die kirchliche Dogmatik abgegrenzt. Er stand damit für die anschlussfähige christliche Tradition. Viele Elemente der neutestamentlichen Christologie wurden als zeitbedingte Verfremdung des eigentlichen Evangeliums Jesu relativiert und beispielsweise als pneumatische Spekulation des Paulus verstanden; so wurde der Auferstehungsglaube mit subjektiven Visionen (psychologischen Vorgängen) erklärt und seiner Einmaligkeit entkleidet.

Stedel kommentiert diese exegetische Methode: „Die Art, wie diese Herren Theologen ... von dem klaren Sinn des gegebenen Wortlautes im Evangelium, sobald ihnen dieser nicht mehr paßt, auf einen ihm schnurstracks widersprechenden, und also rein illusionären ‚Kern‘ zu abstrahieren belieben, ist grober Unfug, gegen den nicht oft und laut genug Protest erhoben wer-

¹⁴⁹⁷ Friedrich Steudel, *Theologie und moderne Weltanschauung*, in: *Das freie Wort*, V. Jahrg., Nr. 22 (Zweites Februarheft 1906), S. 878-886, hier 878f, 881, 883. Steudel rezensiert die dritte Auflage von 1906.

¹⁴⁹⁸ Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, S. 2.

¹⁴⁹⁹ Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, S. 212, 219f; 230-232, 234f. Die naive Absolutheit ist bei Troeltsch ein positiver Begriff.

¹⁵⁰⁰ Ebd. S. 224f, vgl. S. 225-227.

¹⁵⁰¹ Dazu Johann Hinrich Claßen, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*, Tübingen 1997, S. 166-176.

¹⁵⁰² *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, S. 228.

den kann.“ Der rückwärts gewandte Religionsvergleich sei nichts als ein „vorteilhafter Trick“.¹⁵⁰³

III.6.1 Kern und Schale / Zentrum und Peripherie

Wie sehr dieser normative Historismus, bzw. der in seinem Zuge unternommene Versuch einer Wesensfestlegung des Christlichen, mit theologischen Prämissen belastet war, zeigen die differenten Auffassungen liberaler und positiver Theologen in der Frage, was ‚Kern‘ und was ‚Schale‘ des Christentums sei. Die Ansichten darüber konnten sogar diametral entgegengesetzt sein. Die liberale Theologie differenzierte wie gezeigt zwischen einem originalen Kern (vertreten durch das Evangelium des historischen Jesus) und einer synkretistischen Schale (vertreten z. B. durch die Schriften des Paulus). Ein auf Jesus bezogener frühchristlicher Auferstehungs Glaube wurde von den Liberalen als paulinischer Supranaturalismus dem Religionsvergleich ausgesetzt und als nicht originell und nebensächlich dargetan.

Bei einem positiven Theologen wie C. F. Georg Heinrici gehörte hingegen nun gerade dieser Glaube zum Kern der christlichen Religion und wurde vom Vergleich ausgenommen. Heinrici zeigte in dieser Hinsicht eine Tendenz zur deutlichen substantiellen Unterscheidung der frühchristlichen Phänomene religiösen Erlebens von denen der hellenistischen Religionskultur. Wie Gerald Seelig herausgearbeitet hat, war Heinrici „davon zutiefst überzeugt, daß sich das frühe Christentum gerade durch den Vergleich mit verwandten Phänomenen als religionsgeschichtlich unableitbar und einzigartig erweisen würde.“¹⁵⁰⁴ Hiermit übte Heinrici vor allem Kritik an der Synkretismusthese und am Analogienverständnis der liberalen Religionsgeschichtlichen Schule. Wenngleich er mit der Möglichkeit der Aneignung aus der hellenistischen Religionskultur stammender Anschauungen und Kultformen durch das frühe Christentum rechnete, so hielt er doch das frühe Christentum im Ganzen für eine unableitbare und kreative Neuschöpfung und offenbarte damit sein dogmatisches Interesse: die Eigenständigkeit des Christentums – auch in seiner protestantisch-kirchlichen Verfaßtheit – zu wahren.¹⁵⁰⁵ Der Wahrheitsgehalt des Christentums erweise sich „trotz aller geschichtlichen Bedingtheit seiner Verkündiger ... als zeitlos und ewig.“¹⁵⁰⁶ Jedenfalls wollte er der Gegenthese der Religionsgeschichtler, wonach das Christentum ein unselbständiges Entwicklungsprodukt des Hellenismus sei, keine Nahrung geben.¹⁵⁰⁷ Die „religionsgeschichtliche Methode“ bezeichnete er als „absoluten Relativismus.“¹⁵⁰⁸

Die Reaktion auf diese Kritik hängt entscheidend davon ab, welchen Religionsbegriff man zugrunde legt. Aus funktionalistischer oder jeder anderen Sichtweise, die auf dem Feld wissenschaftlichen Forschens keinen Wesenskern der Religion vorausgesetzt, wird, wenn man so wie Heinrici nach dem Muster ‚Zentrum und Peripherie‘ ein häufig sogenanntes ‚Christuserignis‘ im paulinischen Sinne vom Vergleich ausnimmt, der Religionsvergleich normativ schwerwiegend belastet. Wenn nur die ‚Peripherie‘ des Christentums (im orthodoxen Sinne) für vergleichbar mit nichtchristlichen Religionen gehalten wird, so werden damit kanongeschichtliche Implikationen (Zweitrangigkeit oder Häresie der Peripherie), die die liberale The-

¹⁵⁰³ Steudel, *Theologie und moderne Weltanschauung*, S. 882f („grober Unfug“ im Original fett).

¹⁵⁰⁴ Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, S. 192, vgl. S. 226: Erweis der Überlegenheit des Christentums durch Religionsvergleich.

¹⁵⁰⁵ Vgl. ebd. S. 155f, 172, 226, 231.

¹⁵⁰⁶ C. F. Georg Heinrici, *Hellenismus und Christentum*. Biblische Zeit- und Streitfragen, Berlin 1909, S. 28.

¹⁵⁰⁷ Schriften wie Heinricis ‚Hellenismus und Christentum‘ wurden als Werke verstanden, mit denen er „der verhängnisvoll wirkenden Popularisierung unreifer und unrichtiger Wissenschaft“ entgegentrat, wozu ihn „die Not der Kirche zwang“ (E. v. Dobschütz in: Heinrici, *Die Hermes-Mystik*, S. XII, vgl. XIV und Seelig 2001, S. 191f).

¹⁵⁰⁸ So zitiert der Herausgeber E. v. Dobschütz Heinrici; vgl. Heinrici, *Die Hermes-Mystik*, S. IX.

ologie überwunden hatte, wieder in das Arbeitsgebiet der wissenschaftlichen Exegese eingebürgert.¹⁵⁰⁹ Kanonische Sichtweisen der Kirche des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts werden auf christliche Texte einer Anfangszeit übertragen, die alles andere als einheitlich war und in der noch keinesfalls entschieden war, was viel später einmal ‚kanonisches Christentum‘ werden sollte.¹⁵¹⁰ Prinzipiell trifft solche Kritik auch die liberale Jesusforschung. Wie gesagt setzt auch sie einen religiösen Wesenskern voraus und hat mithin ein letztlich doch substantialistisches Religionsverständnis.

Kalthoff akzeptierte ein solches Verständnis, wie wir sahen, wohl als private Überzeugung, nicht jedoch als wissenschaftliche Option, wenn mit ihr normative Ansprüche und dogmatische Interessen verbunden waren, die eine aus seiner Sicht freie Entfaltung individueller Religionsverständnisse unmöglich machten. Egal, ob es sich um dogmatische Interessen liberaler oder konservativer Couleur handelte, er war nicht bereit, diese mitzutragen und trat öffentlich gegen sie auf.

„Dieser Professorenchristus, der auf der einen Universität wieder anders aussieht als auf der anderen, soll unserm Volke angeboten werden als ‚Weg, Wahrheit und Leben‘? Das heißt: In unserer Kirche soll ein Professorenregiment aufgerichtet werden, nachdem wir das Priester- und das Pastorenregiment abzuschütteln begonnen haben.“¹⁵¹¹

In der grundsätzlichen Ablehnung der Differenzierung zwischen Zentrum und Peripherie des Christentums scheint er der liberalen Theologie zunächst gegen die orthodoxe Theologie Recht zu geben:

„Warum sollen die historischen Elemente, welche mit diesem historischen Jesus zusammengewirkt haben, um das geschichtliche Christentum zu schaffen, nicht als ebenso gut und ebenso wertvoll gelten wie die, welche der Person dieses Jesus entstammen? Warum sollen die Ströme, welche aus Rom und Hellas sich in das breite Bett der christlichen Kultur ergossen haben, unrein gewesen sein, und nur der eine, in Jerusalem entsprungene rein? Hatte doch schon der weitschauende Blick Zwinglis davor gewarnt, man solle nicht wännen, der heilige Geist sei auf Palästina beschränkt gewesen. ... Für die Geschichtsforschung, welche nichts will, als wissenschaftliche Wahrheit erkennen, kann eine solche Bevorzugung eines einzelnen Bestandteils der christlichen Religion auf Kosten aller übrigen gar nicht in Frage kommen.“¹⁵¹²

Doch bezieht Kalthoff diesen Vorwurf ausdrücklich auch auf die liberale Theologie: „Was sich in der Geschichte der Kirche einst zu behaupten und durchzusetzen vermocht hat, das ist für das Werden des Christentums gerade so notwendig gewesen wie dasjenige, was die liberale Theologie heute als alleinseligmachend betrachtet.“¹⁵¹³ Letztlich sei die Differenzierung zwischen Kern und Schale der christlichen Überlieferung auch im Liberalismus beliebig: Es wird „neuerdings ... in der Ethik Jesu eine Schale, um die wir uns nicht zu kümmern brauchen, und ein Kern, der eine ewige, bleibende Bedeutung beansprucht, unterschieden.“¹⁵¹⁴ Aber, was der Kern sei, ist elastisch wie das Beispiel Heinrichs zeigt.

¹⁵⁰⁹ Zur Ersetzung des Begriffes der ‚gelebten Religion‘ zugunsten des Offenbarungsbegriffes, der Wiederanerkennung der Kanongrenzen und des Offenbarungsbegriffes nach 1910 vgl. Murrmann-Kahl, Die entzauberte Heilsgeschichte, S. 422.

¹⁵¹⁰ Vgl. als modernen Vertreter dieser wissenschaftlich-kritischen Position z. B. Burton L. Mack, Wer schrieb das Neue Testament? Die Erfindung des christlichen Mythos (Who wrote the New Testament?, San Francisco 1995), München 2000, S. 15-18 und allgemein Jonathan Z. Smith, Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of the Late Antiquity, Chicago 1990.

¹⁵¹¹ Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset in Göttingen, Berlin 1904, S. 40f.

¹⁵¹² Entstehung des Christentums, S. 7. Vgl. auch das ähnliche Argument in: Das Zeitalter der Reformation, S. 225.

¹⁵¹³ Entstehung des Christentums, S. 7f.

¹⁵¹⁴ Ebd. S. 145.

„Zuletzt, eben in der liberalen Polemik gegen die sozialtheologische Behandlung des Christentums [Kalthoffs eigenen gegenwartszentrierten Ansatz, TA], hat denn auch dieses beliebte Auskunftsmittel der Unterscheidung von Schale und Kern versagt, man begnügte sich mit der Behauptung, daß doch ein historisches Individuum Jesus existiert haben müsse, und verzichtete, nur um das historisch ganz inhaltlose Merkmal der bloßen Existenz zu retten, auf jeden biographischen Inhalt für dieses Individuum.“¹⁵¹⁵

Kalthoff sah jede Theologie, die zwischen Kern und Schale unterscheiden wolle, insbesondere aber die liberale, in der Zwickmühle zwischen den Ansprüchen auf Anerkennung als Wissenschaft und auf den Erweis der Geltung des Christentums in der Gegenwart, die der „Mensch“ Jesus von Nazareth gewähren solle:

„In die Enge gedrängt durch die von ihr selber präsentierten Grundsätze der Wissenschaft flüchtet sie sich in ihr Dogma von einem Religionsstifter Jesus, der als Mensch doch durch eine besondere miraculöse Einzigartigkeit von allen übrigen menschlichen Individuen verschieden bleiben soll.“¹⁵¹⁶

Daß dies nichts anderes als die Rückprojektion moderner Wertvorstellungen in die Vergangenheit zum Zweck der Legitimierung dieser modernen Werte sei, steht für ihn fest: Die protestantische Theologie habe zwar seit Jahrhunderten versucht, den Zusammenhang zwischen Christentum und modernem Leben herzustellen, aber:

„In Wahrheit ... wird bei dieser Arbeit die Vergangenheit vergewaltigt, und alle die verschiedenen, zum Teil einander durchkreuzenden Wege, die die Theologie zu diesem Ziele einschlägt, bedeuten in der Sache nichts anderes, als daß die Gegenwart jedesmal in die Vergangenheit zurückdatiert und somit das, was der Theologe als sein Christentum darbietet, zugleich als das Wesentliche des alten und ursprünglichen Christentums dargetan werden soll.“¹⁵¹⁷

III.6.2 „Mißbrauch“ der Jesusforschung zu politischen Zwecken und für kulturpolitische Interessen

Nicht selten stünden hinter einer solchen Praxis handfeste politische Interessen. Eine Jesulogie, wie die von Harnack im *Wesen des Christentums* vertretene, sei schon allein deswegen diskreditiert, weil Jesus hierin offen dazu benutzt werde, moderne hierarchische Interessen zu legitimieren:

„Da kommt es vor allen Dingen darauf an, einen Jesus zu konstruieren, der für die herrschenden politischen Strömungen völlig ungefährlich ist, und der doch den auseinan-

¹⁵¹⁵ Ebd. Vgl. auch den Kalthoff-Nachfolger Emil Felden, *Kirchlicher Liberalismus und Radikalismus. Bremer Flugschriften aus dem Geisteskampf der Gegenwart*, Berlin 1907, S. 29: Ist es sinnvoll zwischen einem Kern und einer Schale des Evangeliums zu unterscheiden? „Mit diesem Kerne hat es nur die merkwürdige Bewandnis, daß er bei den Orthodoxen mit den orthodox-modernisierten Dogmen übereinstimmt, bei den Liberalen mit den liberalen Dogmen. Nur nennt man diese nicht mehr so.“

¹⁵¹⁶ *Modernes Christentum*, S. 29. Vgl. auch *Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig 1902, S. 12f: Der historische Jesus als „Strohalm“, an dem das von normativen Interessen (Abgrenzung des historischen Jesus von der römisch-katholischen Kirche) geleitete „Autoritätsbedürfnis“ des liberalen Protestantismus sich anklammert.

¹⁵¹⁷ *Modernes Christentum*, S. 18. Zu Jesus vgl. ebd. S. 20. Vgl. auch *Entstehung des Christentums*, S. 7: „Es sind noch die letzten, in der übrigen Wissenschaft überwundenen Nachwirkungen naturrechtlicher Theorien und des Rousseau'schen Dogmas von der Vollkommenheit, die den Ursprüngen des Lebens eingewohnt haben soll, wenn in der Theologie nach einer christlichen Urperson oder einem entsprechenden Urprinzip gesucht wird, um dann die Ideale, welche in der Entwicklungslinie des Lebens nur der Zukunft angehören können, an den Anfang der Geschichte zu setzen.“

derstrebenden Tendenzen der Zeit möglichst weit entgegenkommt, um dieselben zusammenhalten zu können.“¹⁵¹⁸

Jesus werde hier nur vordergründig ‚unpolitisch und weltentrückt‘ gezeichnet, verinnerlicht, als ein ‚geborener Metaphysiker‘, tatsächlich jedoch „immer durchsichtiger als ... Repräsentant aller derjenigen Bestrebungen dargestellt, die heute in der großpreußischen Staatstheologie eine führende Stellung beanspruchen.“ Revolutionäre Züge im Jesusbild der Evangelien und Stellen, in denen „das Chaos von oben kommt“, würden hinweg erklärt.¹⁵¹⁹

Vom Bezug auf solche eindeutig interessengeleiteten Interpretationen abgesehen, die eng mit der Thematik des vorigen Kapitels zusammenhängen, bezieht sich Kalthoffs Vorwurf der Vergewaltigung der christlichen Vergangenheit auf ein fehlgeleitetes Kultur- und Wissenschaftsverständnis. Damit trifft Kalthoff besonders Ernst Troeltsch, da sich bei diesem „der Konflikt der beiden Seelen in der Brust dieser von den modernen Kulturideen ergriffenen und noch an ihren historischen Jesus gebundenen Theologen“ besonders drastisch zeige. In Anspielung auf Troeltschs Absolutheitsschrift meint Kalthoff:

„Er ist soweit modern, daß er dem Entwicklungsgedanken sein Recht gegenüber dem Anspruch des Christentums, die absolute Religion zu sein, zuerkennt ... – er weiß das alles, um dann zu folgern, daß ‚für das Seelenheil der Menschen kein anderer Grund gelegt sei als Jesus Christus‘, und zu bekennen, daß ‚die innere Größe, die Weite und Freiheit Jesu das Höchste sei, was wir kennen‘! Also eine nach rückwärts gewandte, an eine Vergangenheit gebundene ‚Entwicklung‘, eine von allen Seiten ausgehöhlte Absolutheit, die nur noch durch theologisches Dekret aufrecht erhalten bleibt! In Wirklichkeit liegt die Sache so, daß der historische Jesus, der Christus des neuen Testaments, in seiner Absolutheit die Autonomie des Gemeindebewußtseins ausdrückt.“¹⁵²⁰

Auch den Anspruch der theologischen Fakultäten, als Begründer moderner Ethik zu gelten, mag Kalthoff nicht mittragen. Als Beispiel für den Versuch, die moderne Ethik auf den historischen Jesus zurückzuführen, führt er den Marburger Theologen W. Herrmann an:

„Es ist sicher so unhistorisch wie nur möglich, aus dem Christus der Evangelien den Vertreter einer auf die Autonomie der Persönlichkeit gegründeten, noch dazu individualistischen Moral zu machen. Dieser Christus fordert nicht Autonomie, sondern Gehorsam, bedingungslose Nachfolge und Preisgabe der Persönlichkeit in seinem Dienst.“¹⁵²¹

Es sei doch „widersinnig ..., eine autonome Moral auf ein historisches Individuum, also auf eine Heteronomie gründen zu wollen“.¹⁵²² Herrmann selbst bemerke diesen Widerspruch nicht. Adolf Harnack wiederum habe mit dem Gewicht seiner Person das seinige dafür getan, einen aus liberaler Sicht als Kern des Christentums definierten Bereich von „den Forderungen und Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens“ zu dispensieren.¹⁵²³ Mit der „Leben-Jesu-Theologie“ sei „ein Widerspruch in der liberalen Theologie“ entstanden.¹⁵²⁴ So habe auf dem Gebiet der Erforschung auch der Genese des Christentums etwas unbedingt Göttliches angenommen werden müssen – auch oder trotz der menschlichen Erscheinungsform Jesu.

„Deshalb waren es nicht wissenschaftliche, sondern kirchlich-konfessionelle Gründe, von denen die Theologie beherrscht wurde, als sie aus dem Christusbilde der Vergangenheit

¹⁵¹⁸ Das Christus-Problem, S. 18.

¹⁵¹⁹ Ebd. S. 17. Vgl. S. 19f.

¹⁵²⁰ Modernes Christentum, S. 41f. Vgl. schon ebd. S. 17, wo „das Christentum ... in dieser sich entwickelnden Welt“ als relative Erscheinung definiert wird, die von „dem allgemeinen Lebensgesetz keine Ausnahme machen“ und „sich dem Flusse alles Geschehens nicht entziehen“ könne.

¹⁵²¹ Ebd. S. 40.

¹⁵²² Ebd. S. 41.

¹⁵²³ Entstehung des Christentums, S. 4f.

¹⁵²⁴ Ebd. S. 5.

alle Züge, die den Theologen des 19. Jahrhunderts unbequem geworden waren, zu entfernen und auf Rechnung späterer geschichtlicher Einflüsse zu setzen bemüht war.“¹⁵²⁵

Das Ergebnis der mühseligen Anstrengungen der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Forschungen zum Frühchristentum war also nach Kalthoffs Auffassung nur eine Fiktion, an der die liberale Theologie scheitern sollte – eben die Geschichte des historischen Jesus, des „Stückchen Vergangenheit ... an das die Gegenwart festgebunden werden könnte.“ Auf eine solche „immer durchsichtiger“ werdende „Tendenz“ zur „Versöhnung des Christentums mit der Kulturentwicklung unserer Zeit“¹⁵²⁶ als Alternative zum „Gottmenschen der Kirche, den auf Erden umherwandelnden Gott“¹⁵²⁷, mag Kalthoff gerne verzichten, bzw. mag sie seinem bürgerlichen Publikum nicht als Kern des Glaubens empfehlen.¹⁵²⁸

„Da sitzen sie nun fest bei diesem ihrem Menschen Jesus und denken nicht daran, wieviel Rätsel und Zweifel dieser Glaube an den Menschen Jesus wieder in sich birgt, das nennen sie eine unerträgliche Beunruhigung der Gemüter, daß auch diese Rätsel und Zweifel offen ausgesprochen, daß auch sie als ein Wegweiser zu neuen religiösen Erkenntnissen zu gelangen, verwandt werden sollen.“¹⁵²⁹

Kalthoff zeigt, wie angedeutet wurde, in seinem Umgang mit der liberalen Jesusforschung bereits seine Offenheit für die Transformation der liberalen Theologie in eine nichtnormative Religionswissenschaft, und zwar indem er konsequent die Jesulogie als ein Moment darstellt, welches die wirkliche Verwissenschaftlichung der Theologie aufgehalten habe:

„Wenn die Geschichtsforschung die Entstehungsgeschichte des Christentums nicht so lange als eine besondere Domäne der Theologie von der gesamten übrigen Geschichtsforschung ausgesondert und ihre Bearbeitung den Fachmännern der Kirche überlassen hätte, als wenn es zur Beurteilung der hier in Betracht kommenden Fragen einer ganz besonderen, von allen übrigen Wissensgebieten sich abhebenden, nur dem kirchlichen Theologen zugänglichen Begabung bedürfe, so würde die Welt mit der ganzen Leben-Jesu-Literatur längst fertig sein. Die Quellen, welche von dem Ursprung des Christentums Kunde geben, sind derart, daß es bei dem heutigen Stande der Geschichtsforschung keinem Historiker mehr einfallen würde, auf Grund derselben den Versuch zur Abfassung der Biographie eines historischen Jesus zu unternehmen.“¹⁵³⁰

Kalthoffs früherer Umgang mit der liberalen Jesustradition war indes noch im Wesentlichen ein unkritischer. Wir fassen im folgenden Abschnitt Aussagen, die sein Jesusverständnis der Zeit vor 1900 verdeutlichen, kurz zusammen und ergänzen damit die oben schon vereinzelt gegebenen Hinweise.

III.6.3 Exkurs: Die Entwicklung des Kalthoffschen Jesus-Bildes (1880-1900)

Im Vergleich mit den angeführten Beispielen liberaler Jesulogie finden wir in Kalthoffs Jesuschriften ähnliche, aber auch differente Muster: Auch er relativierte auf einer Linie mit dem Liberalismus bestimmte Aspekte der neutestamentlichen Christologie als zeitbedingte Verfremdungen des „eigentlichen“ Evangeliums Jesu: Die Wunderberichte etwa gehörten für ihn zur Peripherie der Evangelien – eine Auffassung, die er in einem Vortrag des Jahres 1887 über *Die*

¹⁵²⁵ Ebd. S. 6.

¹⁵²⁶ *Die Religion der Modernen*, S. 291. Vgl. aber als Beispiel für die Kontinuität solcher Auffassungen bei Kalthoff schon *Christentum und Cultur*, 1879, S. 8.

¹⁵²⁷ *Vom inneren Leben*, S. 141 i. V. m. *Die Religion der Modernen*, S. 291.

¹⁵²⁸ *Vom inneren Leben* ebd.

¹⁵²⁹ Ebd.

¹⁵³⁰ *Entstehung des Christentums*, S. 8.

Gesinnung Jesu vertrat.¹⁵³¹ Auch seine Auslegung des Todes Jesu verzichtete auf supranaturalistische Glaubenselemente. Die letztere Position vertrat er in der 1880 veröffentlichten Predigtsammlung *Das Leben Jesu*.¹⁵³² Im Mittelpunkt der christlichen Religion stünden „einige wenige, einfache und große, klare und allgemein verständliche Grundzüge“ des Wesens Jesu, „die aus allem, was wir von ihm wissen, immer wieder hervorleuchten“ – so insbesondere „eine demüthige, gläubige, vertrauende Hingabe an Gott“ und seine „Gottes- und Menschenliebe“.¹⁵³³ Wir seien über Jesu Gesinnung „so genau und so sicher unterrichtet“, wie im Fall keiner anderen „Persönlichkeit der Weltgeschichte“¹⁵³⁴; seine Gesinnung erschließe „das höchste Ziel sittlicher Charakterbildung“.¹⁵³⁵ Zu diesem Punkt müßten „wir immer wieder zurückgehen, wenn wir das eigentliche Wesen, das innerste Leben der christlichen Religion kennen lernen, wenn wir, was mehr ist, dieses Leben in uns selber wecken und pflegen wollen.“¹⁵³⁶

Den Schwerpunkt seiner Jesusauslegung legte er auf die Vorbildhaftigkeit Jesu für das je eigene Handeln. In seinen Jesus-Predigten des Jahres 1880 schrieb Kalthoff, er wolle die „von der Last göttlicher Prädikate“ erdrückte „concrete geschichtliche Person“ Jesu wieder freilegen.¹⁵³⁷ Diese verkörpere zwar nicht die „Idee des absoluten Gottes“, jedoch, besser als jede „abstracte Wahrheit“, das Ideal unendlicher Liebe und verkündige dieses in Form der Vision des inwendigen Gottesreiches – eines Ideals, das „durch die persönliche, wenn auch nicht absolute Darstellung erst Leben“ gewinne.¹⁵³⁸ Jesus stehe für die Möglichkeit einer Entwicklung vom sinnlich-natürlichen zum Geistigen, sei mithin eine über der Natur stehende ethische Größe.

Auch bei Kalthoff nimmt Jesus eine welthistorisch herausgehobene Stellung ein: [W]er wollte uns einen Menschen zeigen, der kraftvoller und reiner dem sittlichen Ideale nachgestrebt hat als Jesus!¹⁵³⁹ Wie Troeltsch in seiner Absolutheitsschrift oder der bereits in der Einleitung erwähnte Arthur Titius bot auch Kalthoff seinen Hörern mit Jesus ein Paradigma für dogmatisch nicht eingeengte Persönlichkeitswerte an, Werte die kompatibel waren mit dem Höchstgeltungsanspruch der christlichen Kultur und dem bürgerlichen Interesse des 19. Jahrhunderts an religiöser Selbständigkeit. Radikaler als das liberale Umfeld war er indes schon im Blick auf den Status des Gewissens:

„Die Gewißheit unseres Glaubens gründen wir auf keine menschliche Autorität, auch nicht auf diejenige Jesu von Nazaret. Diese Gewißheit wird uns lediglich durch unser persönliches Gewissen verbürgt und bedingt. Aber es stärkt und erhebt unseren Glauben, wenn wir uns in demselben Eins wissen mit dem Frömmsten und Reinsten unseres Geschlechtes.“¹⁵⁴⁰

¹⁵³¹ Die Gesinnung Jesu. Predigt gehalten im Protestantischen Reform-Verein zu Berlin am 16. Oktober 1887, Berlin 1887.

¹⁵³² Das Leben Jesu. Reden gehalten im protestantischen Reformverein zu Berlin, Berlin 1880. Vgl. dort die Predigt mit dem Titel Der Tod Jesu. Vgl. Sozialismus, S. 15, wo der historische Jesus noch neutral dargestellt wird. Vgl. ferner Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 722: „In seiner ersten, schon vor der Vereinsgründung gehaltenen Predigt vom 2. März 1879 hatte er erklärt: Er schäme sich des Evangeliums von Jesu nicht, das solle seine Legitimation sein. Er hielt auch weiterhin begeisterte Jesusreden... Das lebensvolle Charakterbild des geschichtlichen Jesus müsse an die Stelle des von der kirchlichen Dogmatik zurechtgemachten Gottmenschen gesetzt werden“. Veeck, Kalthoffs Ideale, S. 162 verweist auf die Sammlung An der Wende des Jahrhunderts; dort (S. 138) stehe Kalthoff die Geschichtlichkeit Jesu noch fest. Vgl. ebd. weitere Stellen.

¹⁵³³ Die Gesinnung Jesu, S. 4f, 13. Zu den Wunderberichten ebd. 12.

¹⁵³⁴ Ebd. S. 4.

¹⁵³⁵ Ebd. S. 10.

¹⁵³⁶ Ebd. S. 13.

¹⁵³⁷ Das Leben Jesu, S. 169 (Predigt Der historische und der ideale Christus). Vgl. 167.

¹⁵³⁸ Ebd. S. 167, 172f. S. o.: unter Berufung auf Jesus meint Kalthoff: „Das Reich Gottes ist inwendig in uns.“

¹⁵³⁹ Ebd. S. 173.

¹⁵⁴⁰ Ebd.

Kalthoffs Jesusverständnis hatte auch darüber hinaus schon andere Seiten. Trotz solcher Aussagen wie den eben zitierten, Aussagen, die so klingen, als erhebe er Jesus doch wieder zu einem absoluten Prinzip, blieben seine Auffassungen gleichzeitig offen für universalistische Auslegungen:

„[W]as die kirchliche Dogmatik nur einem einzigen Individuum gönnte, dazu möchte das freie Christentum der gesamten Menschheit verhelfen, daß sie selber der ideale Christus, daß sie *Gottmenschheit* werde.“¹⁵⁴¹

Solch ein Satz läßt schon den späten Kalthoff erahnen. Sein Jesusbild war damit vor der Überformung durch völkische Ideale gefeit, wie sie z. B. bei seinem liberalen Bremer Kollegen Otto Hartwich vorkamen.¹⁵⁴² Der den „Völkerhaß“ überwindende ‚Christusgeist‘, der „vereint, wo die Menschen trennen und zerreißen wollen“ immunisierte sein Denken gegen den Nationalismus.¹⁵⁴³

Insbesondere hatte Kalthoff – wie oben schon gezeigt wurde – keine Berührungängste mit dem Judentum, geschweige denn ein Überlegenheitsgefühl gegenüber demselben, wie es nicht selten auch in das liberale Jesusbild einfloß. Derartige Gefühle konnten bei ihm gerade deswegen nicht aufkommen, weil seine Jesusinterpretation den Schwerpunkt auf die menschliche Natur Jesu legte. Die Messiasfrage und die Frage der Göttlichkeit Jesu als Streitpunkte zwischen Judentum und Christentum fielen somit weg. Der Glaube an den Gottmensch Jesus, den das brandenburgische Konsistorium 1878 von ihm einforderte – daran sei noch einmal erinnert – wurde von ihm als „Doketismus“ verstanden. Seine Sympathie für den Unitarismus ließ „seinen“ Jesus noch menschlicher erscheinen als den Jesus der meisten liberalen Kollegen. Arthur Titius machte ihm dies sehr viel später zum Vorwurf und belegte die Abweichung vom Grundsatz, daß Erlöser nur der Gottmensch Jesus sein könne mit dem Verdikt des Selbsterlösungsversuches. Ein nur noch menschlicher, nicht mehr göttlicher Jesus könne nicht als einzigartige, unvergleichliche moralische Instanz gelten.¹⁵⁴⁴ Grundsätzlich hätte sich diese Kritik schon am früheren Jesusbild Kalthoffs entzünden können. Der Glaube an den „Sündenheiland Jesus Christus“ war schon durch sein Lehrverständnis der Zeit als Pastor in der brandenburgischen Provinz gefährdet, wie auch Reaktionen seiner damaligen Gemeinde zeigten.¹⁵⁴⁵

Weiterhin unterschied sich Kalthoffs Jesusbild schon zur Zeit des *Reformvereins* von dem des Liberalismus in einigen anderen Punkten: Einen ‚Professoren-Jesus‘ etwa (als Ersatz für den kirchlichen Pastoren-Christus) lehrte er nicht. Primärer Bezugspunkt seines Jesusbildes war schon damals die Laien-Gemeinde des *Reformvereins*, nicht aber die Universitätstheologie. Kompatibel mit den Belangen der preußischen ‚Staatstheologie‘, wie Kalthoff sie nannte, war sein Jesus auch schon nicht mehr, als er noch in preußischen Diensten stand. Zur Legitimierung politischer Interessen schien ihm der historische Jesus nicht geeignet. Das Jesusbild, welches er von dem sich gegen die Jerusalemer Priesterherrschaft auflehrenden Märtyrer der Wahrheit zeichnete, nahm alles andere als Rücksicht auf die herrschenden politischen Interessen. Sein Jesus verkörperte damals also schon den Protest gegen das Establishment – aber auch noch eher zwiespältige Werte wie treue Pflichterfüllung bis in den Tod oder „Zucht und Ordnung“.¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴¹ Ebd. S. 174.

¹⁵⁴² Dazu vgl. schon III.4.

¹⁵⁴³ Vgl. schon Abschn. II.7.2.

¹⁵⁴⁴ Titius, *Der Bremer Radikalismus*, S. 61ff, bes. S. 67, 72.

¹⁵⁴⁵ Brückner hob in seinem Bericht an den Kaiser vom 10.3.1878 hervor, für Kalthoff sei Jesus „nur Mensch“ gewesen und mithin auch nicht der Erlöser, der „für uns am Kreuz gestorben“ sei. *Acta betr. die mit Sr. Majestät dem Kaiser und König resp. mit dem Geh. Kab.Rath über besondere Kirchliche Vorgänge gepflogene Korrespondenz vom Juli 1876ff*, Bl. 232-234, hier Bl. 234.

¹⁵⁴⁶ *Das Leben Jesu*, S. 163, *Die Gesinnung Jesu*, S. 10.

Jesus stand also schon für individualistische Freiheitswerte, aber auch noch für sekundäre Tugenden, die Kalthoff erst später, im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der „Staatstheologie“ und der Ausweitung seiner Herrschaftskritik als die Moral eines Jesus ablehnte, der „nicht Autonomie, sondern Gehorsam“ fordere, „bedingungslose Nachfolge und Preisgabe der Persönlichkeit in seinem Dienst.“¹⁵⁴⁷

Soweit Kalthoffs Jesusbild der Jahre vor 1900. Die radikale Abwendung von der Jesulogie der liberalen Theologie mit dem sogenannten *Christus-Problem*¹⁵⁴⁸ thematisieren wir im Folgenden.

III.7 Die radikale Abwendung von der liberalen Theologie: Konflikte um „Das Christus-Problem. Grundlinien einer Sozialtheologie“

III.7.1 Leugnung des historischen Jesus? (Allgemeines). Kritik am Umgang mit der historischen Exegese

Kalthoffs Schriften zum *Christus-Problem*, „aus einer inneren Not heraus geschrieben“, weil ihm „die Unhaltbarkeit der Position, welche die liberale Theologie zu den entscheidenden Fragen des religiösen Lebens einnimmt“ bewußt geworden war¹⁵⁴⁹, üben einerseits Kritik an der liberalen Leben-Jesu-Forschung, wie sie oben dargestellt wurde. Andererseits beinhalten sie Kalthoffs eigene exegetische Untersuchungen, mit denen er der Frage nachging, ob die Existenz eines historischen Jesus überhaupt nachgewiesen werden könne, und wenn ja, ob von dieser Person nennenswerte Impulse für die Entwicklung des Christentums ausgegangen sein könnten, bzw. ob sie Anknüpfungspunkte für Positionen der modernen Ethik böte. Die Studie von 1902 kommt zu einem negativen Ergebnis.

Kalthoff begab sich damit selbst auf das Terrain der historisch-kritischen Exegese, für die er sonst in diesen Jahren nur Hohn übrig hatte. Allerdings muß man genauer hinsehen. So verbirgt sich in seinem kritischen Verhältnis zur Theologie nur scheinbar der Widerspruch, daß der Prophet der *untheologischen* Religion, bzw. Überwinder der Theologie selbst diese Wissenschaft betreibt und Haupt einer radikalen Bremer *Theologie* wird. Er greift im emanzipatorischen und *religionstherapeutischen* Interesse selbst auf die wissenschaftliche Methodik der Theologie zurück, bzw. kritisiert die Theologie nur soweit, als diese nicht nur Wissenschaft sein will, sondern darüber hinaus Repräsentanz eines Systems, das wissenschaftsfremde, z. B. Normative, disziplinarische oder machtpolitische, Zwecke verfolgt, oder in Abhängigkeiten verstrickt ist. Wolle man die Religion von der Theologie befreien, müsse man, und das sei „das merkwürdigste an der Sache, doch auch wieder Theologie studieren; denn wer heilen will muß auch die Krankheitsgeschichte kennen und studieren, und die Theologie ist eine Krankheitsgeschichte der Menschheit.“¹⁵⁵⁰

Auf dieses Differenzierungsproblem werden wir noch öfter stoßen. Für das Verständnis der Intentionen, die Kalthoff mit dem *Christus-Problem* verfolgte, ist es von grundlegender Bedeutung. Nicht von ungefähr lautet der Untertitel der Schrift *Grundlinien einer Sozialtheologie*. Als solcherart zugeschnitten stellte er das Projekt auch Besuchern vor, als im Sommer

¹⁵⁴⁷ S. o. (Modernes Christentum, S. 40).

¹⁵⁴⁸ Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie, Leipzig 1902.

¹⁵⁴⁹ D. Thikötter und das Christusproblem. Eine Replik von A. Kalthoff, Bremen o. J. (1903), S. 6.

¹⁵⁵⁰ Zukunftsideale, Theologie und Religion, S. 195.

1902 die Korrekturbögen im Pastorenhaus auf dem Tisch auslagen.¹⁵⁵¹ Das *Christus-Problem* beinhaltet somit die Summe von mindestens einem Jahrzehnt der praktischen Wirksamkeit Kalthoffs als Vertreter der ‚Sozialtheologie‘ in Bremen und sollte die Diskussion über dieselbe anregen. Der Sinngehalt des Begriffes (sein Konnex zum demotheologischen Verständnis der Rolle des Volkes im religiösen Leben in Abgrenzung vom ‚christlichen Sozialismus‘) spielte in Kalthoffs Pastorenbiographie, wie wir sahen, schon seit längerem eine Rolle – jedoch eben weniger als theologisches Theoriekonzept, als in praktischen Bezügen.

Bleiben wir aber noch beim exegesekritischen, theoretischen Aspekt der Christusschriften. Vor dem Hintergrund der Verflechtungen von Wissenschaft und kirchlichen Machtsystems steigerte sich Kalthoffs Ablehnung theologischer Bibelhermeneutik zuweilen zu einem ausgeprägten Widerwillen gegen die liberale Exegese und die sie anwendenden Forscher; handle es sich doch nur um die

„eigentümliche Kunst der Deutung, durch welche sie es fertig bringen, dem Bibelwort doch wieder einen über seine Zeit weit hinausgehenden Sinn unterzulegen und dasselbe so zu behandeln, als ob es doch etwas ganz anderes sei, als alle übrigen Menschenworte. ... Man glaubt im Grunde nicht mehr, daß die eigenen Gedanken noch Auslegungen der Bibel seien, aber möchte doch noch so tun, als wenn sie's wären.“¹⁵⁵²

So sei dann „eine oft verblüffende Menge theologischen Scharfsinns erforderlich geworden..., um aus den Bibelworten noch irgend einen, dem heutigen Menschen verständlichen Sinn herauszulesen.“¹⁵⁵³ An anderer Stelle beschwört Kalthoff mit drastischen Worten, in Fundamentalopposition zur Theologie insgesamt, die Gefahr, die der Religion drohe, wenn sie in die Hände von Theologen gerate, die sich nicht mehr am Zentrum des religiösen Lebens orientieren. Sie seien nicht dem ‚Geist‘, sondern dem ‚Buchstaben‘ verpflichtet. Schuld daran sei ihre Ausbildung, bzw. deren institutionelle Rahmenbedingungen. Durch intensives Sprachenlernen und historische Studien würden sie vom eigenständigen Denken abgehalten.¹⁵⁵⁴ Die zu Schleiermachers Zeiten herrschende Sitte, die Zöglinge der theologischen Stifte von einer Berührung mit der Aufklärung fern zu halten, damals schon eine falsche Pädagogik, sei zu seiner Zeit immer noch allzu gebräuchlich, meinte Kalthoff.¹⁵⁵⁵ Dieser Vorwurf geht in polemischer Weise über das Totschweigen der Aufklärung hinaus. Der Schulung der Theologiekandidaten fehle der Bezug zur Erfahrung; sie habe „die Kraft des Willens geschwächt“, so „daß unter ihnen das Ideal eines Willensmenschen von der Art des Brand nicht wachsen konnte.“¹⁵⁵⁶

Auf dieser Linie argumentierte Kalthoff auch in einem Vortrag vor dem Bremer *Goethebund*: Die Theologie untersuche lediglich die Formen der Religion, etwa wie man in früheren Jahrhunderten über seinen Glauben geredet habe, nicht aber die wesentlichen Aspekte der Religion selbst. Ein ursprünglich einmal religiöser Glaube sei so zu einem historischen geworden.¹⁵⁵⁷ Daraus resultiere auch nicht zuletzt die „Öde“ der theologischen Fachliteratur.¹⁵⁵⁸ Der Kollege Otto Veeck vermochte Kalthoffs Kritik kein Verständnis entgegenzubringen und drückte es so aus: „Er ging mit Verachtung und Hohn hinweg über eine mehr als hundertjährige

¹⁵⁵¹ Tagebuch Franz Diederich (Familienbesitz Niels Diederich), Eintrag vom 4.7.1902. Die Broschüre entwickele „den bis daher noch nicht ausgesprochenen Begriff der ‚Sozialtheologie‘“.

¹⁵⁵² Religiöse Weltanschauung, S. 215.

¹⁵⁵³ Ebd.

¹⁵⁵⁴ Vgl. Die Religion der Modernen, S. 236.

¹⁵⁵⁵ Vgl. Schleiermachers Vermächtnis, S. 23.

¹⁵⁵⁶ Die Religion der Modernen ebd. K. bezieht sich auf die Figur des Pfarrer Brand aus Ibsens gleichnamigen Drama.

¹⁵⁵⁷ Volk und Kunst, S. 73.

¹⁵⁵⁸ Ebd. S. 74.

Arbeit der protestantischen Theologie.“¹⁵⁵⁹ Versuchen wir es neutraler zu sagen: Kalthoffs Suche nach der eigenen Rolle war anscheinend auf die scharfe Abgrenzung gegen die Theologie und ihre Vertreter angewiesen. Seine Veröffentlichungen zur Christusfrage versteht man nicht gänzlich, wenn man sie nicht auch in diesem Kontext persönlicher Betroffenheit sieht. Seine radikale Evangelienkritik, die in der Behauptung gipfelte, der ‚Kultheros‘ Jesus Christus sei ein ‚Phantasieprodukt des römischen Proletariats‘, löste dann auch Kontroversen aus, die immer auch eine persönliche Seite hatten und sich bis zum Lebensende Kalthoffs hinzogen. Die Schrift *Das Christus-Problem* war nicht nur ein Affront gegen konservative Protestanten, sondern auch gegen Anhänger des protestantischen Liberalismus, da ihr Christentumsverständnis mit der Leugnung gerade des historischen Jesus entschieden in Frage gestellt wurde. Fanden sich für Kalthoffs allgemeine Kritik an der Jesusforschung noch Unterstützer, hervorzuheben ist hier Albert Schweitzer – er war wohl der einzige liberale Fachkollege, der in Kalthoffs Arbeiten über Jesus nicht nur fehlgeleitete exegetische Versuche erkannte, sondern auch eine berechtigte Fundamentalkritik an der akademischen protestantischen Theologie seiner Zeit¹⁵⁶⁰ –, war Kalthoffs radikale Skepsis in der Jesusfrage eine absolute Minderheitenposition im Bereich der neutestamentlichen Forschung.

Er war allerdings nicht der erste und einzige Leugner der Existenz eines historischen Jesus. Es traten in der Geschichte der Erforschung des Christentums immer wieder solche kritischen Geister auf – sowohl innerhalb als auch außerhalb der christlichen Theologenkreise. Diese vereinzelt Abweichungen vom Hauptstrom hatte der theologische Forschungsbetrieb bisher verkraften können. „Welche Hypothese wäre so kühn, daß sie in der Wissenschaft nicht aufgeworfen werden könnte? Welche Behauptung wäre so absurd, daß sie von der Wissenschaft von vornherein für unmöglich erklärt werden dürfte?“ – so fragte Martin Rade noch 1906 in seiner Rezension von Kalthoffs letzter Veröffentlichung *Modernes Christentum*. Ganz zu schweigen ist von den vielen Exegeten, für die ein ‚historischer‘ Jesus nicht greifbar war und die daher die Figur des ‚kerygmatischen‘ Jesus aufbauten, an den die Dogmatik anknüpfen konnte. Die Position von Kalthoff war jedoch insofern extrem, als er sich aus Sicht der Pastorenschaft mit seinem Vorstoß zu einem Feind im eigenen Lager machte. Das Motiv des Verrats am eigenen Stand faßte Rade in den Satz: „Der erste und einzige *Pastor*, der seiner Kirche das angetan hat, war Kalthoff.“¹⁵⁶¹

Mit dieser Position verband sich in der Regel – und dies war die Gemeinsamkeit zwischen ihren Vertretern – eine sehr weitgehende Skepsis gegenüber dem Wert der neutestamentlichen Überlieferungen als Geschichtsquelle. Mit der Verneinung der Sinnhaftigkeit wissenschaftlicher Forschungen in dieser Frage öffnete sich ein Spielraum für einen ästhetisierenden Umgang mit der Jesus-Überlieferung. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir zeigen, welchen Stellenwert diese metarationale, ‚untheologische‘ Transformation der zentralen christlichen Überlieferung für Kalthoffs Entwurf einer monistischen Religion besaß. Doch greifen wir nicht vor.

Zweifel an der Historizität Jesu ergaben sich für die Skeptiker etwa aus der Spärlichkeit außerbiblischer Zeugnisse über ihn sowie aus der Art, wie er in den neutestamentlichen Texten und der frühchristlichen Literatur beschrieben wird. Bekanntlich bietet die Briefliteratur des Neuen Testaments keine Biographie Jesu und die in den Evangelien gelieferte Biographie orientiert sich an den Bahnen der hebräischen Bibel und – wie Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule oder Friedrich Delitzsch behaupteten – an Mythen anderer sterbender und aufer-

¹⁵⁵⁹ Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 724.

¹⁵⁶⁰ Vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913(2), S. 345f.

¹⁵⁶¹ Martin Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“: in: Bremer Nachrichten, 27.5.1906, Sechstes Blatt.

stehender Götter und Heroen. Nach diesem Bild war Jesus Erlöser, Gottessohn und Logos etc.; seine Geschichtlichkeit geht im Mythos, bzw. in der Heilsgeschichte unter. Diese Literatur wollte gar keine Geschichte überliefern, sondern im Mythos Vorstellungen über die Herkunft religiöser Ideen und die Stellung der eigenen Gemeinschaft in der Welt plastisch werden lassen. An diesen Umständen entzündete sich die Kritik. Es bleibe nicht, wie die Vertreter der liberalen Jesusforschung meinten, nach Abzug aller Wundergeschichten und aus sonstigen Gründen unmöglicher Angaben ein gesicherter historischer Kern übrig. Ein solcher wird von den Anhängern radikal alternativer Theorien zur Entstehung des Christentums negiert oder bis hin zu seiner völligen Bedeutungslosigkeit reduziert.

Auf eine genauere Darstellung der skeptischen Positionen bei den Vorgängern Kalthoffs muß hier verzichtet werden.¹⁵⁶² Auch eine ausführliche Übersicht der zeitgleich mit Kalthoff hervorgetretenen Skeptiker und Radikalkritiker der liberalen Jesusforschung kann hier nicht gegeben werden. Kalthoff suchte unter diesen besonders die Nähe zu Vertretern der Kulturphilosophie, etwa zu Arthur Drews, der auf der Linie seines Lehrers Eduard von Hartmann, ähnliche Auffassungen in der Jesusfrage vertrat wie Kalthoff.¹⁵⁶³ Nachweisbar ist weiterhin ein Kontakt zu dem britischen Schriftsteller, Journalisten und liberalen Politiker John M. Robertson. Im Kalthoff-Nachlaß findet sich ein Brief Robertsons an Kalthoff.¹⁵⁶⁴ Der Brite war neben seinen anderen Tätigkeiten ein nichtakademischer Religionswissenschaftler und hatte als Beitrag zur Jesusfrage zuerst 1900 mit seinem Werk *Christianity and Mythology* die Existenz des historischen Jesus bestritten und seine Thesen dann 1903 in dem Werk *Pagan Christs* vertieft. Kalthoff sieht in diesen Schriften imponierende Beispiele der englischen vergleichenden Religionswissenschaft – wenngleich eine „nachprüfende Wissenschaft sicher auch manche Ausführungen des gelehrten Forschers zu korrigieren haben“ werde. Der Jesus der Evangelien war nach Auffassung Robertsons die Personifikation einer vorchristlichen Kultgottheit namens Joshua (hellenisiert Jesus). Dieser Jesus soll ursprünglich „eine althebräische Sonnengottheit gewesen sein, die später noch in einzelnen Teilen Palästinas ihren Kultus bewahrt und als Sohn Mariä verehrt wurde.“ Spuren eines historischen Jesus seien mithin nicht nachweisbar.¹⁵⁶⁵

Was Kalthoffs Umschwung vom liberalen Jesusverständnis zum radikalen Skeptizismus bewirkt hat, ist nicht mehr mit letzter Sicherheit nachvollziehbar, da er sich selbst dazu nicht geäußert hat. Albert Schweitzer meinte: „Er zerfiel mit dem modern-historischen Jesus, weil er aus dem ‚Leben-Jesu‘ den Weg ins Urchristentum nicht fand.“¹⁵⁶⁶

Wie oben gezeigt, vertrat Kalthoff noch bis ca. 1900 das liberale Jesusbild. Möglicherweise wurde er von seinem Amtskollegen Moritz Schwalb mit der skeptischen Position vertraut gemacht. Beweisen läßt sich dies allerdings nicht.¹⁵⁶⁷ Für uns von Interesse ist jedoch die Re-

¹⁵⁶² Vgl. Schweitzer ebd. S. 444-497. Vgl. ergänzend auch Gerd Theißen und Annette Metz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001(3), S. 96f: historische Skepsis und Jesusforschung.

¹⁵⁶³ Darauf gehen wir erst unten im Monismus-Kapitel ein (dort Abschn. VI.5.2, der Kalthoffs Bemühungen um die Harmonisierung von Christentum und Monismus thematisiert). Vgl. als Ergänzung der vorigen Anm. auch Drews' Werk, *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu*, Karlsruhe 1926 (ausführliche Übersicht der im 19. und frühen 20. Jahrhundert aufgetretenen Skeptiker in der Jesusfrage).

¹⁵⁶⁴ Brief vom 8.5.1904 (Antwortschreiben), Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3.

¹⁵⁶⁵ So Kalthoffs Referat im Artikel Religionswissenschaft, in: *Europa*, 1. Jahrg., Nr. 6 (23.2.1905), S. 270-274, hier 272-274.

¹⁵⁶⁶ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 345.

¹⁵⁶⁷ Mit gleichem Recht ließe sich behaupten, daß Kalthoff durch Gespräche mit Bruno Wille, den er seit ca. 1900 kannte, zu seinem Buch angeregt wurde. Gegen Detering, „Der Geist ist frei!“ Albert Kalthoffs freigeistiges Engagement als Pastor, Schriftsteller und Präsident des Deutschen Monistenbundes. Vortrag, gehalten in der Villa Ichon, Bremen – 15. Juni 2006 (Online-Ressource, url: radikalkritik.de/Kalthoff_Vortr.htm. Besucht am 9.11.2009): „Daß ein persönlicher Link zu den Radikalen in Holland bestand, läßt sich beweisen. Die Verbindung zu den Holländern erfolgte offenbar durch Kalthoffs Kollegen an Sankt Martini: *Moritz Schwalb*. Jeden-

zeption des Schwalbschen Jesusverständnisses in der Martini-Gemeinde während der Zeit, als Kalthoff sein Kollege war. Schwalbs zeitweilige Verehrerin Minna Popken berichtet in ihrer Autobiographie über Schwalbs Verhältnis zu Jesus:

„[I]ch erinnere mich noch gut daran, wie er mir erzählte, er habe in seinen Studienjahren die Bibel in einem ganz anderen Lichte sehen gelernt und den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes und den Messias des Volkes Israel als einen jugendlichen Irrtum ablegen müssen. Schwalb wurde als Doktor der Theologie einer der schärfsten Bibelkritiker seiner Zeit“.¹⁵⁶⁸

Für Schwalb, als konvertierten Juden, „war ... Jesus sein großer, tiefbewunderter Bruder, ein echter Sohn seines Volkes, der sich mit so glühender Liebe in die israelitische Prophetie und in die messianische Hoffnung des Bundesvolkes hineingelebt hatte, daß er sich selbst für den Messias hielt.“¹⁵⁶⁹ Ein Vortrag Schwalbs im Jahr 1892 oder 1893 über das Thema *Ist Jesus der Erlöser?* muß in Bremen großes Aufsehen erregt haben. Eine bei Popken überlieferte biographische Notiz zeigt, wie hier, wenige Jahre nachdem Kalthoff Schwalbs Kollege geworden war, auf Kritik am vorherrschenden Jesusbild reagiert wurde. Ich gebe diesen Abschnitt ausführlich wieder, da die Notiz Popkens exemplarisch die Empfindungen eines *Laien*mitgliedes der Gemeinde widerspiegelt, mithin für die Religiosität von Personenkreisen steht, auf die sich der Fokus der vorliegenden Untersuchung besonders richten will:

„Der Zudrang zu diesem Vortrag war so stark, daß der Saal und die Gänge dicht angefüllt waren und auf der Straße noch Hunderte von Menschen standen, die nicht hinein konnten. Der Vortrag mußte deshalb verschoben werden, und einer der größten Säle unserer Stadt wurde nun dafür gewonnen. Dieser Andrang erregte Aufsehen; die Zeitungen brachten Notizen darüber, und an allen Anschlagssäulen der Stadt las man in großen Buchstaben: *Ist Jesus der Erlöser?* – Vortrag von Dr. Schwalb – Eintritt für jedermann frei. Es ging eine Erregungswelle durch die ganze Stadt. Schon bevor der Vortrag gehalten wurde, erhitzten sich die Gemüter an diesem Thema und der Andrang zum Vortrag wurde noch gewaltiger als beim ersten Male. Tausende von Menschen waren anwesend, und atemlose Spannung lag über den Zuhörern, als Schwalb mit mächtiger Stimme und großer Kraft, die man dem schon alten und kränklichen Manne kaum zugetraut hätte, sein Thema entwickelte. Ich weiß nicht mehr viel von dem Inhalt jenes Vortrages, nur das ist mir geblieben, wie Schwalb, von flammender Gottesliebe durchdrungen, die Menschheitsziele Gottes schilderte, ausgehend von der Prophetie des Alten Bundes, wie er mit tiefer Anerkennung von Jesus sprach, um ihn dann zum Schluß als Erlöser glatt, klar, mit überraschender Logik – abzulehnen. In der Menge entstand eine unbeschreibliche, hin- und herströmende Bewegung, von der auch ich ergriffen wurde. Ohne es zu wollen, befand ich mich plötzlich in Opposition zu meinem verehrten Lehrer. Aus meinem Herzen sprang gleichsam die Frage auf: Und wenn er nun doch der Erlöser wäre? Diese Frage ließ mich tagelang nicht los. Ich ging zu Schwalb und sagte ihm etwa: Für Sie und mich ist Jesus nicht der Erlöser; aber für viele Tausende ist er es

falls war Schwalb mit dem holländischen Theologen Abraham Dirk Loman aus Amsterdam befreundet, der als geistiger Nestor der Holländischen Radikalen galt.“ Bei Loman seien alle Thesen Kalthoffs bereits vorgebildet gewesen. Es sei „keine Frage, daß Kalthoff sein historisches Paradigma von den Holländern, speziell wohl von Loman, übernommen, dann aber auf seine ganz besondere Weise geprägt und seine besondere persönliche Note gegeben hat.“ Auch Veeck behauptete: „Zu seinem Christusproblem ist er ohne Zweifel auch angeregt worden durch den Kritischen Kommentar zu den 4 Evangelien von P. van Dyk“ (Prof. D. A. Titius über den Bremer Radikalismus, in: *Bremer Beiträge*, 3. Jahrg. (1908/9) 2. Heft, S. 144-147, hier 147). Kalthoff selbst schreibt, daß er ganz unabhängig von der holländischen Schule zu seinen Ergebnissen gekommen sei: Vgl. *Was wissen wir von Jesus?* S. 12. Erst in Entstehung des Christentums nimmt K. Bezug auf die holländische Schule (vgl. unten Anm. 1576). Seine erste Schrift zum Christus-Problem war indes sicher Ergebnis eines längeren Denkprozesses – auch wenn wir diesen Weg nicht nachverfolgen können.

¹⁵⁶⁸ Popken, *Im Kampf um die Welt des Lichtes*, S. 30.

¹⁵⁶⁹ Ebd. S. 31.

geworden, viele haben ihn als solchen erlebt. Was berechtigt uns zu sagen, er sei *nicht* der Erlöser? Wir haben nur das Recht zu sagen, daß er nicht *unser* Erlöser sei und wir ihn als solchen nicht annehmen können. Schwalb war verwundert und befremdet über meine Kritik, besonders als ich ihm dann zu sagen wagte, daß er nach diesem Vortrag doch auf der Kanzel einer christlichen Kirche nicht mehr reden könne. – Nicht lange nach diesem Vortrag reichte er seine Demission ein und siedelte nach Straßburg über, um dort in der Stille seinen Lebensabend zu beschließen.“¹⁵⁷⁰

Schwalb leugnete die Existenz des historischen Jesus nicht. Gleichwohl ist es gut möglich, daß Kalthoff durch seinen Amtskollegen mit den Schriften der holländischen Jesus skeptiker vertraut gemacht wurde. Ob diese ihn allerdings damals, in der ersten Hälfte der 1890er Jahre, schon überzeugten, wissen wir nicht. Jedenfalls vertrat er in diesen Jahren noch seine liberale Jesulogie. Zu Schwalb stand er zudem in einem schwer zu klärenden inneren Widerspruch.¹⁵⁷¹

III.7.2 Kalthoffs Veröffentlichungen zum Christus-Problem

Auch Kalthoffs erste Veröffentlichung zum Christus-Problem erregte Aufsehen.¹⁵⁷² Zumindest zielte die Verlagsstrategie Eugen Diederichs darauf ab. In Bremer Schaufenstern las man die Werbung: „Wie Kalthoff einst unerschrocken den Pfarrern das Recht erkämpfte Bärte tragen zu dürfen, so kämpft er jetzt mit gleicher Unerschrockenheit gegen den ‚Gott‘ genannten Kirchengötzen des katholischen und protestantischen Christentums.“¹⁵⁷³ Betrachtet man die Schriften zum Christus-Problem nicht isoliert, sondern im Kontext eines umfassenderen Verlagsprogrammes und eines dahinter stehenden kultureurreformerischen Strategieentwurfes, so kann man ihr Erscheinen und ihre Wirkung als Momente eines sich über viele Jahre erstreckenden intellektuellen Kulturkampfes zwischen widerstreitenden religiös-weltanschaulichen Milieus einstufen: auf der einen Seite die Repräsentanten der ‚Verlagsreligion‘ (die der Eugen Diederichs Verlag als Medienzentrum der nicht kirchlich gebundenen Religiosität zu etablieren begann) wie Julius Hart von dem schon 1899 die Kampfschrift *Der neue Gott* erschienen war, Heinrich Meyer-Benfey mit seiner *Modernen Religion* von 1902, später dann Schriften von Rudolf Penzig (*Ohne Kirche* von 1907), Arthur Drews (*Die Christusmythe* von 1909) Arthur Bonus (*Der Neue Mythos* von 1911) und eben Kalthoff; auf der anderen Seite die Vertreter der großen christlichen Konfessionen, das ‚Kirchentum‘ als institutionelle Größe und die christliche Universitätstheologie, insbesondere die liberale.¹⁵⁷⁴ Für solche ‚organisierten Feldzüge‘ war der streitbare Kalthoff immer zu haben, wie schon die oben zitierte Korrespondenz des Jahres 1881 mit dem Redakteur der *Gartenlaube* zeigte – damals hieß der Gegner ‚Orthodoxie‘. Eine solche umfassendere Sichtweise darf uns allerdings nicht dazu verleiten, Kalthoffs Programm der Christusschriften vor-schnell mit dem Programm des Eugen Diederichs Verlages gleichzusetzen.

¹⁵⁷⁰ Ebd. S. 32f. Der Wortlaut des ursprünglichen Vortrages ließ sich nicht ermitteln. Allerdings wurde 1893 unter demselben Titel eine Predigtsammlung veröffentlicht: *Sieben Kanzelreden gehalten von Moritz Schwalb* (Vierte Sammlung), Bremen 1894(2). Aus dem Protestantenverein war Schwalb schon 1888 ausgetreten.

¹⁵⁷¹ Vgl. dazu unten auch die Abschn. III.20ff.

¹⁵⁷² Ergänzt wurde die Schrift *Das Christus-Problem* 1904 durch: *Die Entstehung des Christentums*. Hinzu kamen noch Schriften, die im Zusammenhang mit der Kontroverse um das Christusproblem stehen: *Was wissen wir von Jesus?* sowie die Replik: *D. Thikötter und das Christusproblem*.

¹⁵⁷³ Julius Thikötter, Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“ beleuchtet von D. Julius Thikötter, Bremen 1903, S. 59. Thikötter betont: Auf das Konto Kalthoffs dürfe man diese Reklame nicht setzen.

¹⁵⁷⁴ Ich stütze diese Auffassung auf Meike G. Werner, *Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siècle* Jena, Göttingen 2003, S. 132-135. Allerdings zählte auch der bedeutende Universitätstheologe der jüngeren Generation und Wegbereiter der dialektischen Theologie, Friedrich Gogarten (1887-1967), zu den Verlagsautoren (*Religion und Volkstum* von 1915, *Die religiöse Entscheidung* von 1921). Der Epochen-schnitt des Weltkrieges und der Jahre ab 1918/19 hat somit erheblichen Einfluß auf weitere Entwicklungen.

Anlaß für die Veröffentlichung der ersten Christusschrift war möglicherweise das Erscheinen von Harnacks *Wesen des Christentums*.¹⁵⁷⁵ Ob sich eine solche Vermutung belegen läßt, ist von sekundärem Interesse. Religionsgeschichtlich betrachtet gehören die Schriften auf jeden Fall in den Kontext der oben ausführlich dargestellten Debatte um Wesen und Geltung des Christentums, und zwar insofern als es in der Debatte zentral um die Frage der Gegenwartsbedeutung Jesu ging. 1902 stand für Kalthoff fest: Die Berichte der Evangelien über Jesus sind keine historischen Tatsachen, sondern symbolische Spiegelungen utopischer Hoffnungen und sozialer Tendenzen ihrer Trägerschichten. Letztere seien kommunistische Bewegungen in der Zeit der Christenverfolgungen unter Trajan gewesen, deren Gedankengut aufgrund der Beteiligung proletarischer Juden messianisch-apokalyptische Züge annahm.¹⁵⁷⁶ Christus sei mithin keine historische Persönlichkeit gewesen, sondern göttlicher ‚Kultheros‘ der ‚kommunistischen Clubs‘ in Rom, deren Vertreter durch Christen jüdischer Abstammung gelernt hatten, ihre Hoffnungsbilder von der Gerechtigkeit für die Unterdrückten und dem Ende der Ausbeutung der Schwachen zu personifizieren.¹⁵⁷⁷ Die christliche Gemeinde und umgekehrt auch ihr Heros Jesus waren also die Verkörperungen eines ‚kommunistischen Ideals‘, welches aus dem römischen Vereinsleben hervorgegangen sei.¹⁵⁷⁸

Und wenn Jesus doch existiert haben sollte, so war er nur einer aus der unübersehbaren Masse der jüdischen Messiasprätendenten.¹⁵⁷⁹ Die Berichte über ihn sind metaphysische Projektionen sozialer Ideen und Hoffnungen, spiegeln also nicht die Geschichte des Menschen Jesus, sondern „die Entstehungsgeschichte des Christusbildes, d. h. Geschichte der werdenden Gemeinde. Es gibt also kein Problem des Lebens Jesu, sondern nur ein Christusproblem.“¹⁵⁸⁰ Am Anfang des Christentums stand gleichsam eine „Selbstentzündung, als die religiösen und sozialen Zündstoffe, die sich im römischen Imperium angesammelt hatten, mit den jüdischen Messiaserwartungen in Berührung kamen.“¹⁵⁸¹ „Vom sozialtheologischen Standpunkte aus ist ... das Christusbild der sublimierteste religiöse Ausdruck alles dessen, was in einem Zeitalter an sozialen und ethischen Kräften wirksam gewesen ist.“¹⁵⁸² An die Verobjektivierung, die Verkörperung hätten sich dann auch kultische Handlungen angeschlossen: „Das Abendmahl war Gedächtnismahl des Gemeindeheros.“¹⁵⁸³

„So ist das Christentum nach allen Seiten hin durch die Entwicklung der Zeit vorbereitet. Das Christusbild ist in allen seinen Hauptzügen fertig, ehe noch eine Zeile der Evangelien geschrieben war. Die Philosophie hat den Rahmen einer allgemeinen Weltan-

¹⁵⁷⁵ So Titius, Bremer Radikalismus, S. 98. Harnacks Vorlesungen erschienen im Jahr 1900 und wurden noch im selben Jahr neu aufgelegt.

¹⁵⁷⁶ Diese Datierung bringt in ihrer Konsequenz auch die spätere Datierung der Paulusbriefe mit sich. Vgl. etwa Entstehung des Christentums, S. 13-18, 110f (Rückgriff auf die holländischen Theologen Pierson, Loman, Meyboom, Matthes u. a.)

¹⁵⁷⁷ Das Christus-Problem, S. 29 (proletarische Hoffnungen), S. 37ff (trajanische Verfolgung), S. 44 (Verortung in Rom), S. 57ff (kommunistische Clubs).

¹⁵⁷⁸ Entstehung des Christentums, S. 91ff.

¹⁵⁷⁹ Das Christus-Problem, S. 17. Vgl. Entstehung des Christentums, S. 23, 25: Wenn wir also von einem historischen Jesus literarisch „Kunde hätten, und seine Existenz noch so sicher bezeugt wäre, würde er doch die historische Notwendigkeit des Christentums nicht verständlich machen. Er würde als Individuum doch nur eingegliedert werden müssen in die historischen Lebensbedingungen, aus denen das Christentum hervorgegangen ist, er wäre, soweit das von einer einzelnen Persönlichkeit überhaupt gelten kann, neben vielen anderen ein Mitarbeiter an dem großen Bildungswerke der Zeit, keinesfalls der einzige Schöpfer seines Planes, oder der die Ausführung desselben leitende oberste Baumeister.“

¹⁵⁸⁰ Arthur Drews, Art. Kalthoffs „Modernes Christentum“, in: Sonntagsbeilage der Bremer Nachrichten vom 20.5.1906, Fünftes Blatt. Zitat Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 345.

¹⁵⁸¹ Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 345.

¹⁵⁸² Ebd S. 347. Originalzitat Kalthoff: Das Christus-Problem, S. 80f.

¹⁵⁸³ Das Christus-Problem ebd.

schauung, den metaphysischen Dualismus geschaffen, in den das Christusbild eingefügt wurde. Die wirtschaftlichen Verhältnisse Roms haben den Explosivstoff zusammengetragen, der im Christentum seine Entladung findet, und in den religiösen Bruderschaften sind die organisatorischen Kräfte gegeben, die alle Strömungen der Zeit zu den realen Gebilden der christlichen Gemeinden zusammenschließen. So war das Christentum eine Naturnotwendigkeit geworden. Die historische Entwicklung drängte das Leben zu einer Organisation, in der die im römischen Reiche elementar wirkende soziale Gärung sich mit den religiösen und philosophischen Kräften der Zeit amalgamierte und damit die neue, die christliche Kultur schuf.“¹⁵⁸⁴

Damit hatte Kalthoff sich von der liberalen Jesusforschung endgültig gelöst. Der Versuch der Trennung des Menschen Jesus vom Gottwesen Christus auf dem Weg der Entmythologisierung war für ihn gescheitert. „Die meisten Vertreter der sogenannten modernen Theologie brauchen bei ihren Excerpten die Schere nach der von David Strauß beliebten kritischen Methode: das Mythische in den Evangelien wird weggeschnitten, was übrig bleibt, soll der historische Kern sein. Aber dieser Kern ist den Theologen selber unter den Händen zu dünn geworden.“¹⁵⁸⁵ Die Person Jesus sei von dem verkündeten Christus in den neutestamentlichen Schriften schlichtweg nicht zu trennen.¹⁵⁸⁶ Er warf der historischen Theologie liberalen Zuschnitts gerade deren Mangel an Historizität vor, „weil sie die neutestamentliche Litteratur nicht aus den treibenden Kräften ihrer Zeit, der werdenden katholischen Kirche ... sondern aus der Bildungsperspektive der Gegenwart erklärt.“¹⁵⁸⁷ Die Evangelien sind aber für Kalthoff überhaupt „nicht Urkunden der Geschichte eines Individuums“, sondern vielmehr der Ausdruck „einer sozialen Bewegung, der werdenden katholischen Gesellschaftsordnung.“¹⁵⁸⁸ Somit war auch diese soziale Bewegung der eigentliche Stifter des Christentums und nicht Jesus. „Wie das Leben unter allen Umständen ursprünglicher ist als die Schule, so hat auch die Kirche, wenn auch in ihrem Werden, als eine lebendige Realität die Bibel geschaffen, nicht umgekehrt.“¹⁵⁸⁹ Am Ursprung des Christentums stand also die Kirche, indem sie den Kanon biblischer Schriften schuf und damit auch das Christusbild. Sie ist also nicht, wie die liberale Forschung meint, nur ein Epiphänomen, sondern gerade das Gegenteil.

Mit seiner Definition der ersten christlichen Kirche als Exponent einer breiten kommunistischen Massenbewegung verfolgte Kalthoff eine Variante des historisch-materialistischen Ansatzes in der Geschichtsforschung, wobei er allerdings nicht einseitig im marxistischen Sinne nur die materiellen Produktivkräfte als regelnde und bewegende Faktoren des Geschichtsprozesses gelten lassen will, sondern geistige Faktoren in Wechselwirkung mit materiellen Faktoren ebenfalls in Rechnung stellt.¹⁵⁹⁰ Historisches Denken ist für ihn immer auch soziologisches Denken – auf die Theologie bezogen: Sozialtheologie.¹⁵⁹¹ Das herkömmliche Begründungsverhältnis zwischen individuellen und sozialen Faktoren der Geschichtsentwicklung kehrt er um: Die sozialen Faktoren geben den individuellen Faktoren erst „die für ihre Wirkung

¹⁵⁸⁴ Entstehung des Christentums, S. 90.

¹⁵⁸⁵ Das Christus-Problem, S. 15.

¹⁵⁸⁶ Ebd. S. 28. Vgl. Entstehung des Christentums, S. 9: In den Evangelien trägt der Christus immer „auch übermenschliche Züge, nie und nirgends ist er das, was die kritische Theologie aus ihm hat machen wollen: ein bloßer, natürlicher Mensch, ein historisches Individuum.“

¹⁵⁸⁷ Das Christus-Problem, S. 20.

¹⁵⁸⁸ Ebd. S. 69.

¹⁵⁸⁹ Ebd. S. 24. Vgl. ebd. S. 23: Umkehrung des protestantischen Prinzips, wonach die Bibel gegenüber der Kirche das Ursprüngliche, Normative darstelle.

¹⁵⁹⁰ Das Christus-Problem, S. 1f., vgl. S. 79f. Kalthoff betont ausdrücklich, *nicht* den materialistischen Ansatz zu verfolgen. Vgl. D. Thikötter und das Christusproblem, S. 8f. Dieser sei von ihm widerlegt worden.

¹⁵⁹¹ Das Christus-Problem S. 8.

ausschlaggebende Richtung.“¹⁵⁹² Er spricht von einer monistischen oder realistischen Geschichtsauffassung.¹⁵⁹³ „Die Theorie von den großen Einzelnen, als den Trägern der Weltgeschichte, die Carlylesche Heldengeschichte“¹⁵⁹⁴, wird für ihn damit obsolet und damit auch der liberale Mythos vom überragenden religiösen Genie Jesus von Nazareth an der Wurzel des Christentums. An die Stelle der großen Männer setzt Kalthoff mit dem historischen Materialismus die Massen – ohne die Bedeutung des Individuums als Träger geistiger Faktoren in der Geschichte nivellieren zu wollen.¹⁵⁹⁵ Jesus Christus ist personifiziertes „Gemeinschaftsbewußtsein“.¹⁵⁹⁶ An die Stelle des Todes und der Auferstehung Jesu, die die liberale Theologie psychologisch mit Hilfe ihrer Visionshypothese erklären mußte, setzt Kalthoff die konkrete *Gemeindeerfahrung* des siegreichen Hervorgehens der Gemeinden aus der Verfolgung. Tod und Auferstehung nicht als Gemeindeerfahrungen, sondern das Christentum auf Visionen der ersten Jünger gründen zu wollen – das würde aus Sicht Kalthoffs nur die religionskritische Illusionsthese nähren:

„Die Illusion des Messianismus hätte die Vision von der Auferstehung des Gekreuzigten hervorgerufen, durch die Verkündigung dieser Vision wären immer mehr Leute in den Bannkreis der messianischen Illusion gezogen worden, und so wäre die erste christliche Gemeinde in Jerusalem entstanden, mit ihr der Grundstein zur christlichen Kirche, zum Christentum überhaupt. ... Die Visionshypothese ... ist ... für die Erklärung großer historischer Realitäten völlig unbrauchbar. Visionen mögen spiritistische Klubs schaffen, die solange zusammenhalten, als der Glaube an die Medien derselben dauert.“¹⁵⁹⁷

Dagegen konkretisiert Kalthoff das Gemeindebewußtsein von einem auferstandenen Jesus soziologisch:

„Dieses Gemeinschaftsbewußtsein [muß] durchaus soziologisch verstanden und gewertet werden, mit anderen Worten: wenn nach Kant der Antagonismus in der Gesellschaft, den Marx als Klassenkampf bezeichnet, jene historische Entwicklung hervorgerufen hat, dann muß auch in der Entstehung der christlichen Gesellschaft dasselbe historische Lebensgesetz gegolten haben, und die religiöse Moral, welche das Urchristentum in der Gestalt seines Christus veranschaulicht hat, bezeichnet die Waffe, mit der die werdende christliche Gesellschaft sich selbst behauptet, ihren Sieg über die feindlichen Mächte der alten Gesellschaft errungen hat.“¹⁵⁹⁸

Die Vergleichgültigung des historischen Jesus Christus mündet bei Kalthoff in die Rechtfertigung, daß jede Zeit ihren eigenen Christus schaffen dürfe und solle. Die Entfaltung des Christusbildes sei ein unabgeschlossener Prozeß.¹⁵⁹⁹ Das Christusbild, das die Gegenwart sich geschaffen habe, verrate die Widersprüchlichkeit der „Übergangsmenschen“ seiner Zeit, deren

¹⁵⁹² Ebd. S. 87. Vgl. Entstehung des Christentums, S. 11.

¹⁵⁹³ Ebd. S. 2. Dazu ausführlicher Abschn. VI.2.6.2.

¹⁵⁹⁴ Ebd. S. 5.

¹⁵⁹⁵ Ebd. Vgl. Entstehung des Christentums, S. 26: „Für den Wert der Ideen, der religiösen wie der ethischen, bedeutet es aber ein viel gewichtigeres Argument, wenn sie aus dem organischen Entwicklungsgange einer Kultur als naturnotwendige Bildungsprodukte begriffen, als wenn sie nur auf zwei Augen gestellt und, wie es in der individualistischen Geschichtsauffassung geschieht, als private Einfälle genialer Persönlichkeiten betrachtet werden.“

¹⁵⁹⁶ Ebd. S. 78f. Vgl. Entstehung des Christentums, S. 107: Sterben und Auferstehung Jesu sind für die ersten Christen kein individualgeschichtliches Ereignis, sondern ein Gemeindeerlebnis. „Christi Sterben und Auferstehen wird durchweg identifiziert mit dem Sterben und Auferstehen der Gemeinde.“ Vgl. ebd. S. 108: Auferstehung der Gemeinde aus der trajanischen Verfolgung.

¹⁵⁹⁷ Ebd. S. 22f.

¹⁵⁹⁸ Ebd. S. 79.

¹⁵⁹⁹ Ebd. S. 82: Koppelung an das Entwicklungsgesetz. Vgl. zum Problem auch: Entstehung des Christentums, Kapitel Die Zukunftsperspektive des Christentums, S. 148ff, bes. S. 152. Wir können hier durchaus eine Beziehung zum Verständnis der Reformation als unabgeschlossener Prozeß unterstellen.

Signum „die Suche nach einer neuen Einheit alles dessen“ sei, „was Menschenantlitz trägt.“¹⁶⁰⁰ Mit dem allgemeinen Wandel, ändert sich auch das jeweilige Christusbild und das Christusproblem stellt sich für jede Zeit wieder neu.¹⁶⁰¹ Ein auch in der Geschichte wirksames „Gesetz von der Erhaltung der Kraft“ garantiere, daß die wertvollen Bestandteile der Christusüberlieferung nicht verloren gingen, sondern auch in den jeweiligen Neubildungen verarbeitet würden.¹⁶⁰² So sind für Kalthoff Neubildungen eigentlich Transformationen. Er schließt seine Schrift mit dem bekenntnishaften Satz:

„Der Christus, der uns Heutigen das bedeutet, was der Christus der Evangelien für seine Zeit gewesen ist, kann nie ein historischer, ein vergangener Christus sein, er muß aus dem gesamten Inhalt des modernen Lebens, aus den treibenden Kräften unsrer gesellschaftlichen Kultur geboren werden, er kann nur ein Menschenbild sein, in dem alle gärenden, alle aufwärts und vorwärts strebenden Tendenzen der heutigen Menschheit ihren verklärten, vergeistigten und vermenschlichten Ausdruck finden.“¹⁶⁰³

Im übrigen weist Kalthoffs Christusbild auf die Formen neuer nachmetaphysischer Religiosität hin, die im nächsten Hauptabschnitt behandelt werden sollen.¹⁶⁰⁴ Es geht ihm dabei nicht um die Ablehnung der Religion, sondern um deren Therapie.¹⁶⁰⁵

III.7.3 *Historisches und religiöses Christusproblem. Vom historischen Jesus zum ‚entwicklungsfähigen Christustyp‘ als Paradigma der autonomen Persönlichkeit in der Sozialtheologie*

Belegt das *Christus-Problem* als eigener religionsgeschichtlicher Versuch also, daß auch Kalthoff nicht davor gefeit war, zeitgenössische Verhältnisse in die Zeit des Urchristentums zurück zu projizieren?¹⁶⁰⁶ Tatsächlich verschmelzen in Kalthoffs Christus mehrere Gegenwartsinteressen. Andererseits verzichtete er auf ein historisches Vorbild als Grundlage für die Schaffung dieses Typus, das ihm die Autorität für seine Schöpfung gab. Sein Christus ist insofern ein Produkt der Moderne. Anfänge dieses Denkens reichen bei ihm schon weit zurück. Eine Inspirationsquelle für den Christustypus war das Laienevangelium des Dichters Friedrich von Sallet. In einer Charakteristik Sallets, geschrieben 1882 für die *Gartenlaube*, stellt Kalthoff dessen Gottes- und Christuskonzept damals noch als liberalprotestantische Alternative zum Christus der Orthodoxie dar.¹⁶⁰⁷

Sallet habe, anders als „die gedankenlose Buchstabentheologie“, den Sinn der Geschichte richtig erfaßt, wenn er den „Christus“, den „Gottmensch“ nicht mehr „als eine einzelne historische Persönlichkeit“ auffasse, womit sich die „Orthodoxie ... in tausend Widersprüche verwickelt“ habe, sondern als „die ideale Menschheit, wie sie geistesverklärt und geistdurchdrungen Eins ist mit Gott“. Die „Bedeutung des Stifters der christlichen Religion“, dessen Historizität Kalthoff hier mit Sallet noch nicht in Frage stellt, bestehe dann „darin, daß er ‚mit kühnem Blicke des Vaters Wesen in sich selbst erkannt‘“ habe. Der abstrakte außerweltliche Gott und sein Wirken als „Kraft“, die „die Welt in ihrer Unendlichkeit durchdringt“, wird somit

¹⁶⁰⁰ Das Christus-Problem, S. 81. Übergangsmenschen: ebd. S. 87.

¹⁶⁰¹ Ebd. S. 86.

¹⁶⁰² Ebd.

¹⁶⁰³ Ebd. S. 88.

¹⁶⁰⁴ Vgl. ebd. dazu z. B. S. 86. In Entstehung des Christentums, S. 154.

¹⁶⁰⁵ Bzw. keine Verneinung Christi. Vgl. Entstehung des Christentums, S. 154f.

¹⁶⁰⁶ Ebd.

¹⁶⁰⁷ Friedrich von Sallet, ein Sänger der Freiheit. Zeitgemäße Betrachtung von Dr. Kalthoff, in: Die Gartenlaube (Jahrg. 1882, Nr. 6), S. 97-100.

zum verborgenen Sinn in der „Geschichte der Menschheit“ und als „die ewige Menschwerdung Gottes“ interpretierbar. „Zweifellos“ sei „in diesem ‚Laienevangelium‘ mehr Verständniß für das innerste Wesen des Christentums, als in tausenden von den gelehrten dogmatischen Compendien und Katechismen, die von gläubiger Professorenweisheit strotzen.“¹⁶⁰⁸

Kalthoff hat diese Gedanken in seinen Veröffentlichungen der 1880er und 1890er Jahren nicht weiterverfolgt und erst wieder aufgenommen, als vor dem Hintergrund des neu erwachenden religiösen Interesses in den 1890er Jahren der liberale Kult um die historische Persönlichkeit Jesu etabliert wurde. Kalthoff schrieb sein *Christus-Problem* in der Hochphase dieser modernen Jesustheologie¹⁶⁰⁹. Die Veröffentlichung war gleichzeitig ein erster Entwurf einer mit dem liberalen Jesuskult konkurrierenden Christologie. Jetzt erst nahm er Impulse auf, die Jahrzehnte zuvor Eduard von Hartmann mit seiner Schrift über die *Selbstersetzung des Christentums* von 1874, vor allem aber Franz Overbeck gegeben hatten. Kalthoffs Rezeption der Arbeit des Basler Theologen über die Christlichkeit der Theologie seiner Zeit (die eigentlich von der Unchristlichkeit dieser Theologie redet) verdient unsere besondere Aufmerksamkeit.¹⁶¹⁰ Kalthoff beruft sich auf dieses Werk mehrfach, zitiert aber die zweite Auflage von 1903, in der Overbeck auch die neueren liberalen Tendenzen im Umgang mit der Jesusforschung kommentiert.¹⁶¹¹ Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Impulse weiter zurückreichen, eventuell bis in die Zeit des Rheinfeldener Aufenthaltes. Ob Kalthoff aber Overbecks Werk schon damals kannte, ob er sogar persönlich mit dem in Basel lehrenden Gelehrten bekannt war, wissen wir nicht. Mithin läßt sich über einen frühen Einfluß Overbecks auf Kalthoffs Theologiekritik nur spekulieren. Wie der Martini-Pastor vertrat Overbeck die These von der Inkongruenz des theologienkirchlichen Christentums der Gegenwart mit dem ursprünglichen Christentum. Einen Schwerpunkt der Overbeckschen Untersuchung bildete die Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Forschung. Im Kontext der Kritik an Harnack zitiert Kalthoff, daß dessen *Wesen des Christentums* dem Basler Theologen gerade das Gegenteil dessen, was der Titel verspricht, nämlich die „Unwesentlichkeit“ des Christentums, bewiesen habe.¹⁶¹² Bewußt erwähnt er die zweite Auflage am Beginn seiner Erwägungen über die Zukunft des Christentums in seinen neuen Beiträgen zum Christusproblem und fragt, ob der „Christusname auch in der Zukunftsperspektive der Religion seinen Platz behaupten“ werde. Man müsse „zur richtigen Würdigung dieser Frage“ zwischen dem „Christusnamen als theologischen Begriff“ und dem „Christusnamen als religiösem Typus“ unterscheiden. Nur der letztere werde dem Christentum als Religion eine Zukunft sichern.¹⁶¹³ Die Frage nach der „Zukunftsmöglichkeit des Christentums“ finde daher im *religiösen* Christusproblem für ihn „ihren elementarsten Ausdruck, vielleicht aber auch ihre über die Gegenwart hinausweisende Lösung.“¹⁶¹⁴ Im Kontext der Frage nach der Zukunftsreligion erwähnt er Overbecks Hauptwerk noch ein weiteres Mal. Das Buch sei,

¹⁶⁰⁸ Ebd. S. 99. Zu Sallets Christus vgl. dann wieder: Friedrich von Sallet, in: Religion der Modernen, S. 35-47, hier 43-45.

¹⁶⁰⁹ Vgl. Steudel, Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus, Leipzig und Zürich 1909, S. 40: „Die Verwechslung von Christentum und Anerkennung der Autorität eines angeblich historischen Jesus über unsere gegenwärtige Lebensauffassung und Lebensgestaltung, sie ist noch keine zwanzig Jahre alt.“

¹⁶¹⁰ Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873. Vgl. zum Problem oben Abschn. III.5.2.

¹⁶¹¹ Modernes Christentum, S. 24-28. Entstehung des Christentums, S. 142, 154. Zukunftsideale, S. 188-190. Vgl. die Edition der Christlichkeit unserer heutigen Theologie in: Franz Overbeck, Werke und Nachlaß, Bd. 1, Schriften bis 1873, hrsg. Von Ekkehard W. Stegemann und Niklaus Peter, Stuttgart und Weimar 1994, S. 167-256.

¹⁶¹² Entstehung des Christentums, S. 154. Vgl. Modernes Christentum, S. 27.

¹⁶¹³ Entstehung des Christentums, S. 142f, vgl. 154. Zit. S. 151. Der Einfluß Overbecks ist auch sonst deutlich spürbar. Vgl. oben angegebene Fundstellen. Overbecks Hauptwerk hat für ihn den gleichen Status wie Eduard von Hartmanns Die Selbstersetzung des Christentums von 1874. Vgl. Modernes Christentum, S. 23.

¹⁶¹⁴ Entstehung des Christentums, S. 143.

„[w]enigstens in der Verneinung, die es ausspricht, ... ein Wegweiser in die Zukunft, es hilft mit, ein Werk der Befreiung zu schaffen, das für den Augenblick zwar als eine Zerstörung erscheint, in Wirklichkeit aber die Bahn ebnet für eine Zukunftsentwicklung des religiösen Lebens.“¹⁶¹⁵

Es geht in den Christusschriften, soweit sie den Anspruch erheben, als positiver Beitrag zur Religionsentwicklung wahrgenommen zu werden, also um die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der christlichen Religion nach dem von Kalthoff im Anschluß an seine Vorgänger ausgeprochenen Ende der Theologie. Das Christentum soll Persönlichkeitsreligion werden. Er fordert nun das Ideal der autonomen Persönlichkeit, ohne es im historischen Jesus und einer urchristlichen Geschichte legitimieren zu wollen.¹⁶¹⁶ Alles andere wäre aus seiner Sicht auch inkonsequent gewesen. Denn er hielt den Liberalen ja gerade vor, aus Jesus einen modernen Spinozisten, Sozialisten usw. machen zu wollen – ohne ehrlicher Weise die daran gekoppelten Gegenwartsinteressen offen zu legen und stattdessen verzweifelt nach einer historischen Legitimation für ihr Tun zu suchen. Die so gewonnene Autorität des liberalen Protestantismus hänge allerdings an einem dünnen Faden:

„[E]in Religionsstifter, von dem man nichts weiß, als daß er existiert hat, der aber trotzdem als Stifter des Christentums auch sein ursprüngliches Prinzip, seinen absoluten Maßstab bedeutet, das ist in der Tat das Zugeständnis, daß es diesem Protestantismus nicht mehr um irgend eine bestimmte, deshalb auch kritisch anfechtbare, sondern nur um irgend welche Autorität, um eine Autorität um jeden Preis zu tun ist. Es handelt sich für die liberale Theologie darum, ihre Lebensanschauung unter dem Namen des historischen Jesus rückwärts zu datieren, die Gegenwart an einen Pflock der Vergangenheit zu binden. Weil die protestantische Kirche mit ihrer Religion nicht in das volle, reiche Gegenwartsleben zu greifen, aus den Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen heraus die vorwärtsdrängenden, prophetischen Kräfte des Lebens zu entfesseln wagt, so hat sie den historischen Jesus erfunden, der wie der *deus ex machina* überall aushilft, wo das Autoritätsbedürfnis seine Befriedigung verlangt. Das ist die Halbheit, die innere Unwahrheit dieses Liberalismus, daß er selbst seine Freiheiten nur dadurch retten zu können meint, daß er sie auf die Autorität Jesu gründet, daß er seine modernsten Ideen nur dann zu predigen wagt, wenn es ihm gelungen ist, diese Ideen in einen Lappen von dem Mantel seines historischen Jesus zu hüllen. Dabei ist es doch eine Selbsttäuschung, daß dieses liberale Christentum, das eigentlich Jesuanismus heißen müßte, mit dem alten historischen Christentum noch auf einem Boden stände. Dieser Jesuanismus hat ja den Christus von seinem Jesus abgestreift. Daß Jesus im Neuen Testament durchweg nur als Christus in Betracht kommt, ist dieser ‚historischen‘ Theologie ein Ärgernis und eine Torheit, es gilt als erster Schritt der Verfälschung der Religion Jesu, oder als ein pathologisch zu beurteilender Zustand Jesu, sofern es nicht gelingt, den Sinn des Christusnamens mit den Mitteln Harnack’scher Theologie so zu deuten, daß er ganz und gar unschädlich, für alle protestantischen Gemüter harmlos erscheint.“¹⁶¹⁷

Der Liberalismus verwende „seine ganze theologische Kunst“ darauf, „seine eigenen Gedanken nur ja nicht als eigene vertreten zu müssen, sondern sie als Auslegungen von Jesusgedanken zu vertreten.“¹⁶¹⁸ Dagegen fordert Kalthoff von Seiten der liberalen Theologie den Mut, die historische Legitimation ihres Persönlichkeitsideals durch Jesus aufzugeben. Denn das sei eine „überaus künstlich konstruierte Rückendeckung.“¹⁶¹⁹ Mit seiner Ablehnung der liberalen Jesulogie wurde nun bei Kalthoff der Begriff der Persönlichkeit in einen anderen Begründungszu-

¹⁶¹⁵ Zukunftsideale, S. 190.

¹⁶¹⁶ Vgl. z. B. Entstehung des Christentums, S. 7.

¹⁶¹⁷ Entstehung des Christentums, S. 145f.

¹⁶¹⁸ Ebd. S. 146.

¹⁶¹⁹ Ebd. S. 155, Das Christus-Problem, S. 17: „leeres Gefäß“

sammenhang gestellt, als der Begriff ihn in der liberalen Theologie hatte. Und in gewisser Weise steht Kalthoff damit dem Christusbild der Altgläubigen näher als er dem der Liberalen jemals stand: Denn, lege der Liberalismus „gerade das Hauptgewicht darauf, sein Evangelium von einem Menschen, einem historischen Religionsstifter bekommen zu haben“¹⁶²⁰, so sei es bei den Altgläubigen umgekehrt. Sie legten Wert auf die Feststellung, das Evangelium sei nicht von Menschen empfangen.¹⁶²¹

„Die liberale Theologie behandelt Jesus als ein Modell und Portrait, sie fordert also streng genommen von den Menschen, daß sie Kopien dieses Jesus werden. ... Für die soziale Theologie wird dagegen Christus wieder das, was er von Hause aus und immer gewesen ist: ein *Typus*. Der Typus verlangt, ja er verträgt keine Kopien, er ist selbst entwicklungsfähig, mit dem sich entwickelnden Leben und stellt sich dar in der Fülle aller ihm organisch eingeschlossenen Formen.“¹⁶²²

III.7.3.1 *Jede Zeit schafft ihren Christus – ein Aspekt der Religionsproduktivität der Moderne*

Kalthoff sieht in der Befreiung vom historischen Jesus eine Möglichkeit, einen zeitgemäßen Christus zu schaffen.¹⁶²³ Friedrich Lipsius faßt entsprechende Überlegungen seines Amtsvorgängers ein Jahr nach dessen Tod zusammen: Wenn nicht Christus die Kirche geschaffen habe,

„sondern umgekehrt, die Kirche ihren Christus geschaffen, warum sollte uns verwehrt sein, was den Gemeinden der ersten Jahrhunderte erlaubt war? Warum sollten wir nicht einen neuen Christus, den Christus des zwanzigsten Jahrhunderts schaffen? Das war die Überlegung von der K. ausging, mit der er sich das innere Recht sicherte, in der Kirche zu verbleiben.“¹⁶²⁴

Alle neu geschaffenen Christusbilder seien echt, meinte der Amtsvorgänger, und es sei legitim, wenn jede Zeit, ja jede Interessengruppe sich „ihren“ Christus schaffe, „solange nicht die Theologen der Schule auf den Einfall kommen, die einzelnen Züge gerade ihrer Zeit als die ursprünglichen und historischen an dem Christus der Evangelien aufweisen zu wollen.“¹⁶²⁵ Kalthoff betonte vor allem die Bedeutung zweier wichtiger Entwicklungsschritte. Mit der Entstehung moderner Nationalstaaten sei „auch der Christustypus nationalisiert“ worden, „er erscheint in Gestalt des historischen Jesus als der Typus des Patrioten, des Demokraten, des Untertanengehorsams oder des Revolutionärs, je nachdem das nationale Leben eine bestimmte Phase seiner politischen Entwicklung durchläuft.“¹⁶²⁶ In der Gegenwart differenziere sich nun „das nationale Leben zum persönlichen Individuum“. Wir stoßen hier auf Kalthoffs Begründung dafür, daß die liberale Theologie sich zu Unrecht auf den historischen Jesus berufe, um ihren Anspruch auf Anerkennung als moderne Persönlichkeitsreligion zu legitimieren: Die ersten christlichen Gemeinden, waren zwar im Unterschied zu Stammes- Volks- und Staatsreligionen „freie[] Genossenschaften“. Aber auch auf sie ging noch der „gesellschaftliche Charakter“ der vorgenannten Religionsformen über. Deshalb sei „das liberale Gerede von der Persönlich-

¹⁶²⁰ Entstehung des Christentums, S. 146.

¹⁶²¹ Ebd., S. 146f.

¹⁶²² Ebd., S. 147.

¹⁶²³ Vgl. z. B. Die Entstehung des Christentums, S. 154f.

¹⁶²⁴ Bericht über eine Kalthoff-Gedenkfeier zum ersten Todestag in St. Martini, in: Bremer Nachrichten vom 13.5.1907. Vgl. auch Veeck, Kalthoffs Ideale, S. 164: K. finde „eine Unfreiheit des kirchlichen Freisinns darin, sich auf Jesum zu berufen; der Freisinn wolle die Religion nicht auf ihre eigene Kraft und Wahrheit gründen“. Der liberale Pfarrer müsse seinen Wert darin suchen, Prophet Jesu zu sein.

¹⁶²⁵ Das Christus-Problem, S. 81.

¹⁶²⁶ Entstehung des Christentums, S. 148.

keit als dem Träger alles religiösen Lebens“, soweit es sich auf das Modellwesen des historischen Jesus berufe, „so sinnlos, so unhistorisch. ... Was der heutige Fromme Christentum nennt, eine Religion des Individuums, ein persönliches Heilsprinzip, das ist dem ganzen alten Christentum ein Ärgernis und eine Torheit gewesen“.¹⁶²⁷ Die moderne Persönlichkeitsreligion könne sich also in dieser Beziehung nicht mehr auf das alte Christentum berufen, weil sie sonst einen Kardinalfehler des Liberalismus wiederholen würde. Kalthoff und seine Nachfolger werden im Unterschied zur liberalen Theologie auf die Vorstellung der Inkarnation zurückgreifen. Darauf werden wir im letzten Kapitel (VI) zurückkommen. Wenn Kalthoff behauptet, in der Moderne werde der „Christustypus persönlich“, werde zum „autonome[n] Mensch“, und meint, hierin liege gerade „die Zukunftsmöglichkeit des Christentums“, wird also der Typus ausgehend vom Individuum konzipiert, nicht ausgehend vom Kollektiv, ist mithin kein „Völkertypus“, „Rassentypus“ oder dergleichen.¹⁶²⁸ Der von Kalthoff identifizierte Typus entspricht somit den von ihm aufgestellten Anforderungen an eine Religion der autonomen Persönlichkeit und wird zu ihrem Paradigma. Der Zusammenschluß zu einer religiösen Gemeinschaft ist unter diesen Voraussetzungen ein Akt der freien Wahl. Das religiöse Kollektiv soll den Einzelnen nicht beherrschen, sondern ihm mit seinen Institutionen dienen, unterliegt also der Forderung absoluter Autonomie. Gleichzeitig ist der Christustypus aber keine willkürliche individuelle Erfindung, sondern ein konsequentes Ergebnis der Wirksamkeit historischer Entwicklungskräfte, eine Schöpfung der „lebenskräftigen Triebe der Zeit“¹⁶²⁹, einer evolutionären Kraft mit hin, deren Wirksamkeit weit hinausgeht über das kreative Potential Einzelner, sondern es vielmehr bedingt und ermöglicht. Den Ansatz läßt sich als Versuch interpretieren, die eigentliche Wurzel des ‚Christusereignisses‘ unabhängig von einzelnen historischen Manifestationen dieser Kraft zu identifizieren. Auf den Aspekt eines zeittypischen spezifischen Entwicklungsdenkens müssen wir ebenfalls ausführlich im letzten Kapitel zurückkommen.

Zur Verkündung einer solchen Botschaft legitimiert wußte Kalthoff sich aufgrund seiner These, schon den ersten Christen sei ihr „Christustypus“ vor allem die Verkörperung des vollkommenen Autonomiegedankens gewesen, so daß diese „die Tafeln der alten Werte“ zwangsläufig hätten zerbrechen müssen. Das Christentum sei also schon „von Hause aus“ eine der Zukunft zugewandte Bewegung. Aber dieses Autonomiebewußtsein hatte eben die „christliche Kommune“ gegenüber ihrer Umwelt, noch nicht aber der „Einzelmensch“. „Soziologisch betrachtet“ ist Christus also ursprünglich nur „in der Gemeinschaft der Kirche“ der Typus des „autonomen Menschen, des Gottmenschen.“¹⁶³⁰ Auch mit der These, der genuine Ort für Verkörperungen der Gottmenschlichkeit sei in der Moderne das Individuum, werden wir uns an späterer Stelle noch einmal beschäftigen, wenn wir Kalthoffs Beziehung zu Nietzsches *Zarathustra* und zur Lebensreformbewegung behandeln.¹⁶³¹

Wie radikal Kalthoffs Gedankengänge zum Christustypus waren, belegt sein letztes Wort zur Thematik, eine bisher unveröffentlichte Predigt, aus der wir hier etwas ausführlicher zitieren, weil sie besser als frühere Aussagen von ihm verdeutlicht, was er unter dem Christustypus verstand. Vor allem zeigt die Predigt, daß der Christustypus für Kalthoff mehr war als ein vom jeweiligen Zeitgeist abhängiges theologisches Konstrukt, nämlich eine Realität. Eine „Christusgestalt“ wie die alte Kirche sie in „den Armen, ... den Leidenden, ... den Geschmähten, Verachteten“ gesehen habe, könne uns „täglich über den Weg laufen“ und doch von den modernen Christen unerkannt bleiben. Es gebe sie noch, „solche Christusmenschen, priesterliche,

¹⁶²⁷ Ebd. S. 98f (Kap. Die Organisation der christlichen Gemeinde).

¹⁶²⁸ Ebd. S. 148. Vgl. 147.

¹⁶²⁹ Religion der Modernen, S. 188.

¹⁶³⁰ Ebd. S. 147f.

¹⁶³¹ Vgl. dazu unten insbesondere die Abschn. III.19.1ff.

hohepriesterliche Seelen, deren Leben alle Grösze und Herrlichkeit offenbart, die die Christen an ihrem Christus verehrt.“¹⁶³² Zwei Beispiele stellt er den Hören in pathetischen Sprachbildern vor Augen, um zu verdeutlichen, was er meinte, wenn er von einem ins Persönliche gewendeten Christustyp sprach. Zunächst das „Bild der Mutter ... , wie sie keine Freude, keine Seligkeit kannte, als ihre Seele an die eurige hinzugeben, mit ihrem Leben euer Leben zu stärken und zu bereichern“; jede „rechte Mutter“ sei „eine Priesterin“, die „ein göttliches Mittleramt zu verwalten“ habe.¹⁶³³ Und sodann das Bild des oben schon einmal erwähnten Arbeiters, den er seinen Freund nannte. Auch er sei „ein religiöser Menschentyp“ gewesen „und zwar dessen höchste Verkörperung, ein Christustypus“:

„Solche Menschen sind uns notwendig, damit sie auch uns zu Mittlern werden zwischen uns und der Menschheit. ... Den Menschen des alten Glaubens leistete Christus diesen Dienst. Er wurde ihnen zum Mittler, in dessen göttlicher Liebe sie die Liebe wiederfinden zu allen ihren Menschenbrüdern und Schwestern. Aber dieser Christus war überweltlich, überirdisch. Sein Bild war ein Ideal, keine Wirklichkeit. Und wenn das Geschlecht unserer Tage aus dem Gottmenschen Christus seinen menschlichen Jesus bildete, um in ihm alle Liebe und Mittlerschaft der Menschen anzuschauen, so war der Drang ein Armutzeugnisz für die ganze grosze Menschheit, dasz alle ihre einzelnen Persönlichkeiten nur die Erden sein sollten, die um eine zentrale Jesussonne zu kreisen und von ihr ihr Licht zu nehmen bestimmt sein sollten. Da macht uns solch ein Mensch mit dem Christusherzen, der leibhaftig unter uns wandelt, doch reicher. ... Solche Menschen übersetzen eben den Christus der Kirche, den göttlichen Christus, ins Menschliche, sie erlösen uns damit von all dem frommen Wahn und Glaubensgezänk, mit dem die Theologen ihren Christus umgeben, ja sie führen das Christentum auf eine Höhe und zu einer Erfüllung, wo der Name selbst sich ausgelebt, sich überlebt hat und eine Nebensache geworden ist, weil alle, die noch an dem Namen kleben, und um den Namen sich streiten, von der lebendigen Kraft der Religion noch weit entfernt sind. Und oft, wenn ich solchen Menschen begegnet bin und dann und wann alle die gelehrten Abhandlungen und erbaulichen Betrachtungen über den kirchlichen Christus las, sagte ich mir: alle diese Menschen schweifen in die Ferne, wo ihnen das Gute doch so nahe liegt, sie suchen ihren Christus im fremden Lande, und in fernen entlegenen Zeiten, und übersehen darüber das Christusherz, das dicht nebenan bei ihnen, im gleichen Hause vielleicht, jedenfalls in der gleichen Stadt mit ihnen zu finden ist.“¹⁶³⁴

Kalthoff erweist sich in dieser letzten Aussage zu seinem Christusbild, verglichen mit anderen zeitgenössischen Linksintellektuellen, als der radikalere Denker. Für Gustav Landauer etwa war Christus „ein gewaltiger Sozialist“, Arno Holz dichtete: „Für mich ist jener Rabbi Jesus Christ nichts weiter, als – der erste Sozialist.“ Max Kretzers im Berliner Arbeitermilieu angesiedelter sozialkritischer Roman *Das Gesicht Christi* von 1896 beginnt mit einer Szene, in der den Kindern eines arbeitslosen Arbeiters Jesus Christus in einer Hungervision erscheint. „Die Kinder erkannten ihn zuerst.“ Auch der Vater sieht die Erscheinung bald und wird gläubig. Höhepunkt der ironisch mit der Gattung der Bekehrungsgeschichte spielenden Handlung ist ein Kapitel, in dem erzählt wird, wie der Vater sein an den Folgen der Mangelernährung verstorbene jüngstes Kind mit einer einfachen Handkarre zu Grabe fährt. Auch diese Szene wird von einer Christophanie begleitet: Jesus gliedert sich, „in dunklem Gewande, allen sichtbar“, in die kleine Prozession hinter dem Kindersarg ein, statt einem pompösen Leichenzug zu folgen, der im Hintergrund vorbeizieht. Die Menge verkennt die Christuserscheinung zunächst und beglei-

¹⁶³² Predigt vom 1. April 1906. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-24.4. Folgendes nach dem Typoskript zitiert.

¹⁶³³ Ebd.

¹⁶³⁴ Ebd.

tet diese nur mit hämischem Spott, wird aber schließlich doch von der Vision überwältigt.¹⁶³⁵ An keiner Stelle deutet Kretzer an, daß der Arbeiter eine Christusnatur sei. Er bezeichnet sein Werk als eine „Satire auf den Unverstand der Massen“ und dessen Überwindung durch die „Scheu vor dem Höchsten und Unbegreiflichen“. Sein Christus ist eine „Volksvision“, eine unsichtbare Aura oder „Atmosphäre“, die den Proletarier umgibt.¹⁶³⁶ Auch Kalthoff, der Kretzers Roman als herausragendes Beispiel für die Darstellung des Christus bei den Modernen anführt, sieht dies so. Er interpretierte den erscheinenden Christus als Personifikation proletarischen Elends. „Christus geht unsichtbar mit der Armut durch die elendesten Straßen Berlins“, er „geht mit dem jammervollen Trauerzuge, in dem der Vater ... die Leiche des verhungerten Kindes ... auf den Kirchhof fährt“.¹⁶³⁷ Daß seine eigene Christologie deutlich darüber hinaus geht, zeigt sich am Schluß der zuvor zitierten Predigt, wo er erklärt, Christus könne in jedem Menschen geboren werden.¹⁶³⁸

Galten schon Sichtweisen wie die von Kretzer um 1900 als gewagt, so überbietet Kalthoff deren Radikalität noch, indem er Christus nicht nur in die *Nähe* der Arbeiterschaft bringt, sondern – wie in seiner letzten Predigt – einen exemplarischen Proletarier mit Christus identifiziert. *Er* ist eine der unzähligen „Christusgestalt[en]“, die den Mitmenschen „täglich über den Weg laufen“ und die „sie doch nicht [erkennen]“.¹⁶³⁹ Der Arbeiter, dieses „priesterliche[] Herz ...“, das in der eigenen Not zugleich die ganze grosze Menschennot mitempfand“, erfüllt die „heilige Mission“ des Christus, dessen Dienst an der Menschheit. Jedoch bezieht sich der Anspruch des Kalthoffschen Erneuerungsprojektes nicht nur auf die Christusidee, sondern auf das Christentum im Ganzen. Er postuliert ein Recht zur Weiterentwicklung des ‚alten Glaubens‘ zu einem ‚neuen Glauben‘, als dessen Entfaltungsgebiet er einerseits die Sozialethik, andererseits aber auch die Religionsästhetik bestimmt – die Poesie darf die Historie ersetzen, da ein historischer Jesus wissenschaftlich nicht nachweisbar sei und so der Freiraum hierfür eröffnet sei. Kalthoffs etwas rührselig gezeichneter Freund aus der Arbeiterklasse mutet selbst wie eine Romanfigur an. Auch die Transformation oder ‚Übersetzung‘ alter Glaubensdogmen und „Offenbarungsweise[n] der Religion“ in *diesem* Modus ist dem modernen Religionssucher nun freigegeben. Auch die Kunst ist geeignet, die religiösen Bedürfnisse gegenwärtiger Menschen zu befriedigen und religiöse Wirklichkeit zu offenbaren. An diesen Aspekt von Kalthoffs Überlegungen zur Religionsproduktivität der Moderne werden wir im Kunstkapitel anknüpfen (Abschn. III.14.1).

Bleiben wir beim Aspekt der Sozialtheologie. Damit der Christustypus sich in einer beliebigen Person verkörpern kann, muß diese nicht fromm im Sinne christlicher Glaubenslehren sein – das vor allem will Kalthoff mit dem Beispiel des Arbeiters zeigen, der ein Atheist war. Im Gegenteil: Die Opferbereitschaft dieser unbemerkten Christustypen spricht „dem alten Märchen von der grösseren Leistungsfähigkeit des massiven Kirchenglaubens für die höchsten Lebensaufgaben der Gemeinschaft“ Hohn. Der alte Glaube, der den „Namen“ Christentum zur leeren Hülle werden ließ, ist „von der lebendigen Kraft der Religion noch weit entfernt“. In eine unmittelbare Beziehung zur Religion zu treten, (wie Kalthoffs Freund sie repräsentiert) ist für jeden Menschen möglich, denn „für jede andere Offenbarungsweise der Religion im Menschen

¹⁶³⁵ Vgl. Peter Sprengel, *Gladius Dei. Bild und Religion in Erzähltexten um 1900*, in: Tim Lörke / Robert Walter-Jochum (Hgg.), *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert: Motive, Sprechweisen, Medien*, Göttingen 2015, S. 517-540, hier S. 533. Kretzer war offenbar durch Fritz von Uhdes Bild *Die Bergpredigt von 1887* beeinflusst. Vgl. Rolf Kauffeldt / Gertrude Cepl-Kaufmann, *Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis*, ohne Verlagsort 1994, S. 335.

¹⁶³⁶ Vorwort zur dritten Aufl. 1897, S. VII.

¹⁶³⁷ *Religion der Modernen*, S. 185.

¹⁶³⁸ Ebd. S. 188f.

¹⁶³⁹ *Der Christustypus*. Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-24.4.

mag eine besondere persönliche Anlage und Begabung entscheidend werden: für ihre Liebes- und Mittlerkräfte trägt jedes gesunde Menschenwesen auch die Bestimmung und Anlage in sich, und wenn diese Anlage nicht zur Entfaltung kommt, so ist es Menschenschuld, die diese Verkümmern bewirkt.“ Die Liebe zum Mitmenschen ist die allgemeinste und unmittelbarste Form des Religiösen; sie strömt aus „dem unendlichen, ewigen Leben, ... aus Sternenweiten und Weltentiefen“ zu uns. „Auf dem Wege zum Menschen giebt es gar viele Hindernisse“, doch muß man „die täuschenden Hüllen bei Seite ... schieben und den Menschen so ... erfassen, wie er seiner innerlichen Natur nach ist.“¹⁶⁴⁰ Das Christusproblem umfaßt also weit mehr als die Suche nach Antworten auf die Frage, ob Jesus wirklich gelebt hat und wie sich der Christusglaube entwickelt und verbreitet hat; es ist ein Problem der praktischen Frömmigkeitskultur – insofern als zu ihm die Frage gehört wie Angebote der Frömmigkeitskultur noch zeitgemäß sein können –; und es ist ein Problem der Überbrückung des Grabens zwischen praxisferner Theologie und sozialer Wirklichkeit der Menschen. Solche Aspekte des Christusproblems wurden von den Zeitgenossen kaum wahrgenommen oder aufgegriffen.

Wenigstens der gegenwartsbezogen-sozialtheologische Anspruch von Kalthoffs Evangelienkritik wurde gelegentlich erkannt (auch von Fachkollegen)¹⁶⁴¹, fand aber nur selten ein positives Echo – und wenn, dann eigentlich nur außerhalb der Theologenzunft. Franz Mehring etwa teilte Kalthoffs Kritik an der liberalen Konstruktion eines Jesus, „der für die herrschenden politischen Strömungen durchaus ungefährlich ist, und der doch den auseinanderstrebenden Tendenzen der Zeit möglichst weit entgegenkommt, um dieselben zusammenhalten zu können.“¹⁶⁴² Kalthoffs Schrift sei „ein weißer Rabe in der theologischen Literatur“, und über den Verfasser selbst bemerkt Mehring: „Dieser Theologe hat doch einmal den Mut, den Stier bei den Hörnern zu packen und da einzusetzen, wo unsere klassische, von Lessing bis Bruno Bauer sich erstreckende Evangelienkritik aufgehört hat.“¹⁶⁴³ Dem Sozialdemokraten imponiert „das anregende Schriftchen“ des streitbaren Pastor durchaus, aber auch er lobt ihn nur für seine Kritik an der liberalen Theologie. Wie wir sehen werden, lehnte er hingegen Kalthoffs positive Ziele ab; seine ‚soziale Theologie‘ erschien ihm unter dem Gesichtspunkt ihres Nutzens für die Sozialdemokratie „weit aussichtsloser, als ... die ‚soziale Theologie‘ ... selbst des Herrn Stöcker“.¹⁶⁴⁴

III.8 Die Reaktionen der Fachkollegen und Kalthoffs Repliken

III.8.1 Die Kontroverse Bousset / Kalthoff

In Kreisen der etablierten protestantisch-neutestamentlichen Forschung fanden Kalthoffs Schriften, wie zu erwarten war, ein negatives Echo. In der auf die Veröffentlichungen folgenden Kontroverse mit Pastorenkollegen, Vertretern der wissenschaftlichen Theologie und Vertretern des Bildungsbürgertums in und außerhalb Bremens, schwangen von Anfang an auch persönliche Animositäten in den Äußerungen mit.¹⁶⁴⁵ Ein Beispiel für diese Auseinandersetzungen war

¹⁶⁴⁰ Ebd.

¹⁶⁴¹ Vgl. Titius, Bremer Radikalismus, S. 121f.

¹⁶⁴² Soziale Theologie, in: Die Neue Zeit, Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie, 21. Jahrg. (1902/03), 1. Bd. (1902), Heft 13, S. 385-389, hier 386.

¹⁶⁴³ Ebd. S. 387.

¹⁶⁴⁴ Ebd. S. 388f.

¹⁶⁴⁵ Auf die Rezensionen kann ich nur exemplarisch eingehen. Eine Auswahl bietet Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 349, Fußn. 1. Ergänzen lassen sich die bei Thikötter und Veeck angeführten Besprechungen von Heinrich Weinel (in: Protestantenblatt 1903, Nr. 33, 34), Rudolf Steck (in: Protestantische Monatshefte), Albrecht Ritschl (in: Ev. Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen – Angaben jeweils nicht

der Disput zwischen Kalthoff und Wilhelm Bousset, dem Göttinger liberalen Theologieprofessor. Bousset war vom Bremer *Protestantenverein* eingeladen worden, am 6. Januar 1904 einen Vortrag zum Thema *Was wissen wir von Jesus?*¹⁶⁴⁶ zu halten. In diesem Referat setzte er sich kritisch mit Kalthoffs Thesen zum Christus-Problem auseinander. Bousset war ein Exeget von Weltgeltung. Mit seinen Bemerkungen zu Kalthoffs Thesen erreichte die Auseinandersetzung höchstes wissenschaftliches Niveau – das läßt sich gegen Kalthoff selbst behaupten, der von einem „Tiefstande“ spricht, auf dem die Theologie „in diesem Vortrage angekommen“ sei.¹⁶⁴⁷ Aber die Auseinandersetzung wurde nicht nur als wissenschaftlicher Disput empfunden, sondern als Richtungsstreit kirchlicher Partikularinteressen auf der einen und einem Interesse an freier Religiosität auf der anderen Seite. Die jeweiligen Parteien versuchten, für ihre Sache eine Öffentlichkeit herzustellen: So ist die von der Religionsgeschichtlichen Schule initiierte Schriftenreihe *Religionsgeschichtliche Volksbücher* nicht zuletzt aus dem Anliegen einer Bekämpfung des theologischen Radikalismus Kalthoffscher Couleur heraus begründet worden. Im Vorwort der Veröffentlichung seines Vortrages meinte Bousset in diesem Sinne, es sei ihm

„mit erschreckender Deutlichkeit klar geworden, wie wenig die wissenschaftliche Theologie bis jetzt ... es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Früchte ihrer Arbeit zum Allgemeingut zu machen, und wie ratlos sie den Laien gegenüber Büchern wie denjenigen Kalthoffs ... stehen läßt.“¹⁶⁴⁸

Die Druckfassung seines Bremer Vortrages – voran ging eine Zeitungsfehde in den *Bremer Nachrichten* – verstand Bousset als Lückenfüller „[b]is Besseres und Ausführlicheres auf diesem Gebiet geleistet ist.“¹⁶⁴⁹ Als Erfüllung dieses Desiderates benennt er dann im Vorwort zur zweiten Auflage seines Vortrages das erste Heft der ersten Reihe der *Religionsgeschichtlichen Volksbücher*: Wernles *Quellen des Lebens Jesu*.¹⁶⁵⁰ Boussets Jesus-Schrift wurde dann als zweites und drittes Heft der ersten Reihe veröffentlicht. Auch andere seiner Kollegen hielten die Aufklärung über die „wirkliche“ christliche Frühgeschichte für dringend geboten: So forderte Hermann Gunkel in einem „Notschrei“ an seine Kollegen nach allgemeinverständlichen theologischen Arbeiten:

„Unser Volk dürstet nach euren Worten über die *Religion* und ihre *Geschichte*! Seid ja nicht zu ängstlich und glaubt ja nicht, das, was ihr erkannt habt, dem Laien verschweigen zu müssen! ... Jetzt ist es noch Zeit. Bald ist es zu spät.“¹⁶⁵¹

Kalthoff erwartete wohl, mit Gunkel in eine Auseinandersetzung um seine Arbeiten zum *Christusproblem* eintreten zu müssen. Das ergibt sich aus einem Brief John M. Robertsons an ihn.¹⁶⁵² Bousset schreibt Jahre später, in der Absicht, seine populärwissenschaftliche Tätigkeit gegen die Kritik aus konservativen Kirchenkreisen zu verteidigen und gleichzeitig in der Absicht, zu

überprüft). Veeck, Kalthoffs Ideale, S. 164f, erwähnt noch eine Kritik Jülichers in der Zeitschrift Kultur der Gegenwart und eine Besprechung Martin Rades in den Bremer Nachrichten vom 27.5.1906.

¹⁶⁴⁶ Im Druck erschienen: Halle 1906(2). Vgl. zum Disput Kalthoff/Bousset auch Anthonie Frans Verheule, Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch, Amsterdam 1973, S. 172.

¹⁶⁴⁷ Was wissen wir von Jesus? S. 4.

¹⁶⁴⁸ Bousset, Was wissen wir von Jesus? S. 6.

¹⁶⁴⁹ Ebd..

¹⁶⁵⁰ Ebd. S. 7.

¹⁶⁵¹ Zit. nach Klatt, Hermann Gunkel, S. 85.

¹⁶⁵² Zu Kalthoffs Fehde mit namhaften Religionsgeschichtlern bemerkt R: „I have especially enjoyed your reply to Bousset. Such men as he are a special hindrance to scientific progress; since they do good scholarly work (e. g. His Antichrist Legend) and so far credit for depth of judgement... But your answer to Bousset is most crusting, for anyone who will read critically. I wonder, whether Gunkel will crosswords with You? His reply to Delitzsch shows him to be somewhat of Bousset's cast of mind; but I hope he thinks more deeply.“ Brief vom 8.5.1904, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3. Eine entsprechende Kritik Gunkels konnte ich nicht finden.

verhindern, daß den Gegnern wegen der Reformunfähigkeit der Kirche Argumente geliefert werden:

„Die diesen Vorwurf erheben, sind sich des Ernstes der Lage nicht ganz bewußt. Sie wissen nicht oder wollen nicht wissen, wie weite Kreise an den bisherigen Formen des christlichen Glaubens irre geworden sind, oder mit diesem gebrochen haben. Ich brauche hier ja nur ... hinzuweisen auf die Entfremdung der Arbeitermassen gegenüber Kirche und Religion... Diese Not hat uns hinausgetrieben aus dem akademischen Berufe... Weiß man denn wirklich nicht, welche Geister in diesem Kreise [gemeint sind die Volksschullehrer; TA] ihren Einfluß ausüben, Darwin und Haeckel oder Delitzsch und Kalthoff?“¹⁶⁵³

So finden wir im Kreis der liberalen Religionsgeschichtlichen Schule Hinweise darauf, daß die eigenen populärwissenschaftlichen Werke dieser Theologen sich nicht nur gegen die Macht der Orthodoxie richten, sondern auch gegen die breite Front der sogenannten Unkirchlichen – unter ihnen Kalthoff.¹⁶⁵⁴

Aber auch Kalthoff ging es darum, eine breite Öffentlichkeit zu erreichen. erinnert sei an den schon in der Einleitung zitierten Brief Eugen Diederichs zum *Christus-Problem*, in dem der Sensationsaspekt der Schrift erwähnt wird. Dementsprechend wurde auch der Richtungsstreit um Kalthoffs neue Beiträge zur Jesusforschung öffentlich ausgetragen. In Boussets Vortrag und Kalthoffs Reaktion hierauf wird in exemplarischer Weise deutlich, wie unterschiedlich die wissenschaftlichen Perspektiven der liberalen Forschung und der Radikalskeptiker auf das Christusproblem waren:

Zunächst einmal ging es in der Konfrontation von Kalthoff und dem Religionsgeschichtler um das Aufeinanderprallen radikaler und eher beiläufig auch exegetisch vorgehender Mythenkritik, wie sie von Kalthoff praktiziert wurde, und streng historisch-kritischer Exegese, wie sie die Göttinger Religionsgeschichtliche Schule etabliert hatte. Beide Methoden waren implizit religionskritisch. Die Exegese war Supranaturalismuskritik und historisch-kritische Dogmenkritik. Wir sprachen davon bereits oben. Sie setzte ein persönliches Glaubensbekenntnis des Religionshistorikers nicht mehr voraus. Es spielte im historischen Forschungszusammenhang prinzipiell keine Rolle, ob der Interpret religiöser Zeugnisse sich zum Glauben an geistige Wesenheiten bekannte – oder zum Atheismus. Überspitzt gesagt konnte man in Anwendung dieser Methode über Gott forschen, ohne an ihn zu glauben. Diese Forschungsposition wird dem Anspruch nur wissenschaftlichen Kriterien verpflichteten Forschens gerecht, da sie weder dogmatisch gebunden ist noch das Denken in alternativen Ansätzen verbietet. Die Leistungsfähigkeit der historisch-kritischen Methode führte Bousset in hervorragender Weise vor. Er widerlegte 1904 in seinem Bremer Vortrag mit exegetischem Scharfsinn die letztlich bloß hypothetische Behauptung Albert Kalthoffs, Christus sei primär als ein ‚Phantasieprodukt des römischen Proletariats‘ zu werten. Er weist nach, wie Kalthoff fundamentale Erkenntnisse der neutestamentlichen Forschung außer acht läßt, etwa die im 19. Jahrhundert in der Evangelienkritik entwickelte ‚Markushypothese‘, nach der das Markus-Evangelium gegenüber den anderen drei Evangelien das primäre, ältere Werk ist, dem wiederum eine andere Quelle zugrunde liegt, die sogenannte Logienquelle, deren Material bis in die zeitgenössische Jüngerschaft Jesu, bis vor das Jahr 70, zurückreicht.¹⁶⁵⁵ Auch die Spätdatierung des gesamten *Corpus Paulinum*, Konsequenz der radikalen Skepsis, weist Bousset mit guten Gründen zurück. Paulus bleibt für ihn ein „Zeuge

¹⁶⁵³ Zit. n. Verheule, Wilhelm Bousset, S. 30.

¹⁶⁵⁴ Diese Auffassung stützt Steudel, der einen guten Teil der Auseinandersetzung mit Bousset leistete: Die Volksbücher seien nicht zuletzt eine Reaktion auf Kalthoffs Schriften zum Christus-Problem. Vgl. Steudel, Ein neues Bibelwerk, in: Das freie Wort, V. Jahrg., Nr. 18. (Zweites Dezemberheft 1905), S. 716-724, hier 717.

¹⁶⁵⁵ Bousset, Was wissen wir von Jesus?, bes. S. 30-40.

von unzweifelhaftem Wert für die Existenz und Bedeutung der Person Jesu.“¹⁶⁵⁶ In der Frage, ob ein jüdischer Messianismus zur Zeit Jesu oder das eigene Messiasbewußtsein des historischen Jesus für die Christologie der Urgemeinden ursächlich gewesen sei, vertritt Bousset ebenfalls einen anderen Standpunkt.¹⁶⁵⁷ Er repräsentierte damit den Stand der neutestamentlichen Forschung seiner Zeit, während Kalthoff ihn ignorierte.¹⁶⁵⁸ Martin Rade faßte in seiner Rolle als Sprachrohr und Hauptvertreter des Kulturprotestantismus den Diskussionsstand 1906 nach Kalthoffs Tod in den Worten zusammen, seine „starke Seite“ sei „die Einsicht in die geschichtliche Vergangenheit *nicht*“ gewesen.¹⁶⁵⁹

Charakteristisch in der Reaktion der Fachgelehrten ist indes deren Selbstabgrenzung von der Gruppe der für vermeintlich unzuständig erklärten „Dilettanten“ und schriftstellernden Pastoren. Aufschlußreich ist im Hinblick auf eine solche kulturprotestantische Grundhaltung wiederum Martin Rades Einstufung der „Zeugen“ Eduard von Hartmann, Sören Kierkegaard, Leo Tolstoi und Franz Overbeck, die Kalthoff für seine Thesen anführt. Diese Namen könnten „nur dem Laien imponieren“; sie würden weder „den Gang der wissenschaftlichen Theologie“ aufhalten noch „ihr Gewissen belasten“. Insbesondere den Basler Theologen und Freund Nietzsches, Overbeck, hätte Kalthoff dem großen Publikum lieber ersparen sollen, meint Rade, da er, bedingt durch seine eigene „Unproduktivität“, verbittert und der Gegenwart völlig entfremdet gewesen sei. Rades Bezugspunkt war ein Overbeck-Zitat in Kalthoffs Broschüre *Modernes Christentum*, wonach die Theologie der Gegenwart weder christlich noch wissenschaftlich zu nennen sei. Das Provokative der Aussage, mit der Kalthoff sich vollauf identifizierte, liegt in dem Umstand, daß dem modernen liberalen Christentum der Status einer *Religion* überhaupt abgesprochen wird, denn „ein Glaube, der zu seinem Fortbestande einer ihn haltenden und verteidigenden Theologie bedarf, bekennt damit, daß er seinen lebendigen Grund in den Menschenherzen verloren hat“.¹⁶⁶⁰ Rade gibt zu, Overbecks Schrift „wiederholt mit großem Interesse und Nutzen gelesen“ zu haben. Letztlich aber kommt er zu dem Urteil, sie sei „das Erzeugnis eines feinen, aber nicht mehr mit gesundem und natürlichem Urteil der Gegenwart gegenüberstehenden Ingeniums“, die „Niemand ... ganz ernst nehmen kann“. Auch wenn man von Kalthoffs Hauptzeugen „im einzelnen theoretisch und moralisch auch ... lernen“ könne, sei Overbecks Kritik (und damit auch Kalthoffs positive Rezeption derselben) obsolet.¹⁶⁶¹ Overbeck als Zeuge für die Unchristlichkeit der Theologie und die Unwesentlichkeit der Christentums- und Jesusforschung wird also zusammen mit Kalthoff in die Ecke der Außenseiter gestellt. Diese Strategie läßt auf eine tiefer liegende Dimension von Dominanzkonflikten um die Religion schließen, auf die wir allerdings erst im letzten Hauptkapitel genauer eingehen werden.

III.8.2 Die Reaktion Albert Schweitzers

Von der Linie des kulturprotestantischen mainstream unterscheidet sich die Kritik Albert Schweitzers. Aber auch er wies mit guten Gründen Kalthoffs exegetische Resultate zurück. Hätte Kalthoff Bruno Bauers Evangelienkritik zur Kenntnis genommen, argumentierte

¹⁶⁵⁶ Ebd. S. 17-24. Zitat S. 17.

¹⁶⁵⁷ Ebd. S. 60-67.

¹⁶⁵⁸ In diesem Punkt ist Titius, wenn er „[d]ie Kalthoffsche Exegese ein pseudowissenschaftliches Verfahren“ nennt, (Bremer Radikalismus, S. 93), Recht zu geben.

¹⁶⁵⁹ Martin Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“, in: Bremer Nachrichten vom 27.5.1906, Sechstes Blatt.

¹⁶⁶⁰ Ebd. Vgl. Kalthoff, *Modernes Christentum*, S. 25. Kierkegaard und Tolstoi: S. 30-33. Zu Kalthoffs Bezugspunkten bei Overbeck vgl. die Edition der Christlichkeit unserer heutigen Theologie in: Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, Bd. 1, Schriften bis 1873, S. 208-211, 282-284.

¹⁶⁶¹ Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“

Schweitzer, so wäre ihm nicht eingefallen, zu behaupten, die ersten Christen hätten sich einen Messias erfunden, da dies voraussetzen würde, daß die Vorstellung, ein Mensch könne der Messias sein, um die Zeitenwende Allgemeingut gewesen sei. Daß ein Mensch als Messias auftreten werde, sei aber in den jüdischen Kreisen, die in dieser Zeit das messianisch-apokalyptische Gedankengut tradierten, geradezu undenkbar gewesen, wie Bauer erkannt habe (der deswegen das Christentum aus der griechisch-römischen Philosophie herleiten wollte). Es gebe keine Belege für eine jüdische Christologie unmittelbar vor dem Auftreten Jesu, die sich die ersten Christen bloß hätten aneignen müssen.¹⁶⁶²

Schweitzer selbst vertritt eine konsequente Eschatologie: Die Übertragung von Messiashoffnungen auf einen Menschen (und damit auch der Ursprung der Christusidee) müsse demnach in einem eschatologischen Bewußtsein Jesu und dem davon abgeleiteten Charakter seiner Verkündigung und seines Handelns begründet gewesen sein.¹⁶⁶³ Er konnte nicht wissen, daß auch Kalthoff noch kurz vor seinem Tod mit dem Karlsruher Philosophen Arthur Drews die Alternative diskutiert hatte, ob am Anfang der Geschichte des Christentums die Vergottung des historischen Menschen Jesus oder umgekehrt die Vermenschlichung einer mythisch-göttlichen Person in den Evangelien gestanden hatte. Drews hatte an den Pastor geschrieben:

„Was die Entstehung des Christentums betrifft, so scheint es mir nicht weniger schwierig, vom mythischen Christus zum historischen Jesus wie umgekehrt die Brücke zu schlagen. Dass Christus ursprünglich ein Gemeindegott, ein Bruderschaftsheros ist, davon bin ich überzeugt; aber das schließt doch am Ende nicht aus, daß ein historischer Jesus die Anknüpfung dazu gegeben hat, den Christus zu vermenschlichen und ihm damit das Übergewicht über die übrigen Gottheiten, wie Dionysos, Serapis, Mithra usw. zu verschaffen, vor allem aber aus dem Kampfe mit dem römischen Kaiserkultus als schließlicher Sieger hervorzugehen, dem gegenüber ein bloßer abstrakter Gott zu jener Zeit wegen seiner metaphysischen Unbestimmtheit nicht aufzukommen vermochte.“¹⁶⁶⁴

Eine Antwort Kalthoffs ist nicht erhalten. Er scheint dem Philosophen aber nicht zugestimmt zu haben – oder aber er ist auf Drews' Einlassungen nicht eingegangen. Drews fragte nämlich in einer Rezension von Kalthoffs *Modernem Christentum* in den *Bremer Nachrichten* im Sinne der Ausführungen seines Briefes:

„[W]ie kam es, daß gerade das Christumysterium den Sieg über die zahlreichen übrigen Mysterien davongetragen hat? ... Hier bleibt uns Kalthoff die Antwort schuldig. ... Die einfachste Erklärung hierfür aber scheint doch darin zu liegen, daß wirklich ein ‚historischer Jesus‘ dem Christusgotte zu Grunde liegt und durch seine eschatologischen Verkündigungen und die Erwartungen, die sich an seine Persönlichkeit geknüpft haben, die Veranlassung dazu gegeben hat, daß die verschiedenen im Reich zerstreuten Kultgenossen sich auf seinen Namen in ihren religiösen und sozialen Ideen geeinigt haben.“¹⁶⁶⁵

Von diesem Gedankenaustausch zwischen Kalthoff und Drews wußte Schweitzer anscheinend nichts.¹⁶⁶⁶ Sein erwähnter Einwand gegenüber Kalthoffs Thesen erfährt durch diesen Schriftwechsel aber eine zusätzliche Bestätigung.

¹⁶⁶² Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 346f, i. V. m. S. 145f. Bauer hatte sich noch in seiner letzten Schrift, *Christus und die Caesaren, Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*, Berlin 1877, S. 295, gegen die These einer „fertigen“ Messiasvorstellung ausgesprochen, die sich das Christentum nur habe aneignen müssen und damit die Auffassung seiner früheren Schriften noch einmal bestätigt.

¹⁶⁶³ Ebd. S. IV, 23-25, 222-225, 232-235, 390-443 (Die Lösung der konsequenten Eschatologie).

¹⁶⁶⁴ Brief vom 22.2.1906, Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

¹⁶⁶⁵ Drews, Art. Kalthoffs *Modernes Christentum*, in: *Bremer Nachrichten* vom 29.5.1906, Fünftes Blatt.

¹⁶⁶⁶ Zu Schweitzers Bild von Drews vgl. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 473f: Drews gehe von der Existenz einer vorchristlichen Jesus-Gottheit aus. Vgl. 490: Auf die „spätjüdische Eschatologie und Messianologie“ komme er „nie ausführlicher zu sprechen. ... So ist wohl auch zu erklären, daß er die konsequent

Auch Kalthoffs Vermengung jüdischer Apokalyptik mit der Gedankenwelt des römischen Proletariats lehnte Schweitzer ab, da Kalthoff keinen Nachweis aus jüdischen Apokalypsen für die Behauptung erbringen könne, daß der Kommunismus „die ökonomische Grundanschauung der Apokalyptik“ gewesen sei und der Platonismus dessen ideelle Basis.¹⁶⁶⁷

Der Konflikt wurde aber nicht nur auf der analytischen Ebene der Religionsgeschichte ausgetragen, sondern berührte darüber hinaus den schon angesprochenen Zusammenhang dieser historischen Forschungen mit den damals aktuellen Debatten um die Gegenwartsgeltung des Christentums, und zwar nicht nur die des Christentums im Allgemeinen, sondern speziell die des modernen Protestantismus. Besonders in diesem Punkt kam es zu einer Vermischung von wissenschaftlichen und kirchlich-religiösen Partikularinteressen. Einer der wenigen, wenn nicht der einzige unter den zeitgenössischen Kritikern Kalthoffs, der diese zweite Konfliktebene wahrnahm, war ebenfalls Albert Schweitzer. Er gab Kalthoff in einigen Punkten Recht:

„Die moderne Theologie, bemerkt er [Kalthoff] einmal sehr richtig, sieht sich gezwungen, da, wo die Geschichte der Gemeinde einsetzt, ‚sofort Abfall und Verfälschung von einem ursprünglich reinen Prinzip zu statuieren‘, und stellt sich damit ‚außerhalb der Methode der allgemeinen historischen Wissenschaft‘. Wenn wir also den Weg nicht von rückwärts nach vorwärts gehen können, versuchen wir es, von vorwärts nach rückwärts zu gelangen, indem wir zunächst in der Gemeindeforschung die Werte bestimmen, die wir dann im Leben-Jesu wiederfinden sollen. Damit ist er im Recht. Die modern-historische Theologie wird ihn positiv erst dann widerlegt haben, wenn sie einmal die Entstehung des Christentums aus dem Leben Jesu ohne die Theorie vom ‚Fall‘, mit der Harnack, Wernle und die anderen optieren, erklärt haben wird. Bis sie einigermaßen begrifflich gemacht hat, wie unter dem Einfluß der jüdischen Messiassekte, im Nu, auf allen Punkten zugleich, griechisch-römisches Volkschristentum entstand, bis sie nur einmal das Volkschristentum der drei ersten Generationen beschrieben hat, muß sie allen Hypothesen, welche dieses Problem erfassen und zu lösen versuchen, auch den extravagantesten, ihr formelles Daseinsrecht zugestehen. Die Kritik, die Kalthoff an den historisch-positiven Darstellungen übt, ist zum Teil sehr treffend.“¹⁶⁶⁸

Mit den Stichworten „Abfall und Verfälschung“ spielt Schweitzer auf die liberal-theologische Unterscheidung zwischen einem ursprünglichen Evangelium Jesu und seiner schließlich in den Katholizismus mündenden vermeintlichen Degenerationsform an.¹⁶⁶⁹ Kalthoff kritisierte den Ansatz, die Religion des Menschen Jesus gegenüber „der beginnenden katholischen Korruption“ als das reinere Christentum darzustellen: „Das katholische Christentum ist diesen protestantischen Theologen unbequem, deshalb wollen sie es aus dem sogenannten Urchristentum entfernen“ meinte Kalthoff anlässlich von Boussets Vortrag.¹⁶⁷⁰

eschatologische Auffassung des Lebens Jesu nicht in den Bereich seiner Betrachtungen zieht, obwohl ihm die erste Auflage der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung nicht unbekannt ... ist.“ Vgl. 538: Über Eschatologie und Apokalyptik redet Drews nirgends.

¹⁶⁶⁷ Ebd. S. 348.

¹⁶⁶⁸ Ebd. S. 345f.

¹⁶⁶⁹ J. Z. Smith stellte viel später die diesbezügliche schon recht alte protestantische Tradition heraus: *Drudgery Divine*, S. 143 (Jesus und Paulus – ihr einfaches ursprüngliches Christentum und seine spätere Korruption): „the old Reformation myth, imagining a ‚pristine‘ early Christianity centred in Paul and subjected to later processes of ‚corruption‘... The centre, the fabled Pauline seizure by the ‚Christevent‘ or some other construction of an originary moment, has been declared, a priori, to be unique, to be sui generis, and hence, by definition, incomparable. The periphery, whether understood temporally to precede or follow the Pauline moment, or, in spatial terms, to surround it, is to be subjected to procedures of therapeutic comparison. This is exorcism or purgation, not scholarship.“

¹⁶⁷⁰ Kalthoff, *Was wissen wir von Jesus?*, S. 7. *Die Religion der Modernen*, S. 290. Vgl. *Das Christus-Problem*, S. 12.

III.8.3 Die Verteidigung der Rolle des historischen Jesus als Paradigma der religiösen Persönlichkeit gegen Kalthoff

Boussets Bremer Vortrag ist ein Beispiel für die Stilisierung Jesu zur überragenden historischen Persönlichkeit und für die Rückprojektion moderner Werte des Protestantismus in die Vergangenheit, da Jesus angeblich genau diese Werte verkörpert habe. Jesus ist für Bousset, neben seiner Rolle als „Verkünder des Evangeliums des Geistes und der Wahrheit“, auch Verkünder „der Innerlichkeit und der Persönlichkeit.“¹⁶⁷¹ Wenn Bousset fragt, ob der gegenwärtige Protestantismus auf die „großen beherrschenden Persönlichkeiten der Religionsgeschichte“ verzichten könne und dagegen selbst einwendet, daß erst in diesen Persönlichkeiten, allen voran in Jesus, die „Religion in allererster Linie vorhanden“ sei¹⁶⁷², wenn er von der „Gebundenheit alles religiösen Lebens an die großen Persönlichkeiten“ spricht¹⁶⁷³ („Mittelpunkt und Höhepunkt aller dieser das Leben der Religion tragenden Führer ist die Persönlichkeit Jesu“¹⁶⁷⁴) und jüngere Religionen wie den Islam in eine Abhängigkeitsbeziehung zu Jesus stellt¹⁶⁷⁵, trägt er hiermit wiederum an den Religionsvergleich den überspannten Anspruch des Historismus heran, die historisch bloß relative Wahrheit nichtchristlicher Religionen und „katholischer Degenerationsformen“ von dem ewig gültigen Ideal zu trennen. Der historische Jesus bleibt für Bousset im Vergleich der herausragenden Religionsstifter der Weltreligionen „die eine sie alle überragende“ Persönlichkeit¹⁶⁷⁶, die religionsgeschichtlich gültigste Entfaltung und Formulierung der Idee der ‚sittlichen Persönlichkeit‘ und damit Symbol ‚ewiger religiöser Vernunftideen‘.¹⁶⁷⁷ Jesus steht damit gleichzeitig in der Geschichte und über der Geschichte bzw. ihren bloß relativen, für eine bestimmte Epoche gültigen Erscheinungsformen. Die gegenwartskompatible Jesulogie, der Bezug auf das Symbolwesen Jesus, erlaubt es dem modernen Protestanten, auf Kultus und dogmatisches Bekenntnis im herkömmlichen Sinne zu verzichten.¹⁶⁷⁸ Die Vorlage hierfür ist Jesus, denn er ist

„frei vom gesellschaftlichen Herkommen und aller Schablone, frei von allen sachlichen und dinglichen Mitteln und Mittelchen, mit denen der Mensch Gott zu nahen versuchte, von allem Kultischen und Sakramentalen, nur auf das Persönliche und Sittliche bedacht.“¹⁶⁷⁹

¹⁶⁷¹ Was wissen wir von Jesus? S. 64.

¹⁶⁷² Ebd. S. 70f. Vgl. S. 71: „Die Religionen, die an der Spitze der Entwicklung stehen, sind diejenigen, hinter denen, an deren Anfängen, oder in deren Mitte große wirkungsvolle Persönlichkeiten stehen.“

¹⁶⁷³ Ebd. S. 71.

¹⁶⁷⁴ Was wissen wir von Jesus? S. 72.

¹⁶⁷⁵ Ebd. S. 72.

¹⁶⁷⁶ Ebd. Eine ähnliche Tendenz zur Höherbewertung der Persönlichkeit Jesu gegenüber der religionsproduktiven Kreativität der ‚Massen‘ findet sich bei Titius, Bremer Radikalismus, S. 112-115, 127-132. Vgl. daselbst S. 113f: „Die Einzelnen sind es, die zu Führern und Helden berufen sind.“ Diese seien „die geborenen Führer der Masse. Der Reichtum an Einzelnen, die nicht bloß Masse sind, ist der Reichtum der Masse selbst. ... Massenreligion trägt stets die Spuren der Entartung zur Übung unverstandener Bräuche, die Tendenz zur Superstition in sich. Wo immer die Religionsgeschichte uns eine kräftige Reaktion gegen die dumpfe, entartete Religion der Volksinstinkte, ein Aufstreben zu höherm Leben zeigt, da handelt es sich um die Taten Einzelner. Ausnahmslos führen alle höheren Religionsbildungen sich auf Einzelne, auf einen Einzigen zurück.“ Es steckt in solchen Äußerungen, abgesehen von dem Anspruch zwischen ‚Kern‘ und ‚Schale‘ religiöser Wahrheit unterscheiden zu können, ein aristokratisches in Konkurrenz zu Kalthoffs Demotheologie stehendes Überlegenheitsbewußtsein, welches das Talent für religiöse Innerlichkeit nur den Genies der Religionsgeschichte zuspricht. Vgl. auch die oben dargestellte Position von Ernst Troeltsch.

¹⁶⁷⁷ Lüdemann, Gerd (Hg.); Die „Religionsgeschichtliche Schule“, 1996, S. 218.

¹⁶⁷⁸ Ebd.

¹⁶⁷⁹ Was wissen wir von Jesus? S. 63f. Vgl. dazu kritisch Kalthoff, Was wissen wir von Jesus? S. 6. Der ansonsten historisch-kritisch fundierten Herangehensweise Boussets an die Frage, was man vom historischen Jesus wissen könne, tun solche Aussagen wie gesagt keinen Abbruch.

Die kultische Anbetung Jesu als Gott gehöre auch nicht zu den ewigen Notwendigkeiten des religiösen Lebens und müsse daher klar von der notwendigen Sammlung um Jesus als anerkannten Begründer der christlichen Religion unterschieden werden. Bousset fordert dementsprechend einen Kult, der ohne die Verehrung Christi als Gottwesen auskommt.¹⁶⁸⁰ Die Forderung der kultfreien modernen Religion findet ihr passendes Christusbild im Urchristentum und legitimiert sich somit selbst.

An diesen Punkten setzte Kalthoffs Antikritik an. Er formulierte sie in seiner Replik auf Bousset: Wenn der persönliche Glaube aus liberaler Sicht auch nicht mehr in der Offenbarung Gottes in Christus begründet werden müsse, so sei dieser Glaube aber immer noch in gewisser Weise unfrei und abhängig, da er es stets noch nötig habe, sich historisch fundieren zu lassen. Doch dabei komme es zu einem fatalen Durcheinander von Glauben und Wissen: „Bousset fängt mit einer Frage der *Wissenschaft* an und hört mit einer Frage des *Glaubens* auf. Er mündet ... in ein Bekenntnis seines Glaubens: Du bist der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Dies Glaubensbekenntnis sei nicht nur „äußerlich angehängter Schluß“, sondern „erst das eigentliche Ziel, auf das der Vortrag von Anfang an hinsteuert“.¹⁶⁸¹ Somit „verwischt er ... die Grenze zwischen Wissen und Glauben, er bindet das Wissen an einen Glauben und nimmt damit dem Wissen die Freiheit, sich nach seinen eigenen Gesetzen zu bewegen.“¹⁶⁸² Er wirft Bousset letztlich die Vermischung von historischer Wissenschaft und Religionsphilosophie vor.¹⁶⁸³ Dahinter stehe ein dogmatisch-kirchliches Interesse.¹⁶⁸⁴ Kalthoff weist hier zu Recht auf die fehlende Trennung von Dogmatik und Geschichtswissenschaft hin.

Der Disput kreiste in seinem Kern um die Frage nach dem Status der religiösen Persönlichkeit. Für Bousset erschien es evident, daß das Gedankengut und bestimmte soziale Konstellationen:

„jüdischer Messianismus, griechische Philosophie, die sozialen Verhältnisse des römischen Reiches, die Sehnsucht der Enterbten nach Luft und Licht, die Organisation und der Geist der religiösen Verbände“, nicht hinreichen, die Entstehung des Christentums zu erklären: „Die Gedanken und Wahrheiten lagen hier wohl so ziemlich fertig nebeneinander. Aber es fehlte ihnen die Kristallisation, ihre Konzentration im Religiösen, ihre Vereinigung zu geschlossener Wucht in lebendiger, wirkungsvoller Persönlichkeit: die lebende Kraft des religiösen Reformators fehlte.“¹⁶⁸⁵

Die großen religiösen Persönlichkeiten behielten bei ihm folglich ihren Status. Auch Kalthoff ignorierte die Rolle der Persönlichkeiten als Faktoren geschichtlicher Prozesse nicht völlig. Nur veränderte er das Begründungsgefälle zwischen Persönlichkeit und kultureller Kreativität (die er in seiner Demotheologie voraussetzt):

„Bei der Frage, die ich in dem Christusproblem gestellt, handelt es sich ... gar nicht um die Bedeutung der Persönlichkeit für die Geschichte. Daß die Geschichte von Persönlichkeiten gemacht wird, ist so selbstverständlich, wie daß ein Wald aus Bäumen besteht. Worte, Sprüche, Bilder und Gleichnisse und alles, was in der Geistesgeschichte in Betracht kommt, können ja nur menschliche Persönlichkeiten zu Urhebern haben. ... Nur wird für die Geschichtsforschung damit nichts gewonnen. Für diese handelt es sich beim Christusproblem um die Frage, ob ein Einzelner die Kräfte ausgelöst, die die christliche Kultur geschaffen, oder ob diese Auslösung in einer genossenschaftlichen Bewegung erfolgt ist, wo mancherlei Gaben in einem Geiste tätig gewesen, sodaß dann,

¹⁶⁸⁰ Lüdemann, Gerd (Hg.); Die „Religionsgeschichtliche Schule“, S.220.

¹⁶⁸¹ Kalthoff, Was wissen wir von Jesus? S. 5.

¹⁶⁸² Ebd. S. 7.

¹⁶⁸³ Ebd. S. 7f.

¹⁶⁸⁴ Ebd. S. 9.

¹⁶⁸⁵ Ebd. S. 67.

den sozialreligiösen Organisationen der Zeit und einem Lebensgesetz des religiösen Anschauungsvermögens entsprechend, alle einzelnen Führer und Vertreter dieser Bewegung ihre innere Zusammengehörigkeit und geistige Einheit in ihren Christusbildern ausgedrückt haben.“¹⁶⁸⁶

Bousset sei in der Beantwortung dieser Frage dogmatisch-kirchlich gebunden.¹⁶⁸⁷ Noch deutlichere Worte in dieser Frage fand Kalthoff in der Auseinandersetzung mit seinem Bremer Kollegen Thikötter um das Christusproblem: Für Thikötter seien ausschließlich große Persönlichkeiten „Erzeuger und Beweger alles Fortschrittes“¹⁶⁸⁸, die Masse dagegen lediglich der „empfängliche Acker“, sie habe somit selbst „keinen schöpferischen Wert“, sondern „hat nur Teil an fremdem Lichte.“¹⁶⁸⁹ Kalthoff kommentiert bitter:

„So unverhüllt tritt die Tendenz, die gerade im allerschärfsten Gegensatz steht zu dem Christentum, das den Gefangenen eine Befreiung, den Unmündigen eine Erhebung aus ihrer Unmündigkeit und Niedrigkeit verhieß, selten zu Tage.“¹⁶⁹⁰

Er sieht darin eine „Geschichtsauffassung, die die Menge der Menschen zu ewiger Unmündigkeit und Bevormundung durch die angeblich Großen verurteilt.“¹⁶⁹¹ Hinter dem Disput lauert also unter anderem auch wieder die von Kalthoff in seinen Predigten oft diskutierte Frage, ob die „Massen“ dazu fähig sind, sich selbst zu leiten. Im autoritären Staat waren es nicht zuletzt die Theologen, die diese Frage stets verneinten. Welch harsche Abneigung Kalthoff für diese Theologie empfand wurde oben bereits gezeigt. An Bousset, für dessen „Modetheologie“ sogar schon in politischen Tageszeitungen „Reklame“ gemacht werde, äußert sich Kalthoffs Mißbehagen an dieser Theologie überdeutlich: „Sie kommt eben nur zu sehr den Bedürfnissen der kirchlichen Parteien entgegen, die für ihre rückständigen Tendenzen eine wissenschaftliche Umhüllung brauchen.“¹⁶⁹²

Eine Revision seines Ideals einer Persönlichkeitsreligion nahm Bousset später dann doch vor – allerdings ohne daß Kalthoffs Einfluß nachweisbar wäre. Ab ca. 1909 wurde Bousset die Gleichzeitigkeit der historischen und überhistorischen Glaubensbegründung (wonach Historisches bloß Relativierung der religiösen Wahrheit sei) selbst zu problematisch. Er rückte schließlich von der historischen Glaubensbegründung ganz ab und präferierte stattdessen eine individuelle Persönlichkeitsreligion, die von der Prämisse ausgeht, daß die religiösen Grundideen in der menschlichen Vernunft als apriorische Anlage immer schon bereitliegen.¹⁶⁹³ Zu dieser Problematik ist ein Briefwechsel zwischen Bousset und Ernst Troeltsch überliefert. Wie sich darin zeigt, sah Troeltsch auch diesen Weg als nicht gangbar an. Er mahnt in einem Schreiben an Bousset angesichts der immer deutlicher werdenden Fragwürdigkeit des Historismus, Bousset komme aus dieser Zwickmühle nur heraus, „wenn er uns auf ein sturmfreies Gebiet, das jenseits aller historischen, auch der wichtigsten Einzelforschung liegen muß, herüberführen kann. Aber wie und wo ist dieses sturmfreie Gebiet zu finden?“¹⁶⁹⁴ Troeltsch beschreibt den Standpunkt seines Kollegen folgendermaßen:

¹⁶⁸⁶ Ebd., S. 9.

¹⁶⁸⁷ Ebd.

¹⁶⁸⁸ D. Thikötter und das Christusproblem, S. 11.

¹⁶⁸⁹ Ebd. S. 12.

¹⁶⁹⁰ Ebd.

¹⁶⁹¹ Ebd. S. 12f.

¹⁶⁹² Kalthoff, Was wissen wir von Jesus? S. 4.

¹⁶⁹³ Lüdemann, Gerd (Hg.); Die „Religionsgeschichtliche Schule“, S. 218. Bezug auf die Friessche Religionsphilosophie. zu Boussets Anlehnung an die Philosophie von Fries: Klaus Berger, Exegese und Philosophie, Stuttgart 1986, S. 85-126.

¹⁶⁹⁴ Brief vom 14.12.1909, in: Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 20, Briefe III (1905-1915), hrsg. von F. W. Graf, Berlin, New York 2016, S. 362f.

„Deine Position ist (die) eines Rationalismus, dem das Historische mehr oder minder zufällige Annäherungen und Beispiele des An-Sich-Wesen und Giltigen ist. Das gibt natürlich eine von der Historie unabhängige Position und ist insofern sehr verlockend. Allein einmal geht damit nun doch die Christlichkeit der Religion verloren.“¹⁶⁹⁵

Bousset antwortete darauf, auch Troeltschs „geschichtsphilosophische Betrachtung“ führe den Kollegen

„nicht zu absoluten Normen, sondern höchstens zu einer unabgeschlossenen abgestuften Wertbeurteilung ... Wie viel sicherer wäre der Weg, wenn man die einzelne konkrete religiöse Gesamtanschauung an dem Apriori der religiösen Ideen überhaupt messen ... könnte.“¹⁶⁹⁶

Auch in der Beurteilung des religionsproduktiven Faktors kollektiver Akteure kommt es bei Bousset zu einer Verschiebung. In seinem Hauptwerk *Kyrios Christos* von 1912 betont er die Rolle, die in den frühen Gemeinden die „Kultgottheit“ bzw. der „Kultheros“ Jesus gespielt haben müsse.¹⁶⁹⁷ Kalthoff als möglicher Ideengeber wird in diesem Werk allerdings nicht erwähnt.

Die Einwände des Bremer enfant terrible gegen das liberale Religionskonzept wurden grundsätzlich von Vertretern des Kulturprotestantismus nicht ernst genommen. Der Marburger Publizist und kulturprotestantische Meinungsmultiplikator Martin Rade hielt Kalthoff in der bereits in diesem Zusammenhang zitierten, noch vor dessen Tod geschriebenen Rezension der Broschüre *Modernes Christentum* (in der Kalthoff 1906 letztmalig zur Jesusforschung und zum Christusproblem Stellung genommen hat) entgegen, es gereiche der Theologenzunft zur Ehre, was diese „an historischer Forschung im neunzehnten Jahrhundert zur historischen Forschung überhaupt beigetragen“ habe; die liberale Forschung müsse sich nicht dafür schämen, daß sie aus den Ergebnissen ihrer historischen Jesusforschung auch Ansprüche für die Gegenwartsgeltung des Menschen Jesus im Rahmen des liberalen „modernen Christentums“ ableite.¹⁶⁹⁸ Denn es sei mit der historisch-kritischen Jesusforschung

„nicht alles erschöpft, was wir für unsern Jesus und für unser modernes Christentum zu sagen haben. Denn in der Tat besteht nun neben und über der historischen Aufgabe die religiöse: die Verbindung aufzuzeigen, in der unsere persönliche Religion mit jenem einst gewesenen Jesus steht. Denn ein schlechthin *gewesener* kann in der Tat nicht Bestandteil unserer Religion sein, die allein von *Gegenwärtigem* und Ewigem zehrt.“¹⁶⁹⁹

Den Hintergrund solcher Äußerungen wollen wir im Folgenden beleuchten.

III.8.4 Entscheidungszwänge – die persönliche Dimension in den Reaktionen auf das Christus-Problem

Der Alttestamentler, Orientalist und Philologe Julius Wellhausen, den Kalthoff im *Christus-Problem* unter den Zeugen für seine Thesen anführte, wurde 1905 von einem jungen Bremer Verwandten mit der Frage konfrontiert, ob er ihm zu einem Theologiestudium raten könne. Der weit über Deutschland hinaus berühmte Wissenschaftler warnte ihn in seinem Antwortbrief eindringlich vor einem „seelenmörderischen Zwiespalt“, in den ihn möglicherweise eine falsche Entscheidung in der Frage stürzen könne und spielte dabei auf das *Christus-Problem* an. Er geht dabei auch auf die spezifische Situation in Bremen ein:

¹⁶⁹⁵ Ebd.

¹⁶⁹⁶ Zit. n. Lüdemann, Die „Religionsgeschichtliche Schule“, S. 218.

¹⁶⁹⁷ Vgl. dazu Auwärter, Spiritualität um 1900, S. 18-23, 34, 199.

¹⁶⁹⁸ Kalthoffs „Modernes Christentum“.

¹⁶⁹⁹ Ebd. („...aus Religion schämen wir uns unseres modernen Christentums und unseres historischen Jesus nicht“).

„Vom Studium der Theologie ist dringend abzurathen, wenn man nicht orthodox oder halborthodox sein kann. ... Wenn jemand christlicher Pastor sein will, so darf er nicht predigen, daß es mit dem Evangelium und mit Jesus selbst eigentlich nichts ist. Wenn er es doch thut, so ist er gewissenlos und will nur die Pfründe behalten. Die Leute klatschen ihm wol Beifall, aber verachten ihn im Grunde, wenn sie irgendwie urtheilsfähig sind. ... Lieber Postknecht oder Weichensteller als ein Theologe wie Steudel oder Kalthoff.“¹⁷⁰⁰

Wellhausen berührt hier einen wichtigen Punkt: Die öffentliche Meinung organisiert sich zuweilen nach einer Logik des ‚Entweder-Oder‘ und setzt das individuelle Gewissen Entscheidungszwängen aus, die kaum mehr eine Privatsache sind. Dazu braucht sie Anlässe – im Fall Kalthoffs war dies die Veröffentlichung des *Christus-Problems*, das schnell weit mehr als ein wissenschaftliches Problem geworden war. Es stellte sich für die interessierte Öffentlichkeit nun erstmals die polarisierende Frage, ob jemand wie Kalthoff oder sein Freund Steudel noch Christ und gar Pastor sein könne.

Auch liberale Exegeten sahen sich – wie erwähnt – nicht selten genötigt, den rein wissenschaftlich argumentierenden Standpunkt zu verlassen, wenn ihnen vorgeworfen wurde, andernfalls die Geltung des Christentums im Ganzen in Frage zu stellen. In diese Richtung zielte die Mahnung Troeltschs an Boussets Adresse, bei seinem Vorgehen gehe das spezifisch Christliche der Religion verloren. Troeltsch erklärte dem Freund seine Einstellung mit dem Hinweis, er selbst „bleibe historisch-psychologisch beeinflusst u komme aus dem Historismus nicht heraus“, weil er „zu einem entschlossenen Rationalismus nicht den Mut finde“. Zwar sei es „ein vorübergehender Zufall, der die rationalen Wahrheiten mit der Person Jesu verknüpft, und so wie dieses Objekt schwieriger Geschichtsforschung wird, läßt man sie ganz fallen, wie darin Kalthoff vorangegangen ist aus dem gleichen Grunde. Das bedeutet aber den Verzicht auf Anschluß an die kirchliche Vergangenheit, die Herauslösung einer Vernunftreligion aus dem überkommenen Christentum u den Verlust aller Mittel, Frömmigkeit, Kult, Phantasie u Gefühl am Konkreten u Persönlichen zu entwickeln u zu beschäftigen.“¹⁷⁰¹

Dieser Kommentar macht deutlich, warum im Milieu der liberalen Theologie die Zeit für einen solchen Schwenk wie ihn Kalthoff machte, nicht reif war. Der Entscheidungszwang zwischen den Optionen, entweder kompromißlos wissenschaftlich zu arbeiten (und folglich im historischen Religionsvergleich nicht von vornherein die Höchstgeltung einer bestimmten Religion vorauszusetzen, was einem Übertritt zur nichtnormativen allgemeinen Religionswissenschaft gleichgekommen wäre) oder den Verhaltenserwartungen innerhalb des Systems Kirche gerecht zu werden (indem man den Nachweis der absoluten Geltung des Christentums erbrachte), konnte zu großen inneren Spannungen führen. Bousset war diesen selbst ausgesetzt. Er wurde auf der Hannoverschen Landessynode 1906 geradezu dazu genötigt, sich zum Glauben ‚an einen persönlichen Gott, an das ewige Leben und die Verbundenheit mit Jesus von Nazareth‘ zu bekennen.¹⁷⁰² Anlaß war ausgerechnet seine Beteiligung am Projekt der Volksbü-

¹⁷⁰⁰ Brief vom 10.2.1905 an J. Rodenberg. Julius Wellhausen, Briefe. hrsg. Von Rudolf Smend, Tübingen 2013, Nr. 691 (zur Biographie Rodenbergs der Index-Eintrag S. 877). Vgl. Rudolf Smend, Zwischen Mose und Karl Barth. Akademische Vorträge, Tübingen 2009, S. 299. Kalthoff rühmt Wellhausen im Christus-Problem (S. 6) als einen revolutionären Wegbereiter der realistischen Geschichtsbetrachtung auf dem Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft. Unter den Neutestamentlern gebe es keine vergleichbare Persönlichkeit. 1905 sah man in Wellhausen zwar immer noch den Forscher auf dem Gebiet des Alten Testaments, obwohl er schon 1880/82 in die philosophische Fakultät übergewechselt war. (Vgl. Rudolf Smend, Julius Wellhausen. Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen, München 2006, 13f.) Ab 1891 lehrte W. wieder in der evangelisch-theologischen Fakultät, jedoch auch nun als Sprach- und Literaturwissenschaftler.

¹⁷⁰¹ Brief vom 14.12.1909, in: Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 20, S. 362f.

¹⁷⁰² Zu den Vorfällen vgl. Verheule, Wilhelm Bousset, S. 35-40. Vgl. dazu auch das obige Zitat aus Boussets Verteidigungsrede.

cher. Darin werde die Offenbarung im Christentum geleugnet und ein nur metaphorisches Verständnis der Auferstehung vertreten. Zudem wurde die Zuverlässigkeit seines Bekenntnisses zum Christentum in Frage gestellt.¹⁷⁰³ Im Kontext dieser Vorwürfe steht Boussets oben zitierte Rechtfertigung und auch sein Verweis auf Kalthoff.

Letzterer wurde in Bremen mit vergleichbaren Vorwürfen konfrontiert und vor ganz ähnliche Entscheidungszwänge gestellt. Auch er machte die Erfahrung, daß sein Anspruch, sich Christ zu nennen, zur Diskussion gestellt wurde. In Bremen sprach sein Amtskollege Julius Thikötter ihm in einer Reaktion auf das *Christus-Problem* dies Recht ab. Nun ging es also nicht mehr um die Persönlichkeit Jesu, sondern um die Person des Exegeten.¹⁷⁰⁴ Doch wollte der so Angegriffene sich sein Recht, sich Christ zu nennen und sein Amt als protestantischer Pastor auszuüben, nicht streitig machen lassen.¹⁷⁰⁵ War schon der Disput zwischen den Kontrahenten Kalthoff und Bousset in hohem Maß durch persönliche Angriffe belastet, erreichte diese Komponente im Fall der Auseinandersetzung Kalthoff/Thikötter ein Ausmaß, das von Kalthoff als subtiler Versuch der Verketzerung seiner Person empfunden wurde. Wohl wichtigstes Motiv der Thikötterschen Stellungnahme zu Kalthoffs Veröffentlichung war

„das Ärgernis, das die Veröffentlichung seiner [Kalthoffs], bei einem evangelischen Prediger unerhörten Anschauungen in allen protestantischen Kreisen, die davon hören, nicht am wenigsten bei seinen bisherigen eigenen liberalen Parteigenossen, gegen die er am schärfsten polemisiert, verursachen werde.“¹⁷⁰⁶

Eine Darstellung der Thikötterschen Auseinandersetzung mit Vorgängern Kalthoffs als „Christusleugner“ und seiner historisch-kritischen Argumente gegen Kalthoff können wir uns hier ersparen.¹⁷⁰⁷ Pikiert notiert Kalthoff, sein Kollege neige dazu, einen Disput, in dem es doch eigentlich „um eine Frage der historischen Wissenschaft, genauer gesagt um eine bestimmte Methode der historischen Forschung und um die Anwendung derselben auf ein bestimmtes Gebiet der Geschichte, das sogenannte Urchristentum“ gehe, auf eine persönliche Ebene zu schieben und damit die Integrität seiner religiösen Persönlichkeit am Maßstab seiner wissenschaftlichen Meinungen zu messen.¹⁷⁰⁸ „Die Sucht, Ketzer zu machen ... ist ja die eigentliche Theologenkrankheit.“¹⁷⁰⁹ Der oben beschriebene begrenzte Möglichkeitsraum für Verhaltensweisen innerhalb des christlichen Religionssystems gab die Richtung und die Konfrontationspunkte dieses Konfliktes deutlich vor. „D. Thikötter will nicht gegen meine Person schreiben! Er hat aber das unabweisbare Bedürfnis, mir persönlich eine Zensur zu erteilen. Wer oder was ihm dazu das Recht gibt, ist mir freilich unerfindlich.“¹⁷¹⁰ Thikötter selbst empfand sein Tätigwerden als eine zwingende Notwendigkeit, handele es sich bei Kalthoff doch um einen protestantischen Amtsträger, der den Bestand des kirchlich organisierten Christentums gefährde. Der Kollege stehe nicht mehr auf dem Boden des Christentums, urteilte Thikötter.¹⁷¹¹ Deswegen sprach er sich, etwas verklausuliert, für berufliche Konsequenzen aus, die Kalthoffs Veröffentlichung für diesen haben müsse; gleichzeitig war ihm bewußt, daß solche Forderungen in Bremen nicht durchsetzbar waren:

¹⁷⁰³ Die Vorwürfe der Synode gehören mit ihrer Bezugnahme auf das Bekenntnis in die lange Reihe der Apostolikumsstreitigkeiten.

¹⁷⁰⁴ Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“. Es folgte: Dr. Kalthoffs Replik beleuchtet von D. Julius Thikötter, Bremen 1903.

¹⁷⁰⁵ D. Thikötter und das Christusproblem, S. 8 i. V. m. 27.

¹⁷⁰⁶ Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“, S. 3. Für Kalthoff lag hierin der Hauptgrund der Kritik seines Kollegen. Vgl. D. Thikötter und das Christusproblem, S. 6.

¹⁷⁰⁷ Vgl. Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“, S. 5-38.

¹⁷⁰⁸ So in der Replik auf die Kritik des Kollegen. D. Thikötter und das Christusproblem, S. 4 i. V. m. S. 5f.

¹⁷⁰⁹ Ebd. S. 4.

¹⁷¹⁰ Ebd. S. 5. Vgl. Thikötter, Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“, S. 3 u. ö.

¹⁷¹¹ Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“, S. 47.

„Man würde es ganz in der Ordnung finden, wenn ein in einem kaufmännischen Geschäft, oder in einem bürgerlichen Beruf angestellter Beamter sofort den Abschied erhielte, falls er die Autorität des Prinzipals nicht achtete, oder gegen die Prinzipien und Interessen des Geschäfts handelte, aber es würde sich sofort der Ruf: ‚wir wollen keine Ketzerrichterei‘ erheben, wenn ein solches Verfahren auf die Diener der Kirche angewendet würde“.¹⁷¹²

Kalthoff spielte selbst auf den über ausgesprochene oder unausgesprochene Erwartungserwartungen kommunikativ aufgebauten Bezugsraum möglichen Verhaltens protestantischer Theologen an, wenn er vom ‚Herdentrieb‘ in der Theologenzunft sprach.¹⁷¹³ Am stärksten störte ihn dabei der Versuch der Beurteilung seiner Religiosität, den er Thikötter unterstellte. Der Vorwurf ist wohl nicht ganz von der Hand zu weisen. „Welcher Art nun die Religion Dr. Kalthoffs ist, geht mit Klarheit aus seinem Buche nicht hervor“.¹⁷¹⁴ Kalthoff offenbare insbesondere seinen Gottesbegriff nicht, meinte Thikötter: „Sicher ist sein Gott nicht der seiner Zwecke sich bewußte und sie realisierende, überweltliche, persönliche Liebeswille, nicht der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der dessen Namen in der Welt verklärt hat.“¹⁷¹⁵

Kalthoff reagierte mit Entrüstung.¹⁷¹⁶ Im übrigen verwies er auf frühere Schriften, die Auskunft über seinen Gottesbegriff geben würden. Ein *Gottesbegriff* sage zudem nichts über die Religiosität eines Menschen aus.¹⁷¹⁷ Der radikale Protestant Kalthoff, der sich in dieser Zeit schon im Übergangsfeld zwischen Freireligiosität und liberalem Protestantismus bewegte, wollte sich solchen Gewissennöten um die Frage der Selbstverständlichkeit einer übernatürlichen, überweltlichen Gottesexistenz im traditionell christlichen Sinn nicht ausgesetzt wissen. Er zog es vor, seiner Zunft zum „Ärgernis“ zu werden und begründete dies quasi kirchengeschichtlich:

„Die Theologen haben Ärgernis noch jedesmal das genannt, daß jemand sich dem Heerdentriebe nicht unterwerfen will, daß er etwas zu sagen wagt, was nicht bis zur Abgedroschenheit oft wiederholt worden ist. Wie schnell haben auch die protestantischen Theologen vergessen, daß unsre ganze Kirche doch nur durch ein großes Ärgernis in die Welt gekommen ist“.¹⁷¹⁸

Einen Vergleich zwischen den Reaktionen liberaler Theologen wie Bousset auf innerkirchliche Anfeindungen mit der Reaktion Kalthoffs wollen wir hier nicht anstellen. Es kann nicht darum gehen, den einen im Kontrast zu den anderen „weniger mutigen“ liberalen Theologen zu einem Märtyrer des freien Christentums und der kompromißlosen Wissenschaft zu stilisieren – zumal die Rahmenbedingungen in Hannover oder Berlin andere waren als in Bremen. Jedoch sollten wir eine Gesamteinschätzung des Konfliktes versuchen.

III.9 „Pfaffengezänk“? Eine Einschätzung des Konflikts und ein Ausblick auf weitere Fragestellungen

Albert Schweitzer hat Kalthoff vorgeworfen, man habe „fast ein Recht ihn zu schelten, daß er seine so geistreiche und im Prinzip der modernen Theologie gegenüber so berechnete These so

¹⁷¹² Ebd. S. 51-57, bes. S. 53f (Zitat). Kalthoff erboste dieser Vergleich anscheinend besonders. Vgl. D. Thikötter und das Christusproblem, S. 7f (dort Zitat des gesamten Satzes).

¹⁷¹³ D. Thikötter und das Christusproblem, S. 6.

¹⁷¹⁴ Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“, S. 46.

¹⁷¹⁵ Ebd. S. 46f.

¹⁷¹⁶ D. Thikötter und das Christusproblem, S. 5f.

¹⁷¹⁷ Ebd. Wir gehen darauf unten genauer ein. Vgl. Abschn. III.12.2.

¹⁷¹⁸ Ebd. S. 6.

uninteressant durchführt und es damit selbst verschuldet, daß an die Stelle der wirklichen Auseinandersetzung langweiliges Gezänk tritt. Zuletzt besteht zwischen Kalthoff und seinen Gegnern gar kein Unterschied. Jene wollen ihren historischen Jesus in unsere Zeit verpflanzen, er seinen ‚Christus‘.“¹⁷¹⁹

Interessant ist Schweitzer Kritik insofern als sie Rückschlüsse zuläßt, die für die Einschätzung des Konfliktes um Kalthoffs Arbeiten zum Christusproblem relevant sind. Unterschiede in den jeweiligen christologischen Positionen der Streitparteien gab es sehr wohl. Das läßt sich gegen Schweitzer bereits beim jetzigen Stand unserer Untersuchung behaupten. Keineswegs wollte Kalthoff den Christus der historischen ersten Gemeinden in die Gegenwart versetzen. Er suchte vielmehr den Anschluß an die postulierte religiöse Kraft, die diesen hervorbrachte. Das sahen wir und wir werden darauf in anderen Zusammenhängen ein weiteres Mal zurückkommen. Recht geben muß man Schweitzer allerdings, wenn er behauptet, Kalthoff selbst sei für den Umschlag der Debatte um seine Christusschriften in Gezänk verantwortlich. Die Erkenntnis von Unterschieden hatte Kalthoff bedingt durch Unklarheiten seiner Darstellung wesentlich erschwert – in Schweitzers Worten: „Der Christus Kalthoffs ist nichts anderes als der Jesus derer, die er von oben herab bekämpft, nur daß er ihn mit roter Tinte auf ein Löschblatt malt und uns zumutet, sein Gebilde, weil es rot ist und auseinanderfließt, für etwas Neues zu nehmen.“¹⁷²⁰

Das im Einzelnen Verschwommene von Kalthoffs Christologie verdichtet sich erst zu einem klareren Gesamtbild, wenn man viele verstreute Bemerkungen zusammenfügt und ihre Bezüge erschließt. Die Koordinaten zwischen denen sich seine Ansichten entfalten sind vielfältig: es sind dies die Persönlichkeitsreligion, die Kunstreligion, Mythologie und Mystik, Nationalreligion, Monismus und Wissenschaftsreligion sowie das Problem der Beziehungsgestaltung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, das sich insbesondere in der Frage nach der Kompatibilität einer Persönlichkeitsreligion mit dem Sozialismus zuspitzte. Kein Kritiker hat sich die Mühe gemacht, diesen Zusammenhängen nachzugehen. Auch Schweitzer sind einige wichtige Differenzierungen entgangen. Wir werden das sehen. Eigentlich wollte Kalthoff „Pfaffengezänk“ – wie er selbst seinen Streit mit den Fachgelehrten nannte – vermeiden.¹⁷²¹ Die Art der Dispute, die neben der Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Fragen des Christusproblems oft auch die grundsätzliche Herabsetzung der Kontrahenten umfaßte, führte dann aber doch zu Gezänk bzw. zu einer Vermischung des wissenschaftlichen Diskurses mit persönlichen Angriffen. Die Leistungen des Kritikers Kalthoff waren bedeutender als die Leistungen des selbständigen Religionsforschers und Theologen Kalthoff. Und als Kritiker tat er einem Kollegen wie Bousset, das muß man aus der Distanz sagen, Unrecht.¹⁷²² Die Herabwürdigung von Boussets wissenschaftlichen Leistungen nahm übertriebene Züge an, die diesen zur letzten Konsequenz wissenschaftlichen Disputes zwangen: zur Kommunikationsverweigerung.

In der Tat läßt sich nicht einfach behaupten, das radikal mythenkritische Denken Albert Kalthoffs stehe schon allein deswegen auf einer der liberalen Theologie gegenüber kognitiv überlegenen Position, weil es von kirchlichen Dogmen unbeeinflusst war. Die kritische Inversion dogmatischer Positionen, und des wissenschaftlichen Konsenses lieferte nicht automatisch Denkalternativen, die man an deren Stelle hätte setzen können. Nur weil Kalthoff nicht bereit war das ‚Opfer der Vernunft und seiner Überzeugung‘ zu bringen, war er vor wissenschaftlichen

¹⁷¹⁹ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 349f. Unter das langweilige Gezänk rechnet Schweitzer auch Boussets Gegenschrift von 1904. Vgl. S. 349, Fußn. 1.

¹⁷²⁰ Ebd. S. 350.

¹⁷²¹ D. Thikötter und das Christusproblem, S. 3.

¹⁷²² Titius, *Bremer Radikalismus*, S. 7, spricht – allerdings polemisch – von ‚pathologischen Zügen‘ der Kritik an Bousset und Harnack. „[U]m sie herunterzureißen, ihr Ansehen zu vernichten, war ihm jedes Mittel recht“.

Irrtümern nicht gefeit.¹⁷²³ Aus Sicht einer historischen Epistemologie erreicht sein Ansatz zwar theoriethoretisches Niveau¹⁷²⁴, allerdings ohne, daß damit etwas über die Qualität seiner Ergebnisse gesagt ist.

Indes wird Kalthoff sich der Vorläufigkeit seiner Arbeiten zum Christusproblem in exegetischer Hinsicht wohl im Laufe der Zeit selbst bewußt geworden sein. Otto Veeck notiert, Kalthoff habe sich zu einer übereilten Veröffentlichung des Christusproblems entschlossen, da er befürchtete, daß ihm jemand mit einer ähnlichen Schrift zuvorkommen könne.¹⁷²⁵ Da das Thema um 1900 Konjunktur hatte, befand er sich tatsächlich in einer Konkurrenzsituation. Bruno Wille etwa brachte 1903 eine kleine Schrift heraus, die allerdings das Christusproblem anders darstellte als Kalthoff dies tat.¹⁷²⁶ Der Kulturphilosoph Arthur Drews beschäftigte sich in der Nachfolge seines Lehrers Eduard von Hartmann, wie wir sahen, ebenfalls zeitgleich mit den historischen Ursprüngen des Christentums. Gegenüber Friedrich Steudel bemerkte Kalthoff, wenn möglich „noch einmal an eine weitere gründliche Bearbeitung des Christusproblems herangehen“ zu wollen. Er hätte gerne John M. Robertsons *Christianity and Mythology* herangezogen.¹⁷²⁷ Grundsätzlich stand er aber wohl auch in seinem letzten Lebensjahr noch auf der Position von 1902:

„Wenn ... ein historischer Jesus wirklich existiert hätte, so wäre vielmehr das unbegreiflich, daß sich die Juden das Argument, das in ihm gegen das Christentum gelegen haben würde, hätten entgehen lassen. ... Es gibt in der ganzen Literatur, sowohl der altchristlichen wie der außerchristlichen keinen Haken, der stark genug wäre, das Gewicht eines historischen Jesus, selbst wenn er so leicht wäre wie der der Harnackschen Theologie, zu tragen. Wir finden schlechterdings nur den Glauben an einen Christusgott, einen Jesusgott. ... Wenn mir von Harnack und seinen Gesinnungsgenossen immer wieder gesagt wird, ich wolle den historischen Jesus aus der Geschichte eliminieren, so sage ich, man solle mir erst einmal sagen, welcher Jesus denn eigentlich der historische sein solle, damit ich mich rundweg über ihn erklären könne. Dagegen ist der Christusgott, der Jesusgott als Träger des Gemeindegottesdienstes, historisch ganz klar und bestimmt. Er macht die Urgeschichte des Christentums durchaus verständlich, und er hat für sich das Zeugnis nicht nur aller biblischen und kirchlichen Schriftsteller, sondern ebenso das der ganzen kultischen und kanonischen Einrichtung der Kirche. Nur ist dieser Christus eben Mythos, das heißt, er erzählt uns nicht eine Individualgeschichte, sondern eine Sozialgeschichte, eine Gemeindegeschichte.“¹⁷²⁸

Im Hintergrund des „langweiligen Pfaffengezänkes“ standen indes Probleme, die in den Disputen nur am Rand zur Sprache kamen. So ging es unter anderem um die Frage, ob eine allgemein verbindliche Ethik ohne Bezug auf Gott und Kirche begründbar sei. Konnte ein aus der kirchlichen Obhut entlassener monistischer Christus, wie er Kalthoff vorschwebte, noch als moralische Instanz gelten? Von kirchlich-theologischer Seite wurde diese Frage durchweg mit einem klaren Nein beantwortet. „Echte“ Religion dürfe auf eine deutliche Differenzierung zwi-

¹⁷²³ Diese Einstellung reicht bei ihm weit zurück. Vgl. Die Religion als Deckmantel der Selbstsucht, in: Korrespondenzblatt Nr. 1 (Januar 1882), S. 1-3, hier S. 2: „Als die Theologen erklärten: ‚von dem Opfer eurer Vernunft hängt eurer Seelen Seligkeit ab‘, verzichteten Millionen auf den Gebrauch ihres Denkvermögens.“

¹⁷²⁴ Vgl. zu diesem Begriff und seinem Kontext Auwärter, *Spiritualität um 1900*, S. 127-136.

¹⁷²⁵ Kalthoffs Ideale, S. 164. Veeck, ebd. S. 164f, kann sich nicht vorstellen, daß die Kritik der Fachgelehrten auf Kalthoff keinen Eindruck gemacht habe.

¹⁷²⁶ Die Christus-Mythe als monistische Weltanschauung. Ein Wort zur Verständigung zwischen Religion und Wissenschaft von Dr. Bruno Wille, Berlin o. J. (1903).

¹⁷²⁷ Steudel, Biographische Einleitung des Herausgebers, S. XXXIIIf.

¹⁷²⁸ Historie und Mythos im Urchristentum, in: Europa, 1. Jahrg, Nr. 21 (8.6.1905), S. 1040-1045, hier S. 1043f. Vgl. auch Modernes Christentum, S. 14f, 20-23. Wir werden unten sehen, daß das Resultat von Kalthoffs radikaler Kritik des Christus-Mythos nicht etwa die Entmythologisierung des Christentums, sondern seine Re-Mythologisierung ist, allerdings im ästhetisch-monistischen Sinn. Vgl. Abschn. III.18.2 und VI.5.2.

schen Gott und Mensch, göttlicher und menschlicher Moral nicht verzichten.¹⁷²⁹ Und ohne den „Schutz“ von Kirche, Theologie und dem Rocher de Bronze der christlichen Tradition müsse die Religion „in den Brandungen der Moderne“ zugrunde gehen. Bei aller zugestandenen Berechtigung der Kritik am historischen Jesus und trotz des Supranaturalismus im Jesusbild gelte: Solange der Supranaturalismus sich auf die Einzigartigkeit Jesu in ethischer Hinsicht beziehe, könne er nicht aufgegeben werden.¹⁷³⁰ Man hielt also fest am unbedingten Glauben an die Notwendigkeit einer religiös-kirchlichen Grundlegung der Moral.

Für den Glauben daran, daß existentielle Fragen wie die nach Schuld, ethischer Verantwortung und Erlösung, individuell, ohne kirchlichen Beistand und einen auf den transzendenten Gott bezogenen Jesus beantwortet werden könnten, dazu fehlte den Kirchlichen der Zeit um 1900 gewissermaßen das Grundvertrauen in die moralische Kapazität der Menschen.¹⁷³¹

Die breite Ablehnung der Kalthoffschen Arbeiten zum Christusproblem von kirchlicher Seite hatte also nicht nur wissenschaftlich-theologische Gründe, nicht einmal nur kirchliche Gründe. Zugrunde liegen, wir können hier an oben bereits Gesagtes anknüpfen, tief im kulturellen Bewußtsein der Epoche verankerte Optionen, sich in existentiell-religiösen Fragen von zudem gesellschaftlicher Tragweite „richtig“ zu verhalten. Das mehrheitliche Festhalten des Protestantismus an Resten der um 1900 seit langem schon rational nicht mehr ganz plausiblen dogmatischen Tradition des Christentums hatte letztlich sozialmoralische Ursachen, die im Grundanliegen einer gesellschaftlichen Integration durch Traditionsbestände christlicher Überlieferung kumulierten. Diese Position wurde durch ein partielles „Opfer der Vernunft“ erkaufte – in Bezug auf das Christusproblem bestand dieses in der Tolerierung des Umstandes, daß auf dem Gebiet der liberalen Theologie der „Supranaturalismus“ nicht völlig aufgegeben werden könne, solange sich dieser auf die ethisch-moralische Einzigartigkeit Jesu beziehe. Kalthoffs Auffassungen über den Status des ‚Volkes‘ als Wurzelgrund der Religion, die ihren Niederschlag in seiner Sozialtheologie mit ihren autoritätskritischen und politischen Implikationen fanden, lagen im blinden Fleck des Sichtfeldes seiner Gegner oder stießen auf Ablehnung. Daß diese Aspekte übersehen oder negativ aufgenommen wurden, läßt sich einerseits auf Kalthoffs ungeschicktes Vorgehen zurechnen, andererseits wird der Umstand auch in der vorherrschenden pessimistischen Sicht auf die ‚Massen‘ und in der Zustimmung begründet liegen, die man dem Gedanken entgegenbrachte, die religiösen Institutionen seien als Ordnungsinstrumente und Hüter der ‚Sittlichkeit des Volkes‘ in einer permanent von Auseinanderfallen bedrohten Gesellschaft unentbehrlich.

Auf allgemeinerer Ebene kulminierte das Bewußtsein für den gesellschaftlich-kulturellen Auftrag des Protestantismus in dem höchstens durch Zugeständnisse gegenüber dem Katholizismus geschmälerten Anspruch, letztlich die allein maßgebliche Instanz für die gesellschaftliche Wertebildung zu sein. Die konfessionellen Milieus im Kaiserreich (das katholische eingeschlossen) waren längst noch nicht bereit, die Mitbewerber um die Formulierung des gesellschaftlichen Wertkonsenses als gleichberechtigte Instanzen zu akzeptieren; in der richtungsoffenen pluralistischen Gesellschaft waren die Großkirchen noch nicht angekommen.¹⁷³² In den

¹⁷²⁹ Titius, *Der Bremer Radikalismus*, S. 51f, S. 60f, 88, vgl. S. 115, 127, 129, 131f.

¹⁷³⁰ Vgl. ebd.

¹⁷³¹ Vgl. oben die Ausführungen zum Menschenbild der Kirchlichen.

¹⁷³² Jochen-Christoph Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften: Der Keplerbund*, S. 250: Die „Anpassung der konfessionellen Milieus an die offener werdende Gesellschaft“ hatte Grenzen. K. konstatiert ein „zähe[s] Festhalten an dem Anspruch, den gesellschaftlichen Wertekonsens letztlich doch *allein* und nicht in Konkurrenz zu anderen Mitbewerbern verbindlich zu formulieren. Erst nach 1945 akzeptierten die meisten Protestanten endlich das Faktum einer richtungsoffenen paritätisch-pluralistischen Gesellschaft, in der die Kirche einen legitimen Platz besitzt, aber auf allgemeinverbindliche Festlegungen moralisch-politischer Normen verzichten muß.“ Vgl. auch oben Abschn. II.6.3.1.

konfessionellen Milieus erblickte man im Auftreten von konkurrierenden Instanzen eher Gefahren, die gesamtgesellschaftlich zu Verwirrungen und Desintegration führen könnten. Innerkirchlich sah man gleichzeitig in solchen „Angriffen“ wie dem Kalthoffs aber auch einen Auslöser positiver Effekte: eines engeren Zusammenrückens der kirchlichen Richtungen und einer Überwindung der konfessionellen Spaltung.¹⁷³³ In solcher zweifacher Bezogenheit folgte beispielsweise Julius Thikötter:

„Innerhalb der christlichen Theologenwelt steht Dr. Kalthoff vereinzelt da, und alle bis jetzt existierenden innerkirchlichen Parteien sind gegen ihn. Aber unter der großen Menge der kirchlich indifferent Gewordenen, in der Menge derer, die alle Religion für eine Phantasiedichtung halten, wird er als Bundesgenosse begrüßt werden, der wenigstens das verhaßte Kirchentum zu stürzen sucht... Wird Dr. Kalthoffs Buch in innerkirchlichen Kreisen und Richtungen keine Zerstörungen anrichten, so kann es dieselben doch an die gemeinsamen Interessen im Kampf gegen Atheismus, Pantheismus und Materialismus, sowie neue Religions-Entwicklungen gemahnen, und in Bremen Veranlassung werden, daß die hier bestehenden kirchlichen Parteien im Kampf gegen gemeinsame Feinde zusammenstehen.“¹⁷³⁴

Thikötter sagte dies in der Zuversicht, die bisher zerstrittenen kirchlichen Richtungen, würden sich in der Konfrontation mit Kalthoff auf ihre gemeinsamen „kirchlich-religiöse[n] Interessen“, das gemeinsame religiöse „Band“ besinnen: den „Glauben an die Existenz der Person Jesu Christi, als des Trägers göttlicher Offenbarung und Stifters der christlichen Kirche“, auf dem „das gesamte Christentum in allen Kirchen“ ruhe.¹⁷³⁵

Kalthoff war, mit seiner Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den genannten anderen Wettbewerbern um die gesellschaftliche Wertestiftung, für seine Kollegen allenfalls ein Störenfried – „die bête noire in der Theologie“.¹⁷³⁶ Die Distanzierung der meisten einflußreichen Kulturprotestanten von Kalthoff hängt so auch mit seiner polarisierenden Wirkung innerhalb des Protestantismus im Blick auf grundlegende Werteverständnisse zusammen, die dem erklärten Wunsch nach kultureller Integration *aller* Bürger entgegenwirkte. Der Angefeindete selbst war sich wohl dieser Dimension des Konfliktes nicht bewußt, einschließlich der Folge, daß der Disput die liberale Theologie an ihrem linken Rand erodieren ließ.¹⁷³⁷ Er ging auch nach dem Ende der für ihn relativ anfeindungsfreien und ruhigen Zeit in Bremen den einmal eingeschlagenen Weg unbeirrt weiter. Letztlich weist das „Gezänk“ über den eigentlichen Streitpunkt hinaus auf die angedeuteten generellen Dominanzkonflikte um die Wertgrundlagen der Religion überhaupt, um die Deutungshoheit über das religiöse Feld sowie die Zuständigkeiten in solchen Fragen – mit den jeweiligen politischen und sozialen Implikationen. Das sei als Vorgriff auf spätere Kapitel, in denen wir uns dem Problem ausführlich widmen werden, schon hier angedeutet. „Echte“ Religion ist christlich – ohne den „geschichtlichen Jesus“ ist sie höchstens „irgendwie noch ... moderne Religion“.¹⁷³⁸

¹⁷³³ Zu Letzterer vgl. für Bremen den Abschn. II.5.1.3.

¹⁷³⁴ Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“, S. 58f.

¹⁷³⁵ Ebd. S. 58.

¹⁷³⁶ Dr. Kalthoffs Replik beleuchtet von D. Julius Thikötter, S. 3

¹⁷³⁷ D. Thikötter und das Christusproblem, S. 7: Kalthoff glaubte, in Theologenkreisen ein erhebliches Maß an Zustimmung zu seiner Schrift erkennen zu können.

¹⁷³⁸ Martin Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“. „Wer uns den nimmt, der mag ja wohl moderne Religion irgendwie noch vertreten, aber ‚modernes Christentum‘ kann man seinen Standpunkt nicht mehr nennen.“

III.10 Suche nach neuen Anknüpfungspunkten für eine Reformreligion (I)

III.10.1 Der religionstherapeutische Anspruch der Schriften zum Christusproblem. Kein religiöser Neuanfang mit dem historischen Jesus der liberalen Theologie

Die Gegner des *Christus-Problems* haben, bei aller Berechtigung mancher ihrer Einwände gegen Kalthoff, übersehen, um was es ihm in religiöser Hinsicht wirklich ging – insbesondere indem sie den Schwerpunkt ihrer Kritik auf seine exegetischen Fehler legten und a limine die Irreligiosität des Kalthoffschen Projektes herausstellten. Sein Anliegen, den Geltungsanspruch des traditionellen Christusbildes zu relativieren sowie die Mißverständnisse der liberalen Leben-Jesu-Theologie zu erweisen, sollte Christus für die modernen Menschen wie gezeigt nicht vergleichgültigen, sondern verfolgte im Gegenteil den *religionstherapeutischen* Zweck von dessen Neuschöpfung, ohne damit wieder neue Normen und Dogmen schaffen zu wollen. Kalthoffs Christustypus kann insofern nur Bestandteil einer alternativen Religion sein:

„Wenn zwischen diesem Christus und dem Christus der Vergangenheit der Kampf besteht, so geschieht es nicht, weil der eine ein falscher, der andere der wahre Christus ist, sondern weil die Kirche ihr Christusbild, das doch auch nur eines der vielen Christusbilder der Vergangenheit darstellt und früher einmal aus den lebenskräftigsten Trieben der Zeit geboren worden, als das allein echte abstempeln und allen Menschenkindern aufzwingen will. Kein Moderner würde daran denken, einem Menschen, dem sein altes Christusbild noch genügt, und der es umfaßt mit eigenem, ehrlichen Glauben, an seinem Glauben zu rühren.“¹⁷³⁹

Der Konflikt kreiste mithin um die Frage, ob es in der pluralistischen Moderne überhaupt noch absolute Religionen, die als solche auch durchgesetzt werden sollten, geben könne, oder nur noch Alternativreligionen. Für Kalthoff jedenfalls, da er keineswegs den Anspruch vertrat, eine neue alleinverbindliche *dogmatische* Religion konzipieren zu wollen, erübrigte sich jede Behauptung, irgendeine alte Form des Christusglaubens sei überholt. Er wies das Christusproblem stattdessen konsequent dem Kontext der „Neubelebung der Religion“ zu wie er einen Vortrag im Jahr 1903 betitelte. Er zitiert in seiner Antwort auf Bousset aus diesem Vortrag und fordert hier unter den Bedingungen der pluralistischen Moderne statt der theologischen Orientierung an einer normativ gesetzten Vergangenheit die Besinnung darauf, wer ‚wir selber‘ sind und welche Bedürfnisse wir haben.¹⁷⁴⁰ Hier finden sich Hinweise auf die verschiedenen Koordinaten und Bezüge des religiösen Erneuerungsprojektes, zu dem die Christusschriften Anstoß geben sollten und die auch wir bei unserer Interpretation zu berücksichtigen haben.¹⁷⁴¹ (Wir werden später insbesondere den Aspekt der Kunstreligion aufgreifen, da der Verzicht auf eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion sich aus diesem Bezug erklärt.) Kalthoff versichert in seiner „Abrechnung mit der Theologie Boussets“ noch einmal, es gehe ihm um die von ihm vertretene „Sache“ der „Religion“ auch da, wo er sich „selbst zu verteidigen gezwungen“ sei.¹⁷⁴² Auch seine Predigten über *Religiöse Weltanschauung* sollen eine Ergänzung zum Christusproblem „nach der religiösen Seite hin“ darstellen, in denen „die speziellen Fragen der theologischen Wissenschaft in den Hintergrund [treten]“; die Predigten würden sich vielmehr dem „positiven Ausbau der verschiedenen Seiten des religiösen Lebens für den modernen Menschen“ widmen.¹⁷⁴³

¹⁷³⁹ Religion der Modernen, S. 188.

¹⁷⁴⁰ Kalthoff, Was wissen wir von Jesus? S. 3. Hier Verweis auf: Die Neubelebung der Religion, in: Das freie Wort, III. Jahrg., Nr. 19 (Erstes Januarheft 1904), S. 738-747; Nr. 20, S. 782-789, hier S. 746 (Selbstzitat).

¹⁷⁴¹ Vgl. den vorigen Abschn. III.9

¹⁷⁴² Was wissen wir von Jesus, S. 5. Vgl. 42.

¹⁷⁴³ Religiöse Weltanschauung, Vorwort. Vgl. ebd. Einleitung, S. 1f.

Nicht, daß die liberalen Gegner es an Selbstkritik völlig hätten mangeln lassen. Am liberalen Jesusbild sei ‚einiges auszusetzen‘ konzedierte Arthur Titius. Die liberale Theologie habe Jesus ‚zum Transparent moderner Humanität und Religiosität gemacht‘ – Schwächen, die besonders bei Harnack hervorträten.¹⁷⁴⁴ Kalthoff wird zugestimmt, daß auf religiösem Gebiet jede äußere Autorität abzulehnen sei. Pastoren oder Professoren sollten nicht zwischen das religiöse Individuum und seinen Gott treten. Kalthoff stehe, was diesen Punkt angehe eigentlich ‚auf unserer Seite‘ meinte Titius.¹⁷⁴⁵

Aber Kalthoffs Anspruch ging entschieden weiter. Es ging ihm darum, die Kraft, die einmal von der Christusidee ausgegangen war, neu zu beleben. Mit dieser antihistoristischen Stoßrichtung (vor allem gegen die Richtungen Harnacks und der Religionsgeschichtlichen Schule) geht er weit hinaus über selbstkritische Zugeständnisse von Interpreten des Bremer Radikalismus wie Titus und Rade, die doch immer noch die liberale Absolutheitstheologie verteidigen. Wenn Kalthoff von einer religiösen Neubelebung spricht, bezieht er sich auf die vor dem Aufkommen der Theologie in den ersten Christengemeinden wirksame religionsproduktive Energie, die eigentliche untheologische Religion des Christentums – *nicht* also auf eine autoritative historische Person, aber auch nicht auf die Autorität einer historischen Gemeinde, denn auch die ersten christlichen Gemeinden, waren bei ihrem ‚freien genossenschaftlichen‘ Aufbau Organisationen mit ‚gesellschaftliche[m] Charakter‘, also nicht dem modernen Individualismus kompatibel. Das sahen wir oben. Wenn er sich auf eine religiöse Kraft und ihre *Erfahrbarkeit* beruft, folgt er Franz Overbeck, der den *historischen* Erweis einer Religion für unmöglich erklärt und meint, eine Theologie erfasse diese religiöse Kraft nicht: ‚Die Theologie entstand auch im Christentum, als dessen mythenbildende Kraft dahin war.‘¹⁷⁴⁶ Wenn Kalthoff überhaupt von Persönlichkeiten oder Gemeinschaften spricht, dann weil in ihnen diese Kraft sich potentiell manifestiert. *Historisch* legitimieren läßt sich die moderne Persönlichkeitsreligion auf keine Weise. Zeitbedingte Manifestationen sind nur Entwicklungsstadien der religiösen Kraftwirkung; historische Christusbilder können wohl für einzelne Gläubige von Wert sein, jedoch nie Allgemeingültigkeit beanspruchen.¹⁷⁴⁷ Wir stoßen hier auf Bezüge zwischen dem Religionsbegriff, der Kalthoffs Christologie zugrunde liegt und der postulierten religionsproduktiven Energie, wollen aber nicht weiter vorgreifen.¹⁷⁴⁸

Beginnen wir damit zu zeigen, warum er an einen Neuanfang mit dem Christus der Kirche nicht glaubte. Er behauptet, die gegenwärtige Kirche habe aufgrund ihrer historischen und sozialen Bindungen keinen Christus mehr. Deswegen hege er

‚Zweifel, ob die Kirche ... der Welt noch ferner ein Ideal geben könne, an das der Mensch noch zu glauben, das er zu verehren, dem er zu dienen vermöchte. Der Kirche ist eben selber ihr Christus, ihr Ideal abhanden gekommen, sie ist hineinverstrickt in den Dienst der allerweltlichsten Interessen der Macht und des Besitzes.‘¹⁷⁴⁹

¹⁷⁴⁴ Bremer Radikalismus, S. 124. Gleichzeitig wird betont, Wrede und Schweitzer hätten die Kritik am liberalen Jesusbild weit besser vorgetragen als Kalthoff.

¹⁷⁴⁵ Ebd. S. 125f.

¹⁷⁴⁶ Kalthoff, Modernes Christentum, S. 25. Vgl. Ueber die Christlichkeit, in: Franz Overbeck, Werke und Nachlaß, Bd. 1, S. 180.

¹⁷⁴⁷ Vgl. oben Abschn. III.7.3. Vgl. Religiöse Weltanschauung, S. 184: Dieser Christus war deshalb ‚wohl ein Ideal, auch ein religiöses Ideal, aber ein Ideal des Jenseits, nicht ein solches des Lebens, der Wirklichkeit.‘ Das Ideal schuf Jenseitigkeitsmenschen, deren Beispiel uns heute an ihrem Ideal zweifeln läßt. Vgl. ebd. S. 184f. ‚[G]roße Menschen, Künstler, Staatsmänner, Gelehrte‘ können kein Ersatz für den Heiland sein. Sie sind bloß Menschen.

¹⁷⁴⁸ Vgl. für Weiteres die Darstellung in den folgenden Abschn., bes. III.11.3. Vgl. auch Stichw. ‚säkularisierter Christus‘.

¹⁷⁴⁹ Religiöse Weltanschauung, S. 187.

Nach seiner festen Überzeugung müsse etwas anderes als die Anbetung der Macht und des Geldes das entstandene Vakuum ausfüllen. Die Kalthoffgegner verkannten wie gesagt in der Regel diese zeitdiagnostische, herrschafts- und sozialkritische Dimension im Kontext seiner Bemühungen um die Reform der Religionskultur. Eine Auseinandersetzung mit Fragen, wie wir sie oben im zweiten Kapitel behandelt haben, bzw. eine Diskussion um die Stellung des Liberalismus zu zeitkritischen Fragen – immerhin ein zentrales Anliegen Kalthoffs –, findet sich in den Reaktionen auf seine Christusschriften jedenfalls nicht. Der Kollege Thikötter etwa dichtete unbeirrt seine autoritätsfreundlichen Lobeshymnen auf das Reich und den Kanzler Bismarck und vertrat gleichzeitig das zweifelhafte Jesusbild des 19. Jahrhunderts. Kalthoff hatte insofern in seiner Kritik des protestantischen Liberalismus und der Vermittlungstheologie den Kern getroffen, wenn er deutlich machte wie hier das Ideal der modernen Persönlichkeit, von teilweise unausgesprochenen nichtreligiösen Interessen geleitet, in den historischen Jesus zurückverlagert wird. Der Niedergang des protestantischen Liberalismus, nur wenige Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, hat ihm nachträglich Recht gegeben. Die Vorkriegstheologie sprach in Fragen der Religiosität moderner Menschen wohl tatsächlich immer weniger Zeitgenossen an. In den Augen derjenigen Bevölkerungsschichten, die ihre Überzeugungen durch die Sozialdemokratie vertreten sahen, hatte sich diese Theologie ohnehin schon längst unglaubwürdig gemacht – wenn sie hier überhaupt jemals als glaubwürdig angesehen worden war. Kalthoff berief sich indes zur Rechtfertigung seiner Liberalismuskritik auch auf persönliche Empfindungen:

„Ich fühlte die Unmöglichkeit, religiöses Gegenwartsleben zu schaffen in der Gebundenheit an eine unlebendige Vergangenheit, an einen Jesus, den doch keine theologische Sophistik aus seinem Grabe erweckt, dessen Worte diejenigen am wenigsten im Leben ernst nehmen, die dieselben doch am lautesten rühmen. Ich begriff den Widerspruch, daß eine historische Persönlichkeit außerhalb des Entwicklungsgesetzes des Lebens stehen und eine absolute Bedeutung für die Geschichte beanspruchen solle. Und von dieser inneren Not befreite mich erst die Erkenntnis, daß diese ganze Leben-Jesu-Theologie ein rationalistisches Mißverständnis des in den Evangelien gezeichneten Christusbildes bedeute“.¹⁷⁵⁰

Im Konflikt um das Christusproblem ging es letztlich auch um Kalthoffs eigene Religiosität, wie der Verweis auf „seine innere Not“ als Motiv für seine Wortmeldungen zur religionsgeschichtlichen Jesusforschung andeutet. Dieser Umstand mag Ungereimtheiten seiner Thesen über die Rolle proletarischer Gruppierungen bei der Entstehung des neutestamentlichen Christusbildes erklären. Entsprechende Nachweise waren ihm ein wichtiges religionstherapeutisches Anliegen, also durch Gegenwartsinteressen motiviert. Diesen Punkt berührt auch Albert Schweitzers Bemerkung, es bestehe kaum ein Unterschied zwischen Kalthoff und seinen Gegnern. Bei ihm stehe der säkularisierte Christustyp als Vorbild des autonomen Menschen an der Stelle des liberalen historischen Jesus.¹⁷⁵¹ Schweitzer schloß an seine Feststellung die Frage an, warum Kalthoff dazu den „Umweg über den Skeptizismus“ gehe.¹⁷⁵² In der Tat hätte er ganz auf seine exegetischen Untersuchungen verzichten können, um sein positives Ziel zu erreichen, einen zeitgemäßen Christustypus zu erschaffen und zu propagieren. Letztlich übersieht aber auch Schweitzers Einwand den religionstherapeutischen Anspruch des Kalthoffschen Skeptizismus, der dem Grundsatz folgte, ‚wer heilen will, muß sich mit der Krankheitsgeschichte auseinandersetzen‘. Weiter kommt hinzu, daß Kalthoff die Definitionshoheit über den Begriff der Christlichkeit nicht seinen Gegnern überlassen will und sich vehement gegen den Vorwurf

¹⁷⁵⁰ D. Thikötter und das Christusproblem, S. 6.

¹⁷⁵¹ Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 349f (Schweitzer bezieht sich auf Kalthoff, Entstehung des Christentums, S. 152).

¹⁷⁵² Ebd.

wehrt, Christlichkeit sei nur im Kontext einer autoritativen kirchlichen „Einheit“ zu definieren.¹⁷⁵³ Gegenüber Bousset beruft er sich in diesem Kontext auf Ellen Key:

„Wir stehen jetzt vor der nächsten großen Selbständigkeitserklärung, der, daß die Menschennatur in ihren eigenen Tiefen und ihren eigenen Gesetzen die Möglichkeit zu einer immer höheren ethischen Harmonie und Entwicklung hat. Die Lehre vom Idealmenschen Jesus, als der einzig lebenden und lebengebenden Norm der Sittlichkeit, steht dieser Selbständigkeitserklärung entgegen.“ Kalthoff kommentiert: „In dieser Forderung, der Bejahung der eigenen Autonomie und Verneinung jeglicher Gebundenheit an eine fremde Autorität trifft ein Wissen, das vollen Ernst macht mit seinem eigenen Begriff, durchaus zusammen mit einem Glauben, der durchaus aus religiösen Lebenswerten gebildet ist. Boussets Theologie hat weder zum Wissen noch zum Glauben eine Beziehung.“¹⁷⁵⁴

In solchen Sätzen klingt die Unerbittlichkeit der Kritik Franz Overbecks nach, dessen Argumente Kalthoffs religiöse Reformbewegung zur Legitimation neuer religiöser Verbindlichkeit implizit heranzieht und in positiven Reformwillen transformiert. Die Theologie ist Kalthoff auch in ihrer modernen Form keine Wissenschaft, sondern vielmehr der Versuch, Glauben gegen Wissen zu immunisieren, ein Instrument der Wissenskontrolle. Ausdruck davon ist die Verkettung der „Irrlehrer“ in den Reihen der Kirche.¹⁷⁵⁵

III.10.2 *Christus als Projektionsfläche proletarischer Religiosität im Kontext der Kalthoffschen Sozialtheologie*

Die Frage nach dem Zusammenhang von historischem Wissen und modernem Glauben bleibt allerdings offen. Bei genauerem Hinsehen stellt man fest, daß Kalthoff *seine* Hoffnungen auf die Neubelebung der Religion durch führende Kreise des Sozialismus in der urchristlichen Vergangenheit wiederfand. Er wiederholte damit zwar nicht den Fehler der liberalen Theologen, da er den Nachweis der Existenz eines proletarischen Christus im Urchristentum nicht dazu benötigte seinen Christustyp zu legitimieren. Er suchte ja stattdessen den Anschluß an die postulierte religiöse Kraft, die diesen in immer wieder neuen Formen hervorbringen sollte. Aber er sah fragwürdige Parallelen zwischen einer konstruierten antiken und der modernen sozialistischen Bewegung. Schon Franz Mehring fiel dieser Umstand auf. Kalthoff projiziere

„die Entstehung des Christentums zu sehr in die moderne Arbeiterbewegung hinein. ... Anscheinend bildet Kalthoff sein neues Modell nach dem alten, aber tatsächlich liegt der Fall umgekehrt. Der Wunsch ist der Vater des Gedankens, was er in der modernen Arbeiterbewegung zu finden glaubt, überträgt er auf die Sklavenbewegung des Altertums“.¹⁷⁵⁶

Tatsächlich interpretierte Kalthoff den Sieg des antiken Christentums als den geistigen Sieg der Ideen des Proletariats über die bis dahin herrschenden Ideen.¹⁷⁵⁷ Die sozialistischen Clubs im alten Rom hatten seiner Meinung nach genau das erreicht, was er sich von der modernen Sozi-

¹⁷⁵³ Vgl. D. Thikötter und das Christusproblem, S. 29: Hier gibt er D. Thikötter und Otto Veeck auf ihre Frage, wie er „einen Christen von einem Nichtchristen unterscheiden wolle“ zur Antwort „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Das ist *meine* kirchliche Einheit. Dieselbe ermöglicht mir, Gemeinschaft des Geistes und des christlichen Lebens zu finden, wo die Einheit der Formel vollständig in die Brüche gegangen ist. Sie ist auch, ganz populär ausgedrückt, die wahrste Lösung, die ich für das Christusproblem gefunden.“ Siehe auch schon oben Abschn. III.8.4.

¹⁷⁵⁴ Was wissen wir von Jesus?, S. 42. Hier das Zitat aus Keys Essaysammlung Die Wenigen und die Vielen.

¹⁷⁵⁵ Vgl. zu Parallelen bei Overbeck: Werke und Nachlaß 1, S. 174 („Gegensatz des Wissens gegen die rein religiösen Interessen des Glaubens“). Vgl. 170ff, 183.

¹⁷⁵⁶ Mehring, Soziale Theologie, in: Die Neue Zeit, S. 388.

¹⁷⁵⁷ Vgl. Arthur Drews, Art. Kalthoffs „Modernes Christentum“, in: Bremer Nachrichten vom 20.5.1906.

aldemokratie erhoffte. Daß er auch für seine Zeit das motivationale Potential sozialer Klassengegensätze für die religiöse Entwicklung als sehr bedeutsam einschätzte, was bei ihm in die Einforderung einer ethischen Komponente des Sozialismus mündete, wurde bereits gezeigt. Sein Ziel, die primär materialistisch orientierte Weltanschauung der Arbeiterkreise durch einen für ethische und ideelle Einflüsse offenen „sozialistischen Humanismus“ zu überwinden, konkretisierte sich in seinen Thesen zum Christustypus. Dieser erschien ihm gleichsam als die imaginäre kollektivbildend-ideale Kraft, die aus dem Mutterboden der sozialistischen Bewegung erschaffen werden könne und die gleichzeitig eine neue Entwicklungsphase des Christentums einleiten könne. Kalthoff ging von einer komplementären Wechselwirkung ökonomischer und ethisch-religiöser Faktoren aus. Die Orientierung an einer solchen imaginären ethisch-religiösen Kraft sei die Voraussetzung für die erfolgreiche und dauerhafte Durchsetzung berechtigter ökonomischer Interessen, wie sie im Klassenkampf vertreten würden. Im *Christus-Problem* behauptet er, die im Klassenkampf wirksamen Kräfte

„müssen und werden in jeder neuen großen Entwicklungsphase des Lebens der Menschheit wieder erscheinen, es wird keine ökonomische und soziale Entwicklung großen Stiles geben, ohne daß die treibenden sozialen Kräfte des Klassenkampfes ethisiert und humanisiert, d. h. religiös gebildet werden.“¹⁷⁵⁸

Partikulare soziale Forderungen bilde die Volksseele zu allgemeinen ethischen Normen um und suche für das als gut Empfundene den Zusammenhang mit

„ihrem kosmischen Grunde. ... Das Gute schafft somit einen religiösen Glauben, der dasselbe im Zusammenhange der sittlichen Weltordnung erfaßt und daraus die Gewähr seiner Verwirklichung ableitet. ... Das Gute aber ist, unbeschadet seines kosmischen Ursprungs, immer das menschlich Gute ..., das ethische Ideal wird ein religiöses, ein Christus.“¹⁷⁵⁹

Also: ohne religiöse Fundierung kein Sozialismus, aber ohne den Mutterboden des Volkes auch keine Neubelebung der Religion. Dem Liberalismus bescheinigt Kalthoff ein mangelndes Vertrauen zu eben diesen „in der Volksseele pulsierenden Lebenskräften“, die doch auf das Engste mit dem vorwärts schreitenden Entwicklungsgesetz verkoppelt seien. Der Liberalismus suche vielmehr nach dem „Fundament seines Glaubens, statt in der Gegenwart, in der Vergangenheit“ – eben im historischen Jesus. In diesem Kontext bietet Kalthoff eine spezifische Kant-Interpretation. „Die soziale Theologie ... wurzelt, wie die ganze Kantische Geschichtsbetrachtung, in der Entwicklungsidee. Nur die Idee, das Endziel, hat für sie eine absolute, d. h. regulative, normgebende Bedeutung. Jede empirische Erscheinung ist nur etwas Relatives.“ Kräfte, die im Urchristentum wirksam waren, sind heute noch ebenso gut wirksam. Der Christustypus der alten Kirche ist insofern Stufe eines Entwicklungsprogramms.¹⁷⁶⁰ Nebenbei bemerkt spricht der in diesem Abschnitt dargestellte Befund dafür, daß Kalthoff seine in den Sozialismus gesetzten Hoffnungen in seinen letzten Jahren noch nicht aufgegeben hatte – doch werden wir sehen, daß er im Streit mit Vertretern des historischen Materialismus argumentiert, die ökonomische Basis der Gesellschaft werde transzendiert von einer ideellen in der Christusidee repräsentierten Beziehungsebene.¹⁷⁶¹ Nicht zuletzt Kalthoffs Kantverständnis stand bei solchen Gedankengängen Pate.

¹⁷⁵⁸ Das Christus-Problem, S. 79f.

¹⁷⁵⁹ Ebd. S. 80. Vgl. ebd. S.85f: Der „religiöse Faktor“ wird sich unvermeidlich auch in der sozialen Bewegung bemerkbar machen.

¹⁷⁶⁰ Ebd. S. 13. Entwicklungsgesetz, ebd. S. 79. Vgl. ebd. S. 82.

¹⁷⁶¹ Vgl. unten Abschn. III.14.4.

III.10.3 *Der Christustypus und Kants kategorischer Imperativ im sozialtheologischen Kontext*

Kalthoffs Zeitgenossen wurde das Verständnis seiner Schriften zum *Christusproblem* wie wir schon andeuteten durch den Umstand erschwert, daß wichtige Fragen zur Konzeption des Christustypus in den relevanten Arbeiten selbst unbeantwortet bleiben. Die Untersuchungen selbst sowie Aussagen zu ihrer Relevanz für die religiöse Praxis der Gegenwart blieben systematisch weitgehend unverbunden. Das gilt auch für Bezüge zur Ethik. Weiterführende Informationen über die ethische Komponente des Christustypus der Gegenwart veröffentlichte Kalthoff an einem Ort, der für theologisch-exegetische Arbeiten nicht gerade bekannt war: im politisch-literarischen Blatt *Der Lotse*. Auch der Titel der in Rede stehenden Veröffentlichung läßt nicht gerade einen Zusammenhang mit dem Christusproblem erahnen: Er lautet *Kants sozialpolitische Bedeutung*.¹⁷⁶² Gleichwohl wollte Kalthoff diese Schrift ausdrücklich als Ergänzung zu seinem Christusproblem verstanden wissen.¹⁷⁶³ Es erweist sich auch mit Blick auf einen solchen Hinweis, wie sehr die Arbeiten zum Christusproblem in den umfassenden Zusammenhang der Debatte um Wesen und Gegenwartsgeltung der christlichen Religion – aus Kalthoffs Perspektive: der Religion überhaupt – gehören.

Kalthoff führte in dem kurzen Aufsatz sein Verständnis der kantischen Ethik als Grundlage moderner Sozialpolitik aus: Der kategorische Imperativ setzt als Maßstab für ethisches Handeln mehr als die wechselseitige Beziehung zwischen einem empirischen ‚Ich‘ und seinem Gegenüber voraus, unterscheidet sich also beispielsweise von der *Goldenen Regel*, bzw. dem dieser Regel zugrunde liegenden Prinzip des *do ut des*. Als Maßstab kommt für Kant nur die abstrakte Vorstellung der ‚Menschheit‘ in Frage, bzw. der des formalen ‚allgemeinen Gesetzes‘, das jeden einzelnen auffordert, sich unabhängig von eigenen oder partikularen Interessen in ein ideales, allumfassendes, rational und kooperativ interagierendes Kollektiv hineinzudenken. Auch die Grenzen des Volksinteresses, des nationalen Interesses o. ä. werden dabei überschritten. Kants Prinzip soll individualistische oder partikularistische Fehlverständnisse „richtigen und falschen“ moralischen Handelns verhindern und gleichzeitig das moralische Subjekt von der blinden Unterwerfung unter unveränderlich feststehende Gebote und Verbote entbinden. Nach Kalthoffs Auslegung sei der kategorische Imperativ „durchaus sozial“.¹⁷⁶⁴ Er hebe

„den Einzelnen aus seiner Isoliertheit heraus“ und lasse „ihm für das ganze Gebiet seiner Handlungen und Willenszwecke keinen Punkt mehr, wo er dem Wahne huldigen könnte, ein Einzelner zu sein. Jede Willensregung wird gemessen an der Allgemeinheit, sie kann und darf keine egoistische mehr sein.“ Kants „ethische[s] Prinzip“ gewinne auch deswegen eine sozialpolitische Bedeutung, weil es „als ein rein formales Raum läßt für jede soziale Entwicklung. Es sagt nicht, was als ethisches Gebot zu gelten habe“, belaste die Welt also nicht mit einem „für alle Zeiten gültigen, absolut fertigen Moralcodex“.¹⁷⁶⁵

Kants Ethik, bzw. ihre sozialpolitische Dimension, ist also für Kalthoff die geforderte ideelle Ergänzung aller Bemühungen proletarischer Massenbewegungen zur Durchsetzung ihrer ökonomisch-politischen Interessen, die andernfalls über den Status partikularer Interessen nicht hinauskämen. Deswegen wehrte sich Kalthoff im Bewußtsein des Mißverständenseins entrüstet gegen Julius Thikötters Unterstellung, völlig auf dem Boden der materialistisch-naturalisti-

¹⁷⁶² In: *Der Lotse*. Hamburgische Wochenschrift für deutsche Kultur, 11. Jahrg, Heft 24 (15. März 1902), S. 731-738.

¹⁷⁶³ So in D. Thikötter und das Christusproblem, S. 11.

¹⁷⁶⁴ Kants sozialpolitische Bedeutung, S. 735.

¹⁷⁶⁵ Ebd.

schen Geschichtsauffassung zu argumentieren, also weder religiös noch ethisch. Kalthoff wendet ein, er habe den Marxschen Geschichtsmaterialismus vielmehr „als ein Verhängnis für die moderne Geschichtsbetrachtung“ dargestellt.¹⁷⁶⁶

Man könnte Thikötter eine fragmentarische Lektüre von Kalthoffs Werken „anlasten“. Darum geht es allerdings nicht. Denn umgekehrt könnte man genauso gut Kalthoff selbst die „Schuld“ dafür geben, daß er mißverstanden wurde, hatte er doch seine Einsichten an einem für Theologen entlegenen Erscheinungsort veröffentlicht und erst in der Auseinandersetzung mit Thikötter darauf Bezug genommen. Selbst einem Kritiker wie Benzion Kellermann (1869-1923), der Kalthoffs Christusschriften grundsätzlich positiv gegenüberstand, war dieser Umstand verborgen geblieben. Den ersten Teil einer Arbeit aus dem Jahr 1906 zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums¹⁷⁶⁷ widmete der Neukantianer und Rabbiner Albert Kalthoffs sozialer Theologie. Kellermann bemängelte an Kalthoffs Entwurf ausgerechnet den Individualismus seiner Religiosität – wie wir oben schon einmal erwähnten. Zunächst lobte er aber in seiner Studie die Kalthoffsche Sozialtheologie für die radikale Aufdeckung der Widersprüche und „Tendenzen“ der Leben-Jesu-Forschung, „denen die Methode in ihren logischen und ethischen Forderungen sich unterwerfen“ müsse. Kalthoff habe darauf „mit rücksichtsloser Offenheit und kritischer Objektivität hingewiesen“.¹⁷⁶⁸ Unwissenschaftlich an der liberalen Tendenzliteratur sei, „die Vollendung einer Größe an den Anfang ihrer Entwicklung zu setzen, und ... die völlige Loslösung und Heraushebung eines Individuums aus ihrem sozialen Milieu“.¹⁷⁶⁹ In diesem Punkt stimmt Kellermann mit Kalthoff überein. Jesus werde damit zum Werkzeug tagespolitischer Interessen gemacht – auch Kalthoffs entsprechende Kritik an Harnack teilt Kellermann voll und ganz.¹⁷⁷⁰

Jedoch sei sich Kalthoff im Kontext seiner positiven Aussagen zur Zukunft der Religion nicht bewußt, daß „[d]as ‚Selbst‘ der Autonomie“ niemals das physische oder psychische Selbst bedeuten“ könne – so argumentiert Kellermann erkenntniskritisch mit dem Marburger Neukantianer Hermann Cohen,

„sonst hätte ja der transzendente Idealismus gerade jenes Prinzip der Selbstsucht auf den Schild gehoben, das er nicht eifrig genug bekämpfen kann. Das Selbst ist überhaupt keine Tatsache, sondern eine Aufgabe, die niemals restlos erfüllt werden kann, weil sie unendlichen Charakters ist. Denn das Selbst, das zum Urheber der Gesetzgebung erhoben werden soll, ist das Selbst der Menschheit. Und Autonomie bedeutet nichts anderes als die ewige Erzeugung von solchen Gesetzen, die das Selbst der ganzen Menschheit im Auge haben. Der Begriff aber, der die Menschheitsidee in ihrer Tiefe und Weite umfaßt, ist die Allheit, die in jedem Individuum ihre Vertretung erblickt, denn die Allheit bedeutet im Sinne platonischer Begriffsbildung die unendliche Zusammenfassung.“¹⁷⁷¹

Kellermanns Kritik greift jedoch ins Leere, die oben dargestellte ethische Dimension der Kalthoffschen Sozialtheologie wird übersehen.¹⁷⁷² Mit seinen Hinweisen auf die neukantianische Ethik sowie mit seinen erkenntniskritischen Einwänden hätte Kellermann bei Kalthoff offene Türen eingerannt. Dessen Aufsatz über Kants sozialpolitische Bedeutung, in dem dieser genau die Unterscheidungen aufstellt, die Kellermann vermißt, sowie anscheinend auch die Belege

¹⁷⁶⁶ D. Thikötter und das Christusproblem, S. 8. Vgl. ebd. 9: Der Rezensent des Protestantensblattes habe richtig erkannt, daß er die materialistische Geschichtsauffassung widerlegt habe. Vgl. dazu Kants sozialpolitische Bedeutung, S. 737 (Rezeption von Hermann Cohens Kant-Interpretation).

¹⁷⁶⁷ Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums, Berlin 1906. Vgl. zu Kellermann: Torsten Lattki, Benzion Kellermann: prophetisches Judentum und Vernunftreligion, Göttingen 2016.

¹⁷⁶⁸ Kritische Beiträge, S. 10.

¹⁷⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁷⁰ Ebd. S. 11-13.

¹⁷⁷¹ Ebd. S. 66f.

¹⁷⁷² Wir beantworten damit auf eine oben gestellte Frage. Vgl. II.7.

für Kalthoffs Hermann-Cohen-Rezeption, kannte Kellermann wohl nicht. Kalthoff war sich umgekehrt der angesprochenen erkenntnistheoretischen Defizite des historisch-materialistischen Ansatzes durchaus bewußt.¹⁷⁷³

Ein weiterer Kritikpunkt Kellermanns zielt auf die Ergebnisse von Kalthoffs historisch-kritischer Exegesearbeit. Der Martini-Pastor habe es nicht vermocht, die frühe Kirche als Trägerin universalistischer grenzüberschreitender Menschheitsideen zu erweisen.¹⁷⁷⁴ Auch diese Kritik erklärt sich aus der Unkenntnis wichtiger Texte Kalthoffs. So verkennt auch Kellermann letztlich das religionstherapeutische Anliegen Kalthoffs, dem es ja nicht um die Konservierung kirchengeschichtlich gewachsener Traditionsbestände ging, sondern um einen unbelasteten religiösen Neuanfang.

In der Kellermannschen Kritik blieb weiterhin Kalthoffs Grundeinsicht unbeachtet, daß Religionen in konkreten Lebenswelten nur dann Züge der Menschenfreundlichkeit annehmen könnten, wenn sie regelmäßige kritische Anstöße „von außen“ bekämen – eine Einsicht, die Kellermann, der für eine Liberalisierung des Judentums auf Grundlage des Neukantianismus stand, und Kalthoff durchaus teilten. Wir haben dies Problem als Humanisierung der Religion durch die Nichtreligion, z. B. in Form säkularer Ethik, umrissen. Genau hier setzte Kalthoffs therapeutischer Anspruch an, wie wir nach dem bisherigen Durchgang durch sein Werk nun wohl behaupten können. Daß er mit diesem Anliegen tiefsitzende Überzeugungen des Epochenbewußtsein ignorierte, scheint die zeitgenössischen Urteile über ihn zusätzlich negativ beeinflusst zu haben.

So war Kalthoff für seine wenigen Anhänger zwar ein Erneuerer der Religion, dem es gelang, sozialistische und idealistische Impulse miteinander zu verbinden. Für die Mehrheit der Zeitgenossen blieb sein Wirken jedoch eine existenzgefährdende Bedrohung der Religion, je später desto mehr hefteten ihm negative Etiketten an. Kellermann würdigte ihn 1906 zwar als mutigen Kritiker der liberalen Theologie – ein Vertreter „echter“ Religion war er für ihn damit nicht, höchstens ein Prediger einer elitären und subjektivistischen Religion der Modernen, die ablehnen müsse, wer das religiöse Zeitbewußtsein wirklich positiv beeinflussen wolle. Kein Wunder, daß Kalthoff bei Nietzsche gelandet sei, meinte Kellermann, bei *dem* Inbegriff des Subjektivismus und des religionsfeindlichen Werterelativismus. Das Christentum jedenfalls habe Kalthoff nicht als „einen adäquaten Ausdruck der Messiasidee“ erweisen können. „Die Zukunft aller Religionen“ bleibe „das prophetische Judentum“.¹⁷⁷⁵ Ein tragisches Mißverständnis zwischen Zeitgenossen, die im Grunde gemeinsame Ziele verfolgten.

Wir werden im Folgenden, bei der weiteren Darstellung von Kalthoffs Suche nach Anknüpfungspunkten für seine Reformreligiosität, immer auch darauf zu achten haben, ob es Belege gibt, die den Vorwurf des schrankenlosen Subjektivismus im Sinne Nietzsches, den nicht nur Kellermann erhob, gerechtfertigt erscheinen lassen. Zunächst wenden wir uns einem methodischen Aspekt der Kalthoffschen Bemühungen um die Therapie der Religion durch die Nichtreligion zu: seiner Wendung zur Religionswissenschaft.

¹⁷⁷³ Vgl. ein Zitat aus Hermann Vorländers Schrift *Kant und der Sozialismus*, das Kalthoff in seiner Replik gegen Thikötter anführt (D. Thikötter und das Christusproblem, S. 9f): „Wir sahen weiter, ... daß die Neukantianer den Marxismus so weit anerkennen, daß ihrerseits einer prinzipiellen Versöhnung zwischen Kant und dem sozialen Materialismus nichts im Wege steht, sobald der letztere seines wesentlichen Mangels, des Fehlens einer erkenntniskritisch-ethischen Begründung inne wird.“

¹⁷⁷⁴ Ebd. S. 68.

¹⁷⁷⁵ Kritische Beiträge, S. 66, 68.

III.11 *Suche nach neuen Anknüpfungspunkten für eine Reformreligion (II)*

III.11.1 *Forderung einer Transformation der Theologie und Religionsgeschichtsforschung in eine nichtnormative Religionswissenschaft*

Ein durchaus ernst zu nehmender Kritikpunkt Kalthoffs an der liberalen Jesulogie lautete: sie sei die Manifestation eines Mangels an Mut zum eigenständigen Denken, zumindest eine Verschwendung von Energie zu dem Zweck, eigene Gedanken nicht als solche vertreten zu müssen – und zwar nicht nur in der oben beschriebenen Form, die keine Transformation des historischen Christustypus in ein selbstbewußt formuliertes eigenständiges und modernitätskompatibles Persönlichkeitsideal zulasse. Diese Praxis verhindere zudem auch die Herausbildung einer wirklich wissenschaftlichen Religionsforschung.

Die Überführung der religionsgeschichtlichen Forschung von der Theologie in die Religionswissenschaft war angesichts dieser Kritik eine logische methodische Konsequenz. Faktisch existierten eigenständige religionswissenschaftliche Lehrstühle im wilhelminischen Deutschland nicht. Ein allein auf die Religionswissenschaft zugeschnittener Lehrstuhl wurde erstmals 1920 an der Universität Bonn eingerichtet. (Immerhin hatte das Institut eine Vorgeschichte, die mit dem oben erwähnten Fall Wilhelm Benders zusammenhing, für den 1888 eine Professur für allgemeine Religionswissenschaft in der philosophischen Fakultät eingerichtet worden war.) Deutschland hinkte damit insgesamt der internationalen Entwicklung um Jahrzehnte hinterher. Selbst der spät in Bonn eingerichtete Lehrstuhl bestand neben den Lehrstühlen für evangelische und katholische Theologie. Die bedeutendsten Institute in Deutschland (Berlin und Leipzig, gegründet ebenfalls erst nach Kalthoffs Tod 1910 bzw. 1912) waren von ihrem Zuschnitt her Ergänzungen des Faches Theologie.¹⁷⁷⁶ Eine belebende Konkurrenz zwischen Religionswissenschaft und Theologie war damit ausgeschlossen. Liest man etwa die Schriften Ernst Troeltschs zur Religionswissenschaft, wird deutlich, wie beschränkt die Entwicklungsmöglichkeiten eines Fachwettbewerbs unter diesen Bedingungen in Deutschland waren.

Troeltsch verortet das Aufkommen der deutschen Religionswissenschaft im zeitgeschichtlichen Kontext der religiösen Renaissance seit ca. 1890. Das neue Fach reagiert auf die Phase religiösen Desinteresses und der Religionsfeindschaft, deren Beginn er (wie auch andere religiös interessierte Zeitdiagnostiker) in das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts datiert und als Parallelerscheinung der gleichzeitigen Industrialisierung, Technisierung und Liberalisierung der Ökonomie betrachtet. Als Ursache dieser Entwicklungen sieht auch er „materielle Bestrebungen wirtschaftlicher Art und die Zuwendung zum Positiven und exakt Erfahrbaren“, die die mentale Lage der Gründerzeitmenschen veränderten und so „die für alles religiöse Leben kälteste und feindseligste, verständnisloseste und gleichgültigste Zeit, die die modernen Jahrhunderte gesehen haben“, geschaffen hätten.¹⁷⁷⁷ Mit Blick auf diese Einschätzung sind Kalthoff und Troeltsch sich nicht unähnlich.

Aber Troeltsch denkt von der Theologie her. Seine Schriften zur Religionswissenschaft sind somit alles andere als Zeugnisse der Abwendung von der Theologie. Das neue Fach soll den angesichts der durch die beschriebenen Umbrüche erforderlich gewordenen „Umbildungen und Neubildungen“ der Theologie „eine prinzipielle religionsphilosophische Grundlage“ schaffen. Die bisherige vergleichende Religionsforschung in Deutschland habe es versäumt, Einzel-

¹⁷⁷⁶ Angaben nach Burkhard Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, hrsg. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke, Stuttgart 2005, S. 46f (Wissenschaftliche Kontexte und Bezugsfächer). Die Geschichte der Religionswissenschaft in Deutschland ist meines Wissens bis heute nur ansatzweise kritisch erforscht worden.

¹⁷⁷⁷ Troeltsch, *Theologie und Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert*, 1902, in: KGA Bd. 1, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie 1888-1902* hrsg. von Christian Albrecht, Berlin/New York, 2009, S. 898-923, hier 919 (Die gegenwärtige Lage).

forschungen in Beziehung zu setzen und insbesondere die „Frage nach Wesen und Wahrheitsgehalt der Religion“ anzugehen. „So bleibt eine prinzipielle, diese sämtlichen Forschungen vereinigende Religionsphilosophie immer noch das eigentliche Bedürfnis für eine wissenschaftliche Klärung der Lage.“¹⁷⁷⁸

Der Zuschnitt des Faches orientiert sich zudem an den spezifisch deutschen staatskirchlichen Verhältnissen unter deren Bedingungen das neue Fach den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Status der theologischen Fakultäten keineswegs in Frage stellen darf – positiv umschrieben soll es Hilfestellung dabei leisten, die Theologie gegenüber den Erfordernissen der Gesellschaft und Kultur zu öffnen. Troeltsch sah die Rezeption religionswissenschaftlicher Methoden und Arbeitsweisen als eine „Hauptaufgabe der Theologie“ an.¹⁷⁷⁹ Aus dem Eingehen auf deutsche Bedürfnisse ergibt sich eine indirekte Abgrenzung von der Situation der Religionswissenschaft im Ausland, selbst wenn deren Methoden und Ergebnisse rezipiert werden. Troeltsch konzipiert also kein eigenständiges Fach, sondern, mit den Worten Arie Molendijks, eine „Theologie als normative Religionswissenschaft“.¹⁷⁸⁰ In entscheidenden Fragen wie etwa der Fundierung des schulischen Religionsunterrichts blieb Troeltsch im Fahrwasser des Kulturprotestantismus und beharrte, wie wir sehen werden auch nach 1918, auf der Sonderstellung theologischer Fakultäten und ihrer Expertise in öffentlichen Belangen. Das Christentum behält dabei, nebenbei gesagt, für ihn auch nach der Übernahme eines Lehrstuhles für Religions-, Sozial-, Geschichtsphilosophie und christliche Religionsgeschichte an der Universität Berlin im Jahre 1915 und auch nach seiner Abwendung vom Historismus noch seine subjektive Geltung als Hauptgegenstand und Zentrum der Religionswissenschaft. Damit wird der „Ausgangspunkt für die normative Betrachtung“ nun zwar „notwenig subjektiv“. Das Christentum bleibt aber relevant als die „Religion unseres Kulturkreises“.¹⁷⁸¹ Die angestammte Religion ist für ihn gleichsam das historische „Schicksal“ der Deutschen wie auch der ganzen abendländischen Kultur. „Aus der Erfahrung seiner „innere[n] Kraft und Wahrheit“ sei „zweifelloos seine Geltung zu begründen, aber eben doch nur seine Geltung für uns“.¹⁷⁸² In den Jahren um 1900 schloß dies selbstverständlich die Sonderstellung Jesu im Aufgabenfeld des neuen Faches ein.¹⁷⁸³

Wie oben schon angemerkt wurde, zeigte sich Kalthoff in seiner Auseinandersetzung mit der liberalen Jesusforschung an verschiedenen Stellen seiner Schriften indes gerade offen für die Weiterentwicklung der liberalen Theologie in eine normativitätsfreie Religionswissenschaft, ein Fach also, das in einem *konkurrierenden* Verhältnis zur Theologie stehen sollte und nicht mehr in einem komplementären. Die Jesulogie sah er als eine künstliche Barriere an, die die konsequente Verwissenschaftlichung der Theologie in Richtung auf eine solche Disziplin

¹⁷⁷⁸ Ebd. S. 922. Troeltsch bezeichnet dies Projekt in gleicher Bedeutung als „Religionsphilosophie“ oder als „Religionswissenschaft“, „wenngleich nicht durchgängig“. Vgl. Trutz Rendtorff, Einleitung, in: Troeltsch KGA Bd. 6.1, S.13.

¹⁷⁷⁹ Christian Albrecht, Einleitung, in Troeltsch KGA 1, S. 14, vgl. 15. Die Aussagen zur Religionswissenschaft gehören in den biographisch-werkgeschichtlichen Kontext der Studie Die Selbständigkeit der Religion. Vgl. ebd. Zur Bezogenheit auf die Theologie siehe auch Rendtorff, Einleitung, in: Troeltsch KGA Bd. 6.1, S. 26.

¹⁷⁸⁰ Arie L. Molendijk: Auf der Suche nach dem Nordpol. Theologie als normative Religionswissenschaft, in: Reinhold Bernhardt / Georg Pfeleiderer (Hgg.), Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, Zürich 2004, S. 87-110.

¹⁷⁸¹ Rendtorff, Einleitung, in: Troeltsch KGA Bd. 6.1, S. 26 mit Bezug auf Troeltsch, Religionsphilosophie, ebd. S. 569.

¹⁷⁸² Troeltsch: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: Der Historismus und seine Überwindung, hrsg. von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, S. 62-83, hier 77f. Zit. n. Molendijk, a. a. O. Anm. 50.

¹⁷⁸³ Vgl. Troeltsch, Theologie und Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert, S. 922. Unter den Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik vgl. aber besonders: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen 1911 (KGA Bd. 6.1, S. 820-851), hier z. B. 836.

bisher erfolgreich verhindert habe. Als ein Mensch, der sich ungerne auf Kompromisse einließ, zeigte er nur wenig Verständnis für die Nöte von Theologen, die sich, aufgrund innerkirchlichen Drucks vor die Wahl gestellt, zwischen ihrer Stellung als unabhängige Wissenschaftler oder als abgesicherte Mitglieder der Theologenzunft zu wählen, dem normativem Anspruch an ihre Tätigkeit gebeugt hatten. Ablehnend stand er auch der Sichtweise vieler akademischer Theologen gegenüber, die die Jesulogie als die gelungene Selbstbehauptung der Theologie gegen Tendenzen ihrer allzu weitgehenden Anpassung an die Prinzipien moderner Wissenschaftlichkeit im Universitätsbetrieb sahen, gelte es doch, die Theologie vor der Auflösung in eine säkulare Religionswissenschaft zu schützen. Gegen diese ‚Halbheit‘, die einerseits die Verwissenschaftlichung der Theologie fordere, andererseits aber die Theologie als Wissenschaft ganz eigener Art betrachtete – wir führten als Beispiel Harnacks Bekenntnis „zur alten Kirchenwissenschaft“ bzw. seine Weigerung gegen die Überführung der Theologie in eine Religionswissenschaft an –, führte Kalthoff andere Grundsätze und ein gänzlich anderes Verständnis der Religionswissenschaft ins Feld. Hinter *solchen* Ansprüchen an das Fach blieb auch ein Gelehrter wie Troeltsch zurück, bei dem sich keine grundsätzlich feindselige Einstellung gegenüber der neuen Disziplin feststellen läßt (was Kalthoff wie wir sahen bestätigte). Selbst nach Troeltschs Lehrstuhlwechsel haben sich dessen Auffassungen nicht in einem so grundsätzlichen Sinne geändert, wie es den Ansprüchen Kalthoffs an eine Religionswissenschaft entsprochen hätte, geschweige denn dessen Abschaffungsforderung. Troeltsch blieb in seiner Beziehung auf das neue Fach – aus Kalthoffs Sicht gesehen – die von diesem kritisierte Kompromißnatur. Verfolgen wir Kalthoffs Grundsätze weiter.

III.11.2 Die Offenheit der Religionswissenschaft für den Atheismus

Das Beispiel einer wissenschaftlichen, über normale Alltagsverständnisse hinausgehenden und von theologischen Prämissen freien Beschäftigung mit Religion meinte Kalthoff im angelsächsischen Raum gefunden zu haben. Voller Anerkennung sprach er vom hohen Niveau der englischen Religionswissenschaft. Die englische Animismusthese dürfe „heute wohl auf die Zustimmung aller kompetenten Kreise, auch in Deutschland, rechnen.“¹⁷⁸⁴ Eine wirklich von der Theologie unabhängige Religionswissenschaft, wie es sie in England gab, vermißte Kalthoff in Deutschland, obgleich er z. B. die Leistungen des Bremer Religionswissenschaftlers Thomas Achelis (1850-1909) würdigte, mit dem ihn eine persönliche Bekanntschaft verband. Achelis habe mit dem von ihm herausgegebenen *Archiv für Religionswissenschaft* (Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr) für „die deutsche Schule einen literarischen Mittelpunkt für ihre Arbeiten geschaffen, an dem alle Vorzüge wie Mängel deutscher Gelehrsamkeit offenbar“ würden.¹⁷⁸⁵

Im Kontext von Kalthoffs Verhältnisbestimmung zur Religionswissenschaft erschließt sich aber auch seine Beziehung zur Religionskritik und zur Problematik des Atheismus. Religionswissenschaft ist bei ihm potentiell religionskritisch und muß es auch sein. Als solche setzte Religionswissenschaft einen Religionsbegriff voraus, der seinem wissenschaftlichen Zuschnitt nach ein Theoriebegriff ist, also kein Glaubensfaktum, das aufgrund einer künstlichen Trennung zwischen Exegese und Theologie den normativen Fragen zuzurechnen und somit aus dem Feld der exegetischen Untersuchung ausgeklammert wird. Die Wurzeln dieser Auffassung sind im frühen Linkshegelianismus zu suchen, etwa bei Ludwig Feuerbach, der an seine Religionsphilosophie einen religionstherapeutischen Anspruch stellte und dem es mithin auch nicht primär um die Abschaffung der Religion ging. „Unsere Atheisten sind fromme Leute“ spottete

¹⁷⁸⁴ Artikel Religionswissenschaft, in: Europa, 1. Jahrg., Nr. 6 (23.2.1905), S. 270-274, hier 271, vgl. 273.

¹⁷⁸⁵ Ebd. S. 271f.

Max Stirner. Zu behaupten, Kalthoffs religionstherapeutisch orientierter Radikalismus wurzele in dieser Bewegung, wäre allerdings nur bedingt richtig. Denn eine direkte Anknüpfung an die jüngeren Arbeiten des Linkshegelianismus, die etwa auf der Linie von David Friedrich Strauß' *Der alte und der neue Glaube* (1872) liegen, läßt sich nicht nachweisen – eher das Gegenteil ist der Fall. Kalthoff wirft dem Linkshegelianismus eine Verengung des Religionsbegriffs auf das Verständnis der Orthodoxie vor und steht damit, wie oben gezeigt wurde, in der Nähe Bremer liberaler Theologen der siebziger Jahre wie Rudolf Schramm. Er vertritt damit ein deutlich anderes Atheismusverständnis als der späte Linkshegelianismus. Schauen wir näher hin:

Wir hatten bereits festgehalten, daß sich um 1900 Religionswissenschaft und theologische resp. normative Prämissenbindungen nicht notwendigerweise ausschlossen.¹⁷⁸⁶ Insofern mußte eine Religionswissenschaft und der von ihr zugrunde gelegte Religionsbegriff durchaus nicht kritisch sein. „Echte“ Religion war für Kalthoff hingegen durch den Zweifel hindurchgegangen. Hatte etwa die religionsgeschichtliche Methode Formen der Supranaturalismuskritik als historisch-kritische Dogmenkritik verstanden, ohne sie in eine fundamentale religionstheoretische Glaubenskritik münden zu lassen, machte Kalthoff den Atheismus gleichsam zum Prinzip der Religionswissenschaft, bzw. vertrat eine religionswissenschaftliche Sicht des Atheismus. Das Ende der ‚Ketzerie‘ würde nach diesem Grundsatz auch das Ende des Glaubens bedeuten. In der Religionswissenschaft werde Glaube als Wissen reproduziert und nicht mehr dogmatisch verstanden.¹⁷⁸⁷ Gegenstand und zugleich methodische Grundlage der Religionswissenschaft solle insofern auch der Atheismus sein. Doch bei der reinen Wissensreproduktion dürfe die Religionswissenschaft nicht stehen bleiben.

III.11.3 Die religionsproduktive Wirksamkeit einer für den Atheismus offenen Religionswissenschaft und die Möglichkeit des religiösen Neuanfangs

Damit unterscheidet sich Kalthoffs Verständnis der Religionswissenschaft in markanten Punkten von den Prinzipien der gegenwärtigen Religionswissenschaft. Er plädierte zwar für eine klare Trennung von Theologie und wissenschaftlicher Religionsforschung. Aber primär war ihm Religionswissenschaft doch eine Quelle freier Religionsentwicklung. Max Müller habe auf diesem Gebiet mit seinen Beiträgen zur vergleichenden Religionswissenschaft Bahnbrechendes geleistet und den Atheismus als eine Kraft des religiösen Fortschritts zu würdigen gewußt, gleichzeitig aber auch als den Geburtshelfer „einer neuen Theogonie“.¹⁷⁸⁸ Religionswissenschaft wird in ihrer kritischen Funktion als Instrument der religionsproduktiven Umformung von Religionskonzepten angesehen, die als überholt gelten. Auch der Religionskritik (in Gestalt der Religionswissenschaft) und dem Atheismus werden damit religionsproduktive Funktionen zugesprochen – dies eine kaum beachtete Facette der Vorstellungen von religiöser Kreativität um 1900.

Ein Beispiel für eine der Kritik unterzogene Vorstellung der religiösen Tradition ist der Gottesglaube. Zu dieser Thematik äußerte Kalthoff sich schon in den 1880er Jahren: Religionshistorisch sei die Verneinung des Theismus eine wesentliche Funktion des Atheismus gewesen: „Nach dieser kritischen, negativen Seite hat sich der Atheismus in der Geschichte der Religion als ein wichtiger Faktor für den religiösen Fortschritt erwiesen.“¹⁷⁸⁹ So sei die Vergeistigung der Gottesauffassung schon durch den Atheismus eines Xenophanes ermöglicht worden. Auch der moderne Atheismus könnte sich als „Durchgangsmoment zu einer reineren und geistigeren

¹⁷⁸⁶ Vgl. Abschn. III.5.4.

¹⁷⁸⁷ Vgl. Die Religion und der Atheismus, S. 51.

¹⁷⁸⁸ Vgl. Art. Religionswissenschaft, S. 271.

¹⁷⁸⁹ Die Religion und der Atheismus, S. 52.

religiösen Denkweise“ bewähren.¹⁷⁹⁰ Erinnerung sei hier an die schon dargestellten politischen Implikationen solcher Aussagen – wir sprachen diese oben bereits an: Kalthoff stellte die Rechtsauffassung in Frage, wonach die Gesellschaft vor Formen der Gottesverneinung geschützt werden müsse und warb in einer öffentlichen Rede gegen die Blasphemiegesetzgebung und für staatliche Toleranz gegenüber Religionskritikern. Es seien *absterbende* Religionen, die nach staatlichem Schutz riefen:

„Nie sind alte Altäre, auch wenn sie noch so morsch waren, umgestoßen worden, ohne daß die, welche auf ihnen zu opfern gewohnt waren, über Beschimpfung ihres Heiligtums geschrien hätten. ... Jede Krisis im religiösen Leben, die eine Entwicklung, einen Fortschritt in ihrem Schoße trägt, gibt den konservativen Gewalten ein Ärgernis, weil alles Neue ihr religiöses Gefühl verletzt.“ Der Religionsparagraph hemme die Kräfte, die „längst energisch auf Erlösung und Befreiung der Menschengeister“ drängen.¹⁷⁹¹

Auch der Ruf nach einer neutralen, für den Atheismus offenen Religionswissenschaft hatte durchaus eine politische Dimension: Wenn Kalthoff die religionstherapeutische, kathartische Wirkung des Atheismus gegenüber der Theologie verteidigte, dachte er dabei nicht zuletzt an die Funktion der Theologie als Herrschaftsinstrument im Dienst der Durchsetzung eines staatskirchlich konfektionierten Glaubens.¹⁷⁹² In entsprechenden Aussagen macht sich auch Kalthoffs politisch-reformatorisches Bewußtsein bemerkbar, welches wir oben als sein Projekt einer Humanisierung der Religion durch die Nichtreligion umschrieben haben. Ohne eine atheistische Religionskritik wären innerkirchliche Reformbestrebungen nicht möglich geworden, behauptete er. Wieder sei es Max Müller gewesen, der erkannt habe, daß ohne den Atheismus jede Religion zur Maskerade werden würde. Man müsse „nur der Gottesverneinung der Gegenwart tiefer ins Herz zu schauen, um auch in ihr das tiefe Sehnen der Menschen nach einer reineren, besseren Gottesbejahung wahrzunehmen.“¹⁷⁹³

Kalthoff geht mit diesen Auffassungen über die Aufgaben der Religionswissenschaft und den Sinn des Atheismus, bzw. in der Frage, wie viel religionsproduktive Kreativität in einer historischen Wissenschaft stecken könne oder dürfe, weit über die Ansichten liberaler Theologen hinaus. Ein Vergleich schärft die Konturen der Kalthoffschen Auffassungen. Zwar postulierte man in liberalen Theologenkreisen eine Selbstbewegung des göttlichen Geistes, in die die Kreativität des menschlichen Geistes mit einbezogen sei. Manche der im akademischen Betrieb tätigen liberalen Theologen können geradezu als Beispiele für einen Typus des religiösen Intellektuellen herangezogen werden, der nicht bloß rezeptiv, sondern auch produktiv mit Religion beschäftigt war, der nicht nur als Repräsentant und Vermittler normativ-religiöser Orientierung und Inhaber der Deutungshoheit über die christliche Tradition fungierte, sondern auch als Historiker, der seine Arbeit als religiösen Sinn stiftende „schöpferische Tat der Wesensbestimmung“ (Norbert Witsch) verstand. Theologen dieses Typs sahen sich gleichsam als die legitimen Nachfolger religiöser Geiststräger älterer Zeiten.¹⁷⁹⁴ Doch blieb in der liberalen Theologie das Maß, in dem man der wissenschaftlichen Theologie der Gegenwart religionsproduktive Funktionen zugestand, im Ganzen limitiert. Man mag als Beleg hierfür wiederum auf das Beispiel Ernst Troeltsch blicken. 1902 schrieb er:

¹⁷⁹⁰ Ebd.

¹⁷⁹¹ Volk und Kunst, S. 139, 141.

¹⁷⁹² Auf die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Theologie als neutraler Wissenschaft und als Repräsentanz des kirchlichen Machtssystems wiesen wir oben hin (Abschn. III.1.1). Wir werden im VI. Hauptkapitel auf das Problem des Atheismusvorwurfes als (wissenschafts)politisches Machtinstrument in Dominanzkonflikten zurückkommen.

¹⁷⁹³ Religiöse Weltanschauung, S. 68. Auf Müller bezieht er sich auch schon im politischen Kontext. Vgl. oben Abschn. II.7.6.

¹⁷⁹⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden schon oben den Abschn. II.7.5.

„Mit dem Aufstieg der Geschichte werden die produktiven religiösen Kräfte der Einzelnen immer geringer, weil die religiösen Ideen tiefer und gewaltiger werden und die religiöse Arbeit der Einzelnen immer mehr in der Aneignung der großen Offenbarungen aufgeht, denen die individuelle Religiosität nur Stimmungs- und Gedankennuancen zu setzen kann.“¹⁷⁹⁵

An diese Beschreibung knüpfte Troeltsch dann die Einsicht, daß in der Gegenwart „nicht mehr das Individuum beliebig religiöse Kräfte und Gedanken hervorbringen“ könne.¹⁷⁹⁶ Das Gewicht der Tradition im religiösen Leben der Gegenwart wird durch ein solches Verständnis nicht in Frage gestellt. Der Glaube an die Möglichkeit eines religiösen Neuanfangs ist bei ihm eher schwach ausgeprägt.¹⁷⁹⁷ Die Rolle der berufenen Ausleger der Tradition dagegen wird gestärkt. Mitgegeben ist damit immer auch die Überzeugung von deren prinzipieller Überlegenheit gegenüber der religiös bloß reproduktiven Masse.

Solche Restriktionen stehen in einem diametralen Gegensatz zu Kalthoffs, besonders in seinen Christusschriften formulierten Auffassungen über die „Kongenialität der Menschenseele mit Christus“.¹⁷⁹⁸ Im Streit um das Christusproblem und der damit einhergehenden weiteren Abgrenzung von den historistischen Richtungen Harnacks und der Religionsgeschichtlichen Schule schlug sich sein gegenteiliges Selbstverständnis nieder: Bousset, der nicht an die gegenwärtige Wirksamkeit einer „produktive[n], selbständiges Leben erzeugende[n] Kraft der Religion“ glaubt – die letzte nach dem Christentum entstandene Religion sei der Islam gewesen¹⁷⁹⁹ –, hält er entgegen, er sehe „diese Kraft im Zunehmen – freilich nicht unter Theologen“; dafür aber „im Volk, das sich seinen Christus schafft“. Der „heutige Mensch“ könne Christus „aus seiner Seele gerade so gut schaffen, wie ihn der Schreiber eines Evangeliums geschaffen“.¹⁸⁰⁰

Seine Ansichten über den Ursprung und die Eigenart der Religion weisen gleichwohl Parallelen zu Vorstellungen auf, die auch unter liberalen Theologen seiner Zeit weit verbreitet waren. Zur Erklärung dieses Umstandes muß etwas weiter ausgeholt werden, denn Kalthoffs Verständnis des religiösen Fortschritts orientierte sich wiederum an den Ergebnissen der zeitgenössischen Religionswissenschaft.

III.12 Auf der Spur von Kalthoffs Religionsverständnis. Zwischen Christologie und Religionswissenschaft

III.12.1 Die religionswissenschaftliche Suche nach dem Ursprung der Religion und ihrem ‚Wesen sui generis‘ – Religion des Gefühls statt Theologie des Wortes

Die Suche nach dem Ursprung des religiösen Grundphänomens gehörte zum zentralen Aufgabenfeld der Religionswissenschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert und war gleichzeitig ein Aspekt wissenschaftlicher Religionsproduktivität. In seinen Stellungnahmen zu den entsprechenden religionswissenschaftlichen Beiträgen knüpfte Kalthoff wiederum an Max Müller an, und zwar an dessen Thesen über den Ursprung der Religion.¹⁸⁰¹ Diesmal stimmte er Müller nicht zu. Dessen Thesen seien bereits wieder überholt. Man wisse nunmehr, so argumentiert Kalthoff, daß entwickelte Religionen Umbildungen „elementarer religiöser Lebensformen“

¹⁷⁹⁵ Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums, S. 185.

¹⁷⁹⁶ Ebd.

¹⁷⁹⁷ Vgl. die oben zitierte, an Bousset adressierte „Ermahnung“ an der christlichen Tradition festzuhalten.

¹⁷⁹⁸ Kalthoff, Was wissen wir von Jesus?, S. 41.

¹⁷⁹⁹ Bousset, Was wissen wir von Jesus?, S. 72.

¹⁸⁰⁰ Kalthoff, Was wissen wir von Jesus?, S. 41.

¹⁸⁰¹ Dies und Folgendes: Religionswissenschaft, S. 270.

seien. Man müsse, so schließt er sich einer gängigen Hypothese der Religionswissenschaft seiner Zeit an, zurückgehen zur „religiösen Urzelle“, um Anknüpfungspunkte für die Reform der gegenwärtigen Religion zu gewinnen. Der Entwicklungsgedanke spielt also eine große Rolle. Es könne gut sein, „daß die Religion auf das Unmittelbarste mit dem geistigen Entwicklungsleben der Menschen verbunden wäre und deshalb mit jeder neuen Phase der Kultur in eine neue Entwicklungsphase einträte.“¹⁸⁰² Wir stoßen bei Kalthoff in diesem Kontext auf Begrifflichkeiten und Verständnisse der europäischen religionswissenschaftlichen Diskussion der Zeit um 1900.

Insbesondere orientierte er sich am Postulat der Unableitbarkeit eines religiösen Grundphänomens wie es um 1900 im deutschen Kulturraum verbreitet war. Darauf aufbauend folgerte er weiter: Wenn sich die Religion von keinem anderen Phänomen ableiten lasse, dann seien auch Theorien über den Anstoß ihrer Entwicklung aus *nicht*religiösen Kategorien, z. B. aus den Erfahrungen der Furcht und Angst, abzulehnen.¹⁸⁰³ Auch sei Religion dann kein Ergebnis der Sozialisation durch Bildung: „das Gottesbewußtsein ist älter als der Schulmeister und unser religiöses Trichtersystem“¹⁸⁰⁴ – so lautet eine Spitze gegen die linkshegelianische Religionskritik. Kalthoff befand sich mit dieser Auffassung in Übereinstimmung mit anderen prominenten Kritikern der linkshegelianischen Religionskritik. Er teilte damit auch den letztlich religiöstaologischen Argumentationsstil dieser Position: um die Thesen über den Ursprung der Religion verstehen zu können, muß man bereits ein religiöses Einfühlungsvermögen besitzen, mithin die Begabung, fremde religiöse Erfahrungen nachzuempfinden. Ähnliche Argumente, die eine gegenüber der Religion positive Grundeinstellung des Wissenschaftlers voraussetzen, lassen sich auch bei Ernst Troeltsch finden, von dem sich Kalthoff eigentlich abgrenzen wollte. In dessen Aufsatz *Die Selbständigkeit der Religion* bleibt die explizit gegen Feuerbach¹⁸⁰⁵ aufgestellte Behauptung, das Gefühl des Unendlichen oder Absoluten sei nicht „von uns der Wirklichkeit entnommen und von der Phantasie dem Wunsch geliehen, sondern ... ein unwillkürliches, in allem religiösen Gefühl mitgesetztes Urdatum des Bewußtseins“¹⁸⁰⁶ im Bereich des nur noch individuell-psychologisch Einsehbaren. Es kommt in der Erfahrung nicht vor, und die Existenz eines solchen Urdatums läßt sich nur „gegen den Einspruch aller Frommen“ leugnen.¹⁸⁰⁷ So wie sich Troeltschs Religionspsychologie als phänomenologische Deskription des Wesens der Religion versteht, geht auch Kalthoff vom schlichten Gegebensein der Religion als einer Grunderfahrung aus und setzt mithin wie viele Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule eine Art religiöses Apriori voraus:

„*Das Gottesbewußtsein*, alle einzelnen Wahrheiten, die der nachforschende Verstand in ihrer Mannigfaltigkeit exact zu formuliren sucht, in unmittelbarer Einheit zusammenfassend, *fordert gradezu, daß die Sinne, die Nerven schon die Potenz des Gottesbewußtseins in sich tragen müssen, daß Gott gegenwärtig sei in allen einzelnen Atomen, die in ihrem Zusammenwirken den Menschen bilden.*“¹⁸⁰⁸

¹⁸⁰² Volk und Kunst, S. 62f.

¹⁸⁰³ Vgl. *Die Religion und der Atheismus*, S. 70. Vgl. Schleiermachers Vermächtnis, S. 180: Religion sei keine Erfindung des Staates, sondern ein Phänomen, das im „Menschenherzen“ seinen Ursprung hat.

¹⁸⁰⁴ Ebd.

¹⁸⁰⁵ in: ZThK, Bd. 5, 1895. In seiner späten Religionsphilosophie sprach sich Feuerbach gegen die Annahme einer religiösen Anlage des Menschen aus. Vgl. *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ff, Bd. 6, S. 250, 252.

¹⁸⁰⁶ Troeltsch, *Die Selbständigkeit der Religion*, S. 406.

¹⁸⁰⁷ Vgl. ebd. S. 407, 412.

¹⁸⁰⁸ *Die Religion und der Atheismus* S. 88.

Aufgrund der Unableitbarkeit der Religion habe auch das eigentliche Christentum seine ‚Ursprünge in der Menschenseele‘. „Und die Verwandtschaft der religiösen Stimmung schafft auch eine Verwandtschaft der religiösen Gesinnung.“¹⁸⁰⁹ Dieses ursprüngliche Gottesbewußtsein bzw. dieser ursprüngliche Gottesglaube, habe von der Religionskritik nichts zu fürchten, denn diese Kritik kratze nur an den Schalen der Religion, nicht aber an deren Kern. Den „Gottesnamen“ versteht Kalthoff in diesem Sinne als eine metaphorische Umschreibung,

„als den heiligsten Wiederhall des Lebens, der aus seinen Tiefen sich hervorrang, es hat in ihm zusammengefaßt die wirklichste der Wirklichkeiten, seine eigene Berührung mit der im unendlichen Flusse der Erscheinungen wirkenden Kraft des Lebens, ... von dem einen, unendlichen, ewigen Leben, aus dessen Art er selber entstammte, dessen Kraft im eigenen Geiste ihm unsichtbar sichtbar nahe war.“¹⁸¹⁰

Über Gott heißt es, er sei „ja immer nur als Ahnung lebendig. Von ihm gibt’s kein Wissen, ihn erreicht keines Menschen Gedanke. Ja, Gott ruht auf dem tiefsten Grunde jeglicher Ahnung.“¹⁸¹¹ In solchen Kontexten umschreibt Kalthoff das religiöse Gefühl vielfach als Erlösungssehnsucht – und greift dabei auf eine zeittypische, nicht auf den Begriff, sondern auf eine Erfahrung rekurrende Religionsdefinition zurück. So findet man die Bestimmung des religiösen Urphänomens als ein spezifisches „Erlösungsbedürfnis“ auch bei dem befreundeten Religionswissenschaftler Thomas Achelis: „Alle echte Religiosität“, die konkrete Religionen hervorbringt (Religion im „individualpsychologischen Sinne“) sei zu verstehen als „die Sehnsucht ..., aus der Not und Qual des Daseins erlöst zu werden“ und habe als „Sache des Herzens, des Gefühls ... unmittelbar mit dem Verstande, der Erkenntnis nichts zu tun“.¹⁸¹² Achelis teilt zudem Kalthoffs Ansichten über die noch unabgeschlossene Entwicklung der Religion.¹⁸¹³ Solchen Verständnissen werden wir im Verlauf unserer Untersuchung noch häufiger begegnen. Daß Kalthoff, wie oben gezeigt wurde, diesen Gedanken (religiöse Kraft als Erlösungssehnsucht) am Beispiel des ‚entwicklungsfähigen Christustypus‘ konkretisiert, mag erklären, warum in seinem Religionskonzept die Christologie eine so wichtige Rolle spielt und nicht etwa durch eine Religion des höheren Selbst oder des Übermenschen ersetzt wird.

Überblicken wir, welche Elemente eines in der Kalthoffschen Christologie implizierten Religionsverständnisses wir identifiziert haben, fällt allerdings auf, daß Religiosität nicht als passive Erlösungserwartung, sondern als ein *individueller* Erlösungswille umschrieben wird. Im Zentrum steht immer der Einzelne und sein direkter Anschluß an die religiöse Kraft, die eher im kreativen Milieu des Volkes gedeihen soll, als bei den Virtuosen der Theologie. Es gibt keine privilegierten Hüter der religiösen Kraft, und auch keine Verwalter des historischen Religionserbes, die berechtigt wären, einer Gemeinde Gläubiger historisch begründete und verabsolutierte religiöse Normen zu dekretieren.¹⁸¹⁴ Historische Manifestationen der religionspro-

¹⁸⁰⁹ Die Religion der Modernen, S. 294.

¹⁸¹⁰ Schleiermachers Vermächtnis, S. 180.

¹⁸¹¹ Vom inneren Leben, S. 94.

¹⁸¹² Thomas Achelis, Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft, Leipzig 1908(2), S. 136. Vgl. 137: „Das Erlösungsbedürfnis des Menschen, aus tiefster Not und Qual eine Befreiung zu finden, hat die Religion ... hervorgerufen“. Vgl. ders., Die Religionen der Naturvölker im Umriss, Leipzig 1909, S. 136-142.

¹⁸¹³ Ebd. S. 143 (Kap. Gesetze religiöser Entwicklung): Die „religiöse Sehnsucht nach innerer Erlösung“ sei gegenwärtig noch wirksam. Vgl. 159 (mit Bezug auf Kalthoff). In der Frage der Gegenwartsrelevanz und Bewertung des historischen Jesus steht Achelis allerdings auf dem Standpunkt der liberalen Theologie. Vgl. Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft, S. 71f, 146-149, 153 u. ö. sowie Die Religionen der Naturvölker, S. 64f („Anerkennung der geschichtlichen Offenbarung“ in der „schlechthin einzigartigen Persönlichkeit“ Jesus Christus. In ihm ist die „Höhe des sittlichen Ideals der Menschheit erschienen ..., wie nie zuvor und nie nachher“).

¹⁸¹⁴ Vgl. zum Zusammenhang mit dem Problem der religiösen Wesensbestimmung: Schleiermachers Vermächtnis, S. 55-64.

duktiven Kraft sind stets relativ und widersetzen sich somit ihrer Verabsolutierung. Normgebend für den Einzelnen ist (im Kantischen Sinne) ausschließlich das unerfüllte Zukunftsideal, an welchem sich das moralische Gewissen zu orientieren habe. Auch der jeweilige Bezug zum Christentum ist als Folge der „Selbständigkeitserklärung“ des Einzelnen eine Frage der persönlichen Gewissensentscheidung.

Unabhängig von der Nichtnormierbarkeit religiöser Lebensformen stößt der individuelle Erlösungswille aber auf Grenzen. Er kann sich die religiösen Formen zu seiner Erfüllung nicht willkürlich schaffen. Trotz des ununterbrochenen religionsgeschichtlichen Prozesses der Weiterentwicklung muß er sich an ein vorgegebenes Reservoir ‚elementarer Formen des religiösen Lebens‘ halten, die Grundbestandteile auch künftiger Religionen sein werden.¹⁸¹⁵ Die wichtigste Einschränkung besteht jedoch darin, daß Erlösung nur im Wirkungszusammenhang mit positivem, im ethischen Sinne ‚gutem‘ sozialen Handeln (christlich ausgedrückt: als Wechselwirkung mit der Nächstenliebe) möglich ist (sozialtheologischer bzw. demotheologischer Aspekt). Der individuelle Erlösungswille kann sich also erst in der Zugehörigkeit zu einer (religiösen) Gemeinschaft der Freien verwirklichen. Die Kalthoffsche Christologie hat insofern Bezüge zum Religionstypus der Volksreligion (Nationalreligion)¹⁸¹⁶ – soviel läßt sich vorläufig zum Problem der Manifestation des religiösen Phänomens sagen und soweit auch zum bisherigen Stand unserer Untersuchung des Kalthoffschen Religionsverständnisses. Überblicken wir diese Bezüge zum religionswissenschaftlichen Diskurs um den inneren religiösen Wesenskern, so finden wir bei Kalthoff allerdings eher unzusammenhängende sporadische Äußerungen zum Thema, ähnlich wie in der sonstigen relevanten Literatur der Forschungsepoche *vor* der Entwicklung eines expliziten Konzeptes des religiösen Apriori durch Rudolf Otto in dessen Buch *Das Heilige* von 1917.¹⁸¹⁷

Gemeinsam ist solchen Äußerungen indes die Fundierung der Hermeneutik durch die Psychologie – ein Befund, der nun wiederum die Frage aufwirft, wie radikal Kalthoffs Ansichten wirklich waren und worin er sich eigentlich von den innovativsten Exegeten unter den deutschen Theologen unterschied, die für die Forschungen zum religiösen Grundphänomen relevante Arbeiten vorlegten.

III.12.2 Radikalität des Neubeginns? Kalthoffs Verhältnis zum Konzept der ‚Religionsgeschichte‘

Der wohl innovativste Beitrag zur Erforschung des religiösen Grundphänomens im deutschen Sprachraum war das Erstlingswerk eines Vertreters der später sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule: Hermann Gunkels Dissertation bzw. Habilitation über *Die Wirkungen des Heiligen Geistes*, auf die oben schon einmal im Kontext der Besprechung von Kalthoffs Bremer Antrittspredigt eingegangen wurde. Diese Schrift war deswegen bahnbrechend, weil Gunkel, anders als frühere, dem Idealismus nahestehende Exegeten, in der Pneumatologie des Paulus erstmals in der neueren deutschen Theologiegeschichte nicht mehr vor allem sittlich-ethische Kategorien „als Kraft christlicher Weltanschauung“ verwirklicht sah, sondern den urchristlichen Geistbegriff weitgehend auf spektakuläres, von veränderten Bewußtseinszuständen begleitetes, ekstatisches Erleben zurückführte. Solche Aspekte einer Prävalenz der Erfahrung ge-

¹⁸¹⁵ Vgl. genauer unten die Zwischenbilanz Abschn. III.12.3.3.

¹⁸¹⁶ Vgl. zur Bestimmung der Typologie oben den Exkurs II.3.3.

¹⁸¹⁷ Es läßt sich auch im Fall von Troeltschs oben dargestellten Entwurf nicht von einer argumentativ schlüssigen Konzeption sprechen. Das gilt ebenfalls für die Annahme eines religiösen „Urdatums des Bewußtseins“ und das Konzept des „religiösen Apriori“.

genüber dem Wort hatten Gunkels Vorgänger stets vergleichgültigt. Gunkel kommt aufgrund historisch-kritischer Untersuchungen zu ganz anderen Ergebnissen. ‚Geist‘ bezeichnet in Gunkels Terminologie, der sich die anderen Religionsgeschichtler angeschlossen haben, ein Primärphänomen, zu dem alles unerklärlich Gewaltige zu rechnen sei, ‚Geist‘ wie die Urchristen ihn verstanden hätten, sei also auf keinen Fall nur ein Begriff oder gar eine Phrase ohne Erfahrungsgrundlage gewesen. Nicht nur die paulinischen Gemeinden, sondern auch Paulus selbst müsse man aus seinen „Anschauungen und Erfahrungen heraus ... verstehen“, denn er sei „in erster Linie gar nicht theoretisch-dialektisch, sondern praktisch-religiös interessiert.“ Verfehlt sei es mithin, „den Geist bei Paulus als einen ‚Begriff‘ aufzufassen, den man nur richtig zu definieren braucht, um sich seiner zu bemächtigen.“¹⁸¹⁸

Gunkels Schrift rief ein enormes Echo hervor: Spätere religionsgeschichtliche Arbeiten zur Apokalyptik, zur Eschatologie und zur Pneumatologie im Gefolge Gunkels zeigten, daß ein eher als randständig empfundenes Christentum der modernen Erweckungsbewegungen größere strukturelle Ähnlichkeiten mit der Religion der Christusjünger und der Apostel aufwies, als das idealistisch gefärbte protestantische Christentum des wilhelminischen Bürgertums. Erwähnung verdient insbesondere Johannes Weiß' Arbeit *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*.¹⁸¹⁹

Uns interessiert, ob Kalthoff solche Forschungsergebnisse kannte und wenn ja, wie er sie im Hinblick auf die Frage nach dem religiösen Grundphänomen rezipierte. Vertraut man Martin Rade, überhörte er sie schlicht (dazu unten). Wir müssen indes genauer hinsehen, um Kalthoffs Verhältnis zu solchen Arbeiten zu begreifen. Im Vorgriff können wir sagen: Er war sich des eschatologischen Charakters der Jesusverkündigung und der enthusiastischen Gestimmtheit der ersten Jesusanhänger zwar bewußt und identifizierte diese als Entstehungsbedingung des Christentums. Doch damit ist noch nicht gesagt, *wie* er entsprechende Erkenntnisse rezipierte. Von Interesse für unsere Frage sind Äußerungen zum Problem, die die Zukunft der (christlichen) Religion betreffen.

Auch er wollte die Religion, resp. sein Gottesverständnis, nicht auf ein begriffliches Phänomen reduziert wissen. (Wir stellten schon oben den Zusammenhang mit seinem Religionsverständnis fest.) Im Hintergrund steht insbesondere die Differenzierung zwischen Religion und Theologie. Das zeigt exemplarisch die Auseinandersetzung mit Julius Thikötter über das *Christus-Problem*. Wenn Kalthoff in seiner Schrift die Frage, ob „wir noch Religion [haben]“ positiv beantwortete, so würden dafür Kriterien fehlen, da er „seinen Gottesbegriff“ nicht enthülle, meinte der Kollege.¹⁸²⁰ Darauf antwortete Kalthoff: „[A]us meinem *Gottesbegriff*“ kann man „doch immer nur meine *Theologie*, nie und nimmer aber meine *Religion* kennen“¹⁸²¹ und verwies Thikötter auf frühere Arbeiten, unter anderem seine Schleiermacher-Predigten.¹⁸²² Sehen wir genauer hin, wofür sich Kalthoff bei Schleiermacher den Segen holt.

III.12.3 Spezifika der Kalthoffschen Schleiermacher-Rezeption: Das Wesen der Religion, Entkonnfessionalisierung und Emanzipation von autoritären Strukturen

Bezugspunkt für Kalthoffs Religionsverständnis (genauer: sein Verständnis des religiösen Grundphänomens in seiner Gegenwartsbedeutung) sind insbesondere die Reden des jungen Schleiermacher *Über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* von 1799 – also

¹⁸¹⁸ Die Wirkungen des Heiligen Geistes, S. 57.

¹⁸¹⁹ Göttingen 1892.

¹⁸²⁰ Thikötter, Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christusproblem“, S. 46f. S. o. Abschn. III.8.4.

¹⁸²¹ Kalthoff, D. Thikötter und das Christusproblem, S. 6. Kalthoff wertete den Einwand als Vorwurf der Irreligiosität.

¹⁸²² Ebd. S. 5. Seine weiteren Referenzen sind Goethe und Nietzsche. Dazu unten Abschn. III.19.2ff.

nicht etwa die Arbeiten von Weiß und Gunkel, sondern ein Vorbild, das wir dem deutschen bürgerlichen Idealismus zurechnen können. Schleiermacher hatte in seiner berühmten Jugendschrift bekanntlich Religion als ‚eigene Provinz im menschlichen Gemüt‘ ausgemacht.¹⁸²³ Auf dieses Diktum bezieht sich Kalthoff, wenn er in seiner Predigt zur Wiederentdeckung der Religion meint, Schleiermacher habe „ein eigenes Lebensgebiet im Menschen entdeckt, wo die Religion nicht überliefert, nicht gelernt wird, wo sie vielmehr hervorwächst aus der Natur des Menschen, ein unveräußerliches Erbteil seines Wesens.“¹⁸²⁴ Der Ort der Religionsgenese wird also anthropologisch bestimmt. Gleichzeitig gilt es im Blick zu behalten, daß das Problem der Wesensbestimmung – auf das die Frage ‚Was ist Religion?‘ zuläuft – bei Kalthoff aus der Autoritätskritik erwächst, die auch einen Schwerpunkt seiner Rezeption Schleiermachers bildet. Schleiermacher sei es gewesen, der „die falsche Fragestellung ... nach der höchsten Autorität in der Religion“ durch „die Frage nach dem Wesen der Religion“ abgelöst und damit die Reformation fortgeführt habe.¹⁸²⁵ „Solange die alles beherrschende Kirche bestimmte, was Religion sein sollte“, drehte sich „der große kirchliche Kampf in der Reformationszeit ... im letzten Grunde um die Frage, wer über die Religion zu entscheiden, wer zu bestimmen habe, was Religion sein solle.“¹⁸²⁶ Kalthoff argumentiert: Es habe also für den Durchschnittsmenschen kein Grund vorgelegen, die Religionsfrage zu stellen und nach der Religion im eigenen Selbst zu suchen. Erst in einer Situation gelockerter systemisch-struktureller Beziehungen zwischen Religion und Macht, als nicht mehr ausschließlich Autoritäten bestimmten, was als Religion anzusehen sei (der „Papst und die Konzilien“, „die Bibel“, „Christus in der Bibel“, „die staatliche Obrigkeit“, die „Kirchenlehre“, „die Vernunft“), sei Raum für solche Überlegungen entstanden.¹⁸²⁷ Die bis dahin dominante Verknüpfung von Religion und Macht sei andererseits auch in der Gegenwart noch wirksam und bewußtseinsbildend – insofern als sie sich in Gestalt einer Spannung zwischen Schultheologie und wissenschaftlich behandelte positiver Religion, zwischen freier Gemeinschaftsbildung religiös autonomer Individuen und paternalistischer Behütung der Frommen in den staatskirchlichen „Zwangsanstalt[en]“ zeige.¹⁸²⁸ Kalthoff sprach aus seiner eigenen Erfahrung. Häufig wußten weder diejenigen, die „für die Religion eintreten und wirken“ noch jene, die Bereitschaft zeigen „gegen sie [zu] kämpfen“, was *eigentlich* Religion sei.¹⁸²⁹

Hier ergeben sich Bezüge zu den oben bereits vielfach nachgewiesenen politischen Implikationen der Autoritätskritik. So seien Mißgriffe „in der Wahl der Mittel, um auf das religiöse Leben der Menschen einzuwirken“ durchaus möglich, so daß unter Umständen „Dinge“ gefördert würden, „die mit der Religion in ihrem Wesen gar nichts zu thun haben“; oder man führe umgekehrt, „um angebliche Irrtümer der Religion zu bekämpfen, den Kampf gegen Dinge .., die gar nicht Religion sind“. Es bleibe im Gefolge Schleiermachers eine Aufgabe von reformatorischer Dimension, die in solchen Kontexten wirksamen „falschen“ Autoritäten zu entlarven.¹⁸³⁰ Wenn das je „eigene[] religiöse Leben“ der Ort ist, an dem sich die Religion wieder-

¹⁸²³ „Daß sie [die Religion, TA] aus dem Inneren jeder beßern Seele nothwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigne Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht“. (KGA I/2, 204)

¹⁸²⁴ Schleiermachers Vermächtnis, S. 57.

¹⁸²⁵ Ebd. S. 56.

¹⁸²⁶ Ebd. S. 55.

¹⁸²⁷ Ebd. S. 55f.

¹⁸²⁸ Ebd. S. 58f. Vgl. VI.

¹⁸²⁹ Ebd. S. 54. Vgl. 55. Solche Aussagen sind religionstheoretisch im Sinne der Eßbachschen Religionssoziologie als Kalthoffs Gespür für Resonanzen zwischen Religionsgenese und epochalen Erfahrungen zu werten, hier insbesondere für auslösende Faktoren, die sich auf die Loslösung der Religion von der Konfession beziehen lassen. Vgl. Einleitung, I.5.

¹⁸³⁰ Ebd. S. 55.

entdecken läßt, wenn der religiöse Menschen je „selbst eine Offenbarung“ ist, die „ihm eigene Weissagungen ins Herz“ gibt¹⁸³¹, dann verliert die Autorität im religiösen Leben dramatisch an Gewicht. Dann werde „kein Frommer ... einen andern nach seinem eigenen Wesen gestalten, ihn unter sei eigenes Wesen zwingen wollen“.¹⁸³² Und diese Tatsache rechtfertige auch Emanzipationsbestrebungen von bestehenden institutionellen Zwängen, wie sie in Verbindungen von „Staatsgewalt“ und „Staatskirchentum“ in Erscheinung treten.¹⁸³³ Schleiermacher wiederum sei zuerst solchen Formen der „politischen Gestaltung des religiösen Lebens“ entgegengetreten.¹⁸³⁴ Doch Kalthoffs Resümee fällt skeptisch aus:

„Als ob kein Schleiermacher gelebt hätte geht der alte Streit um die Glaubenslehre weiter und zerfleischt unsere Kirche. Die einen wollen die Glaubenslehre in der überlieferten, übernatürlichen, die anderen in einer modernisierten, der Vernunft mehr entsprechenden Form. Die große Masse der Protestanten aber bleibt auch heute noch an allen diesen Systemen und Sätzen der Theologie hängen, hält sie für die Religion selbst und verliert darüber den Blick für die religiösen Lebenskräfte des Menschengemütes... Und sehen wir denn nicht die unselige Verquickung der Religion mit der Politik heute ungezierter als je betrieben?“¹⁸³⁵

Kalthoff sah das Autoritätsproblem durch die liberalen Modernisierungen der Theologie keineswegs als gelöst an. Umgekehrt verschieben sich mit der Zuspitzung der Aufgabe der Wissensbestimmung im Fokus des Autoritätsproblems bei Kalthoff die Schwerpunkte und Perspektiven. Über den konsequenten Perspektivwechsel von den „Gebildeten“ zu den „Ungebildeten“ in der Frage nach den sozialen Trägerschichten der religionsproduktiven Kreativität wurde oben bereits berichtet. Hinzu kommen weitere Gesichtspunkte. An einer späteren Stelle der Schleiermacher-Predigten heißt es:

„Die Menschen haben nicht Religion, weil sie an Gott glauben, sondern weil sie Religion haben, glauben sie an Gott. Aus der Frömmigkeit des Menschen geht sein Gottesglaube hervor, nicht aus seinem Gottesglauben seine Frömmigkeit. Die Frömmigkeit aber gehört zum Wesen des Menschen, sie ist eine naturnotwendige Äußerung seines Lebens. Darum gehört auch Gott zum Menschen, auch der Glaube an ihn ist dem Menschen naturnotwendig.“¹⁸³⁶

III.12.3.1 Die Bedeutung des Begriffsfeldes ‚Leben, Tat, Kraft‘ für Kalthoffs Unterscheidung zwischen Theologie und Religion. Grenzen der Schleiermacher-Rezeption

Im letzten Zitat klingt eine noch nicht erwähnte Besonderheit der Kalthoffschen Schleiermacher-Rezeption an, die in den zeitgeschichtlichen Kontext der Hochkonjunktur des Religions-themas seit den 1890er Jahren gehört: die häufige Bezugnahme auf Begrifflichkeiten wie ‚Leben‘, ‚Tat‘ oder ‚Kraft‘. Kalthoff modifizierte, auch im Rückgriff auf dieses Begriffsfeld, Schleiermachers Konzept für die Gegenwart – eine Absicht, die sich bereits im Titel äußert, unter den die Schleiermacher-Predigten gestellt sind: *Schleiermachers Vermächtnis an unsere*

¹⁸³¹ Ebd. S. 58.

¹⁸³² Ebd.

¹⁸³³ Ebd. S. 58f.

¹⁸³⁴ Ebd. S. 59 (unter Berufung auf Schleiermachers vierte Rede, KGAI/2, 281).

¹⁸³⁵ Ebd. S. 60f („bewußtes Benutzen der Kirche zu politischen Zwecken, ... ein planmäßiges Unterwerfen des religiösen Lebens unter die Interessen der politischen Machthaber“ Vgl. dazu schon die Abschn. II.6.2.III.6.2.1 sowie den Überblick Abschn. III.1.1.

¹⁸³⁶ Ebd. S. 181. Vgl. ebd. S. 194: „Wenn alles Leben Entwicklung, Entfaltung eines ewigen Urlebens ist und die ganze Summe der Kraft in der Welt weder vermehrt noch vermindert werden kann, dann muß ja auch das Gottesbewußtsein, welches im Menschen erwacht, als Keim, als Anlage und Kraft schon in der einfachsten Lebenszelle gelegen haben, aus der die Naturforscher alles Dasein ableiten!“

Zeit. Wir sind damit an dem Punkt angekommen, an dem Kalthoff in der Frage der religiösen Wesensbestimmung über Schleiermacher hinaus ging: Religion sei nicht nur das Gefühl des Unendlichen bzw. der ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘ von etwas ungleich Größerem als man selbst: „[D]er Menschegeist ist auch in seinen verborgensten Tiefen mehr als Gefühl, er ist schon in seinem Ursprunge Leben, That und Kraft.“¹⁸³⁷ Mit diesem Begriffsfeld meinte Kalthoff Religion überhaupt angemessen umschreiben und gegen Theologie abgrenzen zu können.

Religion sei nicht primär Wissen, sondern Gefühl – diese Auffassung schloß Kalthoff etwa an seine oben zitierten Bemerkungen über den Zusammenhang von Religion und geistigem Entwicklungsleben an. Über das ‚Wesen‘ der Religion schreibt er da weiter:

„Es könnte das gerade ihr Wesen, ihre Größe ausmachen, daß es für sie keine begriffliche Erklärung gibt, keine geben kann, weil es von ihr heißt: magst Priester oder Weise fragen, und ihre Antwort scheint nur Spott über den Frager zu sein. ... Es ist ja das Schicksal aller Worte, die unmittelbar als Zeichen für ein inneres Erlebnis gebraucht werden, daß sie so fließend sind wie das Leben selber, vieldeutig gerade deshalb, weil sie so vieles zu deuten und zu sagen haben. Und für ein inneres Erlebnis ist Religion unter allen Umständen der Name.“ Äußerlich wahrnehmbare Aspekte des Erlebens seien nicht Ursache, sondern Wirkung der Religion. „[E]s ist die erstarrte Lava zu einer verborgenen Glut..., aber nicht ihr Wesen... Es ist das Leben selbst, das in der Religion erlebt wird, das bunte, vielgestaltige, widerspruchsvolle Leben, das doch in der Religion dem Menschegeiste Zeugnis gibt, daß es Leben ist!“¹⁸³⁸

Zitate, die in diesen Kontext gehören, gaben wir schon oben wieder. Auf zeitlicher Ebene stellt Kalthoff dem unmittelbaren Leben die „unlebendige Vergangenheit“ gegenüber; lebensbejahende Diesseitigkeit kontrastiert er mit dem lebensfernen „Ideal des Jenseits“, welches die Tradition ins Zentrum rücke. Er redet von der „Kraft des Lebens“, von „Leben, Tat“ und hebt zuweilen den Begriff besonders hervor. Man vergleiche etwa die folgenden Sätze:

„Wenn der Mensch sich selbst beobachtet in der Tiefe seines eigenen Bewußtseins, dann fühlt er sich selbst mit allen seinen *Lebensäußerungen* gebunden an ein ewiges Gesetz des *Lebens* er fühlt sich auch in seinen zufälligen, willkürlichen, freien Willensentschlüssen abhängig, nicht von diesem und jenem, nicht von einzelnen Dingen, Kräften und Ereignissen der Natur, sondern unbedingt abhängig, abhängig mit allen den einzelnen Dingen und Vorkommnissen des *Lebens* von der Kraft, die allgegenwärtig in ihm, in allem *Leben* wirkt und schafft. Wenn der Mensch das fühlt, dann ist er fromm, dann ist sein Selbstbewußtsein tatsächlich gehoben und getragen von dem Gottesbewußtsein, das er in sich findet als den letzten, wahren Grund seines Selbstbewußtseins. Dieses unbedingte Abhängigkeitsgefühl hat nichts Drückendes und Quälendes, nichts Unfreies, es ist vielmehr die eigentliche Befreiung der Seele von der Scheinfreiheit, die sie sich vorspiegelt, sobald der Mensch sein Ich glaubt loslösen zu können von dem einen, ewig schaffenden *Leben* in ihm.“¹⁸³⁹

In dieser Häufung und in diesem Kontext bekommt der Begriff eine Qualität, die über seine rein biologische Referenz hinausgeht. Das ‚Leben‘ ist größer als alle Ideale und Vorstellungen, die man sich über die Bestimmung des Menschen bilden kann. Der Lebensbegriff entfaltet sich im Rahmen einer Metaphysik, die die Schwächen der vorkantischen Metaphysik dadurch aufzuheben sucht, daß eine Gleichheit von Subjekt und Objekt im Akt des intuitiven Erfassens der Wirklichkeit postuliert wird.¹⁸⁴⁰ Auch hier bekommt der individuelle Lebensvollzug metaphy-

¹⁸³⁷ Ebd. S. 61. Hier sei die „Reformation Schleiermachers ... steckengeblieben“. Genaueres zum zeitgeschichtlichen Kontext, in dem solche Belege bei Kalthoff erstmals gehäuft auftreten, unten in Abschn. III.13.1.

¹⁸³⁸ Die Neubelebung der Religion, in: Volk und Kunst, 62f.

¹⁸³⁹ Schleiermachers Vermächtnis, S. 181.

¹⁸⁴⁰ Vgl. G. Pflug, Art. Lebensphilosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Sp. 135-140, hier Sp. 140.

sischen Status, ähnlich wie in Diltheys Hermeneutik individuelle Erlebnisinhalte objektiviert werden. Der Begriff ist zudem offen für Bezüge zur Lebensphilosophie. Ganz richtig verstehen wir den Begriff allerdings erst, wenn wir ihn als eine Modifikation bzw. Transformation protestantischer *Geist*begrifflichkeiten begreifen.¹⁸⁴¹ Als solcher ist ‚Leben‘ eine apriorische Größe, selbst unabhängig von Erfahrung und Geschichte, aber als Geschichte des Geistes wirksam. Mit der Annäherung Kalthoffs an die ‚monistische Religion‘¹⁸⁴² wird im Lebensbegriff jedoch zuletzt der traditionelle Dualismus von Geist und Körper in einer umfassenden Einheit aufgehoben. Der Begriff steht zunehmend in Bezügen, die über das Anliegen der Theologiekritik weit hinaus gehen. So sind wohl auch implizite Einflüsse der ‚Intuitionsphilosophie‘ des Franzosen Henri Bergson als Umfeld der Begriffsverwendung anzunehmen. Das intuitive Gefühl vermag in das Wesen der Dinge einzudringen, und zwar in „das *Leben selbst*, nicht nur seine *Erscheinungen*“. Diese instinktive Erkenntnisform ist gleichbedeutend mit der Aufhebung der Gegensätze in einem „Überbewußtsein“. Geist und Materie sind dann komplementäre Aspekte „der einen, immer wieder sich wandelnden Wirklichkeit.“ Bei Kalthoff finden sich keine Belege für eine direkte Rezeption Bergsons. Sein Nachfolger Felden betont jedoch die Ubiquität der philosophischen Gedankenwelt des Franzosen um 1900.¹⁸⁴³ Wir bleiben zunächst weiter beim Kontext der Theologiekritik.

III.12.3.2 Nietzsches Lebensphilosophie als Aspekt der Kalthoffschen Theologiekritik

Einige Anstöße zur Klärung seiner Vorstellungen, insbesondere wichtige Impulse für sein Nachdenken über die Frage eines zeitgemäßen Umgangs mit der christlichen Überlieferung, empfing Kalthoff seit den späten 1890er Jahren von Friedrich Nietzsches Philosophie. So ist wohl die Lebensbegrifflichkeit in ihrer Funktion als Ergänzung der Schleiermacherschen Unterscheidung zwischen dem religiösen Gefühl im Zentrum der Religion und dem sekundären Wissen *über* die Religion (zumindest *auch*) dem Einfluß Nietzsches geschuldet. Wenn dieser Aspekt hier nun kurz behandelt wird, da er eng mit Kalthoffs Kritik an der ‚Jesulogie‘ liberaler Theologen zusammenhängt, so soll damit die eingehende Beschäftigung mit Kalthoffs Nietzsche-Rezeption nicht vorweggenommen werden.¹⁸⁴⁴

In Nietzsche fand Kalthoff zunächst einen indirekten Unterstützer für seine Auffassung, daß jede Zeit eigene Formen der Religiosität erschaffen müsse und dürfe, um auf diese Weise das eigentliche, in der Moderne jedoch vergessene ‚Wesen‘ der Religion wiederzufinden. Mit Nietzsche beklagte er die Tendenz seiner Zeit das Leben der Gegenwart zugunsten der Vergangenheit zu vernachlässigen – eine Kritik, die Nietzsche in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* entwickelt hatte, in der es im Kern um das richtige Maß zwischen Erinnerung und Vergessen im historischen Gedächtnis einer Kultur geht. Nietzsche charakterisierte seine Zeit als Epoche, die gleichsam vom Sterben an zu viel Erinnerung bedroht war und verordnete als Gegenmaßnahme das selektive Gedächtnis, denn es sei möglich, ohne Erinnerung zu leben, niemals aber ließe es sich weiterleben, wenn man sich nicht von Zeit zu Zeit entschlösse, das Gedächtnis zu entrümpeln. Kalthoff leitete aus Nietzsches Überlegungen seine Einwände gegen die Praxis

¹⁸⁴¹ Zu Bezügen der Lebensphilosophie zur Mystik vgl. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, S. 246; dort Hinweis auf F. Fellmann, Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Reinbek bei Hamburg 1993.

¹⁸⁴² Vgl. dazu gleich im Abschn. III.12.3.3 sowie ausführlich das Monismuskapitel, Abschn. VI.3.1.

¹⁸⁴³ Emil Felden, Der Spiritismus und die anderen okkulten Systeme unserer Zeit, Berlin o. J. [1919], S. 19. Auch Felden hebt die Bezüge zur modernen Mystik hervor. Zit. ebd.

¹⁸⁴⁴ Vgl. den unteren Abschn. zur Nietzsche-Rezeption im Rahmen der ‚Religion der Modernen‘ Abschn. III.19.1ff.

der Theologie ab, das Christentum, bzw. den christlichen Glauben, fast nur noch als historisches *Wissen* zu reproduzieren. Als Beispiel für tatsächlich erfahrbare derartige Krisensymptome können wir auf dem spezielleren Feld der liberalen Theologie und Religionsforschung einmal mehr die RGG anführen, deren erste Auflage man gleichsam als das Kompendium der überreifen Früchte einer ihrem Ende entgegen gehenden Forschungsepoche bezeichnen kann.¹⁸⁴⁵ In dem Grundgedanken Nietzsches „vom Rechte des Lebendigen gegen das Tote, vom Rechte der Zukunft gegen die Vergangenheit“¹⁸⁴⁶ liegt einerseits eine Quelle wichtiger Argumente von Kalthoffs Kritik am Umgang mit der historischen Exegese, andererseits beruft er sich auf Nietzsche, wenn er mit antitheologischer Spitze für alle interessierten Kreise ein Recht auf religionsproduktive Selbstentfaltung religiöser Entwicklungskräfte einfordert. Wir sahen ja bereits, daß er in diesem Punkt weit über die Theologen seiner Zeit hinausging. Die Rezeption Nietzsches gehört also auch in den Kontext von Kalthoffs Fundamentalkritik an der Theologenzunft, am theologischen Ausbildungsbetrieb und schließlich an der Theologie als Wissenschaft.¹⁸⁴⁷ Er argumentierte mit Nietzsche:

„Man könne am Christentum lernen, daß es unter der Wirkung der historischen Behandlung blasiert und unnatürlich geworden sei, bis endlich eine vollkommen historische, d. h. gerechte Behandlung es in ein reines *Wissen um das Christentum* auflöse und dadurch vernichte.“¹⁸⁴⁸

In Nietzsches „Ablehnung des Intellektualismus in der Religion“, in der Einsicht, „daß Religion nicht ein Wissen sei, ... sondern ein Gefühl, ein Innewerden des Unendlichen im Endlichen“, darin sah er „eine tiefe reformatorische Wahrheit.“¹⁸⁴⁹

Die wenigsten seiner Theologenkollegen seien sich

„über die Grundfrage klar, ob sie die Religion als Wissenschaft zu einer Theologie verarbeiten, oder in der Theologie vielmehr das religiöse Phänomen zum Objekt der Wissenschaft machen sollen. Sie reden immer noch von einer Wahrheit der Religion, statt von ihrer Kraft, ihrem Leben zu reden, und sich klar zu machen, daß Wahrheit erst in der Reflexion des Verstandes entsteht, also immer etwas Abgeleitetes, nicht, wie die Religion, etwas Ursprüngliches bedeutet.“¹⁸⁵⁰

So klagt Kalthoff mit Nietzsche über das „Epigonengefühl ... an dem die Historie den Menschen krank macht“ und fordert mit ihm, wir müssen „lernen, unhistorisch zu denken, wir müssen vergessen, daß wir Epigonen sind.“¹⁸⁵¹

III.12.3.3 Umwertung aller Werte? Kalthoffs Religions- und Rollenverständnis. Zwischenbilanz

In diesem Kontext stellt sich erneut die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in Kalthoffs Denken. Gerade der Bezug auf Nietzsche klingt nach einem radikalen Neuanfang, nach einer „Umwertung aller Werte.“ Wie weit ging aber bei Kalthoff die Ablehnung der „Historie“? Konkretisierte sich bei ihm die Religion des Gefühls und der Tat als eine völlig traditionsfreie Erfahrungsreligiosität? Wie haltbar ist in diesem Zusammenhang der gängige Standpunkt der zeit-

¹⁸⁴⁵ Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 203: Sie „markiert ... weit über ihre rein fachtheologische Bedeutung hinaus als letztes universales Kompendium des Historismus wie auch als Normenkatalog eines religiös imprägnierten Kulturliberalismus den Schlußpunkt einer spezifisch deutschen liberal-bürgerlichen Bildungstradition.“

¹⁸⁴⁶ Friedrich Nietzsche, S. 167.

¹⁸⁴⁷ Vgl. oben den Abschn. III.7 u. ö.

¹⁸⁴⁸ Friedrich Nietzsche, S. 178f., vgl. S. 167.

¹⁸⁴⁹ Ebd. S. 243f.

¹⁸⁵⁰ Ebd.

¹⁸⁵¹ Ebd. S. 167.

genössischen Kalthoff-Kritik, die ihm in der Regel seine Verachtung der christlichen Tradition als ein für einen evangelischen Pastor verantwortungsloses Verhalten vorhielt? Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß Kalthoffs Ansätze einer Reformreligiosität so radikal, wie sie auf den ersten Blick erscheinen, nicht sind. Auch eine gänzliche Ablehnung der historischen Religionsforschung ist nicht festzustellen.

Zunächst zur Frage des Traditionsbezuges Kalthoffscher Religiosität. Kalthoffs Voraussetzung eines religiösen ‚Wesenskerns‘ in unterschiedlichen zeitlichen Umhüllungen hielt ihn davon ab, völlig von einer traditionellen Fundierung der Religion abzusehen. Andererseits lehnte er ein Festhalten an einer nach seinem Verständnis ‚abgestorbenen‘ Tradition ab. Wir müssen hier trennscharf differenzieren. In Kalthoffs Schriften gibt es neben der Aufforderung zum unhistorischen Denken und zur Ablehnung des Epigonentums auch solche Stellen, die eine gewisse Wertschätzung der religionshistorischen Forschung auch im Hinblick auf die Reform der Religion der Gegenwart zum Ausdruck bringen. Gegen Nietzsche wandte er dann auch ein, „die historische Behandlung des Christentums ebenso wie die wissenschaftliche Erforschung jeder anderen Religionsgeschichte“ habe „dem religiösen Leben ... seinen Bestand im Menschengemüte neu gesichert.“¹⁸⁵²

Kalthoff wollte also keinem geschichtsfreien und traditionsvergessenen Umgang mit der Religion das Wort reden. Er forderte vielmehr einen seiner Meinung nach angemessenen Umgang mit der Tradition. Der Gegensatz, den Nietzsche zwischen Historie und Erfahrung aufbaue, sei ein bloßes „Spiel mit Worten.“ Die Geschichtswissenschaft könne die Religion zwar nicht „erzeugen“, aber sie könne anleiten zu einem besseren Verständnis religiöser Erfahrungen und insbesondere zur adäquaten Würdigung religiöser Erscheinungen – so wie dies für andere Gebiete des Geisteslebens auch gelte: Etwa lehre die Kunstgeschichte, die Kunst zu genießen, auch dann, wenn „die ästhetische Wirkung der Kunst etwas anderes als die *Kunstgeschichte*“ sei; „aber beide bilden darum doch keinen Gegensatz.“¹⁸⁵³ So schlossen sich also auch eine lebendige Religion und ihre geschichtliche Erforschung nicht aus. Religionsgeschichtsforschung mache aus einer naiven Religiosität eine geschichtsbewußt kritische Religiosität. In der Abwehr alles dessen, „was dem Leben geschwächte Persönlichkeiten schaffen würde“ und in der Anerkennung, daß „Religion keine historische, sondern eine psychologische oder vielmehr eine natürliche Größe“ sei, bleibe man „Nietzscheaner“¹⁸⁵⁴, erkenne aber gleichzeitig an, daß Geschichtsforschung „gegen utopische Hoffnungen und pessimistische Verzweiflung“ immun machen könne.¹⁸⁵⁵ Damit sind zugleich auch Aspekte des Selbstverständnisses umrissen, in dem Kalthoff seine Christusschriften schrieb. Und, nicht zu vergessen: der liberalen Theologie billigte er, wie oben gezeigt, für eine Übergangszeit zumindest, eine gewisse Daseinsberechtigung zu. Auch läßt sich bei ihm kein einseitiger und radikaler Antiintellektualismus feststellen, wie er bezeichnend für manche zeitgenössische sich auf Nietzsche berufende Kulturkritiker war.¹⁸⁵⁶

Bei genauerem Hinsehen war Kalthoff also gar nicht allzu weit von der Position solch innovativer Exegeten wie den Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule entfernt, die gleichfalls der geschichtlichen Erforschung der Religion eine besondere Funktion im Prozeß der Lösung religiöser Fragen der Gegenwart zumaßen. Aber wir stellen auch deutliche Differenzen zwischen deren und Kalthoffs Position fest. Wir können hier an oben bereits Angeführtes anknüpfen – vor allem an die erschlossenen Bezüge zwischen der Autoritätsproblematik, zu Hoheitskonflikten und zur wissenschaftlichen Suche nach dem Wesen der Religion. Kalthoff

¹⁸⁵² Friedrich Nietzsche, S. 178.

¹⁸⁵³ Ebd. S. 179.

¹⁸⁵⁴ Ebd. S. 177f.

¹⁸⁵⁵ Ebd. S. 180f.

¹⁸⁵⁶ Vgl. Der Intellekt in der Religion, in: Europa, 1. Band, Nr. 8 (9.3.1905), S. 354-358, bes. S. 357f.

stellt die Wiederentdeckung der Religion in einen umfassenden zeit-, politik- und gesellschaftsgeschichtlichen Zusammenhang, der bei den Theologenkollegen oft ausgeblendet blieb oder konträr bewertet wurde. Das sahen wir schon. Ein weiterer wesentlicher Unterschied liegt in der Einschätzung der Rolle des Religionshistorikers im Verhältnis zur ‚Masse‘. Nicht nur das Maß, in dem Kalthoff die religionsproduktiven Kräfte der Gegenwart für bedeutsam hielt, ging deutlich über die Auffassungen der liberalsten Theologen hinaus. Auch eine Sonderstellung der religiösen ‚Meister‘ gegenüber der religiös nur rezeptiven Masse lehnte er ab. Wie wir uns erinnern definierten die liberalen Religionsgeschichtler sich als religiöse Intellektuelle und ihre Forschungstätigkeit als religiösen Sinn stiftende „schöpferische Tat der Wesensbestimmung“ des religiösen Phänomens. Sie werteten ihre Arbeit im Verhältnis zur religiös unproduktiven ‚Masse‘ damit als eine schöpferisch-intellektuelle Tätigkeit auf. Kalthoff lehnte als religiöser Intellektueller einen solchen Anspruch ab. Die Erforschung der Religionsgeschichte sah er eher als ein Instrument von sekundärer Bedeutung. Das eigentliche Schöpfertum im Prozeß der religiösen Erneuerung konnte nach seiner Überzeugung das ‚Volk‘ für sich beanspruchen. Die Idee des entwicklungs offenen Christustypus steht in diesem Kontext. Die Stellung der vermeintlich elitären Meister der Geschichtsforschung war für ihn, mit der Rolle des Volkes verglichen, deutlich überbewertet. Damit berühren wir gleichzeitig einen Punkt der Kritik Kalthoffs an Nietzsche. Der Philosoph lehnte zwar die „Historie“ ab, pflegte aber gleichwohl ein elitäres Denken. Der eigentliche Grund für Nietzsches „Haß“ gegen die Geschichtsforschung sei gewesen, daß diese die Geschichte „nach dem Standpunkt der Massen“ schreibe.¹⁸⁵⁷

Kalthoffs publizistisches Rollenverständnis umreißt man mithin wohl am treffendsten, wenn man seine Bezüge zur zeitgenössischen Religionswissenschaft in Rechnung stellt: Anders als die zeitgenössischen Theologen wehrte er sich nicht gegen die Auflösung der Theologie in die vergleichende Erforschung der Religionsgeschichte und behauptete auch nicht selbstverständlich die Superiorität der jüdisch-christlichen Tradition über andere religiöse Traditionen. Doch bleibt für ihn die Religionswissenschaft auf die persönliche religiöse Erfahrung des Religionsforschers, den ‚lebendigen Ursprung‘ der Religion, bezogen. Die Religion des Religionswissenschaftlers wird also beispielsweise nicht aufgelöst in ihre funktionalen Bezüge, sondern basiert auf einem persönlich-substantiellen Zugang. Eine Aufgabe der Religionswissenschaft ist es aus Kalthoffs Sicht, diesen Zugang zu vermitteln. Religion ist für ihn damit weit mehr als ein neutrales Medium im Sinne funktionalistischer Religionstheorien (wonach Sinn und Bedeutung der Religion als Zuschreibungen durch die Gläubigen interpretiert werden). Sein Rollenverständnis geht über das des standortneutralen Analytikers religiöser Gegebenheiten hinaus, wird allerdings limitiert durch den bloß individuell gültigen Anspruch religiöser Erfahrung. Sie kann nur für den religiös Fühlenden und Handelnden „wahr“ sein. Die Religionswissenschaft als akademische Disziplin muß daher im Unterschied zur Theologie auf normative Ansprüche gänzlich verzichten.

Indes müssen wir die Radikalität des Kalthoffschen Verständnisses religiöser Erfahrung relativieren. Dabei haben wir zu beachten, daß sich bei ihm Theologiekritik, Reformanliegen und Religionsanalyse mischen. Wir beginnen mit einer allgemeinen Feststellung: Die Einsicht in die eschatologische Bedingtheit der Weltauffassung Jesu und seiner frühesten Anhänger, die sich im Glauben an Wunder wie Ekstasen, Visionen, Totenaufweckungen usw. äußerte, forderte angesichts der offensichtlichen Gegensätze dieses Glaubens zur Alltagserfahrung eines Großteils der Zeitgenossen in modernen Gesellschaften radikale Lösungen geradezu heraus: Konnte man als moderner Mensch noch ohne inneren Zwiespalt Christ sein? (Das heißt: ohne die Zeiterfahrung zu ignorieren, in der die wissenschaftliche, technische und ökonomische Ra-

¹⁸⁵⁷ Ebd.

tionalität immer dominierender wurde.) Das Problem versetzte nach Martin Rade die gesamte „Christenheit von heute ... in eine gewisse Unruhe“, eine „Spannung“, die aber „überaus heilsam“ sei.¹⁸⁵⁸ Rades Bemerkung ist bezeichnend für den Übergangscharakter der christlichen Theologie nach 1900. Auch die Orthodoxie laborierte noch am Problem des historischen Jesus.¹⁸⁵⁹ Der Ausweg, den die konservative protestantische Theologie erst nach dem Weltkrieg fand, war der der dialektischen Theologie (die sich als Gegenentwurf zur „Lutherrenaissance“ der Schule um Karl Holl verstand, deren Weg aber um 1935 schon wieder endete – teils in nationalsozialistischen Verstrickungen). Kalthoff war von der allgemeinen Erfahrung dieser „Spannung“ nicht ausgenommen. Wenngleich er sich nicht mehr in den engen Grenzen theologischen Denkens bewegte, forderte auch ihn das Jesus-Problem in einer Weise heraus, die eine gänzliche Lösung von der Position des Kulturprotestantismus verunmöglichte. Das gilt es zu zeigen.

Zunächst stoßen wir auf eine jeweils andere Bewertung des Problems: Der liberalen Theologie wirft Kalthoff noch gegen Ende seines Lebens vor, sie behandle „die für das ganze alte Christentum fundamentale, ja geradezu konstitutive Christusidee mit ihrer Perspektive in den Weltuntergang und die Welterneuerung als etwas Sekundäres“.¹⁸⁶⁰ Für ihn war die fundamentale Andersartigkeit der frühchristlichen Glaubenserfahrung ein Primärphänomen, welches das Christentum *als Religion* auszeichnete. Für die Gegenwart hatte diese Feststellung aus seiner Sicht große Relevanz im Hinblick auf die Frage der Wesensbestimmung:

„Wir tun ... dem Christentum bitter Unrecht, wenn wir es nach dem beurteilen wollen, was die Theologen heute als sein ‚Wesen‘ der Welt vorführen. ... Das Christentum muß eben doch von Hause aus etwas ganz anderes gewesen sein, als es in dieser theologischen Verdünnung und Verwässerung heute erscheint. Es wirkte ja auf den Menschen wie ein neuer Wein, an dem die Geister sich berauschten... Nicht an der Übereinstimmung der Buchstaben, sondern an der Verwandtschaft der Stimmungen und Empfindungen muß deshalb die Frage nach dem Verhältnis der Modernen zum Christentum entschieden werden.“¹⁸⁶¹

Tatsächlich blendete die Jesustheologie um und nach 1900 die eschatologische Bedingtheit der frühesten Christusverkündigung immer dann aus, wenn sie das ‚Wesen des Christentums‘ und daraus abgeleitete religiöse Gegenwartsansprüche bestimmte. Das zeigt Martin Rades oben schon herangezogene posthume Entgegnung auf Kalthoffs *Modernes Christentum*, hier: dessen Auffassungen über ein gegenwartskompatibles Christentum. Er kontert Kalthoffs Kritik, wonach die liberale Theologie die Einsicht in die Prävalenz andersartiger Erfahrung bei Jesus vernachlässigt:

„Jesus ‚ein fröhlicher Optimist, ein Muster harmlosen Lebens- und Naturgenusses‘ – ja wo in der wissenschaftlichen Theologie von heute wird Jesus so geschaut, so gelehrt? Wenn Kalthoff noch lebte, müßte er mir das sagen!“¹⁸⁶²

Dagegen bestätigt Albert Schweitzer noch 1913, bisher habe die moderne Theologie „fast durchweg ... die Weltanschauung Jesu ... der unsern, so gut es geht, anzugleichen“ versucht, „was nur durch Abschwächung des Charakteristischen“ – eben des eschatologisch-ekstatischen Momentes – möglich gewesen sei.¹⁸⁶³ Das Beispiel von Rades Kommentar zu Kalthoffs *Mo-*

¹⁸⁵⁸ Martin Rade, Kalthoffs „*Modernes Christentum*“. Er spricht von „dem eschatologischen aufregenden Element in der Frömmigkeit Jesu und der Urgemeinde“.

¹⁸⁵⁹ Vgl. z. B. Dr. Kalthoffs Replik, beleuchtet von D. Julius Thikötter, S. 50 i. V. m. 31-37.

¹⁸⁶⁰ Kalthoff, *Modernes Christentum*, S. 22f.

¹⁸⁶¹ Die Religion der Modernen, S. 293f.

¹⁸⁶² Martin Rade, Kalthoffs „*Modernes Christentum*“. Rades Bezugspunkt ist: Kalthoff, *Modernes Christentum*, S. 23.

¹⁸⁶³ Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Schlußbetrachtung), S. 635.

dernem Christentum illustriert diesen Befund: Rade weist zwar auf die letzten relevanten Forschungen zu den eschatologischen Anfängen des Christentums hin (erwähnt werden Weiß: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* sowie Schweitzer: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906 – letztere Arbeit die Vorstufe der hier zitierten Auflage von 1913). Er sagt aber gleichzeitig, die moderne Jesustheologie dürfe mit Blick auf ihre religiösen Gegenwartsansprüche „das ruhende Element“ bei Jesus und in den Anfängen des Christentums als Anknüpfungspunkt nicht ignorieren.¹⁸⁶⁴ Kalthoffs Wahrnehmung trog also nicht. Die durchaus vorhandene Einsicht in „das Fremde ..., das *Unmoderne* Jesu und seiner ersten Jünger“¹⁸⁶⁵ führte keineswegs zu einer radikalen Wende in der Jesulogie des Kulturprotestantismus. Auch auf viele konservative Theologen trifft dies zu. Ein Beispiel hierfür sind Julius Thikötters zwei Entgegnungen auf Kalthoffs *Christus-Problem*, in denen er das Konzept der von Ruhe und Vernunft geprägten Verkündigung des historischen Jesus verteidigt.

Kalthoff selbst baute nun jedoch nicht wie Schweitzer und später die Vertreter der dialektischen Theologie seine Christologie auf den neuen Forschungsergebnissen auf, auch wenn manche seiner zitierten Aussagen den Schluß nahelegen könnten, er habe die berauschende Erfahrung auch als den Kern gelebter christlicher Religion der *Gegenwart* aufgefaßt. Es ist – nebenbei gesagt – auch fraglich, ob der Weg dialektischer Theologen wie Friedrich Gogarten oder Karl Barth für Kalthoff gangbar gewesen wäre, da auch dieser Weg die Einschränkung persönlicher Autonomie impliziert (siehe zur Freiheitsfrage unten in diesem Abschnitt). Im Rahmen der ab dem nächsten Kapitel folgenden Darstellung der Religiosität in der Kalthoff-Gemeinde werden wir die Frage zu beantworten versuchen, welche praktischen Formen der Religiosität er seinen Gemeindemitgliedern empfahl. So viel wollen wir dazu jetzt schon sagen: Er hat seinen Gemeindemitgliedern nicht nahegelegt, sich nach dem Beispiel der frühesten Christen am „Wein“ ihrer neuen Religion zu „berauschen“. Eine gegenwartskompatible ‚gelebte Religion des Gefühls‘ war für ihn keineswegs verwandt mit solchen Formen urchristlicher Religiosität, wie sie die Exegeten der Religionsgeschichtlichen Schule beschrieben. Er nimmt die Eschatologie genau genommen *so sehr* ernst, daß er sich im Gefolge Franz Overbecks, der den eschatologischen Charakter des Urchristentums bereits über dreißig Jahre früher als Albert Schweitzer erkannt und in seiner Theologiekritik berücksichtigt hatte, zu der Annahme gezwungen fühlt, eine moderne Persönlichkeitsreligion könne die fundamentale Andersartigkeit der frühchristlichen Glaubenserfahrung nicht zu ihrem Bezugspunkt machen. Diese Entscheidung entspricht dem bürgerlichen Durchschnittsverständnis, das aber wiederum einen radikalen Zug annimmt: die Religion der „Selbstermächtigung“ verzichtet als modernes Christentum auf die Rückbindung religiöser Legitimität an ein historisches Individuum, an historisch legitimierte Autoritäten oder Hierarchien und kennt mithin keinen fremden, von der gesamten Persönlichkeit Besitz ergreifenden und die individuelle Autonomie einschränkenden ‚Herrn‘ (der den Liberalen hingegen in Gestalt ihres übermächtigen Jesus ein zentraler Bezugspunkt blieb und denen Kalthoff deswegen vor dem Hintergrund seiner eigenen Radikalität Halbheit vorwirft).

Vergleichen wir Kalthoffs Radikalismus mit der liberalen Jesustheologie, so sind die zugrunde gelegten Religionsverständnisse beide „modern“. Beiden ist aber auch ein Zug zum Neoidealismus gemeinsam, insofern als sie einen *einzig*en Ursprung der Religion, das *eine* religiöse Grundphänomen und eine Tendenz zur Vergeistigung und Ethisierung der Religion postulieren. Bedenkt man indes, daß nicht nur das frühe Christentum, sondern eine Vielzahl der bekannten Religionen gegenüber idealistischen Verständnissen fundamental andersartige Erfahrungsformen der Religion in den Mittelpunkt ihrer Praxis stellen, so verengt sowohl das

¹⁸⁶⁴ Martin Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“.

¹⁸⁶⁵ Ebd.

radikale als auch das liberale Konzept der Religionsgeschichte im religiösen Gegenwartsinteresse (dem Streben nach Übereinstimmung mit modernen Kulturbedürfnissen) den Zugang zur Bestimmung des religiösen Phänomens – anders als etwa William James, der unbeeinflusst von den Vorgaben des Idealismus nicht von nur einem Grundphänomen und Ursprung ausgeht, sondern von einer Vielfalt religiöser Erfahrungen. Phänomene veränderter Bewußtseinszustände gehören für ihn unbedingt dazu. Er kennt „kein einheitliches, elementares religiöses Gefühl, sondern nur einen gemeinsamen Fundus von Emotionen, den religiöse Objekte auslösen können“, und sein angelsächsischer Pragmatismus läßt ihn den Wert einer religiösen Erfahrung am Maßstab ihres individuellen Nutzens messen.¹⁸⁶⁶

Deutsche Religionsforscher reduzieren also das Spektrum religiöser Erfahrung und verzichten dabei insbesondere auf die Ekstase als möglichen Bestimmungsfaktor des religiösen Apriori – jedoch wie dargelegt aus jeweils anderen Gründen. Kalthoff ersetzt die liberale Strategie der Umdeutung des fremden in ein kulturfrendliches Jesusbild durch ein Konzept, das auf Transformation durch Evolution sowie auf einer spezifischen Beziehung zwischen dem religiösen Grundphänomen und der europäischen Religionsgeschichte basiert. Im Schlußkapitel seines *Christus-Problems* legt er es erstmals dar: Das Grundphänomen religiöser Erfahrung ist zu jedem Zeitpunkt der Geschichte gleichermaßen wirksam. So wie es keine historischen Persönlichkeiten gibt, die es in absolutem Maße und in unübertrefflicher Weise in sich verkörpern (und die daher als Vorbilder für Menschen aller kommenden Zeiten prädestiniert sind), ist jeder Mensch dafür empfänglich, die religiöse Kraft in sich zu verkörpern. Aber die Religionsgeschichte hat ein höheres Ziel, als jenes, welches im Entwicklungsstadium des ekstatischen und wundergläubigen frühesten Christentums repräsentiert war. Das „Gesetz des Lebens“ stellt dem Menschen „das Ziel, über sich selbst hinauszuwachsen ..., etwas zu schaffen, das über ihn selbst hinausreicht.“¹⁸⁶⁷ Die vorgezeichnete Entwicklungslinie reicht vom ekstatischen Utopismus des Urchristentums über die Sozialrevolutionen der frühneuzeitlichen Bauern und die „anabaptistische[] Ekstase“ der städtischen Unterschichten im Reformationszeitalter über die französische Revolution bis zu den sozialistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts. Die apokalyptischen Visionen wichen nach und nach einer realistischen und vernünftigen Sichtweise der Dinge. Kalthoff beobachtet in der Geschichte also einen Prozeß der Läuterung und Ruhigstellung des utopischen Enthusiasmus, dessen „Endziele immer mehr den Charakter eines Wirklichkeitsideals annehmen“. Er sieht Zeichen einer Humanisierung des Christentums. Das religiöse Moment kühlt sich nach dieser Sichtweise seit dem Zeitalter der Aufklärung zunächst ab: Der „Sozialisierungsprozeß der bürgerlichen Lebensanschauungen ist zugleich der Prozeß der Ethisierung und Humanisierung des älteren utopischen Kommunismus durch die geistigen Mächte des gegenwärtigen Lebens“. Kalthoffs visionärer Blick sieht indes schon die ersten Anzeichen einer Wiederentdeckung der Religion im Volk: Die Religion, deren Quelle die vitalen Kräfte der „Volksseele“ sind, läutert nämlich umgekehrt auch die materialistisch orientierten intellektuellen und sozialen Bewegungen, die zuvor humanisierend auf ihre historischen Ausformungen gewirkt hatten (im Fall des Christentums auf den kirchlich-theologischen Dogmatismus): „je mehr das Entwicklungsgesetz des Lebens verbindet, was in den Köpfen der Menschen und den Programmen der Parteien getrennt dasteht, desto unvermeidlicher wird sich auch in der sozialen Bewegung der religiöse Faktor bemerkbar machen und sein Recht fordern“.¹⁸⁶⁸ Das oben dargestellte positive Verhältnis zur Tradition legt Kalthoff auch in seinen Christusschriften noch zugrunde. Im Rahmen des evolutionär-transformativen Konzeptes ge-

¹⁸⁶⁶ William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. und Leipzig 1997 [engl. 1901, 1902], S. 37-58, Zit. 60f.

¹⁸⁶⁷ *Das Christus-Problem*, S. 84.

¹⁸⁶⁸ Ebd. S. 13, 84-86. Vgl. ausführlicher unten den Abschn. VI.5.2.1.4.

lingt es ihm, ältere religiöse Formen als immer noch nicht überholt zu begreifen – und das gilt auch für vermeintlich überholte Formen soweit sie sich als positiv wirksame Kulturfaktoren interpretieren lassen: „Kräfte, die einst [in älteren Religionsformen, TA] wirksam waren“, sind es heute noch. Durch den „Christus der Evangelien“ sind sie „Bestandteile der menschlichen Kultur und Geistesentwicklung geworden“. Dieser alte Christus wird auch in neuen Christus-bildungen in einer Weise „wiedererscheinen, daß nichts an ihm verloren ist, was wirklich einmal der Menschheit Leben und Kraft gegeben.“ Auch in Zukunft wird „sein Tag einer neuen Weihnacht“ kommen. „So gut wie die Natur, kennt auch die Geschichte ein Gesetz von der Erhaltung der Kraft, sie läßt nichts umkommen, was je und je in ihr lebendig gewesen, und läßt in ihren kühnsten Neubildungen doch immer die Umbildungen des Früheren erkennen.“¹⁸⁶⁹

Mit diesem Konzept schränkte Kalthoff seine generelle Hochschätzung der Religiosität des Volkes in vielsagender Weise ein. Seine letztlich bürgerliche Grundeinstellung hielt ihn von einer positiven Bewertung zeitgenössischer Formen ekstatischer Unterschichtenreligiosität und randständig-avantgardistischer Spiritualität ab, die am ehesten mit der wiederentdeckten pneumatischen Religiosität des frühen Christentums vergleichbar waren und die auch im damaligen Deutschland praktiziert wurden.¹⁸⁷⁰ Wir werden sehen, daß er in seiner Beurteilung solcher Phänomene auf einer Linie mit der bürgerlichen Theologie lag.

Andererseits sorgte Kalthoffs Transformationskonzept fast in der ganzen deutschen Theologie für die dargestellten Irritationen. Wir sehen nun genauer, was die gereizte Verunsicherung bei seinen Theologen-Kollegen eigentlich auslöste: Vor allem war es seine Haltung in Fragen von Autorität und Gehorsam im Rahmen seiner Kritik an der politisch-gesellschaftlichen Rolle der Kirchen und der akademischen Theologen als Partner der staatlichen Herrschafts- und Ordnungsinstanzen sowie seine Kritik am Selbstverständnis mancher Theologen als „historische Meister“, die in Wirklichkeit Epigonen ihrer größeren Vorgänger seien, dann erst sein unklarer Bezug zur christlichen Tradition und zum historischen Wissen, sein Beharren darauf, allein auf Grundlage seines Gewissens die Unterscheidung zwischen „wahrer“ innerer und „falscher“ äußerlicher Religion treffen zu können. Damit setzte er sich seit seinen Auseinandersetzungen mit der preußischen Kirchenleitung immer wieder der Kritik aus, er gebe die „allgemeinen religiösen Wahrheiten des Christentums“ der „Willkür“ preis.¹⁸⁷¹ *Nicht* oder zumindest kaum aber läßt sich die Ablehnung, die er erfuhr, auf seine Ansichten über die religiöse Erfahrung zurückführen – ebenso wenig wie auf seine Artikulationen der Unzufriedenheit mit der religiösen Lage seiner Zeit. Entsprechende Äußerungen hätten auch von innovativen Theologen und sogar von Konservativen wie Thikötter stammen können. Auch sie lehnten charismatische Formen der Religiosität meist ab. ‚Ekstase‘ war in der Theologenwelt ein negativ besetzter Begriff. Bezeichnend ist eine Bemerkung Thikötters, der in seiner ersten Replik auf das *Christus-Problem* sagt: „Bei den Transmutierungen und Kombinationen“ des Kollegen habe er öfter zu sich selbst gesagt: „Kalthoff, du bist im Zustande der Ekstase ... und in ihm hast du deine Lösung des Christusproblems geschrieben.“¹⁸⁷² Damit meint er nichts anderes, als daß Kalthoffs Analyse von keinem vernünftigen Denken zeuge. Er bezieht sich dafür vor allem auf das oben referierte Schlußkapitel und seinen Zukunftsausblick.¹⁸⁷³

¹⁸⁶⁹ Ebd. S.86. Vgl. dazu ausführlich die Auseinandersetzung im Monismuskapitel. Erst wenn wir Kalthoffs Beziehung zu den Naturwissenschaften (Evolutionstheorien) im Verhältnis zu den Geisteswissenschaften im Rahmen seines Engagements für den Monistenbund behandeln, können wir auf Details eingehen. Vgl. auch vorige Anm.

¹⁸⁷⁰ Hierzu und zu bürgerlichen Reaktionen auf diese Religiosität vgl. unten Abschn. III.18.3.5.

¹⁸⁷¹ Vgl. Verhandlungen, S. 28-30.

¹⁸⁷² Thikötter, Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christusproblem“, S. 39. Vgl. S. 3f u. ö.

¹⁸⁷³ Vgl. ebd. S. 47f.

Mit diesen Analysen der Elemente des Kalthoffschen Religionsverständnisses sind nun die Koordinaten erfaßt, zwischen denen sich die vielfältigen Beziehungen des Bremer Pastors zum Spektrum der religiösen Erneuerer bewegen. Wir wenden uns im Folgenden seiner Auseinandersetzung mit den Religionsreformern seiner Zeit zu, als deren Ergebnis er sich Wege aus der postulierten Krise der Theologie erhoffte. Dabei berühren wir vermehrt wieder Aspekte seines Selbstverständnisses als Prediger und kommen auch auf seine Annäherung an die sogenannte ‚monistische Religion‘ zu sprechen. Nur vorläufig verstehen wir unter Monismus hier die Aufhebung der Gegensätze von ‚Geist‘ und ‚Natur‘ bzw. von ‚Geist‘ und ‚Welt‘ – Einheits- und Immanenzlehren mithin, die das Wesen alles Existierenden als geistig-materielles Kontinuum begreifen und die darauf verzichten, die Lenkung des Weltgeschehens auf externe Instanzen zuzuschreiben, die andererseits aber, je nach Interessenlage und Perspektive, bei ihren Aussagen über das Monon entweder dessen geistige oder dessen materielle Aspekte in das Zentrum rücken. Bei genauerer Betrachtung erweist sich das Phänomen des Jahrhundertwende-Monismus als relativ definitionsresistent, was auch für Kalthoffs Beziehung zum Phänomen gilt. Seit den Jahren kurz vor 1900 finden sich zwar in seinen Veröffentlichungen Hinweise auf eine Auseinandersetzung mit dem Monismus. Ein inhaltlich-begrifflicher Diskurs oder gar ein klares Bekenntnis zu einer spezifischen Ausprägung findet sich aber in seinen Veröffentlichungen vor 1905/06 nicht. Es ist daher angemessener, für die Jahre davor, nur von einem impliziten Kalthoffschen Monismus zu sprechen und auf den expliziten Monismus der Jahre 1905/6 erst unten genauer einzugehen, wenn wir in einem eigenen Abschnitt Kalthoffs offensive Auseinandersetzung und Hinwendung zur Haeckelschen Richtung behandeln.

III.13 Kalthoffs Auseinandersetzung mit dem Spektrum der religiösen Erneuerer. Die Kalthoff-Gemeinde und die ‚Religion der Modernen‘

III.13.1 Die Ausgangslage ab 1890 – gegenläufige Tendenzen

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts war eine Epoche des Bewußtseinswandels und rapider Veränderungen der äußeren Lebensbedingungen. Ein signifikantes Merkmal der Epoche waren ihre gegenläufigen Tendenzen: Einerseits erfanden die Zeitgenossen neue Identitäten und Stile mit paradoxen Referenzen in der Vergangenheit, z. B. einen vorher völlig unbekanntem „alt-deutschen“ Stil, daneben kamen progressive Strömungen auf, die die Orientierung an der Vergangenheit ablehnten und stattdessen auf eine bessere Zukunft hofften. Wir erwähnten als Beispiel hierfür oben schon einmal bestimmte Segmente der jüdischen Bevölkerung. Dieser allgemeine Befund läßt sich mit Einschränkungen auch auf den Bereich der Religion übertragen.¹⁸⁷⁴ Seit im 18. Jahrhundert das kirchliche Monopol für religiöse Welt- und Lebensdeutungen fiel, setzte auch im Religionssystem ein epochaler Modernisierungsprozeß ein. Es begann die konfliktgeladene Koexistenz von kirchlich verfaßten positiven Religionen und der profanen Religion der Intellektuellen, Dichter und Philosophen, die sich von der Bindung an den Buchstaben der traditionellen religiösen Mythen und Dogmatiken freigemacht hatte. Wissenschaft und Kunst wurden zur Religion der Gebildeten, die traditionelle Religion wurde in diesen Kreisen zum weltanschaulichen Residuum der ‚kulturellen Analphabeten‘ degradiert. Goethe dichtete:

¹⁸⁷⁴ Religionswissenschaftlich / religionsästhetisch darstellen läßt sich die Ambivalenz etwa am Beispiel der Architektur. Vgl. Christoph Auffarth, Kölner Dom und Kölner Bahnhof. Ankunft und Zukunft: technische Machbarkeit und unerfüllte Heilserwartung, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 28 (2020: Themenschwerpunkt Sakralarchitektur), S. 39-66.

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
 Hat auch Religion;
 Wer jene beiden nicht besitzt,
 Der habe Religion.“
 (*Zahme Xenien IX*)

Seinen Höhepunkt erlebte der Modernisierungsprozeß nach 1850, wobei mentale und zivilisatorische Modernisierung korrespondierten. Im ‚Zeitalter der Maschinen und der Überwindung der Schranken von Raum und Zeit‘ mußte, wie Kalthoff als ein Kind des Epochenwandels konstatierte, „naturgemäß auch unsere Weltanschauung sich wandeln.“ Der Mensch hat „den Standort geändert, von dem aus er die Welt anschaut“, meinte er mit Blick auf Wandlungen der ‚religiösen Weltanschauung.‘¹⁸⁷⁵

Das Bewußtsein der Jahrhundertwendemenschen schwankte – pointiert gesagt – zwischen zwei Polen zeitgeistigen Denkens: einerseits einem Denken, das sie auf neu-alte Identitäten festlegte, resultierend aus dem Festhaltenwollen am Alten und einer kulturkritischen Skepsis gegenüber einer unkalkulierbaren Zukunft. Die Verkünder neu erfundenen Altertums, der Germanenmythen zum Beispiel, speisten es. Daneben die erwartungsfrohe Sehnsucht und Hoffnung auf eine positive Epoche des Neuen, geweckt von den Zukunftspropheten. Das Zeitbewußtsein war gleichsam zerrissen zwischen paradox-rückwärtsgewandter Mythologie und zukunfts zugewandter Utopie. Kalthoff stellte sich entschieden auf die Seite der Zukunftspropheten und lehnte die erste Position ab, wobei er nicht nur an diejenigen unter den Zeitgenossen dachte, die im heidnischen Germanentum oder in der ursprünglichen Religion Jesu eine Kraftquelle der Kulturentwicklung erblickten. Für ihn gehörte beispielsweise auch die neobuddhistische Mission zu den verfehlten Versuchen, „die Gegenwart durch die Vergangenheit [zu] kurieren“.¹⁸⁷⁶

Es gab also milieubedingt unterschiedliche Interpretationsrahmen der Zukunft. Kalthoff deutet dies selbst an („der Mensch hat den Standort geändert, von dem aus er die Welt anschaut“). Indem er aber nur eine der möglichen Deutungen übernimmt, die positive, ist er auch gleichsam *Prophet* nur einer Richtung.¹⁸⁷⁷ Auch sein Standort als Beobachter der Modernen ist daher nicht neutral. „Man gewinnt den Eindruck, daß Kalthoff nichts einzuwenden habe gegen die Religion der Modernen“ meinte Otto Veeck.¹⁸⁷⁸ Hinter solchen Einschätzungen wie den seinen steht der Glaube, am Beginn einer Epoche der *spirituellen* Aufwärtsbewegung zu stehen. Einer „jener großen Wendepunkte“ der Weltgeschichte, ein „neues Werde“, eine Zeit der Freisetzung neuer „Kräfte“ im Menschen habe begonnen.¹⁸⁷⁹ Oder wie Maurice Maeterlinck meinte: „Man könnte sagen, dass wir uns einer Periode des Geistes nähern.“¹⁸⁸⁰ Diesen weiteren Verstehenskontext der optimistischen Weltdeuter dürfen wir im Folgenden nicht übersehen. Anders als bei den Pessimisten und Kulturskeptikern, die überall nur Niedergang sahen, hatte die Sichtweise der Optimisten insbesondere positive Auswirkungen auf deren Menschenbild: man traute dem Individuum als *geistigem* Wesen in diesem Milieu ungeahnte Potentiale zu. Das wiederum beeinflusste die Annahmen über die Zusammenhänge zwischen den Individuen und der Gesellschaft / dem Staat, welche sich von den Überzeugungen derjenigen Zeitgenossen, die ihre Zeit in einem anderen Rahmen interpretierten, diametral unterscheiden konnte.

¹⁸⁷⁵ Religiöse Weltanschauung, S. 4f.

¹⁸⁷⁶ Zarathustra-Predigten, S. 2-4. Vgl. S. 3: „Die Buddha-Religion ... ist wahrscheinlich nicht jugendlicher und lebensfrischer als die Jesus-Religion“.

¹⁸⁷⁷ Die gegenwärtigen Neuro- und Kognitionswissenschaften sprechen von „framing“: verschiedene Kontextuierungen können zu ganz konträren Sichtweisen eines einzigen Phänomens, in unserem Fall einer Epoche, führen bzw. zum Ausblenden alternativer Sichtweisen.

¹⁸⁷⁸ Otto Veeck, Kalthoffs Ideale, S. 251. Vgl. oben das zu Kalthoffs Beziehung zum Zeitgeist Gesagte.

¹⁸⁷⁹ Religiöse Weltanschauung, S. 3.

¹⁸⁸⁰ Der Schatz der Armen, Jena 1919 [1898], S. 12 (Das Erwachen der Seele). Vgl. ebd. 32.

Kommen wir nun also zu den aus unseren Vergleichen bisher ausgenommenen Auswirkungen der neuen Konjunktur des Religionsthemas auf die Kultur- und Religionsdebatten sowie auf die Religionsgenese seit den 1890er Jahren.

III.13.2 Kalthoff als Beobachter des religiösen Spektrums. Allgemeines. Diskursanalyse als Werkzeug der Erschließung von Potentialen neuer Religionen

Der Martini-Pastor war nicht nur ein ‚Prophet der Zukunftsreligion‘, sondern auch ein genauer Beobachter des religiösen Spektrums und seines weitläufigen Kontextes in der Zeit um 1900 – ein Beobachter wie es sie unter den Theologen seiner Zeit nur selten gab. In seinen Predigten zeigt er sich immer wieder als Meister der Panoramen seiner Zeit und ihrer Vorgeschichte. So zum Beispiel in seiner ersten Sammlung von Nietzsche-Predigten, wo er sich unter anderem mit der zeitgenössischen Kunst und ihren impliziten Individualisierungstendenzen auseinandergesetzt, wobei er speziell auf Tolstoi, Hauptmann, Sudermann, Strindberg, Bruno Wille, Ibsen und die modernen „Problemaler“ eingeht.¹⁸⁸¹ Es lassen sich daher einerseits seine Auseinandersetzungen mit den Wegbereitern einer „Religion der Zukunft“ darstellen; darüber hinaus ermöglichen es uns seine Zeitpanoramen, gleichsam mit seinen Augen das breite Spektrum der ‚Religion der Modernen‘ und der Reformreligiosität zu betrachten. Neben dem Versuch, etwas von der subjektiven Wahrnehmung Kalthoffs zu erfassen, wollen wir auch das in den Blick nehmen, was Kalthoff nicht explizit macht und so auf einer anderen Ebene auch etwas von dem geistigen Gehalt darstellen, von dem religiöse, wissenschaftliche und intellektuelle Entwicklungen der Epoche um 1900 abhingen. Was Kalthoff sinngemäß etwa den werdenden Geist einer kommenden Zeit nennt, können wir als die zeit- und kulturepochenspezifischen Bedingungs- und Möglichkeitspotentiale identifizieren, die gleichsam die Auswahl neuer Wege in die Moderne limitierten.¹⁸⁸² Diese Limitierungsregel gilt ebenso für den Spezialfall der Entstehung neuer Religionen. Die Möglichkeiten zur Entfaltung individueller Kreativität sind in jeder Epoche begrenzt und stehen auch auf dem Feld der Religionsgenese in Abhängigkeit zu allgemeineren kulturellen Potentialen. Betrachten wir die Vertreter der Avantgarden als Agierende auf diesem kulturspezifischen Feld und stellen wir in Rechnung, daß sie alle auf ein vorgegebenes geistiges Epochenpotential zurückgreifen, welches eine beschränkte Anzahl nicht willkürlicher Handlungsoptionen vorgab (trotz des unendlichen Variantenreichtums der Erscheinungsformen), so kann es uns auch nicht nur um die Suche nach direkten literarischen Abhängigkeiten, Beziehungen usw. zwischen ihnen gehen. Der angemessene Weg zur Erschließung des Epochenpotentials, aus dem neue Religionen entstehen, ist die Diskursanalyse. Diskurse setzen keinen persönlichem Austausch ihrer Teilnehmer voraus und unterscheiden sich damit von Kommunikationsformen wie der Debatte oder der Diskussion (direkten thematischen Bezugnahmen). Die Vermittlung von Ideen durch persönliche Kontakte zwischen Künstlern und religiösen Intellektuellen ist indes nur *ein* Aspekt der Entfaltung kultureller Kreativität innerhalb der Avantgarden dieser Epoche – genauer: des Diskurses, den wir als eine Gesamtheit sozial mittelbar und unmittelbar zusammenhängender Aussagen zum Themenkomplex neuer Religionen verstehen.

Wir können zur Illustrierung dieser These etwa Kalthoffs Schweigen über die Werke Rainer Maria Rilkes anführen. Verblüffend ist dieser Umstand, weil der junge Dichter aus Prag in den Jahren nach 1900 durch seine Heirat mit der Bremer Bildhauerin Clara Westhoff in enger

¹⁸⁸¹ Friedrich Nietzsche, S. 7-12.

¹⁸⁸² Vgl. zur Durchführung dieses Ansatzes: Auwärter, Spiritualität um 1900. Weiterhin setze ich hier die obigen religionstheoretischen Differenzierungen voraus (Eßbachsche Typologie, binäre Codierung des religiösen Feldes, Problem der Ersatzreligion).

Beziehung zur Hansestadt stand und häufig hier oder in der Künstlerkolonie Worpsswede zu Gast war. Kalthoff hätte Rilke eigentlich als ein Paradebeispiel des modernen religiösen Künstlers heranziehen können. Man denke an dessen literarische Schöpfungen aus „mystisch-religiöse[m] Geist“, die um 1900 entstanden: das *Buch vom mönchischen Leben, Vom lieben Gott und Anderes*. Im Sommer 1901 entstand in Westerwede das *Buch von der Pilgerschaft*. Rilke führte im norddeutschen Moor ein mönchisches Leben in einer „grüblerisch-religiösen Atmosphäre“ und schickte seine literarische Figur nach dem Vorbild der religiösen Künstler Rußlands, auf die rituelle Suche nach Gott und Erlösung – eigentlich eine Suche nach dem eigenen Ich, nicht im Außenraum, sondern im Inneren der Seele. Damit ging er einen Weg, der von Dichtern der Romantik wie Novalis vorgezeichnet worden war: die „Versenkung ins Innere als Weg ins Transzendente“.¹⁸⁸³ Kalthoff und Rilke wurden übrigens schon von Zeitgenossen in einem Atemzug als Vertreter der ‚neuen Mystik‘ genannt.¹⁸⁸⁴ Aber Kalthoff scheint sich der so nahen und so exemplarischen Existenz Rilkes nicht bewußt gewesen zu sein. Nah waren sie sich durch vielerlei Umstände, und es hätte auch Möglichkeiten des (persönlichen) Kennenlernens gegeben: Der junge Dichter schrieb für das *Bremer Tageblatt* Rezensionen; er veröffentlichte seit 1901 Aufsätze im *Hamburger Lotsen*, einer Zeitschrift, für die auch Kalthoff in dieser Zeit schrieb, und Rilke unterhielt seit 1901 eine berufliche Beziehung zu Gustav Pauli, dem Direktor der Bremer Kunsthalle und Freund der Familie Kalthoff. 1901/02 betrieben Pauli und Rilke zusammen ein künstlerisches Projekt, durch welches das Bremer Publikum an den hier bislang nur wenigen bekannten belgischen Symbolisten Maurice Maeterlinck, seine Kunst der Verinnerlichung und mythischen Transformation von Handlungen bzw. des äußerlich Sichtbarem, herangeführt wurde.¹⁸⁸⁵ Rilke notierte dazu: „Die Bekanntschaft mit Maurice Maeterlincks Werk hat in Bremen so überraschend gewirkt, daß sich ... ein kleiner auserwählter Kreis gebildet hat, vor dem ich nun öfter über die Ereignisse der neuen Kunst sprechen soll.“¹⁸⁸⁶ Damals erwachte auch Kalthoffs Interesse an Maeterlinck, der für ihn „der markanteste Vertreter“ der „Religion der neuen Romantik“, ein Nachfolger Novalis, war.¹⁸⁸⁷ Rilkes Persönlichkeit wiederum begeisterte z. B. eine junge Frau aus der Kalthoff-Gemeinde namens Sissy Frerichs. Frerichs begegnete im Sommer 1905 bei einem Dehmel-Abend in der Kunsthalle dem Ehepaar Rilke. Sie schrieb darüber an Ellen Key, die wiederum selbst zu diesen Zeitpunkt schon mit Rilke und den Bremer Verhältnissen gut vertraut war: „Ich erfuhr, daß es Rainer Maria Rilke mit seiner Gemahlin sei!“¹⁸⁸⁸ Es entwickelte sich eine Bekanntschaft, die bis zu Frerichs Lebensende Bestand hatte. Die Kunsthalle war für die Rilkes schon längere Zeit einer der intellektuellen Mittelpunkte ihres Lebens. In eine indirekte Berührung mit Rilke kam der Kreis um Kalthoff auch über die Beteiligung des Dichters an einer Sammlung von Gutachten zur Abschaffung des Religionsunterrichts im Jahr 1905 anführen. Wir kommen auf die erwähnten Beziehungen zurück. An dieser Stelle mögen diese assoziativ zusammengestellten Details genügen, um zu verdeutlichen, wie Zeitgenossen auch ohne persönliche Kontakte engste Berüh-

¹⁸⁸³ Zitate aus: Ralph Freedman, Rainer Maria Rilke. Der junge Dichter 1875-1906, Frankfurt a. M. und Leipzig 2001, S. 220-223.

¹⁸⁸⁴ So von Walther Hoffmann, Art. Neue Mystik, in RGG, 1. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1913, Sp. 607-611. Vgl. zu Rilke als Mystiker: Martina King, Pilger und Prophet. Heilige Autorschaft bei Rainer Maria Rilke, Göttingen 2009 (dort besonders der Abschnitt Rilke als heiliger Mönch und Mystiker, S. 173-258).

¹⁸⁸⁵ Ebd. S. 224f, 231, 234-236, (zu mythologischen Bezügen bes. S. 235).

¹⁸⁸⁶ Ingeborg Schnack, Rainer Maria Rilke. Chronik seines Lebens und seines Werkes, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1975, S. 138.

¹⁸⁸⁷ Die Religion der Modernen, S. 266. Dazu unten mehr.

¹⁸⁸⁸ Brief von Sissy Frerichs an Ellen Key vom 5.8.1905. Veröffentlicht im Rahmen des Themenschwerpunkts „Europäische Geschichte – Geschlechtergeschichte“. In: Themenportal Europäische Geschichte (2009), URL: <<http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=414>>. Vgl. dazu Kinnunen, Tiina: „Werde, die du bist“ – Feminismus und weibliches Lebensgefühl Anfang des 20. Jahrhunderts.

rungspunkte haben konnten. Mögliche Belege dafür, daß sie sich doch gekannt haben, wären zwar durchaus wichtige Erkenntnisse, aber doch auch nur im Epochenkontext der religiösen Erneuerung relevant. Letztlich schöpften sie alle aus den Potentialen des (neureligiösen) Zeitgeistes – das macht primär die Nähe ihrer Gedanken aus.

Kalthoff war besonders mit seiner Predigtsammlung *Die Religion der Modernen*, sie erschien 1905 bei Eugen Diederichs, zu einem authentischen Chronisten dieser ‚modernen‘ Religionsbewegung geworden. Die Sammlung ist Beleg des Epochenwandels – sie ist nicht mehr primär Theologie- und Kirchenkritik, sondern die nüchterne Bilanz einer vollzogenen Abwendung von den Kirchen im Kreis der ‚Modernen‘.¹⁸⁸⁹ Die Predigten wenden sich mehr noch als frühere Veröffentlichungen des Martini-Pastors an eine autonome Gemeinde von Individualisten und verkünden seine theologiefreie, unkirchliche Religion, die für ihn, was ihre Reichweite angeht, ein europäisches Phänomen ist, das z. B. auch eine zu den Entwicklungen im protestantischen Deutschland parallel verlaufende „gewaltige Erhebung der Geister im katholischen Frankreich“ umfasse, – eine Entwicklung, die Kalthoff als „Kulturkampf ohnegleichen“ beschreibt, welcher „den Katholizismus selber revolutionär“ mache.¹⁸⁹⁰ Zu den Protagonisten dieser neuen Religion gehören für ihn auf theoretischer Seite die Vertreter der „vergeistigten Naturphilosophie“ des Monismus, namentlich Fechner, Haeckel, Bölsche, Wille und Ostwald. Auf der Seite der religiösen Praxis seien es Nietzsche oder die Franzosen St. Simon und Zola, die die „Zukunftskräfte der Menschheit“ nachhaltig prägen.¹⁸⁹¹ Doch sieht Kalthoff noch viele andere moderne Künstler und Denker aus ganz Europa „an der Herausbildung eines neuen Menschentyps“¹⁸⁹² arbeiten: „Optimisten“ zu denen für ihn beispielsweise Richard Dehmel und Ellen Key gehören, „Pessimisten“ wie die Anhänger der Kunst Richard Wagners oder der Philosophie Schopenhauers, „vorwärtsschauende Dichter“, Kalthoff nennt als Beispiele die Skandinavier Ibsen und Björnson und „rückwärts gerichtete Geister“, für die er als Beispiele Tolstoi, Maeterlinck und die „neuen Romantiker“ anführt¹⁸⁹³ – eine Spanne, die also von den Individualisten bis zu Vertretern des gesellschaftlichen Standpunktes, von den „mystischen Propheten“ in der Tradition der Geisterseher, die ihren ‚Weg in die Innenwelt‘ gehen, bis hin zu Naturwissenschaftlern reicht, die sich zu weltanschaulich-religiösen Fragen äußerten. „In ihnen allen hat die säkularisierte Religion ernste Apostel und begeisterte Propheten: es fehlt nur noch die alle diese Tendenzen zusammenfassende Kraft, die sicher nicht in einem Individuum, sondern nur in einer neuen gesellschaftlichen Bildung sich verkörpern kann.“¹⁸⁹⁴

Auf dieses Spektrum der ‚Modernen‘ kam Kalthoff auch in weiteren Veröffentlichungen zurück, die in den Jahren nach seinen Christusschriften erschienen: den *Zarathustra-Predigten* über Nietzsche (auf die wir unten ausführlich eingehen) sowie in der kleineren Schrift *Moderne Christentum*.¹⁸⁹⁵ Die Reden vor dem *Goethebund* erschienen zusammen mit einigen Aufsätzen posthum in der Sammlung *Volk und Kunst*.

Das Interesse, mit dem Kalthoff „diese auseinanderstrebenden Tendenzen modernen Kulturlebens“ betrachtete und dem Publikum vorstellte, war die Suche nach ihrem „Einigungspunkt“. Eines ist für ihn jedoch klar: „Das alles ist Religion“. Denn obwohl die überkommene dogmatische Gestalt der Religion obsolet geworden sei, bilde die Erfahrung des Religiösen im-

¹⁸⁸⁹ *Die Religion der Modernen*, S. 5f.

¹⁸⁹⁰ Ebd. S. 2f, 5, 8f. Vgl. *Volk und Kunst*, S. 93f.

¹⁸⁹¹ Ebd. S. 3f.

¹⁸⁹² Ebd.

¹⁸⁹³ *Volk und Kunst*, S. 94.

¹⁸⁹⁴ Ebd.

¹⁸⁹⁵ Erschienen in der Reihe *Moderne Zeitfragen* Nr. 13, hrsg. von Hans Landsberg, Leipzig 1906.

mer noch eine Macht, die in individualistischer Form zum ‚verborgenen Mittelpunkt‘ des künstlerisch literarischen Lebens geworden sei.¹⁸⁹⁶

Die nachfolgende Darstellung seiner Äußerungen zum Thema geht aus von einem Wechselwirkungsverhältnis zwischen seinen Bemühungen um eine Erneuerung der Religion sowie seiner Auseinandersetzung mit der Palette der Religions- und Lebensreformer und der Verwandlung der Kalthoff-Gemeinde in eine Stätte des Dialoges über neue Formen der Religiosität. Dieser Prozeß begann wie angedeutet in der religionsgeschichtlichen Wendezeit der 1890er Jahre.¹⁸⁹⁷ Noch einmal erinnert sei an eine Äußerung des liberalen Theologen Martin Rade, der, ebenfalls als ein genauer Beobachter der religiösen Lage seiner Zeit, 1906 den deutlichen Bewußtseinswandel seiner Zeitgenossen vor und nach dieser Wende als einen „Unterschied wie Tag und Nacht“ beschrieb und klar zwischen der religionsfeindlichen Haltung der Gebildeten der siebziger und achtziger Jahre und dem religiösen Neubeginn seit ca. 1890 unterscheid.¹⁸⁹⁸ Kalthoff hätte im Dialog mit Rade diesem Urteil sicherlich zugestimmt, beobachtete er doch selbst spätestens seit Mitte der neunziger Jahre „ein neues und ein tieferes Interesse an der Religion, ihrem Leben und ihren Problemen“¹⁸⁹⁹, das er als eine folgerichtige Antwort auf den vorausgegangenen Materialismus der 1850er bis 1880er Jahre betrachtete, der Epoche, die oben schon als eine Phase weitgehender religiöser Indifferenz der ‚Gebildeten‘ beschrieben wurde. Kalthoff bemerkte in einer 1908 aus dem Nachlaß herausgegebenen Predigt: in der Zeit um 1860, als *Kraft und Stoff* von Büchner erschien, habe man von einer „Gottesahnung“ nichts wissen wollen. Aber das sei nun vorbei. „[D]ie Vernunft kann irren, der Instinkt nicht! Wir möchten das tastende Ahnen und Fühlen für lebensfördernder erachten als das klare Sehen und Verstehen.“¹⁹⁰⁰ Kalthoff sah mit kritischen Augen auf die Jahre nach 1871, in denen noch die „Straußsche Glückseligkeit“ das Bewußtsein des Bürgertums bestimmt habe, und in naivem Optimismus das junge Reich verherrlicht worden sei, oder auch „Kirchenkultus“ durch „Staatskultus“ und „Personenkult“ habe ersetzt werden sollen. Dieser weltanschauliche und politische Materialismus habe aber nicht das letzte Wort sein können.¹⁹⁰¹ Wohin hatte der Versuch einer, mit Johannes Wendland gesprochen, „Beherrschung des Lebens durch Technik und Naturwissenschaft, durch Politik und wirtschaftlichen Aufschwung“ auch schon geführt? Selbst der „Spott“ über den Christus des Glaubens verrate eine „Sehnsucht“ und diese wiederum sei „Ausdruck der großen Leere in den Herzen der Menschen.“ Es beweise

„die Armut an Ideen, daß die Menschen ... Ersatz ... suchen müssen in Personen. Und weil die Menschen heute kein religiöses Ideal, keinen Christus mehr haben, deshalb liegen sie auf den Knien vor der politischen Macht, deshalb ist ihnen der Beweis ihres Glaubens gestellt auf die Schärfe des Säbels, gegründet durch die Scharen der Bajonette, im letzten Grunde auf die Macht des Geldes, die schließlich auch den Säbel und die Bajonette beherrscht.“¹⁹⁰²

Daß für ihn auch der Nutzen des stark gewachsenen Wissens *über* Religion in Frage stand, wo solches Wissen doch den *Sinn* des Daseins nicht erschließe, sahen wir oben bereits. Insgesamt konnte er trotz des gewaltigen Aufschwunges, den die Industrie, die Wirtschaft und die Zivilisation im Deutschen Reich genommen hatten, zusammen mit einer Anzahl weiterer kritischer Geister die Stagnation oder sogar den Niedergang der Kulturentwicklung konstatieren. Eben diese Wahrnehmung stand im Hintergrund der seit den 1890er Jahren neu gestellten Frage nach

¹⁸⁹⁶ Vgl. *Modernes Christentum*, S. 4. *Die Religion der Modernen*, S. 10.

¹⁸⁹⁷ Warum von einer ‚Wendezeit‘ gesprochen werden kann, wurde oben in der Einführung bereits angedeutet.

¹⁸⁹⁸ Vgl. oben die Einführung.

¹⁸⁹⁹ Schleiermachers Vermächtnis, S. III. Das früheste überlieferte Zeugnis dieser Art von Kalthoff.

¹⁹⁰⁰ Vom inneren Leben, S. 93.

¹⁹⁰¹ Friedrich Nietzsche, S. 110, 114f. Vgl. *Die Religion der Modernen*, S. 78f.

¹⁹⁰² *Religiöse Weltanschauung*, S. 175.

dem eigentlichen ‚Wesen‘ bzw. Sinn der Religion und ihrem Verhältnis zu anderen verwandten Fragen, etwa nach dem Lebenssinn in einer zwar materiell ganz offensichtlich fortschrittlich entwickelten Kulturepoche, deren geistiger Sinngehalt den Zeitgenossen andererseits höchst legitimationsbedürftig erschien. Für die Kritiker des vorherrschenden Zeitgeistes war es höchst zweifelhaft, ob man „durch Steigerung der äußeren Lebenshaltung auch innerlich reicher“ werde. Die Frage nach dem Sinn des Fortschrittes stellte sich mit Nachdruck. Kalthoff gehörte nun aber nach 1900 zu denjenigen Kreisen, die in der optimistischen Hoffnung auf eine Wende zum Besseren lebten, seine kulturpessimistischen Äußerungen waren gleichzeitig mit Hoffnungen auf eine wirkliche Erneuerung der Religion durch die ‚Moderen‘ verbunden.

III.13.3 Kalthoff als Protagonist einer bürgerlichen Reformbewegung unter den Bedingungen einer neuen religiösen Bewegung

Die Trägerschicht solcher Hoffnungen rekrutierte sich seit den 1890er Jahren aus dem gebildeten Bürgertum, so daß mit Recht von einem Bewußtseinswandel eines Teiles dieser Schicht gesprochen werden darf. An die Öffentlichkeit trat dies Bürgertum über die Medien der Kulturzeitschriften und der Feuilletons, in denen es seine Diskurse austrug.¹⁹⁰³ Dieser gewachsenen, aber dennoch immer noch verhältnismäßig kleinen Zahl religiös Interessierter stand eine ungleich größere Zahl der religiös Indifferenten gegenüber. Vielleicht würden genauere statistische Untersuchungen, falls diese sich überhaupt durchführen ließen, ergeben, daß auch die Zahl der religiös Gleichgültigen zum Jahrhundertende hin insgesamt weiter angestiegen war. Die Minderheit, die den Religionsdiskurs bestimmte, wußte sich jedoch öffentlichkeitswirksam in Szene zu setzen, so daß der schon in der Einleitung beschriebene Eindruck einer gleichzeitig von religiösem Desinteresse und von einem neuen religiösen Enthusiasmus geprägten Epoche entstehen konnte. Jedenfalls wurde ab ca. 1890 eine hörbare Gegenstimme vernehmbar, die sich bewußt *nicht* der mehrheitlich wohl religionsfernen öffentlichen Meinung unterwerfen wollte.

Es handelte sich also um eine explizit *bürgerliche* Bewegung. Die deutsche Arbeiterschaft war aufgrund der massiven Veränderungen des Sozialgefüges im Gefolge des ökonomischen Modernisierungsprozesses anstelle der ‚Gebildeten‘ eine wichtige, wenn nicht die maßgebliche Trägerschicht des religiösen Desinteresses und der religiösen Skepsis geworden. Kalthoff war sich dieser im Vergleich zur Zeit Schleiermachers ganz anderen Lage, wir nahmen diesen Punkt oben vorweg, nur zu bewußt, wollte die unteren Schichten jedoch gleichzeitig als Teil der religiösen Avantgarde gewinnen. Dies war neu. Sonst ging es den Förderern des religiösen Lebens eher darum, diese Schichten als sicheren Hort des traditionellen Glaubens zurückzugewinnen, was sie, von der Landbevölkerung abgesehen, eben längst nicht mehr waren.

Und noch etwas war neu: Die fortschreitende Individualisierung der Religiosität, der Kult um die Persönlichkeit und die persönliche Religion – all diese Erscheinungen führten zu einer Ausweitung des religiösen Spektrums in bisher unbekanntem Maßstab. Eine Folge dieses Megatrends zur Individualisierung der Religiosität, bzw. seine ‚Kehrseite‘ war der Abbau von Barrieren auf dem Weg, eine mögliche Entscheidung für die Konfessionslosigkeit oder für die Abwendung von der Religion überhaupt zu treffen und im sozialen Umfeld auch durchzusetzen. Und diese Möglichkeit stand eben auch der Arbeiterschaft in den städtisch-industriellen Bal-

¹⁹⁰³ Zum Spektrum der Verbreitungsmedien vgl. z. B. Rita Panesar, Religion im Abonnement. Zeitschriften als Medium religiöser Vergemeinschaftung in Deutschland um 1900, in: Michael Geyer / Lucian Hölscher (Hgg.), Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft: Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland, Wallstein 2006, S. 277-319.

lungsräumen offen, unabhängig davon, ob es sich dabei um eine bewußte Entscheidung oder um ein gleichgültiges Hinübergleiten in die Religionslosigkeit handelte.

Man hat von einem Prozeß der ‚religiösen Entzweigung‘ im Laufe der Gesellschaftsentwicklung Deutschlands gesprochen – zunächst mit Blick auf die konfessionelle Durchmischung und Heterogenität der deutschen Gesellschaft im 19. Jahrhundert.¹⁹⁰⁴ Die Zusammenhänge sind indes komplexer als sie die Forschung bisher darstellt. Die Möglichkeit der *Abwendung* von der Konfession war eine Grenze oder die Kehrseite des neuen Trends zur Religion, aber gleichzeitig eben auch Bedingung der *Entstehung* neuer Religionen. ‚Entkonfessionalisierung‘ ist m. a. W. also gleichzeitig ein Faktor der Ausweitung des religiösen Indifferentismus und Bedingung der Möglichkeit religiöser Neuschöpfungen, ohne daß damit schon etwas über deren Erfolgsaussichten gesagt ist. Gerade auf dem Feld der öffentlichen Religion und hier insbesondere in Bezügen zur Jugenderziehung, sollte sich die Durchsetzungsfähigkeit neu religiöser Ansprüche als bescheiden erweisen. Doch der Reihe nach. Bleiben wir bei den Bezügen dieses doppelten Befundes zum Protestantismus, der zuerst die Folgen der religiösen Entzweigung zu spüren bekam.

Die zahlreichen religiösen und religionsnah-weltanschaulichen Vereinigungen, Verbände und Bewegungen hatten ihre Wurzeln ebenso meist auf dem Boden des Protestantismus wie der religionsferne bildungsbürgerliche Materialismus der Gründerzeit und die antikirchlichen Agitationsbewegungen späterer Jahrzehnte.¹⁹⁰⁵ So erscheint es in der Tat gerechtfertigt, nicht nur mit Bezug auf die konfessionelle Durchmischung, sondern auch mit Blick auf *inner*-protestantische Abspaltungsprozesse von einer religiösen Entzweigung zu sprechen – auch wenn die Beteiligten sich nicht nur aus dem Protestantismus rekrutierten.

III.13.4 Die freigeistige Bewegung im Kontext der ‚Gebildetenreformbewegung‘ und Kalthoffs Verhältnis zu ihr

Ein gutes Beispiel für Spaltungen und Transformationen des deutschen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Entwicklung der freigeistigen Bewegung. Denn deren Wurzeln lassen sich zwar im religionsfernen Materialismus der Gründerzeit oder auch im religionsreformerischen Milieu finden – meist aber lassen sich Bezüge zum Protestantismus aufdecken.¹⁹⁰⁶ Und wir finden auch in der freigeistigen Bewegung selbst noch Elemente protestantischer Frömmigkeit. Hinzu kommt, daß der Vorwurf der Religionsferne oder gar Religionsfeindlichkeit der Freigeistigen oft von deren kirchlichen Gegenspielern erhoben wurde, während sich die Freigeistigen selbst – freilich neben dezidiert antireligiösen Vertretern – oft noch als religiös verstanden.¹⁹⁰⁷ Protestantismus und freigeistige Bewegung sind jedenfalls keine strikt voneinander getrennten Schubladen. Vielmehr sollte von einem offenen Feld für mögliche Entwicklungen im und außerhalb des Protestantismus, also von einem Potentialbegriff als Ansatzpunkt einer Analyse, ausgegangen werden. Das Übergangsfeld zwischen Protestantismus und freigeistiger Bewegung ist bis auf wenige Ansätze noch nicht erforscht.¹⁹⁰⁸

Ich führe das Beispiel der freigeistigen Bewegung hier auch deswegen an, weil Kalthoffs erste Berührung und Auseinandersetzung mit dem Spektrum der religiösen und/oder welt-

¹⁹⁰⁴ Vgl. Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, S. 330-333. Hölscher führt die Entzweigung im übrigen als Hauptgrund für die nie erreichte allgemeine Anerkennung einer deutschen „Zivilreligion als gemeinsame Basis des Staates“ an.

¹⁹⁰⁵ Hölscher, ebd.

¹⁹⁰⁶ Vgl. zum gesamten freigeistigen Spektrum als Symptom der „religiösen Entzweigung“ im Protestantismus: ebd. S. 356-366.

¹⁹⁰⁷ Vgl. das in der Einführung beschriebene Problem der Differenzierung zwischen Religion und Weltanschauung.

¹⁹⁰⁸ So z. B. Hübing, *Kulturprotestantismus*, S. 275-284.

anschaulichen Erneuerer im Rahmen der Abgrenzungsbemühungen des Berliner *Reformvereins* von der freireligiösen und freigeistigen Bewegung stattfand und mithin in etwa mit der beginnenden Aufspaltung der freigeistigen Bewegung zusammenfällt, als deren Symptom beispielsweise die Gründung des *Deutschen Freidenker-Bundes* im Jahr 1881 angeführt werden kann. Die Auseinandersetzung endete 1906 mit den etwa um dieses Jahr einsetzenden Bemühungen um die Schaffung einer zentralen Repräsentanz der freigeistigen Vereine, Verbände und Initiativen und Kalthoffs Übernahme des Vorsitzes im *Deutschen Monistenbund*. Den *Reformverein* und die freigeistige Bewegung verband ihr Status als Produkte des Prozesses der ‚religiösen Entzweiung‘ im Protestantismus. Doch das freigeistige Spektrum erfaßt man wohl erst dann angemessen, wenn man es nicht nur auf die organisierten freien Gemeinden beschränkt, sondern auch solche Figuren wie Kalthoff mit einbezieht, die im offen-informellen Kommunikationsnetz von Vereinen, Zeitschriften und Kulturbünden auf freigeistigen Aktionsfeldern tätig waren, bzw. mit organisierten Vertretern der freigeistigen Bewegung in Berührung kamen.¹⁹⁰⁹

Überhaupt ist die Bewegung insgesamt nicht klar zu umreißen. Ihr Spektrum reicht von einem religionsfernen rationalistischen Materialismus auf der Linie des Linkshegelianismus (aus dem sich unter anderem die spätere ‚Kirchenaustrittsbewegung‘ rekrutierte) bis hin zu einem mystischen Spiritualismus, mithin typischen Erscheinungsformen eines religiösen Individualismus. Wir begegnen „Vorkämpfer[n] einer neuen ‚Diesseitsreligion‘, in der sich ‚protestantische Bestände mit neuer mystischer Erfahrung‘ und ‚innerem‘ Erleben verbanden“¹⁹¹⁰ – religiösen Intellektuellen, die aus Gewissensgründen mit den kirchlichen Organisationen in Konflikt geraten waren und deren Geltungsmacht und -anspruch als etwas persönlich Bedrückendes empfunden hatten,¹⁹¹¹ aber auch erklärten Feinden alles Religiösen. Dominiert wurde das freigeistige Spektrum von einem grundsätzlich apolitischen, gebildeten Bürgertum, das sich zugleich als Speerspitze einer umfassenden ‚Gebildetenreformbewegung‘ im wilhelminischen Deutschland verstand.¹⁹¹² Mit diesem Namen ist wohl angemessen – auch auf die Gefahr hin, damit eine zu weit gefaßte Begrifflichkeit gewählt zu haben – das Rahmenprojekt vieler Einzelercheinungen benannt, von denen die freigeistige Bewegung nur eine ist. Der Begriff ‚Gebildetenreformbewegung‘ stammt aus dem Umfeld des *Werkbundes*, bzw. der Zeitschrift *Der Kunstwart* und erhielt in diesem Kontext eine ästhetisch-künstlerische Grundausrichtung.¹⁹¹³

¹⁹⁰⁹ Vgl. Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 356-366: ‚Aushöhlung der traditionellen Kirchenorganisation von innen, weltanschauliche Streueffekte, offenes Feld zwischen organisierten Zusammenschlüssen und freier Kommunikation‘.

¹⁹¹⁰ Vgl. Johannes Wendland, Die neue Diesseitsreligion. Zit. Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 146f.

¹⁹¹¹ Graf, ebd.

¹⁹¹² Vgl. zur apolitischen Grundhaltung im Sinne des Fehlens einer wirklichen parteilichen Repräsentanz bzw. des Fehlens einer parteipolitischen Heimat sowie zur Einordnung in die Gebildetenreformbewegung: Simon-Ritz, Organisation, S. 13f u. ö. Zur Heterogenität der Bewegung vgl. ebd. S. 60, 63, 67, 77, 79f u. ö. Vgl. auch: Reinhard Hempelmann, Art. Weltanschauung, in TRE, Bd. 35 (2003), S. 544-559.

¹⁹¹³ Vgl. Gerhard Kratzsch, Kunstwart und Dürerbund. Ein Beitrag zur Geschichte der Gebildeten im Zeitalter des Imperialismus, Göttingen 1969. Die Gruppe um Dürerbund und Kunstwart war entstanden im Zeichen der Gebildetenreformbewegung der Jahrhundertwende. Sie gehörte in die breite Strömung der Unpolitischen, die ihre politische Entmündigung ästhetisierten, indem sie sich auf die Geistigkeit beriefen. Vgl. ebd. S. 38f: „Man forderte die Kooperation der Vernünftigen... Wesentlicher aber hielt man die Politik sozialer Zweckmäßigkeit, die der inneren Befriedung vorarbeiten sollte. Hier schwebte als fernes Ziel ein Zustand vor, wo normative Sittlichkeit das Verhalten der meisten prägt und die Kultur Ausdruck dieser ethischen Gesinnung ist, und sprach programmatisch von Ausdruckskultur oder ethischer Kultur. So erwuchs eine von einer Vielzahl von Organisationen getragene Weltanschauungsbewegung, in der man einen mehr kulturliberalen oder mehr kulturnationalen Zweig unterscheiden kann. Die Grenzen sind in jedem Falle fließend.“ H. Driesmans, zit. n. Kratzsch ebd. schrieb im Jahre 1902: „Unzählige sind bemüht, unsere Verhältnisse zu reformieren. ‚Reform‘ ist das Schlagwort unserer Tage. Aber nirgends scheinen ausreichende Kräfte, scheinen Persönlichkeiten vorhanden, die imstande wären, von Grund auf zu reformieren und den künftigen Geschlechtern ein vornehmeres, geistig fruchtbareres, verhei-

Losgelöst von von solchen sehr speziellen Bezügen erstreckten sich die Aktivitäten der Bewegung auf soziale bzw. sozialetische und kulturelle, sowohl kulturliberale, kulturpädagogische als auch kulturnationale – ‚deutsch-völkische‘ – oder auf eine natürliche Lebensweise ausgerichteten Reformprojekte – eben solche Projekte der Umbruchsphase seit 1890, auf die der vorige Abschnitt Bezug nahm. Die Reformbewegung des gebildeten Bürgertums vertrat aber auch die Werte der aufgeklärten und aufklärerischen Vernunft und aktualisierte damit – über die Vermittlung der demokratischen Bestrebungen des Vormärz – das Projekt des 18. Jahrhunderts für die eigene Zeit: Die Bewegung wandte sich gegen die Todesstrafe, gegen Krieg, gegen Ungleichbehandlung der Geschlechter. Diese Facetten repräsentierte auch Kalthoff. Wir hatten oben bereits seine Aktivitäten für den *Arbeiterbildungsverein* „*Lessing*“ dieser Reformströmung zugeordnet. Der *Deutsche Freidenker-Bund* repräsentierte das Reformspektrum ebenso wie die *Gesellschaft für ethische Kultur*. Auf die eher humanitäre Seite der Bewegung wird unten noch eingegangen werden. Wir kehren zur Darstellung der freigeistigen Bewegung zurück.

Die Gedankenwelt der freigeistigen Bewegung speiste sich – mit Simon-Ritz gesprochen und wie die vorangegangenen Ausführungen nahelegen – „aus sehr unterschiedlichen Quellen.“ Zudem waren auch enge personelle und geistige Verbindungen zwischen den einzelnen Organisationen und Gemeinden nicht unüblich.

Kalthoffs Verhältnis zu den Freigeistigen war zunächst zwiespältig. Nicht nur fällt er durch das Raster des protestantischen Dissidenten aus Gewissensnot – er ließ sich ja weder ein Bekenntnis aufzwingen noch ließ er sich aus der evangelischen Kirche hinausdrängen und bewies insofern eine bemerkenswerte Überzeugungstreue. Er stand den Freigeistern zunächst sogar eher ablehnend gegenüber. Der Absicht des *Reformvereins*, eine Reform der preußischen Landeskirche *von innen* zu betreiben, entsprach eine gewisse Distanz zur freireligiösen Gemeinde in Berlin. Von dort erschall der Aufruf: „Macht’s doch wie wir! Was wollt ihr euch mit der Landeskirche abquälen und abärgern! Seht doch, wie wir hier draußen ein freies Leben führen!“ Diese im *Korrespondenzblatt* überlieferte Äußerung steht in einem Artikel, der sich mit der Frage auseinandersetzt, ob das Verbleiben der Reformvereinsmitglieder in der Landeskirche eine Inkonsequenz sei, wie die freireligiösen Kritiker meinten.¹⁹¹⁴ Diesem Vorwurf gegenüber nimmt der Verein den Standpunkt ein: Sowohl die Landeskirche als auch die freireligiösen Gemeinden seien Organisationen, die anderes Denken ausschließen – Sekten. Man wolle dagegen „den Sectengeist in unserer Kirche bekämpfen“ und eine allgemeine Organisation schaffen, die jedem ihrer Mitglieder das Recht lasse, seine religiöse Persönlichkeit frei zu entfalten. Den Austritt liberaler Kräfte aus den Landeskirchen könne man „nur jedesmal schmerzlich bedauern.“

Kalthoffs Auseinandersetzung mit den dezidiert Freigeistigen hatte an zentraler Stelle das Problem des angemessenen Umgangs mit Konfessionslosigkeit und Atheismus zum Thema. Der Ausschluß anderen Denkens, der ‚Sektengeist‘, spielt hierbei für Kalthoff die entscheidende Rolle. Als Beispiel hierfür führt der Artikel die Inschrift an, welche die Berliner freireligiöse Gemeinde 1873 auf Beschluß des Gemeindevorstands über dem Eingangsportal ihrer Be-

ßungsvolleres Kultur-Milieu zuzubereiten. Alles bleibt halbe Arbeit, Stückwerk. Kirchliche Bestrebungen, die dem Volke die Religion erhalten sollen, ethische, die alle Religionen beseitigen wollen, Arbeitsfürsorge und Kunsterziehung, Invalidenversicherung und ästhetische Kultur, Darwinismus und Bibelglaube, Übermenschentum und Gesundheitsbetriebe, Katholizismus und goethische Lebensverherrlichung, buddhistische Theosophie und intelligente Leibesbetriebe – so arbeitet das durch- und gegeneinander.“ S. 39, Moritz von Egidy: „Wie das Ziel aussieht? Ganz genau weiß es heute noch niemand, wenn sich auch jeder ein Bild davon macht und selbstverständlich auch jeder auf sein Bild losmarschiert. Jedenfalls ist es und kann es nur ein gleiches Ziel sein: die höhere Gesittung.“ „Die Gesamtheit dieser Maßnahmen sollte durch Bildung des einzelnen und durch Reformen im Sinne einer ethischen Kultur die vom ‚kapitalistischen Geiste‘ bewirkte Zerspaltung der nationalen Gemeinschaft überwinden und die Kooperation der Sittlichen und Vernünftigen herbeiführen.“

¹⁹¹⁴ Dies und folgende Zitate: Art. Kirche oder Secte? S. 13.

gräbnisstätte an der Pappelallee/Prenzlauer Berg anbringen ließ: „Schafft hier das Leben gut und schön. Kein Jenseits ist kein Auferstehn.“ Damit habe man ein altes orthodoxes Kirchen-Dogma lediglich negiert, was um keinen Deut toleranter sei als der kirchliche Standpunkt. Ähnlich kritisch äußert sich das *Korrespondenzblatt* über die Gründung eines Zweigvereins des Freidenkerbundes in Berlin. Einerseits zeige sich darin

„eine beachtenswerthe Anklage gegen die reaktionäre Strömung der Gegenwart. Auf der anderen Seite trägt die Idee dieses Bundes aber auch alle Spuren der Unklarheit und der Verworrenheit, an der vielfach gerade diejenigen Kreise kranken, die am meisten von jener Unzufriedenheit ergriffen sind. ... Es dürfte sich leicht zeigen, daß Viele von denen, welche am lautesten ihr Freidenkerthum auf der Gasse ausposaunen, in ihrer Art ebenso dogmen- und autoritätsgläubig sind, wie der orthodoxeste Kirchenmann, daß sie niemals den Muth, einen eigenen, geschweige denn freien Gedanken zu fassen, besitzen.“¹⁹¹⁵

III.13.5 Die Freigeistige Bewegung und die Negation der Religion / Kalthoffs Standpunkt

Im letzten Zitat klingt Kalthoffs komplexe Haltung zur Negation der Religion an. So befürwortete er auf der einen Seite die atheistische Grundhaltung als Möglichkeit einer bewußt und überlegt getroffenen persönlichen Entscheidung. Wir hatten gesehen, daß Kalthoffs Religionsverständnis sich aus der kritischen Gegenüberstellung von dogmatischer Religiosität und einer für Aspekte des Atheismus offenen liberalen Religiosität ergab. Religion sollte so auch etwa Gegenstand kritischer religionswissenschaftlicher Untersuchung sein dürfen. 1887 meinte Kalthoff, dem stehe indes noch die Asymmetrie in der Beurteilung von Glaube und Unglaube entgegen. Atheisten werde vorgeworfen, sie hätten jeglichen moralischen Halt verloren oder seien dessen gefährdet:

„Einer richtigen religionswissenschaftlichen Würdigung des Atheismus steht freilich das eine noch entgegen, daß man vielfach den Atheismus noch gar nicht als eine Erscheinung des religiösen Lebens hält, sondern für das dämonische Widerspiel aller Religion.“¹⁹¹⁶

Damit kommt Kalthoff zu allgemeineren Aussagen über den Atheismus: Aus solcher Perspektive werde

„der Atheismus nicht einmal verstanden, geschweige denn überwunden. Dem bewußten Atheisten – unbewußte giebt es auch unter den Vertretern kirchlicher Rechtgläubigkeit mehr als genug – ist sein Atheismus Religion.“

Es sei durch die kirchliche Strategie „jede kritische Fortbildung der theistischen Grundlage der kirchlichen Dogmatik ein Jahrtausend hindurch künstlich und gewaltsam zurückgehalten worden.“¹⁹¹⁷ Es nimmt nicht wunder, daß Kalthoff aus dieser Perspektive auf den Atheismus unter Umständen eine besondere moralische Qualität zurechnen kann. Den von ihm beschriebenen common sense kehrt er mithin um. Ein „Sündenregister“ weise nicht der Atheismus auf, sondern der kirchliche Theismus. Das sei

„so unbestreitbar zutreffend, daß es wohl begreiflich ist, wie der Atheismus grade in seiner Opposition gegen die theistische Moral schnell Boden in den Massen gefunden hat. Der Atheismus war ursprünglich nicht weniger Moral, sondern mehr.“¹⁹¹⁸

Auf der anderen Seite faßte Kalthoff Religionslosigkeit, religiösen Zweifel und Religionskritik als Haltung des einzelnen Menschen nicht unbedingt per se als etwas Positives auf. Religions-

¹⁹¹⁵ Art. Ein Freidenkerbund, S. 76f.

¹⁹¹⁶ Dies und folgendes Zitat: Die Religion und der Atheismus, S. 52.

¹⁹¹⁷ Ebd. S. 70.

¹⁹¹⁸ Ebd. S. 60. Vgl. zur moralischen Relevanz des Atheismus ebd. S. 69f.

losigkeit könne einen Verlust an Ich-Stärke bedeuten: Denn in der Religion, die im „Unendlichkeitsdrange des Menschen“ entspringe, suche der Mensch

„einen Grund, in dem er seine Seele fest verankern kann, ... was seinem Dasein Halt und Festigkeit, was ihm einen Ewigkeitswert gibt, das ist sein Glaube: eine Kraft ewigen Lebens, die seiner Schwachheit aufhilft. Mit jedem religiösen Zweifel gerät also ein fester Halt der Seele ins Wanken, es wird ein Quell verschüttet, aus dem ein Durstiger bis dahin seine Erquickung getrunken.“¹⁹¹⁹

Und ein Sinnsucher wie Kalthoff blieb natürlich nicht bei der bloßen Negation der Religion stehen. Denn diese barg nach seiner Meinung auch Gefahren. Seine diesbezügliche Überzeugung bestimmte sein Verhältnis zur freigeistigen Bewegung mit. Die oben bereits zitierten Artikel aus der Zeit der Konfrontation des *Reformvereins* mit den Berliner Freireligiösen machen auch seine Haltung deutlich, kritisieren sie doch „Dogmen der Negation, die das Individuum ebenso knechten wie die Dogmen der Kirche.“¹⁹²⁰ Mit dem freireligiösen Programm dürfe der *Reformverein* daher nicht, wie es immer wieder geschehe, in einen Topf geworfen werden.¹⁹²¹ „[B]ei den ‚Freireligiösen‘“ komme „die Religion offenbar zu kurz“, so daß ‚freireligiös‘ für sie soviel bedeute,

„als ‚frei von der Religion‘. Wo aber die Religion zu kurz kommt, da kommt auf die Dauer auch die Freiheit zu kurz. Am schlimmsten ist es in dieser Hinsicht wohl der freireligiösen Gemeinde zu Berlin ergangen, die allerdings an die Stelle der Religion Naturwissenschaft oder vielmehr eine ziemlich unphilosophische Naturphilosophie gesetzt hat, dafür aber auch ihren Mitgliedern untersagt, an ein Jenseits zu glauben oder die Religion als ‚irgend eine Beziehung zu einem übernatürlichen Wesen und Leben‘ aufzufassen. Wo bleibt da noch die freie Selbstbestimmung des Einzelnen! Das ist Zwang, Dogmenzwang, wenn auch der Zwang der Negation. ... Diesen ‚Freireligiösen‘ gegenüber bekennen wir uns als Christen ... aus freier Überzeugung.“¹⁹²²

In der verallgemeinernden Gleichsetzung von Freireligiosität und dogmatischer Areligiosität haben die Artikel natürlich unrecht. Sie machen aber die Haltung der führenden Mitglieder des *Reformvereins*, allen voran Kalthoffs, deutlich. Um 1880 glaubte Kalthoff zudem noch an die seines Erachtens noch unüberholte „Religion Jesu.“ Man wolle den Autoritätszwang der kirchlichen Reaktion zwar bekämpfen, aber dennoch Pietät vor dem Glauben der Väter beweisen, nicht um des Herkommens willen, sondern weil man auf den Schultern der Vorgänger stehe. Kalthoff rückte mit diesen Äußerungen deutlich von einem Diktum des in der freireligiösen Bewegung vielbeachteten Arbeiterphilosophen Josef Dietzgen aus dem Jahr 1872 ab, wonach ‚freireligiös‘ in erster Linie ‚frei von Religion‘ bedeute.¹⁹²³

Den ‚Dogmen der Negation‘, die der Materialismus hervorgebracht habe, stehe ein Mangel an eigenschöpferischen Leistungen gegenüber. Daran sei der Versuch, eine materialistische Weltansicht an die Stelle der religiösen Weltansicht zu setzen gescheitert. Die kritische Inversion von Geistmetaphysiken, ihre Entlarvung als Illusionen, liefere nicht automatisch Denkalternativen, die man an die Stelle der Metaphysik hätte setzen können. Zudem kritisiert Kalthoff das von den strengen Materialisten zugrunde gelegte Verständnis von Religion. Kritiker wie der Linkshegelianer David Strauß hätten mit ihrer dogmatischen Inversionslogik ein auf fundamentalistische Positionen verengtes Verständnis von Religion und damit eine Sichtweise, die reformatorische Kräfte und Potentiale *innerhalb* der Kirchen ausblende.¹⁹²⁴

¹⁹¹⁹ Vom inneren Leben, S. 135.

¹⁹²⁰ Art. Bedürfen wir noch einer Kirche? S. 21.

¹⁹²¹ Art. Freireligiöse, freigemeindliche und volkskirchliche Bestrebungen, S. 91f.

¹⁹²² Ebd.

¹⁹²³ Vgl. dazu Sebastian Prüfer, Sozialismus statt Religion, S. 247.

¹⁹²⁴ Diesen Vorwurf der Verkennung des innerkirchlichen Reformwillens und der Reformchancen erhob Kalthoff vor allem als er sich noch dem Liberalismus verbunden fühlte. Die Liberalen fühlten sich wegen solcher

Die in den 1890er Jahren einsetzenden Tendenzen machten eine Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Materialismus erforderlich. Statt Vereinfachungen und Umkehrungen ins Negative fordert Kalthoff nun einen *positiven* Umgang mit den Überlieferungen und Praktiken der Religion. Ein kritischer Umgang mit der Religion sei zwar notwendig. Über dieses Stadium müsse aber letztlich hinausgegangen werden, damit ein letztlich doch positiver Umgang mit der Religion etabliert werden könne. Kalthoff zieht das Fazit, es werde „am Materialismus Bestand haben, was er *gewollt*, nicht was er *erreicht* hat. Sein Wert liegt in seiner Kampfesstellung, seiner Verneinung, nicht in dem was er geschaffen, nicht in seiner Bejahung.“¹⁹²⁵

In seiner Bremer Antrittspredigt meinte Kalthoff, er wisse wohl, „daß man auf der Gasse schon oft meint, den Geist zu haben, wenn man nur wacker gegen den Buchstaben loszeiht und mit ihm aufräumt.“¹⁹²⁶ Auch hohe fortschrittliche Worte wie Freiheit, Fortschritt und Wahrheit können zu Phrasen werden, die die Menschen zu Knechten machen. Letztlich müsse der Materialismus dadurch überwunden werden, daß er weitergebildet werde.¹⁹²⁷ Wie wir sahen bezieht sich Kalthoff auch auf Schleiermacher, wenn er den Wiederaufbau der Religion fordert. Nach diesem habe der moderne Prediger

„die unabweisbare Pflicht, die geistigen Bedürfnisse dieser modernen Menschen zu berücksichtigen und, soweit er es vermag, zu befriedigen. Dabei handelt es sich nach meiner Überzeugung vor allen Dingen um Darbietung einer wahrhaft *positiven* Religion, d. h. einer solchen, die den Namen ‚positiv‘ nicht willkürlich usurpiert, sondern in den gewordenen und gegebenen Verhältnissen der Welt und des Menschenlebens ihren lebendigen Daseinsgrund hat, also auch mit den gleichen Erkenntnismitteln erforscht, nach den gleichen Gesetzen behandelt werden kann und muß wie alles übrige wirkliche Leben.“¹⁹²⁸

Es zeigt sich also Kalthoffs Verankerung im Boden der Religion, sein Bemühen um Abgrenzung von der Naturwissenschaft sowie die Betonung eines Eigenrechtes des Religiösen – eine Haltung, die er bis zu seinem Lebensende beibehielt.¹⁹²⁹ In dem beschriebenen Gedankenkreis bewegten sich auch noch spätere Äußerungen Kalthoffs. Diese bezeugen eine kämpferische Einstellung gegen Dogmatismus jedweder Couleur, berge dieser doch die Gefahr des Verlustes persönlicher Freiheit. An dessen Stelle rückt der aufklärerische Appell zum mutigen eigenständigen Denken, das kein Zurückschrecken vor Auseinandersetzungen kennt. „Mensch sein heißt: Kämpfer sein!“ notierte Kalthoff einmal.¹⁹³⁰ Aber auch das Festhalten an der Religion, das Beharren auf dem Versuch einer Reform der Kirche von innen – diese Gedanken prägten Kalthoffs Verhältnis zur freigeistigen Bewegung bis zu seinem Lebensende. Und auf seine Weise hielt er bis zuletzt auch am Traditionsbestand des Christentums fest. Neben der liturgischen Bereicherung seiner Bremer Gottesdienste durch Frühlingsfeiern und Herbstfeste gehörten zu seinen Gottesdiensten z. B. auch Lieder, die, wie Otto Veeck betont „eine andere Frömmigkeit atmen“. Das letzte Abendmahlsformular, das Kalthoff geschaffen habe, stelle „die Gemeinde im-

undifferenzierten Gleichsetzungen von Christentum und Orthodoxie gekränkt. Vgl. die Kritik an David Strauß bei Schramm. Schramm sprach sicherlich dem Publikum des Reformvereins, vor dem er den Vortrag hielt, aus der Seele. (Karl Rudolf Schramm, *Unsere Hoffnung in schwerer Zeit*, S. 6f.) Strauß (Sind wir noch Christen?) wollte vom Christentum im Ganzen nichts mehr wissen. Im Liberalismus stand dagegen das Bemühen ein schärferes Profil gegenüber Orthodoxie zu gewinnen und Christen zu bleiben.

¹⁹²⁵ Die Religion der Modernen, S. 79.

¹⁹²⁶ Schramm, *Unsere Hoffnung*, S. 11 („loszeihen“ hier im Sinne von „beschuldigen“, „bezichtigen“).

¹⁹²⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche, S. 79.

¹⁹²⁸ Vgl. Schleiermachers Vermächtnis, Vorwort, S. III.

¹⁹²⁹ Vgl. Auwärter, Albert Kalthoff – Ein Bremer Pastor.

¹⁹³⁰ Nachlaß Kalthoff, AZ 7.40 2 1. „Bremen Okt 96 zur Erinnerung an deinen Religionslehrer Albert Kalthoff“ K. zitiert hier Goethe.

mer noch vor das ‚Bild des Gekreuzigten.‘“¹⁹³¹ Noch in seinem letzten Lebensjahr mochte Kalthoff auf die Option eines *religiösen* Verhältnisses zu Gott nicht verzichten und wies dem Glauben an Gott, in Umkehrung der materialistisch-religionskritischen Dekonstruktionsversuche des Begriffs ‚freireligiös‘, explizit eine Funktion der Befreiung zu.¹⁹³²

III.13.6 Freireligiosität, die neue Religion und der Umgang mit gesellschaftlichen Zwängen

Das erklärt, warum Kalthoff bis zuletzt nicht zum Dissidenten werden wollte. Zunächst gilt es in diesem Kontext daran zu erinnern, daß Kalthoffs Beharren auf Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche stets mit dem Geltungsanspruch der eigenen nichtnormativ gebundenen Auffassung von Religion einhergeht und somit in Beziehung zu den Dominanzkonflikten um eben diese Ansprüche steht (vor denen die Dissidenten ausweichen würden). Kalthoffs Position in solchen Fragen entspringt also nicht etwa einem konservativen Impuls. Im Gegenteil. Die „freiwillige Separation“ der Freireligiösen werde um den Preis der Abschottung nach außen erkaufte, meinte er schon in seiner Berliner Zeit.¹⁹³³ Auch gebe es keine Gewissenspflicht, aus der Kirche auszutreten, wenn man deren Bekenntnisgrundlagen nicht mehr teilen könne. Heuchlerisch könne solches Verhalten nur sein, wenn man seinen Gegensatz zur kirchlichen Position nicht offen ausspreche – so begegnete man im *Reformverein* den Vorwürfen, diese Gründung sei ein halbherziges Unternehmen. Man setzte der freireligiösen Option die Alternative entgegen: Nicht der Kritiker am Bekenntnis müsse aus der Kirche austreten, sondern das Bekenntnis müsse gegebenenfalls geändert werden. Es gilt nach Kalthoff für das freigeistige Milieu dasselbe wie für alle anderen religiös-weltanschaulichen Gruppierungen: Sie selbst sollten aufpassen, nicht zu Heuchlern zu werden. Dagegen stellt er den Begriff ‚Gewissen‘.

Insbesondere den Vertretern eines rationalistischen Materialismus, ob innerhalb oder außerhalb des freigeistigen Spektrums, machte er in dieser vom Wandel der 1890er Jahre noch unberührten Phase den Vorwurf, sich allzu bereitwillig dem damals vorherrschenden Zeitgeist im Sinne eines ‚neuen Glaubens‘ unterworfen zu haben.¹⁹³⁴ Kalthoff selbst lehnte die Anpassung an den vorherrschenden Zeitgeist stets ab. Es sei

„sicherlich ‚christlicher‘, die Heuchelei zu entlarven, als von ihr sich tragen zu lassen, christlicher, eine selbst gefundene Wahrheit, so anstößig sie der herkömmlichen Frömmigkeit auch scheinen mag, rücksichtslos zu vertreten, als in feiger Berechnung sich den herrschenden Gewalten anzupassen und aus dem Schweigen Gold zu machen.“¹⁹³⁵

Aber wie kann man sich gegen Gruppenkonventionen und gesellschaftliche Zwänge stemmen, in Kalthoffs Fall insbesondere gegen die Erwartungen an seine Berufspflichten als Pastor? Welch enormer Druck und welche Durchsetzungsmacht von der vorherrschenden öffentlichen Sozialmoral ausgingen, wurde bereits angedeutet. Er selbst antwortete auf die Frage in einer Weise, die zugleich sein eigentliches Verständnis von ‚Freigeistigkeit‘ verdeutlicht:

„Indem wir unseren Anteil anerkennen, den wir selber an den sittlichen Zuständen unserer Umgebung haben, überwinden wir unsere Abhängigkeit von denselben. Indem wir die Macht des Milieus über den Menschen und seinen Einfluß auf den Menschen verstehen, befreien wir uns von dieser Macht, überwinden wir den Einfluß derselben. Indem wir den Glauben verlieren, als ob die Verantwortung des Menschen eine Mitgift seiner Natur wäre, gewinnen wir den besseren Glauben, daß diese Verantwortung eine Aufgabe

¹⁹³¹ Otto Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, S. 723.

¹⁹³² Vgl. dazu schon meinen Aufsatz Albert Kalthoff – Ein Bremer Pastor.

¹⁹³³ Art. Kirche oder Secte, S. 13.

¹⁹³⁴ Vgl. Kalthoff, Friedrich Nietzsche, S. 114f.

¹⁹³⁵ Die Religion der Modernen, S. 297.

ist, in die der Mensch hineinwachsen soll. Wer in den Anschauungen seines Milieus, seines Standes lebt, ist persönlich entlastet, wenn er nach diesen Anschauungen sein Leben regelt, wenn er z. B. als Offizier den unglücklichen Ehrenkodex seines Standes für sich verbindlich betrachtet. Aber in dem Augenblicke, wo der Einzelne sich darüber klar wird, daß er einem gesellschaftlichen Zwange, nicht seiner eigenen Überzeugung folgt, wird für ihn die Sache anders, da gewinnt eine neue Verantwortlichkeit für ihn Bedeutung: er macht sich mitverantwortlich, mitschuldig, wenn er mit Bewußtsein sein Gewissen diesem Ehrenkodex zum Opfer bringt; seine Schuld liegt dann nicht in dem, was er dem Zwange der Sitte folgend tut, sondern in dem, was er unterläßt, um diesen Zwang der Sitte zu durchbrechen, sich selbst als Persönlichkeit von diesem Zwange zu befreien. Wer mit den Wölfen heult, ist unverantwortlich für den Lärm, den dieses Heulen macht, so lange er selbst noch nicht weiß, daß es eben ein Wolfsgeheul ist, das er ausstößt. Seine Verantwortung beginnt erst, wenn er mitmacht, nachdem er die wahre Natur dessen, was er mitmacht, erkannt hat. So schafft die gesellschaftliche Abhängigkeit, die den Menschen auf Schritt und Tritt umfängt, einen Punkt, wo sie sich selber aufhebt, indem sie dem Menschen den Beitrag zeigt, den er selber mit seinem Leben seinem Milieu leistet. ... Deshalb sind alle die, welche den Sinn dieser Lehre von der sozialen Bedingtheit begriffen, die eigentlichen Träger des Verantwortungsgefühles für ihre Zeit. Sie müssen es wissen, wie viel von ihnen abhängt, sie müssen die freien Geister werden, die einer Macht, deren Tyrannei sie erprobt, die sie als eine fremde erkannt haben, nicht länger freiwillige Sklavendienste leisten. Ihnen bleibt keine Entschuldigung, wenn sie das tun, was alle tun, als daß sie zu schwach, zu feige sind, ihrer Verantwortung dem Leben gegenüber Genüge zu leisten. ... Das ist die Wirkung aller großen Geister, daß sie dem Milieu, unter dem sie lebten, sich entgegengestellt, eine neue Verantwortung übernommen, ein neues Milieu geschaffen: künstlerisch, philosophisch, politisch, religiös.“¹⁹³⁶

Ein ‚Freigeist‘ kann man auch ohne Zugehörigkeit zu einem bestimmten Milieu oder zu einer bestimmten Bewegung sein. In jeder Position, ob als Orthodoxer wie Kingsley, als Liberaler oder Konfessionsloser, kann man sich als ‚Freigeist‘ definieren. Und auf die Religion bezogen heißt dies, daß Freiheit die absolute Grundbedingung für ihr Lebendigbleiben ist:

„Freie Religion, das heißt ... wahres Menschenleben, es heißt *lebendige* Religion, natürliches Wachstum der Seele. Deshalb ist aber auch jedes Attentat auf die Freiheit der Religion, jeder Versuch, den Menschen in seinem Gewissen zu binden, ihn einzuschüchtern, der ärgste Frevel am Menschen; es ist die gefährlichste Brunnenvergiftung, die den durstigen, nach der Lebensquelle verlangenden Geist den Tod trinken läßt.“¹⁹³⁷

‚Freireligiös‘ ist mithin jeder, der sich nicht fremden religiösen Zwängen unterwirft bzw. solchen Zwang auf andere ausübt, wozu auch ein Zwang zum Austritt aus einer Kirche gehören würde. Eben solches gilt auch für das Verhältnis jedes Einzelnen zum Christentum. Auch hier spielt die eigentliche Zugehörigkeit zu einem explizit christlichen Milieu nicht die entscheidende Rolle und dennoch bleibt die ‚Christlichkeit‘ ein Fixpunkt in Kalthoffs Gedankenwelt:

„Wollen wir ... das Christentum nicht nach dem Buchstaben und der Glaubensformel, sondern nach dem Geiste und der Gesinnung bemessen, dann finden wir auf der einen Seite, wo das Christentum zu Hause ist, viel weniger, und auf der anderen, wo sein Name kaum noch genannt wird, viel mehr Christen. – Es ist ja auch selbstverständlich, daß eine religiöse Kraft, wie sie das Christentum in seinen Ursprüngen offenbart, nicht verloren gehen kann im Laufe der Geschichte.“¹⁹³⁸

So bleibt einerseits die Gebundenheit der ‚neuen Religion‘ an das Christentum sichtbar und David Strauß’ Frage „Sind wir noch Christen“ wird eindeutig positiv beantwortet. Auf der an-

¹⁹³⁶ Zitate: Religiöse Weltanschauung, S. 137-139.

¹⁹³⁷ Zukunftsideale, S. 99.

¹⁹³⁸ Die Religion der Modernen, S. 297.

deren Seite fordert die ‚neue Religion‘ durch ihre ‚Unkirchlichkeit‘ und ihren Freiheitsanspruch die mutige Opposition gegen das ‚Staatskirchentum‘ da heraus, wo es diesen Anspruch einzuschränken droht. Der Gedanke, daß Religiosität ein Kind der Freiheit sei, kommt somit auch in der Pluralität der Heilswege zur Geltung, wozu auch die Berechtigung gezählt wird, das christliche Selbstverständnis frei zu definieren.

Damit haben wir auch schon die Koordinaten umrissen, die Kalthoff als Richtlinien für seine eigene Suche nach neuen Ansätzen der Religiosität dienten. Sehen wir nun im einzelnen, mit welchen Bereichen des religiösen Reformspektrums er sich tiefergehend auseinandersetzte. Auf Kalthoffs Verhältnis zur freigeistigen bzw. freireligiösen Bewegung werden wir dabei noch an anderer Stelle zurückkommen. Beginnen wir mit einem der kulturellen Bereiche, wo – wie Kalthoff sagen würde – die ‚Namen‘ Christentum und Religion wenig genannt werden, ihr ‚Geist‘ aber präsenter sei, als in manchen Kirchen: dem Bereich der Kunst.

III.14 Volk – Kunst – Religion. Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Reformspektrum

III.14.1 Die Kunstreligion

Wir sprechen im Folgenden von ‚Kunstreligion‘ im Sinne der Typologie von Wolfgang Eßbach.¹⁹³⁹ Es klang bereits an, daß die ‚Religion der Modernen‘ nach Kalthoffs Verständnis eine besonders von Künstlern getragene Erscheinung sei. In seiner gleichnamigen Predigtsammlung nennt er uns die Klassiker Lessing, Goethe, Schiller – sie hätten der Kunst in der Religion ihren Platz wiedergegeben¹⁹⁴⁰ –, Romantiker wie Novalis und unter den „Jüngeren“ bis „Modernen“ Friedrich von Sallet, Paul Heyse, Friedrich Hebbel, Richard Wagner, Leo Tolstoi, Henrik Ibsen, Richard Dehmel, Émile Zola, Maurice Maeterlinck, um nur die wichtigsten zu nennen.

Nicht jeder Künstler in dieser Aufzählung ist für Kalthoff ein Vertreter der Religion der Modernen. Er setzt sich auch mit denen auseinander, die seinem Jubelruf ‚Das alles ist Religion‘ keineswegs zustimmen. Auch im Reich der Kunst gebe es einen durch normative Vorurteile belasteten Umgang mit der neuen Religion, wie man ihn von Vertretern der Bekenntnisreligion kenne. Der Dichter Paul Heyse ist ihm ein Beispiel für das Vorkommen einer „Religion des blasierten Deutschland“, womit Kalthoff eine Tendenz zur rigiden Trennung zwischen Religion (welche nach den Vorgaben der Bekenntnisreligion definiert wird) und Erscheinungen des Säkularismus meint. Heyse gehöre zur Gruppe der religiös indifferenten Liberalen aus der Gründerzeitgeneration, die auf die „Religion ... vornehm herabschauen“. Aus seiner „Religionslosigkeit“ resultiere ein „umgekehrter, ein weltlicher Pharisäismus“. ¹⁹⁴¹ Kalthoff kritisiert ihn aus der rückschauenden Perspektive der Zeit nach 1890 als einen Vertreter des damaligen „freidenkerischen Radikalismus“, der nur zwischen „Gotteskindern“ und „Weltkindern“, dem „kirchlichen“ oder „weltlichen Erlöser“ habe unterscheiden können, ohne die *eigentliche* Tiefe der Re-

¹⁹³⁹ Grundlegend für die Anfänge künstlerischer Religiosität in der Zeit der Spätaufklärung weiterhin: Bernd Auerochs, Die Entstehung der Kunstreligion, Göttingen 2006, bes. S. 72-118, 363 (Widerlegung der Behauptung, daß die Kunst in die von der Säkularisierung hinterlassene religiöse Brachfläche vorstoße und hier als Ersatzreligion wuchere. A. belegt dagegen die Entstehung eines modernen Konzeptes der Kunstreligion als Gegenentwurf zu den sich bekriegenden Bekenntnisreligionen aus dem positiv und religionsproduktiv gewendeten Geist der Aufklärung und der Religionskritik.) Auch Eßbach stützt sich auf diese Arbeit: Religionssoziologie, Bd. 1, S. 448, 456f, 471f u. ö. Vgl. weiterführend auch: Anette Wilke, Lucia Traut (Hgg.), Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, Göttingen 2015.

¹⁹⁴⁰ Vgl. Die Religion der Modernen, S. 34. Vgl. neuerdings auch Sebastian Lübcke, Erfüllungspoetiken: Nachleben des ewigen Lebens bei Klopstock, Hölderlin, Rückert, George und den Surrealisten (Diss.), Berlin 2019, S. 225f u. ö.

¹⁹⁴¹ Religion der Modernen, bes. S. 52f, 57.

ligion zu erfassen.¹⁹⁴² Diese Radikalen hätten also nur Bekenntnisreligion *oder* Säkularismus sehen können. Ihre Position repräsentiert den Gegenpol der Bekenntnisreligiösen, die keine andere Religion als die eigene anerkennen. „Sie sind im Grunde eines Geistes Kinder, diese Frommen, die die Weltkinder zur Hölle verdammen, und diese Weltkinder, die den Frommen die Narrenkappe aufsetzen und sie als Menschen niederen Schlages, wohl gar als verkappte Bösewichter zu behandeln.“¹⁹⁴³ Wir sprachen von einer Form der Unterscheidung zwischen Religion und Nichtreligion, die nur zwei Möglichkeiten kennt und mithin alles ausschließt oder als Ersatzreligion abstempelt, was nicht in das normative Religionschema paßt.

Kalthoff geht es dagegen um die Sichtbarmachung von Erscheinungsformen der neuen Religion. Die säkulare Religion ist für ihn gleichsam ein Wald, den man vor lauter Bäumen nicht sieht – oder eben nach falschen Maßstäben von der Nichtreligion abgrenzt. Zwischen Bekenntnisreligion und Religionslosigkeit erschließt er eine religiöse terra incognita und schickt sich damit an, gegen die Auffassung mancher Freidenker den Beweis zu erbringen, daß sich Moderne und Religion nicht gegenseitig ausschließen. Die Einwände der Eßbachschen Religionssoziologie gegen eingeschlossene dualistische Sichtweisen und Definitionen der Religion wurden also schon von Intellektuellen der Zeit um 1900 diskutiert. Bei Kalthoff konnten sie gleichermaßen auf liberale und orthodoxe Christen, auf Freireligiöse und Künstler, oder auch auf Irreligiöse bezogen sein. Grundsätzlich war er indes überzeugt: In der Moderne könnten die Theologen von den Laien lernen. „Was der Dichter spricht, das soll uns heilig sein, sobald ein echter Mensch in ihm zu Worte kommt.“¹⁹⁴⁴ So nimmt es nicht wunder, daß er das religionsproduktive Potential der Moderne besonders durch die Kunst mitbestimmt sah. Das äußert sich etwa in der oben schon erwähnten Freiheit, einen neuen ‚Christustypus‘ zu schaffen.¹⁹⁴⁵ Mit Bezug auf die Vielfalt der Ausprägungsformen moderner Religion und den Ort ihres Erscheinens meint Kalthoff, diese fingen „schon an, sich zu einem festen religiösen Typus zu verdichten, zu einem neuen Christustypus, der in der Literatur der Modernen sein Weihnachtsfest feiert.“¹⁹⁴⁶

Der Christustypus sei hier ‚die moderne Form alter Probleme‘: als Askese und christlicher Sozialismus fände er sich bei Tolstoi, als religiöse Skepsis und tief religiöse Mystik bei Ibsen, als neue religiöse Romantik auf dem „Weg in die Innenwelt“ bei Maeterlinck. Wir kommen auf den Christus der Literatur um 1900 noch einmal zurück. Zunächst sollen allgemeinere Aspekte der Verhältnisbestimmung von Kunst und Religion dargestellt werden, die auch hierbei mitschwingen.

Kalthoffs Position nach 1900 läßt sich zunächst knapp umreißen durch seine Aussage, Kunst und Religion seien „Zwillingsgeschwister“. Kunst ist also nicht Religion, nicht identisch mit ihr, aber sie kann „eine Offenbarungsform der Religion“ sein – Formulierungen, mit denen er sehr wahrscheinlich auf Schleiermachers Bemerkungen zum Verhältnis von Kunst und Religion in dessen dritter Rede *Über die Religion* anspielt.¹⁹⁴⁷ Kunst verstand Kalthoff nicht als Ersatz für Religion und schon gar nicht als ‚Scheinsurrogat‘, sondern als potentiell autonome und, verglichen mit anderen religiösen Formen, gleichwertige Erscheinung.¹⁹⁴⁸ Das hörte sich 1886 noch anders an. In diesem Jahr hatte Kalthoff seine erste Arbeit über das Verhältnis von

¹⁹⁴² Ebd. S. 57f.

¹⁹⁴³ Ebd. S. 58.

¹⁹⁴⁴ Ebd. S. 8

¹⁹⁴⁵ Vgl. oben: Alle neu geschaffenen Christusbilder seien echt und es sei legitim, wenn jede Zeit, ja jede Interessengruppe sich „ihren“ Christus schaffe.

¹⁹⁴⁶ Dies und Folgendes: Die Religion der Modernen, S. 4.

¹⁹⁴⁷ Zukunftsideale, S. 178.

¹⁹⁴⁸ Vgl. schon oben den Abschn. III.13.2.

Religion und Kunst veröffentlicht¹⁹⁴⁹, in der er die Kunst noch mehr oder weniger als ein Epiphänomen der Religion beschrieb: sie sei unzweifelhaft „religiösen Ursprungs“.¹⁹⁵⁰ Die Kunst stehe zudem in einer abhängigen, asymmetrischen Beziehung zur Religion: „Stürbe die Religion aus, so wäre die künstlerische Weltbetrachtung nur noch ein schöner Schein, ein reizender Betrug, den der Mensch mit sich und Andren spielt.“¹⁹⁵¹ Umgekehrt sei dies nicht der Fall. Die „centrale Stellung im menschlichen Leben“ gebühre daher allein der Religion.¹⁹⁵² Die moderne Kunst, zumal wie Kalthoff sie 1886 erleben konnte, war ihm alles andere als eine gleichwertige Konkurrenz oder gar ein Äquivalent für die Religion. Es zeige sich in der Gegenwart so deutlich wie in keiner Zeit seit Beginn der christlichen Zeitrechnung die *Religionsferne* der Kunst. Und ausgerechnet „jenes Publicum, welches von einem Ersatz der Kirche durch den Concertsaal und das Theater fabelt“ habe den seichtesten Geschmack und das oberflächlichste Vergnügensbedürfnis.¹⁹⁵³ Eine sinnvolle Funktion auf dem Feld der Religion weist Kalthoff der Kunst, vertreten durch ihre wertvolleren Erscheinungsformen, lediglich als Medium ästhetischer Bereicherung und Vertiefung der kirchlichen Liturgie zu.¹⁹⁵⁴ Wenn er in diesem frühen Aufsatz Kunst im Verhältnis zur Religion „den wahlverwandten Genius“ nennt, so meint er dies also nicht im Sinne einer gleichwertig komplementären Beziehung – auch wenn wir bei ihm zwischen älteren und jüngeren Aussagen begriffliche Kontinuitäten feststellen können. Die *Religion selbst* ist ihm 1886 die künstlerische Lebenserscheinung im eigentlichen Sinn.¹⁹⁵⁵ Seine nach 1900 erschienene Schriften sind ein Beleg dafür, daß der oben dargestellte ca. 1890 einsetzende religiöse Wandel bei ihm auch in Bezug auf die in Rede stehende spezielle Verhältnisbestimmung Spuren hinterließ. Ein verbindendes Element zwischen den beiden Positionen stellt im älteren Aufsatz die Aussage dar, daß in der Zukunft eventuell die Kunst als „nunmehr mündig gewordene Tochter [der Religion] berufen sei, die Arbeiten der Mutter selbständig weiter zu führen“, falls diese altersschwach werde.¹⁹⁵⁶ Wie wir unten (in Abschn. III.18.1) sehen werden, setzte bei Kalthoff der Wandel in den 1890er Jahren, im Zuge einer künstlerischen Remythologisierung der Religion, ein.

Nun, nach 1900 schließt sich Kalthoff in der Frage der Verhältnisbestimmung von Kunst und Religion vollends Albert Friedrich Langes Spekulation über den Ursprung der Religion in der Ästhetik an. Die Religion sei der Ästhetik verwandter als der Logik. Alle Glaubensvorstellungen einschließlich der Gottesvorstellungen seien „ursprünglich Schöpfungen der dichtenden Phantasie.“¹⁹⁵⁷ Und die Möglichkeit der Projektion eines Gottesbildes ‚aus der menschlichen Phantasie‘ – Kalthoff sagt: unser Gottesglaube hat „nach seiner persönlichen Seite hin in der menschlichen Phantasie seinen Ursprung genommen“¹⁹⁵⁸ – ist für ihn auch kein religionskritisches Argument, sondern eben gerade ein Argument für die Gleichwertigkeit von (logisch-rationaler) Wahrheit und Dichtung:

„So liegt für den neuen Menschen der Glaube an Gott darin beschlossen, daß er sich ein Herz faßt, nicht nur an die Wahrheit *in* der Dichtung, sondern an die Wahrheit *der* Dichtung wieder zu glauben, zu glauben, daß die Wahrheit der Empfindung ebenso wertvoll

¹⁹⁴⁹ Religion und Kunst, in: Deutsches Protestantenblatt, XIX. Jahrg., Nr. 10 (6. März 1886), S. 74-79; Nr. 11 (13. März 1886), S. 82-88.

¹⁹⁵⁰ Ebd. S. 75.

¹⁹⁵¹ Ebd. S. 77, vgl. 78.

¹⁹⁵² Ebd. S. 78.

¹⁹⁵³ Ebd. S. 74.

¹⁹⁵⁴ Ebd. S. 82-88.

¹⁹⁵⁵ Ebd. S. 77, 82.

¹⁹⁵⁶ Ebd. S. 75.

¹⁹⁵⁷ Vgl. schon: Christliche Theologie und socialistische Weltanschauung, S. 15.

¹⁹⁵⁸ Religiöse Weltanschauung, S. 52.

ist wie die eines Rechenexempels, daß ein Lied, ein Bild ebenso notwendig sind, uns die Welt verständlich zu machen und das Rätsel ihres Lebens uns zu deuten, wie eine mathematische Formel und ein physikalisches Experiment.“¹⁹⁵⁹

Kalthoff sieht sich überhaupt mit dieser Anschauung von der künstlerischen Phantasie als Quelle der Religion nicht allein; als einen ihrer weiteren Vertreter führt er etwa den Straßburger Philosophen Theobald Ziegler an. Als den wichtigsten Wegbereiter der Überlieferung dieser Einsicht für die Moderne nennt Kalthoff indes Schleiermacher:

„Die ewige Wahlverwandtschaft zwischen Religion und Poesie hat Schleiermacher wieder entdeckt, ihm ist die Religion selbst heilige Poesie des Menschengemütes, und in jedem echten Kunstwerke fühlt er den Pulsschlag frommen, heiligen Geisteslebens. Darum versteht er's, die fromme Sage zu deuten, darum macht er in seiner Weihnachtsfeier allem gelehrten Streite über die Persönlichkeit Christi damit ein Ende, daß er das Un-sagbare, von dem das Menschengemüt am heiligen Feste bewegt ist, im frommen Liede ausklingen läßt.“¹⁹⁶⁰

Das ‚Weihnachtsfest‘ ist bei Kalthoff ein wiederkehrendes Beispiel für die Höherbewertung der ‚Dichtung‘ gegenüber der ‚Prosa‘ in der Religion. Das Fest sei als religiöse Vorstellung ‚nur verständlich als Glaubenspoesie, als idealisierte Wirklichkeit.“¹⁹⁶¹ Wenn er die Geburt des Christus als Ereignis deutet, das sich nicht nur einmal ereignet hat, sondern in jeder Generation wieder neu geschehe, so orientiert sich Kalthoff hierbei an der Mystik, etwa der des Angelus Silesius.¹⁹⁶²

Doch sehen wir, wie Kalthoff das behauptete Verwandtschaftsverhältnis zwischen künstlerischer Phantasie und Religiosität begründet. Ihm gelingt dies mit dem jeweiligen Bezug auf die ‚Tiefen der Menschenseele‘, allerdings nicht ohne das produktive Moment zu betonen, was zugleich eine Abwendung von einem passiven Ästhetizismus bedeutet:

„Es geht in der Religion ganz ähnlich wie in der Kunst, der jedenfalls mit der Religion das gemeinsam ist, daß beide Offenbarungen dessen sind, was in den Tiefen der Menschenseele geboren wird. Es ist etwas anderes über Kunst reden, schreiben, lesen, als Kunst erleben, Kunst empfinden, Kunst schaffen.“¹⁹⁶³

Die Kunst ist Offenbarungsform der Religion also in erster Linie als erlebte Schaffenskraft. Kalthoff will im Kontext von Bemerkungen über die Kunstreligion sein diesbezügliches Verständnis nicht mit dem Verständnis schwärmerischer ‚Schönheitsenthusiasten‘ verwechselt wissen, die sich als ‚Priester und Priesterinnen‘ passiv einem ‚Schönheitskultus‘ unterwerfen, ‚der alle starken Willenstriebe des Menschen vernichtet, allen großen Ernst, alle Weite und Freiheit seiner Seele ertötet.“¹⁹⁶⁴ Ohne das *produktive* Moment der Phantasie gäbe es für Kalthoff überhaupt keine Wirklichkeit.¹⁹⁶⁵ Dabei wird ein besonderes menschliches Empfindungsvermögen vorausgesetzt, das sich nur unter Bedingungen der Freiheit entfalten kann. Der Mensch verleiht seinen religiösen ‚Ahnungen‘ in Form von dichterischen Bildern Ausdruck:

„[S]o hat auch die Seele zwei Augen, um Gott zu schauen: das eine heißt das Gewissen, heißt Glaube und Vertrauen, Religion; das andere heißt Kunstempfinden und Kunstschaffen, und beide Augen können nur sehen, wenn sie frei ihre Schau an den Wundern

¹⁹⁵⁹ Ebd. S. 53.

¹⁹⁶⁰ Schleiermachers Vermächtnis, S. 138.

¹⁹⁶¹ Religiöse Weltanschauung, S. 181.

¹⁹⁶² Ebd. S. 187: „Wär Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du wärest doch verloren.“ Zur Mystik bei Kalthoff vgl. Abschn. III.18.2ff.

¹⁹⁶³ Religiöse Weltanschauung, S. 219.

¹⁹⁶⁴ Zukunftsideale, S. 180-182. „Viel zu viel haben wir schon von dieser Art der Schönheitsreligion, als daß wir noch daran denken dürften, ihr in der Religion der Zukunft noch neue Jünger und Jüngerinnen zu werben, neue Tempel ihr zu erbauen!“ (181f).

¹⁹⁶⁵ Religiöse Weltanschauung, S. 52.

des Lebens üben können; beide sind eingestellt auf den einen ewigen Gegenstand, der zur Schau sich uns darbietet, der in aller Schau des Lebens sich uns enthüllt: auf Gott und sein unendliches, ewiges Leben.“¹⁹⁶⁶

Sowohl Kunst als auch Religion können Ausdrucksformen des (göttlichen) Geistes sein. ‚Geist‘ wird zu einem Medium für die Formulierung von Freiheitsansprüchen vor einem zukünftigen Horizont. So kann denn die Kunst selbst Religion werden, womit sie dann gleichzeitig ‚ein neues Wahrheitsbewußtsein‘ durchziehe.¹⁹⁶⁷ Dieser Gedanke ist von seinem Ansatz her nicht elitär. Denn „jeder Mensch trägt in sich eine Dichterseele.“¹⁹⁶⁸ Und der Erfolg der Bemühungen, das Volk an die Kunst heranzuführen, habe gezeigt, daß es „auch heute noch aufnahmefähig und urteilsfähig, ja daß es geradezu kunsthungrig ist.“¹⁹⁶⁹ Kalthoff gibt trotz seiner Gegenwartskritik die Hoffnung nicht auf, daß die Kunst doch ihren Beitrag zu einer Wiederbelebung der Religion im Volk leisten könne:

„Darum ist jeder fromme Mensch auch ein Dichter... Nur der Dichter kann Gott schauen, Gott hören, Gott fühlen, denn Gott selbst ist eine Verdichtung, ein Werk der göttlich schaffenden Seele, deshalb sein eigenes Werk, durch das er beständig Mensch wird in der Seele. Das ist Gottesahnung, daß wir in uns das ewige Geheimnis lebendig fühlen, das immerdar in uns offenbar wird, die ewige Gottestiefe, aus der wir alle herkommen. Und wer diese Gottesahnung nicht empfunden, dem sind alle Gottesnamen, und wären sie noch so gelehrt erdacht, nur leere Hülsen“.¹⁹⁷⁰

Fromme Menschen hätten sich die Begeisterungsfähigkeit des Kindes bewahrt, das sich seine „eigene Märchenwelt“ schaffe.¹⁹⁷¹ Aber nur Wenige könnten in der Moderne dieses Potential noch ausschöpfen. Der Mehrheit dagegen werde eine solche kindliche Begeisterung zur „Torheit.“¹⁹⁷² Die Religion sei im Ganzen unkünstlerisch geworden.¹⁹⁷³ Man denke nur an Kalthoffs Kritik an den theologischen Büchern und den Predigten seiner Zeit. Die Kunstreligion muß insofern autonom gegenüber solchen Erscheinungsformen der Religion sein, in denen „die Kunst die Geschäfte der Kirche“ besorgt, indem sie „den Menschen die Religion der Kirche durch künstlerische Zutaten schmackhafter“ macht. Kunst „wohl gar als Reklamemittel für die Kirche – das ist der ärgste Tiefstand sowohl des künstlerischen wie des religiösen Lebens“. Solche Kunst mache den religiösen Menschen in Wirklichkeit zum passiven und träumenden Konsumenten. Diese Kritik zielt insbesondere auf die kirchlichen Kunsttypen des ästhetisch überhöhten Gottesdienstes und der „schönen Predigt“, deren Zuhörer sein „ästhetisches Vergnügen an einer solchen Predigt für eine Regung der Frömmigkeit“ hält und dabei „seine Tatkraft einbüßt“.¹⁹⁷⁴ Die von Kalthoff gemeinte „Religion der Schönheit“ feiert „die eigene Schaffenskraft der Zeit“, ohne sich unter das „Joch fremder Geister“ zu stellen und Ideen zu huldigen, die „der Vergangenheit abgeborgt und der Gegenwart aufgedrungen“ sind und somit „die Toten zu Gesetzgebern der Lebenden“ macht.¹⁹⁷⁵

Parallel dazu läuft die Kritik der Avantgarden an der Gegenwartskunst, die nichts als ‚Fassadenkunst‘ sei: deren künstlerische Formen seien nicht mehr mit Inhalt erfüllt. Kalthoff

¹⁹⁶⁶ Zukunftsideale, S. 86.

¹⁹⁶⁷ Volk und Kunst, S. 82f.

¹⁹⁶⁸ Ebd. S. 117.

¹⁹⁶⁹ Ebd. S. 13. Im Zusammenhang mit einem Vortrag über ‚Die Neubelebung der Religion‘.

¹⁹⁷⁰ Ebd. S. 118.

¹⁹⁷¹ Ebd. S. 119.

¹⁹⁷² Ebd.

¹⁹⁷³ Zukunftsideale, S. 179f.

¹⁹⁷⁴ Ebd. S. 182f.

¹⁹⁷⁵ Ebd. S. 184.

spricht auch von der ‚überladenen Pracht der oberflächlichen Gegenwartskunst‘.¹⁹⁷⁶ Die daraus resultierende Leerstelle schüre andererseits Erlösungssehnsüchte bei einigen. Darüber hinaus weist die Differenzierung zwischen Fassade und leerem Inneren auf einen anderen Aspekt hin:

III.14.2 Die geistig-metaphysische Dimension der neuen künstlerischen Religiosität. Künstler als Seismographen von Grundstimmungen der Epoche

„Echte“ avantgardistische Kunst wie Kalthoff sie thematisierte, offenbart nach dem Verständnis ihrer Protagonisten eine geistig-metaphysische Dimension des Lebens. Sie macht das Wesentliche, Kernhafte (gegenüber den Schalen) der Religion sichtbar, dasjenige, was unveränderlich bleibt und nicht verloren geht. Das dürfen wir angesichts der Kalthoffschen Äußerungen nicht vergessen, die davon sprechen, daß das ‚Neue‘ keine „Rücksicht auf ein Gestern“ mehr impliziere und die ‚Modernen‘ „mit Bewußtsein modern“ sein lasse.¹⁹⁷⁷ Das ‚Alte‘ und das ‚Neue‘ sind für Kalthoff auch in Bezug auf die Kunst, bzw. ihr innerlich Wesentliches nur scheinbare Widersprüche. Wenn Kalthoff vom Abstreifen der Tradition spricht, meint er damit eben das Oberflächlich-Fassadenhafte und das nur Äußerliche. Einen Blick für das Innere haben ernsthafte Künstler für ihn mit wahrhaft religiösen Menschen gemein. Als ‚prophetisch Begabte‘ leben die ‚Modernen‘ im Unendlichen und Ewigen, was gleichzeitig ihren „Blick für die Zeit und ihre Bedürfnisse“ schärfe.¹⁹⁷⁸ Gleichzeitig bekommt die moderne Kunstreligion einen pantheistischen Zug: „Das Ewige lebt fort in Allen!“¹⁹⁷⁹ Die ‚Vermählung‘ von Gewesenem und Werdenden wird als die wahrhafte „Auferstehung des Lebendigen“ symbolisiert.¹⁹⁸⁰ Das alle modernen Religionssucher Verbindende ist der in ihnen wirkende ‚ideale Trieb‘:

„Ohne ihn wären diese Modernen keine Dichter, keine Propheten, die dem, was sie im Innersten erfüllt und beseelt, Ausdruck und Gestalt verleihen. Vom Menschen, wie er ist, schauen sie hin auf die Menschlichkeit, die in ihm werden soll.“¹⁹⁸¹

Ihre prophetische Sendung zeigt sich vor allem als Mitleid mit der leidenden Menschheit. Sie sind die ‚Sänger des Schmerzes all derer, die unter ihren Einengungen und ihrer Kleinheit‘ leiden und formulieren die „elementare Regung des Dranges nach einer freien, allumfassenden Menschheit“, die ‚Sehnsucht nach Erlösung aus Enge und Gebundenheit‘.¹⁹⁸² Die modernen Künstler erspüren also stellvertretend die Grundstimmungen der Epoche, übersetzen und formulieren sie. In Worten, die einen unwillkürlich an die metaphysische Angst denken lassen, wie sie exemplarisch Edvard Munchs Gemälde *Der Schrei* zeigt, sagt Kalthoff über die künstlerische Arbeit der Modernen, sie öffne das Ohr „für den Schrei der Angst und der Not, der aus Millionen Herzen sich hervorringt“ und schärfe das „Auge für alle Kreuze, die am großen Wege der Menschheit aufgerichtet stehen, an denen die stumpfsinnige Gewohnheit gleichgültig vorüber gegangen ist: das ist lebendige Religion der Menschheit“.¹⁹⁸³

Aber die Kunst, die nach Kalthoff eine von keinerlei Dogmen belastete Erscheinungsform der Religion ist, muß als solche zwangsläufig viele Gesichter zeigen. Innerhalb der Systembereiche der Gesellschaft gelang es andererseits gerade aufgrund dieses Umstandes den Künstlern besonders gut, die Individualisierungstendenzen der Moderne auszudrücken.

¹⁹⁷⁶ Das Zeitalter der Reformation, S. 255.

¹⁹⁷⁷ Die Religion der Modernen, S. 2f.

¹⁹⁷⁸ Vgl. Schleiermachers Vermächtnis, S. 107.

¹⁹⁷⁹ Volk und Kunst, S. 134.

¹⁹⁸⁰ Ebd.

¹⁹⁸¹ Vgl. Die Religion der Modernen, S. 305f.

¹⁹⁸² Ebd. S. 306.

¹⁹⁸³ Ebd.

III.14.3 *Kunstreligion als Beispiel für die Persönlichkeitsreligion und für religiöse Individualisierungstendenzen*

Wir sprachen schon mehrfach von einem Trend zur Individualisierung der Religion, oder auch von der persönlichen Religion, bzw. vom Kult um die ‚Persönlichkeit‘. Solche Tendenzen stießen im protestantischen Liberalismus auf Grenzen – obwohl die liberale Jesulogie Anknüpfungspunkte für die Weiterentwicklung des Protestantismus zu einer Persönlichkeitsreligion bot. Wir führten als ein Beispiel für derartige Formen protestantischer Selbstbeschränkung oben einen Briefwechsel zwischen Troeltsch und Bousset an. Die Kunst eröffnete in der Moderne dagegen viel offenere, bisher noch nicht bekannte Möglichkeitshorizonte. Künstlern konnte es mithin gelingen, ein Ziel zu verwirklichen, das von religiösen Intellektuellen wie Kalthoff schon lange, aber vergeblich unter dem Stichwort der dogmenfreien, nur dem individuellen Gewissen verpflichteten Religiosität verfolgt wurde. Doch wie lassen sich diese postulierten Bezüge zur Religionsentwicklung erschließen? Als ein gängiges wissenschaftliches Paradigma zur Deutung der in Rede stehenden Entwicklung bietet sich Thomas Luckmanns Konzept der „unsichtbaren Religion“ an, wonach als Hauptmerkmale der Religiosität um 1900 Individualisierung, Privatisierung, Diesseitsorientierung, eine Tendenz zum Synkretismus und, auf dieser Grundlage, ein individuelles Experimentieren mit neuen Formen der Religiosität beobachtet werden können.¹⁹⁸⁴ Die Religion werde dabei allerdings in dem Maße „unsichtbar“, wie sie als eine innerliche, persönliche Haltung verstanden wurde. Sie verschwand damit nicht, wandelte aber ihre Erscheinungsform, so Luckmanns Feststellung, die wir allerdings nicht in einem Sinne generalisieren können, daß aus diesem Verständnis der vorherrschende allgemeine Religionstypus im Kontrast zu der verblassenden sichtbaren Religion der konfessionell organisierten Kirchlichkeit hergeleitet werden soll. Allzu nahe läge dann das Mißverständnis, unser Ansatz basiere auf der Annahme, religiös interessierten Menschen stehe es offen, nach Ermessen und Belieben immer wieder neue private Religionskonstruktionen zu erschaffen. Wir sahen, daß Kalthoff diese Möglichkeit ausschloß und mit seiner Gemeinde gerade im Gegenteil den Anschluß an den überindividuellen religiösen Entwicklungsprozeß suchte, an dessen Wirksamkeit er fest glaubte.¹⁹⁸⁵ Die Auseinandersetzung mit unerkannten privaten Religionen macht zudem religionstheoretisch wenig Sinn. Unseren diskursanalytischen Ansatz, wonach zeit- und kulturepochenspezifische Bedingungs- und Möglichkeitspotentiale die Selektion neuer Wege in die religiöse Moderne limitieren, können wir um Überlegungen Wolfgang Eßbachs ergänzen. Neue Religionen, müssen klare Konturen aufweisen, wenn sie öffentlichkeitswirksam wahrgenommen, bzw. „sichtbar“ werden wollen:

Thomas Luckmanns „generelle These, daß im Modernisierungsprozeß der Geltungsbereich kirchlicher Religiosität schrumpft und einer unendlichen Vielzahl privatisierter Religionen Platz macht, übergeht nicht nur die stabilisierte Spannung zwischen Bekenntnis- und Rationalreligion als profilierten Glaubensmächten, sondern suggeriert, daß ein ‚heiliger Kosmos‘ beliebig sozial konstruierbar sei und sich nur Grade der Transzendenzen unterscheiden lassen.

¹⁹⁸⁴ Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991. Vgl. auch ebd. S. 7-41 das Vorwort von Hubert Knoblauch: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, bes. 19-21. Vgl. auch Peter L. Berger / Thomas Luckmann, „Aspects sociologiques du pluralisme“, in: Archives de Sociologie des Religions 23, 117-127 sowie z. B. auch Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1992. Dieses Verständnis wird auch in den Religionsdiagnosen von Thomas Nipperdey und in seinem Begriff der ‚vagierenden Religiosität‘ vorausgesetzt.

¹⁹⁸⁵ Vgl. etwa das Konzept der nichtbeliebigen Transformation religiöser Typen durch die religiöse Evolution im Schlußkapitel des Christus-Problems. Dazu oben Abschn. III.12.3.3.

Dagegen sprechen die klaren Konturen der neuen Religionen, die dem Feld der *theologia fabulosa* entspringen.“¹⁹⁸⁶

Eßbach macht seine Einsicht für die Bestimmung des religiösen Typenfeldes der Kunstreligion fruchtbar. Seine Darstellungen sind auch für uns relevant.¹⁹⁸⁷

III.14.3.1 Der Christustypus in der Kunst. Zwischen Bethlehem, Golgatha und Auferstehung

Man mußte im näheren Umfeld Kalthoffs nicht weit schauen, um auf Beispiele für solche Formen zunächst „unsichtbarer“ Kunstreligion zu stoßen – etwa auf ein Gemälde von Fritz Mackensen, das schon vor 1900 in der Bremer Kunsthalle ausgestellt war. Es trägt den Titel *Der Säugling* und zeigt eine Landarbeiterin, wie sie in einer Arbeitspause unter freiem Himmel im Moor ihr Kind stillt. Betrachten wir es unbefangen, nehmen wir darin kaum eine religiöse Dimension wahr. Wir sehen schlicht eine Variante des Motivs der Mutter mit ihrem Kind, wie es in der Geschichte der Kunst seit Jahrtausenden bekannt war. Erst der Zeitgeist der Jahrhundertwende eröffnete die spezifisch-religiöse Deutungsperspektive.

Kalthoff nahm dieses Gemälde Anfang 1904 zum Anlaß einer Predigt. Über die Süßlichkeit der Sprache, die bei ihm katholischen Madonnenkitsch ersetzt, muß man hinwegsehen: Der Pastor nennt die dargestellte Mutter „ein armes, abgehärmtes Proletarierweib ..., das hungrige Kind an der welken Brust haltend“ oder eine „Frau aus dem Volke, die einem Kinde das Leben gegeben, das auch zu Armut und Harm geboren erscheint“. Er stellt die Frau und das Kind seiner Gemeinde als verkannte Verkörperungen des Christustypus vor – als ein humanes Gegenbild zu den Madonnen Raphaels – „so recht ein Gegenbild zu dem des großen Italieners“:

„Da sind keine Engelschöre, die bei diesem Kinde Wache halten, da ist kein seliger Blick, von dem das Auge der Mutter erstrahlt; kein fröhliches Kindesauge, das so tief ein Weltgeheimnis uns verkündet. Da ist alles harte Not, Hunger Jammer, Entbehrung. Und doch ist auch dieses Bild ein Madonnenbild, und das Kind, das diese Mutter an der Brust hält, ist ein Christkind! Und wenn alles fehlt, was den Madonnen Raphaels Licht und Leben, Weihe und Verklärung gibt, das eine, das Beste ist doch auch hier: die Mutterliebe, die aus dem eigenen Hunger heraus das Kind noch sättigt, die ergreifendste, erschütterndste Darstellung jener Wunderkraft, die vom schwachen, hilflosesten Menschenkinde ausgeht und uns zeigt, daß Geben seliger ist als Nehmen.“¹⁹⁸⁸

Kalthoff eröffnet der Gemeinde, er würde ein solches Bild, „das ganz und gar der neuen Zeit“ gehöre, in der Kirche ohne Bedenken neben eine Madonna Raphaels hängen. Wir wissen nicht, ob die Gemeinde mit ihm gemeinsam die Intention umsetzte, einem solchen Kunstwerk öffentlich und unzweideutig die sakrale Würde zu verleihen, die es insgeheim in Kalthoffs Augen schon ausstrahlte. Der Pastor meinte: Die in diesem Bild zum Ausdruck gebrachte wahre Bedeutung der Worte Mutter und Kind sei „der Schlüssel zu den tiefsten Wundern der Welt“. Es offenbare sich in solchen Bildern

„das sich selbst verjüngende Leben, Gottes Leben, in dem alle Vergangenheit wieder lebendig wird, um über sich selbst hinauszudeuten, ein ewig neues Zukunft schaffendes Leben. Das ist der ewige Christus, zu dem alles Leben der Welt hindrängt, die schaffende Liebe, die in jedem Erdenstäubchen schlummert, bis ein anderes Stäubchen ihm sich naht zu gebender und nehmender Verbindung; es ist die Liebe, die stark wie der Tod, alles Lebendige erfüllt, daß es sich selbst wagt und opfert, um neues Leben zu schaffen.“¹⁹⁸⁹

¹⁹⁸⁶ Wolfgang Eßbach, *Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 451.

¹⁹⁸⁷ Ebd. S. 402-408, 453-498.

¹⁹⁸⁸ Das Zeitalter der Reformation (Predigt über Raphael), S. 134-136. Zur Datierung vgl. Steudels Vorwort.

¹⁹⁸⁹ Ebd.

Kalthoff leitet schließlich die Gemeinde dazu an, die von ihm vorgeführte Form der religiösen Kunst auch im alltäglichen Erfahrungsbereich zu erproben und auf diese Weise geheime Verbindungen in der Betrachtung sichtbar zu machen, worin sich wiederum sein Vertrauen äußert, daß auch Nichttheologen dazu in der Lage sind. Speziell das von Kalthoff angeführte Kunstwerk scheint dazu prädestiniert – denn wohl nicht von ungefähr nennt der Volksmund es bis heute die „Moormadonna“. Aber Kalthoff ermuntert zugleich zu religionsgeschichtlichen und sozialtheologischen Erwägungen:

„Wenn ihr nun daheim an euren Wänden oder in euren Büchern und Kunstmappen Raphaels Madonnen anschaut – denkt, es ist ein reformatorischer Geist, der aus dieser Kunst redet, der Geist einer Lebensreform, die vom Gottesgeiste des Kindes erhellt wird; denkt an alle die armen, hungernden, frierenden Kinder, die verwildern im Laster und den Sümpfen des Lebens – sie sind auch Christkinder, haben auch ihre Madonna, ihre Mutter gehabt, die mit Liebesaugen sie angeschaut, mit Liebesarmen sie umfassen!“¹⁹⁹⁰

Der konfessionsübergreifend religiöse und gleichzeitig säkulare Charakter des Mackensenbildes wurde auch von anderen Zeitgenossen hervorgehoben. So konnte Rainer Maria Rilke dem Werk die folgenden Gedichtzeilen widmen:

„Es ist ein Devotionsbild des Protestantismus;
keine Madonna, eine Mutter;
die Mutter eines Menschen, der lächeln wird;
die Mutter eines Menschen, der leiden wird;
die Mutter eines Menschen, der sterben wird,
die Mutter eines Menschen.“¹⁹⁹¹

Auch Rilke sah das Bild in der Bremer Kunsthalle und schrieb die Zeilen 1902. Die vom Worpsweder Künstler dargestellte Mutter wird in seiner Interpretation also explizit zum protestantischen Gegenstück der katholischen Madonna – ebenso wie bei Kalthoff. Es wird vom Dichter geradezu als ein Wesenszug des (modernen) Protestantismus dargestellt, daß wir es bei der Mutter und ihrem Kind mit natürlichen Menschen zu tun haben und nicht mit einer himmlischen Madonna und ihrem Kind.

Gleichwohl kommt eine weitere Dimension hinzu, die um 1900 noch neu war, sich aber schon sehr deutlich in Kalthoffs Interpretation der „Moormadonna“ zeigt: eine Tendenz zur Sakralisierung des (natürlichen) Kindes und der Kindheit. Im Jahr 1900 hatte die in Deutschland sehr populäre und auch in der Bremer Kalthoff-Gemeinde verehrte schwedische Pädagogin Ellen Key ihr programmatisches Buch *Barnets århundrade (Das Jahrhundert des Kindes)* veröffentlicht, das derartige Tendenzen in der zeitgenössischen Wahrnehmung mitzuverbreiten half.¹⁹⁹² Die religiöse Aufladung des Komplexes Kindheit und Erziehung wurde somit ein kultureller Topos, der auch die Kunst(religion) bzw. ihre Interpreten erfaßte. Vormalig auf die Transzendenz bezogene christliche Erlösungshoffnungen wurden nun auf die immanente natürliche Lebenswelt bezogen bzw. dem persönlich-privaten Bereich zugeordnet.¹⁹⁹³ Vermittelt

¹⁹⁹⁰ Ebd.

¹⁹⁹¹ Worpswede. Monographie einer Landschaft und ihrer Maler, 1903 (zit. n. der Ausg. Bremen 1979, S. 37).

¹⁹⁹² Die deutsche Übersetzung erschien 1902. Vgl. zum Kontext: Baader, Erziehung als Erlösung, S. 159 (Sakralisierung des Kindes), vgl. S. 172, 270ff. Zu solchen Bezügen siehe auch Johannes Bilstein, Das Jahrhundert des Kindes in Worpswede, in: Meike Sophia Baader et al (Hgg.), Ellen Keys reformpädagogische Vision. „Das Jahrhundert des Kindes“ und seine Wirkung, Weinheim und Basel 2000, S. 161-190, bes. S. 171-174 (Keys Konzept der Mütterlichkeit), S. 182-186. Zur Key-Rezeption vgl. auch Abschn. IV.1 und IV.6.1.

¹⁹⁹³ Vgl. dazu unter den oben dargelegten Vorbehalten Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, S. 127, 132, 139-141, 154, 156, 179.

durch den Prozeß der Gemeindebildung wurden diese Aspekte allerdings wieder in den Bereich der öffentlich-sichtbaren Religion eingebunden.

Mindestens so deutlich wie in Mackensens *Säugling* treten diese Aspekte in einem anderen Worpstedter Gemälde zutage, das im selben Jahr, in dem Rilke die zitierten Sätze über dies Bild schrieb, von Heinrich Vogeler fertig gestellt wurde. Es zeigt seine Frau und sein erstes Kind. Vogeler gab dem Werk den Titel *Der erste Sommer*. Der Bezug zum mittelalterlichen Motiv der Madonna im Hortus conclusus, im Paradiesgarten, ist zwar für den vorgebildeten Betrachter offensichtlich. Doch bleibt auch in diesem Fall der religiöse Aspekt eine versteckte Dimension der „unsichtbaren“, diesseitsorientierten und privatistischen Persönlichkeitsreligion, wenn er nicht vom Interpreten aufgezeigt wird. Auf dieser Ebene tritt auch bei Vogeler im Zuge der Sakralisierung des Kindes das Individuum, *sein* Kind, an die Stelle des Erwählten, und der jenseitige Ort des Paradieses wird zum diesseitigen Garten des Worpstedter Barkenhofes. Das einmalige heilsgeschichtliche Ereignis wiederholt sich dem neuen Verständnis gemäß also immer wieder neu in der Gegenwart. Und gerade durch diese Sakralisierung gewinnt das Leben jedes einzelnen Kindes den Status der Allgemeingültigkeit. So spielt es im Fall des Vogelerbildes keine Rolle, daß es ein Mädchen, seine Tochter Mieke zeigt. Man fühlt sich auch angesichts dieses Bildes an den Kalthoffschen entwicklungs-offenen Christustypus erinnert, der ebenfalls nicht geschlechtsspezifisch festgelegt ist und der zudem auch von der Mutter archetypisch verkörpert werden kann.¹⁹⁹⁴

Auf der Suche nach weiteren Querverbindungen zwischen der Verarbeitung des Mutter-Kind-Motives in der zeitgenössischen Kunst werden wir auch in der Literatur des Fin de Siècle und des Jugendstils, bei Richard Dehmel, fündig, den Kalthoff als einen Propheten der modernen Religion sah. Das Wunder der heiligen Geburt von Bethlehem kann sich überall wiederholen. Auch in einem Eisenbahnwagon vierter Klasse, der Amerikauswanderer nach Hamburg befördert:

„O heiliger Stall von Bethlehem,
dein Wunder ist noch heut zu sehn, wenn eine Wöchnerin beglückt
ihr Kind in Armut an sich drückt!“¹⁹⁹⁵

Das Grundthema der Dichtungen Dehmels, und damit auch die Tendenz der Diesseitsorientierung des Religiösen, ist allerdings weiter gefaßt: es ist die Sakralisierung des Menschen, bzw. des Menschlichen, in allen Spielarten, auch der Erotik.¹⁹⁹⁶ Thema des Dichterstars der Jahrhundertwende war die Sakralisierung und Versinnlichung des Lebens und der Liebe, was sich z. B. in der lebensbejahenden, ja sogar in eine sinnlich-erotische Sphäre gerückten Figur des ‚lachen-den Christus‘ äußern kann, dessen Dornenkrone sich paradigmatisch in einen Blütenkranz verwandelt.¹⁹⁹⁷ Spürbar werden bei Dehmel somit auch Züge eines religiösen Monismus, der zwischen Körperlichem und Geistigem nicht mehr trennte. Auch dies war eine allgemeine Tendenz in der außerkirchlichen Religionskultur um 1900.

Sakralisierung des Menschen bedeutete indes nicht zwangsläufig seine Vergöttlichung. Die Sakralisierung bezieht sich eben im Zuge des religiösen Wandels während der Kaiserzeit auf biologische Begrifflichkeiten, allen voran auf den Lebensbegriff. Das Leben aber bleibt

¹⁹⁹⁴ Kalthoffs letzte Predigt. Staatsarchiv Bremen, Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40-24.4.

¹⁹⁹⁵ Vierter Klasse, in: *Aber die Liebe. Ein Ehemanns-und-Menschenbuch*, München 1893.

¹⁹⁹⁶ Vgl. z. B. das Gedicht *Venus consolatrix*. Dazu Andrea Verena Glang-Tossing, *Maria Magdalena in der Literatur um 1900. Weiblichkeitskonstruktion und literarische Lebensreform*, Berlin 2013, 110ff.

¹⁹⁹⁷ Vgl. Kauffeldt / Cepl-Kaufmann, Berlin-Friedrichshagen, S. 288. Vgl. ebd. 329f: „Die christliche Religion des Geistes und die Sinnlichkeit der Antike werden vereint in einer ganzheitlichen Religion der Zukunft.“ Zum Kontext von Dehmels Religiosität vgl. auch Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, S. 525 (Die Unkirchlichen und die Religion).

gefährdet. Und so erfüllen sich z. B. in Dehmels Auswanderergedicht auch nicht die in das Kind projizierten Hoffnungen auf eine bessere Zukunft: die ‚Erlösung‘ in Amerika, dem ‚Drüben‘, das hier die Stelle des Jenseits einnimmt. Der Marie im Abteil vierter Klasse, der selbst und ihrem Kind „im neuen Land ein besser Loos“ verheißen schien, stirbt ihr Kind gerade in dem Moment, als schon „mit Türmen und Masten Hamburg winkt.“

Kalthoff kannte das Gedicht und interpretierte es in der Religion der Modernen. In seiner Deutung des Gedichts kommt bezeichnenderweise nur der Aspekt des Tragischen zum Ausdruck. Die Bethlehem-Metapher erwähnt er hingegen nicht. Zum menschlichen Dasein gehöre bei Dehmel das Gefühl der „Demut“ und der „Klageschrei des Armen“ angesichts der kontingenten Lebenserfahrung; die Eltern in Dehmels Gedicht machen in Kalthoffs Deutung die Erfahrung, daß die Unerbittlichkeit des Schicksals ihnen die zeitlichen Möglichkeiten zur Erfüllung ihrer auf das Kind projizierten Erlösungshoffnungen raube.¹⁹⁹⁸ Der Tod, die Erfahrung der Ohnmacht gegenüber der Zeit, bleibt für Kalthoff eine anthropologische Konstante. Und ebenso bleibt Mackensens *Säugling* in der Deutung Rilkes ein Mensch, der leiden und sterben wird. Die Perspektive seiner Erlösung auf der Linie der heilsgeschichtlichen Vergöttlichung Jesu zeigt er nicht auf. Wir sollten dies bedenken, bevor wir das Urteil von zeitgenössischen Kritikern an Vertretern der Modernen übernehmen, diese hätten das Moment der Selbsterlösung zu einem Kernelement ihrer Religion gemacht.

Ob Künstler wie Mackensen, Vogeler oder Dehmel bewußt auf die genannten Aspekte anspielten, können wir nur selten sagen. Im Kontext unserer Untersuchung ist indes Kalthoffs spezielle Beziehung als religiöser Intellektueller zu dieser Kunst von größerem Interesse: Er faßte die angesprochenen Dimensionen für ein interessiertes Publikum in Worte und machte wie wir sahen die „unsichtbare Religion“ in der Kunst damit gleichsam wieder sichtbar. Diese Rolle Kalthoffs wurde schon von Zeitgenossen gesehen. „So kennzeichnet uns Kalthoff in diesen einzelnen Dichtern die Vertreter einer neuen Religion“ meinte Otto Siedel, ein Vorsitzender der Leipziger Goethe-Gesellschaft.¹⁹⁹⁹ Der Bremer Pastor kommentierte sozusagen die Schöpfungen der Künstler in der Sprache des modernen Christentums. Über diese pädagogische Rolle des Interpreten hinaus, der stellvertretend die religiöse Dimension des Zeitgeistes erschloß und darstellte, wirkte er nach Kräften bei der Kreation einer neuen Religion mit. Bei seinen Hörern zielte er auf die Bewußtwerdung der eigenen potentiellen Christusnatur und arbeitete in diesem Zuge gleichzeitig mit aufklärerischem Elan gegen die kirchliche Normierungsmacht an:

„Weil ... alle, die unter dem kirchlichen Einfluß herangewachsen sind, von Jugend auf gewohnt sind, nur einen einzigen Christus zu kennen, so ist ihr Auge gehalten, daß sie das große, reiche Christusleben, das in der Menschenwelt beständig geboren wird, nicht zu sehen, und wenn der eine, der in der Kirche ihnen gezeigt wird, aufhört ihr Christus zu sein, dann wagen sie selber nicht mehr, auf eine Stunde zu warten, wo auch in ihnen der Christus geboren wird ... der Christus der Menschenseele.“²⁰⁰⁰

Auch seine Ambitionen erstreckten sich auf das Gebiet der Kunstreligion. Nach Steudel verfolgte die ‚Künstlernatur‘ Kalthoff den Plan, selbst einmal einen Roman zu schreiben.²⁰⁰¹ Aber auch seine Predigten waren durchaus als den behandelten Gegenständen kongeniale Kunst-

¹⁹⁹⁸ Die Religion der Modernen, S. 89f. Das Kapitel Der neue Mensch entfaltet in erster Linie die Religion Dehmels (vgl. S. 88-99).

¹⁹⁹⁹ Albert Kalthoff und die Persönlichkeit unserer Dichter. Literarische Studie, Leipzig o. J. [1909] S. 14. Ähnlich äußerte sich Heinrich Meyer-Benfey über Interpreten des „unsichtbaren“ Zeitgeistes. Vgl. Abschn. IV.1 zu Kalthoffs Bildungsverständnis und zu dessen zeitgeschichtlichem Kontext.

²⁰⁰⁰ Religion der Modernen, S. 188f.

²⁰⁰¹ Biographische Einleitung, S. XXXIV. Vgl. Bremer Courier, Art. Dr. Albert Kalthoff† (13.5.1906): „Albert Kalthoff war ein Künstlermensch“.

werke, als Dichterpredigten, angelegt. Sie sind zudem selbst Beiträge zur Individualisierung der Religion, zur Humanisierung des Christentums und zur gleichzeitigen Sakralisierung des Diesseits. Wir haben als Beispiele für den religiös konnotierten Kunstindividualismus auch deswegen das Mutter-Kind-Motiv angeführt, weil die „Kinderfrage“ zu Kalthoffs Hauptthemen gehörte. Dazu sagte er:

„Was der religiöse Mythos von dem göttlichen Menschenwesen erzählt, das findet in der Erziehung des wirklichen Menschen seine Erfüllung: Unsere Kinder sind die wahren Wundertäter der Menschheit, die aus Blinden Sehende machen ... [Die] Kinderfrage ... ist die religiöse Frage schlechthin: in unseren Kindern erleben wir unser ewiges Weihnachtsfest“.²⁰⁰²

An anderer Stelle enthistorisierte er im Anschluß an den mittelalterlichen Mystiker Meister Eckehart das äußere historische Ereignis der Geburt Christi und verlagerte es in das Seeleninnere jedes einzelnen Individuums.²⁰⁰³ Die ‚Modernen‘ betrachtete Kalthoff gleichsam als Geburtshelfer des ewigen und gleichzeitig stets werdenden Christus – wir sagten es bereits: dieser Typus feiere in der modernen Literatur sein „Weihnachtsfest“. Dies häufige bei Kalthoff vorkommende Bild kann er auch auf andere Aspekte der auf Christus zugerechneten Heilsgeschichte beziehen. So ist „alles Geistesleben, das ... durch die Menschheit sich ergießt, der ewige Christus, der nicht einmal vor Jahrhunderten gelebt, sondern stets dort in der Tiefe des Menschenherzens lebendig wird, um die Seele zu Gott, zu ihrer Freiheit empor zu raffén und dabei in jedem sein Golgatha, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt feiert.“²⁰⁰⁴ Otto Siedel meint gar, Kalthoff zeige uns in den modernen Dichtern selbst „Christusnaturen“.²⁰⁰⁵ Wie der Verweis auf ‚Golgatha‘ und Kalthoffs Kommentar zu Dehmels Auswanderergedicht zeigen, sind indes die modernen Verkörperungen des Christustypus verwundbare Naturen. Das private Erlösungsstreben, jeder individuelle Wunsch der Selbstvergottung, findet also in den natürlichen Bedingungen des Lebens seine Grenze. Hier stoßen wir auf Beziehungen zwischen Kunstreligion (in ihrer soteriologischen Funktion) und Sozialtheologie: Erlösung ist aus Kalthoffs Sicht an geistig-soziale Bedingungen geknüpft.

III.14.4 Die religiöse Dimension der sozialen Frage und die soziale Dimension des Religiösen – Determinanten der Kunstreligion. Beziehungen zum Revisionismus

Für das Verständnis von Kalthoffs Kunstreligion gilt es einen grundlegenden Aspekt zu beachten: die Transformation der traditionellen Religion in eine Privatreligion genügte seinen Ansprüchen nicht. Er wies der (Kunst-)Religion zusätzlich eine spezifische soziale Funktion zu – nämlich die, als Garant lebensfördernder sozialer Ordnungen fungieren zu können. Der Christustypus weist mithin beide Merkmale auf: individuelle und soziale. Nach Siedel verstand Kalthoff gerade die „soziale Natur des Menschensohnes ... als eine Quelle der Kraft“.²⁰⁰⁶

Auch Kalthoffs Kunstverständnis weist eine entsprechende soziale Dimension auf, welche auch seine Wertungen der modernen Kunst beeinflusste. Das soll unten an einigen Beispielen gezeigt werden. Der Kunst weist Kalthoff zunächst eine geistige Funktion zu: eben die Wiederbelebung der Religion. Sie strebe hin auf ein Zukunfts*ideal*, mithin etwas Geistiges – wie wir sahen versuchte Kalthoff so die allgemeine zeitgeistige Dimension der modernen Kunst

²⁰⁰² Volk und Kunst, S. 79.

²⁰⁰³ Das Zeitalter der Reformation, S. 95.

²⁰⁰⁴ Die Religion der Modernen, S. 42f.

²⁰⁰⁵ Albert Kalthoff, S. 7 (mit Bezug auf die eben zitierte Stelle).

²⁰⁰⁶ Ebd. S. 6.

zusammenzufassen. Die Wiederbelebung der Religion sollte also nicht auf isolierte Individuen beschränkt bleiben, sondern das gesamte „Volk“ erfassen und in diesem wirksam werden.

Kalthoff meinte solche Tendenzen auch schon zu erkennen. Der modernen Kunst erwachsen nach seiner Auffassung wesentliche religiöse Impulse aus dem Mitleid mit der leidenden Menschheit, aus dem Nachempfinden des ‚Schmerzes der Millionen‘. Die Kunst der Modernen sei „ein Licht der Liebe, ... feinfühlig geworden, weil der Menschheit Jammer sie angefaßt hat.“²⁰⁰⁷ Damit siege die Liebe über die Angst und den Tod. Diese geistig-soziale Dimension des Lebens übersteige weit die Stufe rein materieller Bedürfnisbefriedigung. Materialistische Auffassungen stünden zu Unrecht im Zentrum der gesellschaftlichen Diskussion um soziale Fragen. Die ‚Modernen‘ dagegen als Propheten der lebendigen Religion ‚stürzen Götzen, in denen Menschen den Tod angebetet haben‘ und singen das ‚Lied vom lebendigen Gott‘:

Sie „kennen auch den hungernden Magen, der nach Brot schreit, damit der Mensch leben, lieben, schaffen, wirken könne. ... Aber sie wissen auch, daß der Mensch nicht lebt um zu essen, sondern daß er ißt, um zu leben. Das ist ihre Religion, daß sie auch in den materiellsten Lebensbedingungen eine Wurzel sehen, die in der Erde steckt, um einen Baum mit Blüten und Früchten einer geistigen Kultur zu treiben. ... So vertreten sie das Leben gegen den Tod und die Erstarrung; sie sind die Prophetengeister, die gegen alle Schriftgelehrten und Pharisäer, die geistlichen wie die weltlichen, in die Schranken treten, die Menschen der Zukunft, denen nichts heilig ist, als was auch Zukunftsleben in sich trägt, die an allen Steinen der Gräber rütteln, bis ein Lebendiges aus ihnen emporsteigt.“²⁰⁰⁸

Ganz auf dieser Linie fordert Kalthoff die Humanisierung des Sozialismus – eines seiner Lebensthemen, mit dem wir uns oben schon einmal auseinandergesetzt haben. In seinen letzten Jahren beschäftigte es ihn erneut. Er machte sich in diesem Kontext Gedanken, wie die Welt aussähe, wenn die Arbeiterbewegung an ihrer eigentlichen idealen Aufgabe scheitere und zeichnet gleichzeitig die Schreckensvision eines bloß materialistisch ausgerichteten Sozialismus, der als staatlicher Machtfaktor nur zu neuer Erstarrung des Lebens führen würde:

„Was bedeutete der Sozialismus, wenn er diese Religion der Modernen von sich austieß, wenn er meinte, mit seinen Programmen und Parteitaktiken der Welt genügen, die Welt erlösen zu können? Ein Salz bedeutete er, das dumm geworden wäre; eine neue Kirche, einen neuen Staat, aber nicht eine neue Menschheit! Eine Lehre wäre er, an der die Schriftgelehrten ihren Witz üben möchten, auf die die Pharisäer sich einschwören möchten, aber nicht ein Leben, das sie über alle menschlichen Buchstaben hinausweist und nur dem die Palme des Sieges zuerkennt, der seinem Geiste, dem ewigen Geiste, dem Gottesgeiste der Menschheit sich vermählt hat. ... [O]hne die religiöse Kultur, ohne das innere Heiligtum der Menschenseele, aus dem alle göttlichen Schaffenskräfte des Lebens geboren werden, würde die Erde höchstens ein Futterplatz werden oder eine große Fabrik, ein Getreidespeicher oder ein Warenhaus, aber nicht eine Wohnstätte für Menschengeister, die sprechen könnten: hier ist gut sein, hier laßt uns Hütten bauen.“²⁰⁰⁹

Solche Sätze zeigen uns einen Menschen, für den die Annahme, daß „echte“ Werte nur in Fabriken, Werkstätten und Handelskontoren entstehen, eine fatale Illusion war. Nach Kalthoffs Überzeugung sind die „echten“ Werte vielmehr distinkte Beziehungen zwischen Menschen: eben nicht nur solche Beziehungen, die um (Waren)produktionsprozesse kreisen, sondern – diesen mindestens gleichwertig – auch Tätigkeiten und soziale Prozesse, die auf den intellektuellen oder künstlerischen Bereich bezogen sind. Die Welt war für ihn also nicht primär ein materialistisch dominierter Daseinsbereich mit einem epiphänomenalen geistigen Überbau – wie es eine

²⁰⁰⁷ Die Religion der Modernen, S. 306.

²⁰⁰⁸ Ebd. S. 306f.

²⁰⁰⁹ Ebd. S. 307f.

doktrinär ausgelegte marxistische Theorie postulierte. Damit war er seiner Zeit womöglich ein wenig voraus. Auch heute noch scheint das Verhältnis zwischen Geisteswissenschaften/Religion/Kunst und Warenproduktion/-konsum immer noch nicht genau geklärt zu sein.²⁰¹⁰ Daß es *nicht* der kulturgeschichtliche Regelfall ist, „die höchsten Menschenkräfte, Wissenschaft, Kunst, alle Liebe und jeden Glauben in das Joch der wirtschaftlichen Notwendigkeit [zu] spannen“²⁰¹¹, sondern eine den Mitgliedern der modernen Gesellschaft nur nicht mehr als solche bewußte historische Ausnahme – darauf weist uns die Anthropologie hin: In allen nicht kapitalistisch geprägten Gesellschaften gelte die Gestaltung sozialer Beziehungen als wichtigste Form menschlichen Handelns; so meint beispielsweise der Anthropologe David Graeber:

„Ein typisches Merkmal des Kapitalismus ist ... die Tatsache, dass man sich dessen in diesem System nicht bewusst ist. Der Kapitalismus als Ideologie bestärkt uns darin, die Produktion von Waren als Hauptaufgabe des menschlichen Daseins anzusehen; das gemeinsame Formen von Menschen erscheint damit gewissermaßen zweitrangig“²⁰¹² – eine Überzeugung, die mit Bezug auf Tolstois religiös motivierte Kritik des Kapitalismus schon Kalthoff aussprach: „Dieses moderne Sklaventum wird mit dem ganzen grausamen Apparat, der erforderlich ist, um es aufrecht zu erhalten, allerdings so dicht verschleiert, daß die Menge der Menschen die wahre Grundlage des Lebens gar nicht merkt.“²⁰¹³

Auch Kalthoff zielte mit seiner materialismuskritischen Rede vom modernen Sklaventum, hierin Graeber vergleichbar, zunächst gar nicht auf sozialistische, sondern auf kapitalistisch-bürgerliche Ideologien. Das zeigen, wenn wir die hierfür relevanten Aspekte von Kalthoffs Wergedang noch einmal kurz rekapitulieren, schon seine frühen, an den politischen Liberalismus adressierten Aufrufe der 1880er Jahre, die dazu auffordern, die geistigen Weltdimensionen nicht zu unterschätzen. Wie wir uns erinnern, warnte er seine Steglitzer liberalen Parteifreunde: bemühe sich der Liberalismus nur noch um den Schutz des Freihandels und zeige kein „Herz für die idealen religiösen Bedürfnisse des Volkes“, sei er nicht zukunftsfähig.²⁰¹⁴ Ähnliche an die Adresse der Liberalen gerichtete Ermahnungen vernahmen auch die Hörer seines Rousseau-Vortrages im Jahr 1890. Seine Materialismuskritik gipfelte in diesem Vortrag dann auch erstmals in einem Appell zu einer Zusammenarbeit der sozialen Klassen. Was dieser seiner Meinung nach im Wege stünde, läßt sich denken: das Liberale und Sozialisten verbindende Desinteresse an der Religion.

„Die Gleichgiltigkeit, die der politische und wirtschaftliche Liberalismus im großen und ganzen gegen die Religion bekundet, artet auf sozialistischer Seite ... fast durchgängig zu einem fanatischen Haß gegen die Religion aus.“²⁰¹⁵

Beide Lager könnten bei Rousseau lernen, wie sich Gegensätze versöhnen ließen. Was der Philosoph seiner Zeit geboten habe, sei „eine klare, ihrer geistigen Gründe, ihrer geschichtlichen Bedeutung und ihrer sittlichen Aufgaben sich bewußte Religion, in der *Freisinn* und *Gemeinsinn* den engsten Bruderbund geschlossen haben“; eine solche Sozialform böte auch der Gegenwart, wenn man sie nur schaffe, „einen festen sittlichen Halt“ und „große geistige Gesichtspunkte, nach denen unser Volk im Grunde lechzt“.²⁰¹⁶ Es gelte daher „der Religion ... einen

²⁰¹⁰ Wir kommen unten darauf zurück. Vgl. Abschn. III.16.3.

²⁰¹¹ Die Religion der Modernen, S. 304.

²⁰¹² So z. B. David Graeber, Die Misere des Postoperaismus, in: ders., Kampf dem Kamikaze-Kapitalismus, München 2012, S. 135-178, hier S. 152. Vgl. S. 151-154.

²⁰¹³ Die Religion der Modernen, S. 206f (Predigt Tolstois soziales Christentum).

²⁰¹⁴ Die Ergebnisse des Kulturkampfes, S. 29. Siehe dazu oben Abschn. II.3.5.1.

²⁰¹⁵ Ebd. S. 44.

²⁰¹⁶ Ebd. S. 45. Wie wir uns erinnern, meint Kalthoff mit dem Begriff ‚Gemeinsinn‘ ein zentrales Anliegen des Sozialismus.

neuen Weg [zu] bahnen in das soziale Leben, in die Geschäftsräume und Werkstätten der Privatleute, in die Erholungs- und Bildungsstätten unseres Volkes, in die Sitzungssäle unserer Regierungen und Behörden“.²⁰¹⁷ So 1890.

Mit gleicher Deutlichkeit bezog Kalthoff 1905 in den Predigten zur *Religion der Modernen* seine Materialismuskritik auf beide am Klassenkampf beteiligten Lager: Die Besitzenden würden die Macht der Gesellschaft nutzen, „um die Besitzlosen sich zu unterwerfen.“²⁰¹⁸ Der Sozialismus verspreche zwar Abhilfe, aber gleichzeitig „konserviert“ er

„den Grundirrtum seiner erbittertsten Gegner, daß nämlich der Fortschritt der Kultur in einer unbeschränkten Vervielfältigung unserer materiellen Bedürfnisse und der Mittel zu ihrer Befriedigung zu suchen sein müsse. Das macht die Sklaverei, unter der wir seufzen, so hoffnungslos, so dauerhaft, daß sie als unerläßliche Bedingung für den Bestand des Menschenlebens und seiner Kultur betrachtet wird“.²⁰¹⁹

Er setzt gegen die Vorstellung, in der Welt sei das Wichtigste die unbegrenzte Produktion materieller Gegenstände, sein Konzept des Lebens und des in die Zukunft Hineinwachsens einer solidarischen Gemeinschaft und paart es mit Staats- und Ideologiekritik. Der vom Kapitalismus dominierte Staat stelle die Privilegien Weniger über die Menschenrechte Aller und nutze dazu seine „materiellsten Kräfte“; aber auch der Sozialismus sei nicht besser, „nur daß bei ihm der Mensch erst bei dem Proletarier anfängt“.²⁰²⁰ Somit entscheide auch im sozialistischen Staat der Zukunft „die materielle Lebensstellung“ über „den Wert des Menschen, nur in umgekehrter Folge wie in der heutigen Gesellschaft.“²⁰²¹ „Die materiellen Lebensgüter“ bleiben das Interessenzentrum beider ideologischen Lager. In dieser Fokussierung auf die „Materialisierung aller Lebensinteressen“, dieses „letzte Ziel des Kampfes“, auf nur „ein Glücksstreben der Menschen ... das Streben nach Besitz und behaglichem Genuß“, stehe „derjenige Sozialismus, der das ganze Menschenleben von der großen Magenfrage aufsaugen lassen ... möchte, auf dem gleichen Boden mit seinem ausgesprochensten Gegner, er will nur verallgemeinern, was der Gegner vereinzelt lassen will.“²⁰²² So würden *beide* Gegner „die Quelle aller geistigen und sittlichen Verderbnis“ ignorieren.²⁰²³

1905 hatte Kalthoff sein Engagement der 1890er Jahre für gerechte Löhne, menschenwürdige Lebensbedingungen, Bildungsansprüche, oder genereller gesagt: für die berechtigten Interessen des Sozialismus, nicht vergessen.²⁰²⁴ Noch 1905 gehörte er als einer von ganz wenigen Angehörigen des liberalen Bremer Bürgertums einem Komitee für Sammlungen zugunsten der streikenden Bergarbeiter im Ruhrgebiet an.²⁰²⁵ Er hatte aber erkannt, daß soziale Forderungen eine ideale Komponente und – vice versa – ethische oder religiöse Ideale einen sozialen Bezug haben sollten: Alle bestimmenden Faktoren der jeweiligen ökonomischen und sozialen Situation eines Menschen – etwa gerechte Löhne und Arbeitszeiten als Grundlage der Teilhabe am Konsumleben und als Basis für berufliche Zufriedenheit – waren für ihn gleichsam die notwendige Bedingung der Möglichkeit eines glücklichen Lebens, oder m. a. W.: der Freiraum

²⁰¹⁷ Ebd. S. 46.

²⁰¹⁸ So mit Bezug auf Tolstoi: *Die Religion der Modernen*, S. 206.

²⁰¹⁹ Ebd. S. 208.

²⁰²⁰ Ebd. S. 303.

²⁰²¹ Ebd. S. 303f.

²⁰²² Ebd. S. 304.

²⁰²³ Ebd.

²⁰²⁴ S. o. Abschn. II.5.2 ff.

²⁰²⁵ Bremer Bürger-Zeitung vom 31.1.1905. Das Komitee beklagte die nur mäßige Spendenfreudigkeit und Mitmenschlichkeit des Bürgertums, was die Bürger-Zeitung zu dem Kommentar veranlaßte, das „Klasseninteresse“ lasse das Bürgertum „wahrscheinlich mehr mit den dem brutalsten Absolutismus zugetanen Bergwerksbesitzern“ sympathisieren.

innerhalb dessen sich individuelle Lebensgestaltungen entwickeln können, aber eben nicht Lebenssinn an sich. Die ‚soziale Frage‘ besaß für Kalthoff mithin neben einer materialistischen auch eine geistige Dimension. Diese Überzeugungen standen im Hintergrund seiner Aufrufe zur Überwindung der sozialistischen und kapitalistischen „Irrtümer“.

Wir können die von Kalthoff in dieser Frage nach 1900 vertretene Position der sozialdemokratischen Richtung des Revisionismus zuordnen, die den Interessenausgleich zwischen Kapitalbesitzern und Arbeitnehmern im gegebenen Produktionssystem durch Kooperation, bzw. durch Reformen des Systems anstrebte und sich für die Debatte über die aufgezeigten blinden Flecken der marxistischen Theorie aufgeschlossen zeigte.²⁰²⁶ Der Hauptvertreter der Richtung war Eduard Bernstein. Er kritisierte im sogenannten Revisionismusstreit der Jahre nach 1899 die marxistische Grundausrichtung des zum Parteidogma erstarrten Erfurter Programms und zweifelte die Richtigkeit darin verarbeiteter Marxscher Thesen an: die mit naturgesetzlicher Sicherheit bald zu erwartende Selbstzerstörung des Kapitalismus, die Polarisierung feindlicher Klassen, den Niedergang der Mittelschicht. Die marxistische Revolutions- und Klassenkampfrhetorik erschien den Revisionisten als Gefährdung schon erzielter Fortschritte, etwa in der Gewerkschaftsbewegung. Die Umfunktionierung von Massenstreiks zu Vorstufen der proletarischen Straßenrevolution lehnte man daher ab.

Die Bemühungen um Ausgleich und Reform bezogen sich indes nicht nur auf den Bereich der Ökonomie. Revisionisten knüpften auch an bürgerliche Geistesströmungen wie den Neukantianismus und die Sozialpädagogik sowie an bürgerliche Reformbewegungen an, in deren Kontext auch Kalthoff tätig war. Man zeigte sich, wie wir sehen werden, sogar aufgeschlossen für Kalthoffs Sozialtheologie. Revisionisten begründeten ihre politischen Ansichten im Unterschied zu linken Sozialdemokraten also auch unter Berufung auf nichtmarxistische Theorien. Daß Kalthoffs Sozialtheologie und sein Sozialliberalismus sich komplementär zum Revisionismus verhalten, ist schon vor längerer Zeit behauptet worden. Doch wurde ihm gleichzeitig unterstellt, er habe sich als Sozialliberaler den bestehenden sozioökonomischen Verhältnissen unterworfen und so zumindest indirekt die Unantastbarkeit des Kapitals gepredigt. Frank Neumann schreibt in seiner Dissertation über Kalthoff, er war „keineswegs ... ein[] radikal-demokratische[r] Theologe[], der auch bereit gewesen wäre die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse infrage zu stellen.“²⁰²⁷ Als Beleg zitiert er zustimmend eine Polemik der *Bremer Bürger-Zeitung* aus dem Jahr 1904:

„Die in der alten Hansastadt das Heft in der Hand haben, erlauben ihren Pfarrern, gegen alles zu predigen, gegen alles loszuziehen, selbst gegen das Dasein eines Gottes und selbst gegen die Annahme, daß ein Christus gelebt hat. Nur eines dürfen die liberalsten Bremer Pfarrer nicht antasten: Die Heiligkeit des Kapitals, die Unverletzlichkeit des Mammons.“²⁰²⁸

Daß diese Sätze zutreffend die Haltung der liberal-konservativen Bremer Regierungsmajorität widerspiegeln, ist unbestritten. Wenn man sie jedoch auf einen Linksliberalen wie Kalthoff bezieht, übernimmt man damit Vorwürfe revolutionärer Marxisten gegen die parteiinternen und -externen Gegner ihres linken Parteikurses, wie sie während des Revisionismusstreites kursier-

²⁰²⁶ Zum Begriff vgl. Helga Grebing, *Der Revisionismus von Bernstein bis zum „Prager Frühling“*, München 1977.

²⁰²⁷ Frank Neumann, *Sozialdemokratische Bildungspolitik*, S. 297.

²⁰²⁸ Art. Sie dürfen nicht! In: *Bremer Bürger-Zeitung* vom 4.6.1904. Kein Bremer Theologe dürfe sich erlauben, die Sozialdemokratie als „eine geschichtliche Notwendigkeit, gleich dem Christentum, der Reformation, der französischen Revolution und anderen großen Umwälzungen“ darzustellen, wie es der Züricher Pastor Hermann Kuttner getan habe. Ebd.

ten.²⁰²⁹ Das wäre ein undistanziertes Herangehen, mit dem konträre Ansichten über unterschiedliche Wege zu gesellschaftlichen Veränderungen aus ideologischer Perspektive einseitig bewertet würden. Damit entstünde der Eindruck, Revisionisten und Sozialliberale wie Kalthoff hätten die negativen Auswüchse des Kapitalismus und des Klassenstaates stillschweigend hingenommen. Wir werden auf das Problem noch öfter zurückkommen. Andererseits wollen wir Kalthoffs Persönlichkeit nicht verklären. Um aber entscheiden zu können, ob zwischen seinen veröffentlichten theoretischen Ansichten und seinem Verhalten im privaten Umfeld Widersprüche bestehen, fehlen uns die Daten.

1905 forderte Kalthoff, die klassenübergreifende Kooperation der feindlichen Lager solle gerade bei dem Punkt ansetzen, den nicht nur der Marxismus, sondern auch der Liberalismus zur Nebensache erklärten: bei derjenigen seelisch-geistigen Dimension des Lebens, die sich als *ästhetische* Kultur äußerte. Die auf der ästhetischen Kultur basierende „Religion der Modernen“ könne „ein Gut der Menschheit“ retten, „ohne das doch das Leben kein menschliches, kein lebenswertes mehr sein würde: den lebendigen, in der Wirklichkeit wurzelnden und an der Wirklichkeit genährten Idealismus!“²⁰³⁰ Sie könne helfen, das beengte Seelenleben der Individuen zu transzendieren und zu erweitern „zu einem Leben, das reiner größer, menschlicher ist als das, was der Augenblick bietet. ... [D]as ist eben das Religiöse an ihr [der Religion der Modernen, TA], daß sie Ideale schaffend, Ideale rettend in ihnen allen wirksam ist.“²⁰³¹ Die Religion an sich erschien ihm schon lange, wie gezeigt spätestens seit 1890, als ein geeignetes Medium zur Überbrückung der Gegensätze verfeindeter Lager – geeignet dazu eben deswegen, weil die Religion keine sozialen Klassen kennt. Zumindest war dies für ihn selbstverständlich, auch im engeren Rahmen des kirchlichen Christentums. 1893 meinte er, wenn man es in einer kirchlichen Zeitschrift als eine erwähnenswerte Notiz hervorheben müsse, daß die Braunschweiger christliche Gemeinde beschlossen habe, die alte Tradition der Vermietung von Kirchensitzen [an wohlhabende Gemeindeglieder, TA] abzuschaffen, so habe diese Nachricht „etwas tief beschämendes“; ... „wie weit muß dann das Bewußtsein von der Solidarität aller evangelischen Gemeindegossen erstorben sein!“²⁰³² Nirgendwo sonst in der Welt, finde man „eine über alle Unterschiede der Klassen, des Berufs, der Bildung, des Geschlechts und des Alters hinausgreifende Gemeinschaft des ewig Menschlichen“.²⁰³³ 1905 nun traut er der von Künstlern getragenen und verbreiteten neuen außerkirchlichen Religion etwas noch Größeres zu, etwas das er insbesondere den bürgerlichen Anhängern des Kapitalismus nahebringen will: nichts Geringeres als die Wiedergeburt der ganzen Gesellschaft durch die Religion. Die Anhänger des Sozialismus rief er 1905 auf, sie sollten „das Beste, was [der Sozialismus] in sich getragen, sein Zukunftsleben“ nicht verlieren.²⁰³⁴ Denn: „Je mehr dieses Zukunftsleben in ein bestimmtes, alle anderen Ziele in sich schließendes Endziel festgelegt wird, desto mehr wird es auch verendlicht; es verliert seinen idealen Gehalt und wird immer massiver“.²⁰³⁵

²⁰²⁹ Vgl. Neumann ebd. S. 224-226, 296f, 311f. Auf Neumanns Arbeit bin ich erst kurz vor Fertigstellung meiner Untersuchung aufmerksam geworden, habe aber versucht, sie so gut es ging zu berücksichtigen. Die Beziehungen zwischen Sozialdemokratie und Sozialliberalismus auf dem Gebiet der Gesellschaftsreform sind meines Wissens noch unerforscht. Sebastian Prüfers Untersuchung Sozialismus statt Religion endet 1890. Neumann reflektiert das hier in Rede stehende Theorieproblem nicht bzw. vertritt tendenziell marxistische Positionen.

²⁰³⁰ Die Religion der Modernen, S. 305.

²⁰³¹ Ebd.

²⁰³² Protestantische Monatsschau, in: Deutsches Protestantenblatt, XXVI. Jahrg. Nr. 12 (18.3.1893), S. 92-94, hier S. 93.

²⁰³³ Ebd.

²⁰³⁴ Die Religion der Modernen, S. 304.

²⁰³⁵ Ebd.

Kalthoffs eigene Bemühungen zur Förderung der Kooperation zwischen Arbeitern und Bürgern in Kulturfragen kulminierten im Jahr 1900 in seiner Beteiligung am Projekt des *Goethebundes*. Er wagte damit erneut den Schritt von der Beobachtung und Analyse der Religion im Kontext der Zeitprobleme zur praktischen Tat. Wie schon oben gesagt wurde, ist es grundsätzlich nicht erforderlich, direkte Kontakte zwischen den agierenden Personen einer Epoche nachzuweisen, wenn man deren Beziehungen zu den Kreativitätspotentialen der Zeit erschließen und epochentypische Merkmale herausarbeiten will. Natürlich sollten wir aber solche direkten Kontakte erschließen und belegen, wenn dies möglich ist. Der *Goethebund* war einer der konkreten Orte direkter und indirekter Beziehungsgestaltungen zwischen den kulturellen Avantgarden, die Kalthoff so viel wichtiger waren, als materialistisch bestimmtes menschliches Handeln. Sein Engagement in diesem Verein ist ein wichtiges Beispiel dafür, wie er seine Überzeugungen lebte und wie er in einem der maßgeblichen kulturellen Beziehungsnetzwerke seiner Zeit mitwirkte.

III.15 *Der Goethebund Teil I: Praktisches Engagement für den Volkserziehungsgedanken.*

III.15.1 *Allgemeines*

Im Jahr 1900 löste die Empörung über die sogenannte ‚lex Heinze‘ (eine geplante Reform des Reichsstrafgesetzbuches, die die Erregung öffentlichen Ärgernisses durch „unzüchtige“ Darstellungen in Kunst, Literatur und Theater unter Strafe stellen wollte) in vielen deutschen Städten Proteste aus, die in die Gründung der *Goethebünde* mündeten. Kalthoff sprach von Versuchen, die Freiheit der Kunst und Wissenschaft „in die Fesseln polizeilicher und kirchlicher Bevormundung zu schlagen“.²⁰³⁶ Allerdings war dieser Protest nur der Anlaß für sein Tätigwerden. Will man aus einer biographischen Perspektive seinen Anteil am Zustandekommen und an der Arbeit des Bremer *Goethebundes* untersuchen, so empfiehlt es sich, ein Betätigungsfeld des Vereins ins Zentrum der Darstellung zu rücken, auf dem Kalthoffs Einfluß besonders zu spüren war: das Feld der sogenannten Volkserziehung. In den Jahren um 1900 bemühte sich Kalthoff in zunehmendem Maße, zusammen mit Gleichgesinnten, organisatorische Bedingungen aufzubauen, in deren Rahmen sich das damals in bürgerlichen Reformkreisen kursierende volkspädagogische Gedankengut praktisch umsetzen ließ. Die Gründung des Bremer *Goethebundes* war insofern auch (aber nicht nur) eine Facette der umfassenden bürgerlich-intellektuellen Sammlungsbewegung, die wir oben bereits unter dem Schlagwort der ‚Gebildetenreformbewegung‘ zusammenfaßten.²⁰³⁷ Im Blick auf den klassenübergreifenden Impuls und die handelnden Akteure deckt diese Zuordnung allerdings die Intentionen des Projektes nur teilweise ab, zumal Kalthoff, wie alle wichtigen Mitarbeiter des Vereins, keinen elitären, bildungsbürgerlichen Club schaffen wollte. Seine eigenen unabhängigen Bemühungen um die Sammlung reformorientierter Intellektueller und proletarischer Aktivisten, etwa aus der Gewerkschaftsbewegung, trieb er auch als leitender Mitarbeiter des *Goethebundes* weiter. Er machte die Bremer Sektion zu einem der führenden Bünde in Deutschland.²⁰³⁸ Die Namen der meisten anderen Aktiven des

²⁰³⁶ Kalthoff, Volk und Kunst, S. 16. Vgl. Zukunftsideale (Freie Wissenschaft, S. 65-75).

²⁰³⁷ Vgl. Simon-Ritz, Organisation, S. 12, 155, 159f, vgl. 166ff, 173. Vgl. zu diesem Aspekt der Goethebundbewegung auch: Kratzsch, Kunstwart und Dürerbund, S. 134f. Eine ausführliche Untersuchung zur Geschichte der Goethebundbewegung steht immer noch aus.

²⁰³⁸ Vgl. Protokoll über die Beratungen des Delegiertentages der Deutschen Goethebünde am 1. Juni 1909, S. 2, Staatsarchiv Bremen, Bestand Goethebund, AZ 7,1113-6. Wirklich Wurzeln geschlagen habe der Goethebund-Gedanke in Stuttgart, Königsberg und Bremen.

ersten Vereinsvorstandes sind – mit Ausnahme des Kunsthallendirektors Gustav Pauli – heute vergessen.²⁰³⁹

Seit 1903 wurden von Bremen aus die Aktivitäten der deutschen Goethebünde koordiniert. Bremen wurde „Vorort“ des Gesamtbundes. Betrachten wir zunächst die positiven Ziele der Vereinsarbeit.

III.15.2 *Aufbauende Kulturtätigkeit*

Bereits im Gründungsaufwurf der Bremer Sektion der *Goethebünde* wurde die „aufbauende Tätigkeit“ als vornehmstes Ziel der Bundesarbeit hervorgehoben. Man wollte ganz praktisch *alle* Bevölkerungsschichten an Kultur und Kunst heranführen, d. h. es sollte ein nichtelitärer und kostengünstiger Zugang zu qualitativ guten Schauspiel- und Operaufführungen, Konzerten, Ausstellungen und Vorträgen ermöglicht werden. Über diese Aktivitäten auf der Lokalebene heißt es: „Unser Gedanke richtet sich zunächst auf die Veranstaltung von Volksvortragsabenden nach dem Vorbilde der Volkshochschulen, von Volkskonzerten, von Volkstheateraufführungen sowie auf die Begründung der immer dringender geforderten Volkslesehallen.“²⁰⁴⁰ Von den Früchten des letztgenannten Projektes zehrt noch die heutige bremische Bevölkerung. Schon 1900 hatte sich auf Anregung des ersten Goethebundvorstandes ein „Comité“ gebildet, das die Begründung einer öffentlichen Lesehalle forcierte und sich im Laufe des Jahres zu einem ‚Verein Lesehalle‘ erweiterte. Man konnte sehr schnell zahlreiche finanzielle Förderer des Projektes gewinnen, durch welche die Bibliotheksgründung, die Keimzelle der heutigen Bremer Stadtbibliothek, gesichert wurde. Kalthoff gehörte nach den Angaben des ersten Vereinsberichtes zu den Vorstandsmitgliedern und beteiligte sich finanziell mit einem Jahresbeitrag von 100 Mark am Unterhalt der Lesehalle. In der im Bericht abgedruckten Mitgliederliste wird auch Fr. Ebert genannt, der 1 Mark Jahresbeitrag zahlte. Hauptsponsor war der Senator Victor Marcus. In den Bibliotheksbestand wurde von Anfang an auch Literatur aufgenommen, die man den Nutzern von Volksbibliotheken sonst nicht selten vorenthielt, etwa die Werke umstrittener zeitgenössischer Dichter und Bücher von Darwin und Haeckel.²⁰⁴¹ Kalthoff beteiligte sich bis 1903, solange bis die Bibliothek etabliert war, intensiv an der Arbeit im Vorstand des *Vereins Lesehalle* und rückte im folgenden Jahr im Goethebundvorstand vom zweiten zum ersten Vorsitzenden auf.²⁰⁴² Er selbst betont im Sinne seines kultur- und sozialpolitischen Engagements für die Verständigung zwischen (sozialdemokratisch) organisierten Arbeitern und dem liberalen Bürgertum „die Mitarbeit einzelner Gewerkschaften am Goethebunde und im Verein Lesehalle“.²⁰⁴³ Mit diesen Angeboten für breite Bevölkerungsschichten erreichte man recht schnell eine ansehnliche Mitgliederzahl und rückte in eine führende Rolle im Bremer und im überregionalen Kulturleben vor. Nach dem ersten Rechnungsbericht des Vereins zählte dieser zum 15. April 1901 672 Mitglie-

²⁰³⁹ Der erste Jahresbericht 1900/1901, hrsg. vom Vorstand des Goethebundes, Bremen 1901, S. 10, nennt als Vorstands- bzw. Ausschußmitglieder: Senatssyndicus von Bippen, Prof. Dr. Brenning, H. Claussen, F. Diede- rich, Director Erdman-Jesnitzer, Richter Dr. Grote, Franciscus Hähnel, Buchhändler O. v. Halem, Dr. Hell- mers, Prof. Dr. Kasten, Redakteur Keil, Jul. Koch, Redakteur Kunoth, Lehrer Chr. Maas, Dr. jur Merling, Georg Müller, Dr. Neuling, Redakteur R. Ordemann, Prof. Dr. Pöpke, Kapellmeister C. Panzner, Kunsthall- lendirektor Dr. G. Pauli, Dr. Ruete, Richter Dr. Schumacher, Ingenieur H. Wilda, Buchhändler G. Winter.

²⁰⁴⁰ Gründungsaufwurf des Bremer Goethebundes. Staatsarchiv Bremen, Bestand Goethebund, AZ 7,1113-1.

²⁰⁴¹ Angaben zum Lesehallen-Projekt des Goethebundes nach dem Material im Bestand Goethebund, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,1113-2, hier: Jahresbericht 1900/1901, S. 11. Vgl. auch AZ 2-T.6.p2.L.9, Verein Lesehalle in Bremen, Jahresbericht 1902. Vgl. zum Bibliotheksbestand ebd. S. 18-20.

²⁰⁴² Angaben ebd. Zu Kalthoffs Engagement vgl. auch Steudel, biographische Einleitung, S. XXIV: „Als in Bre- men die öffentliche Lesehalle eingerichtet wurde, war es wiederum Kalthoff, der in den Sitzungen des leiten- den Ausschusses seine gewichtige Stimme in die Waagschale legen durfte.“

²⁰⁴³ Volk und Kunst, S. 173.

der, 13 Vereine waren korporativ angeschlossen, darunter die von Kalthoff genannten Gewerkschaften als Vorfeldorganisationen der Sozialdemokratie. 1903 war die Mitgliederzahl auf 1427 gestiegen, die Zahl der angeschlossenen Vereine auf 19.²⁰⁴⁴ Die Strahlkraft des Vereins in weite Bevölkerungskreise hinein sicherten insbesondere die zahlreichen angeschlossenen Organisationen aus dem Umfeld der Arbeiter- und Volksschullehrerbewegung.

Doch war der *Goethebund* mehr als ein Kartenverkaufsbüro, Abonnements- und Leseverein. Die genannten praktischen Aktivitäten des Vereins hatten eine kulturpolitisch-ideelle, überparteilich-volkserzieherische Dimension. Das klingt bereits im Gründungsaufwurf an:

„Unser Bund wird es sich ... angelegen sein lassen, die hier bereits vorhandenen wertvollen vereinzelt Bestrebungen, die der geistigen Förderung unseres Volkes dienen, so einander zu nähern, dass sie in gemeinsamem Wirken eine gesteigerte und erweiterte Tätigkeit zu entfalten vermögen. Denn immer unabwiesbarer zeigt sich die Notwendigkeit, den grossen volkserzieherischen Aufgaben, die unsere Zeit uns stellt, auch in Bremen in vollem Umfange gerecht zu werden.“²⁰⁴⁵

Kalthoff genoss in der Hansestadt seit den 1890er Jahren hohes Ansehen als einflussreicher Netzwerker auf diesem Gebiet. Davon zeugt beispielsweise ein Schreiben des Senatssekretärs Dr. J. Tack aus dem Jahr 1905 an den Pastor. Es betrifft Bemühungen um die Gründung „einer allgemeinen bremischen Volkshochschule“ und wirft ein Schlaglicht auf die bisher nur lückenhaft erforschte Geschichte dieser Bremer Institution: Der offenbar für die regierungsseitige Koordination des Gründungsvorhabens zuständige Beamte bittet im Auftrag des vorläufigen Gründungsausschusses Kalthoff, bei „Herren“, die ihm aus dem Umfeld des *Goethebundes* und des Arbeiterbildungsvereins *Lessing* naheständen, für die Beteiligung am Projekt zu werben. Die Bemühungen scheiterten vorläufig.²⁰⁴⁶ Es lag wohl nicht an Kalthoff. Wir kehren damit zurück zu seinem Engagement für den *Goethebund*.

III.15.3 *Volkskunst und Volksreligion*

Die „volkserzieherischen“ Ziele, die sich der Verein gesteckt hatte, lagen dem Religionsreformer Kalthoff ganz persönlich am Herzen – und dies bereits einige Jahre vor der Vereinsgründung, denn der besagte Gedanke umfaßte für ihn auch die Pflege einer freien *Kunstreligion* außerhalb der Kirchen im Ausgleich mit der Idee eines humanen Sozialismus:

„Für das Volk sollte ... das Beste grade gut genug sein! Das schließt nicht aus, daß Kunst darum noch der wahre Boden ist, auf dem das ganze Volk mit allen seinen Schichten und Ständen sich zusammenfinden soll, denn die Kunst, die wahre und echte, ist nur eine Darstellungsform der Religion.“²⁰⁴⁷

²⁰⁴⁴ Vgl. Jahresbericht 1900/1901, hrsg. vom Vorstand des Goethebundes, Bremen 1901 sowie handschriftliche Notizen im Bestand Goethebund, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,1113-1. 1904: 1518 Mitglieder und 22 Vereine (Bericht Mitgliederversammlung Goethebund, in: Bremer Nachrichten, 11.3.1905).

²⁰⁴⁵ Gründungsaufwurf.

²⁰⁴⁶ Brief vom 9.10.1905. Staatsbibliothek Bremen, Autogr. XXVIII, Nr. 3, 55:15. Kalthoffs Antwort wurde an die Regierungskanzlei erbeten. Es scheint sich also um eine offizielle Anfrage zu handeln. Die angekündigte Beteiligung des Senators Hildebrand an den Verhandlungen unterstützt diese These. (Eine Besprechung sollte im Büro des Senators stattfinden.) In den relevanten offiziellen Senatsakten (Staatsarchiv Bremen, AZ VE 4,36-586) finden sich jedoch keine Spuren dieses Vorganges. (Erst 1919 wurde in Bremen eine Volkshochschule gegründet.) Über die Gründe des Scheiterns kann man aufgrund der Quellenlage nur Vermutungen anstellen. In Frage kämen Vorbehalte der Sozialdemokratie gegenüber einer Zusammenarbeit mit bürgerlichen Kreisen. Man fürchtete evtl. um die Unabhängigkeit der Arbeiterbildung. Vgl. unten Abschn. III.16.2.

²⁰⁴⁷ Artikelserie, Die Kunst und die proletarische Bewegung, in: Deutsches Protestantenblatt, XXX. Jahrg., Nr. 25 (19.6.1897), 196-198, Nr. 26 (26.6.1897), 205-208, Nr. 27 (3.7.1897), 214f, Nr. 28 (10.7.1897), 217-221. Zit. S. 221.

III.15.3.1 Kulturreligiöse Modernisierung ‚von unten‘

Von bedeutendem Einfluß auf Kalthoffs Verständnis einer nichtelitären, von „unten nach oben“ aus der konkreten Lebenserfahrung der Unterschichten heraufwachsenden klassenübergreifenden Volkskunst, die zugleich eine moderne identitätsstiftende Volksreligion sein sollte, war ein Buch des österreichischen Kunstwissenschaftlers Emil Reich: *Die bürgerliche Kunst und die besitzlosen Volksklassen*, zuerst erschienen 1892, in einer erweiterten Auflage 1894. Kalthoff erwähnt Reich als einen seiner Ideengeber im zitierten Aufsatz über die Kunst und die proletarische Bewegung. Vor allem ein Gedanke faszinierte Kalthoff: Die „bürgerliche Kunst“ bilde für Reich „nur den Übergang zur Volkskunst, die alle Schichten in einem gemeinsamen Streben und gemeinsamem Genuß vereinigen“ werde und erst diese Kunst, „an der die ganze Nation“ teilnehme, könne sich zu einer „treibenden Kraft für alle“ entwickeln; Volkskunst könne zukünftig vielleicht einmal der Aufgabe gerecht werden, „moderne Symbole zu finden“, indem sie sich des „modernen Lebens als Stoffes künstlerischer Wiedergabe“ bemächtige.²⁰⁴⁸

‚Volkskunst‘ sollte ein kulturpolitischer Gegenentwurf zum herkömmlichen Kunstbetrieb sein: einerseits zum Geschmack des „bürgerlichen Philisters“, der es ... nicht liebe von der Kunst „an die Leiden der unteren Schichten gemahnt zu werden“ und sich stattdessen wohl und heimisch in einem künstlerischen Ambiente fühle, das Krieg und Gelage verherrliche, und andererseits ein Gegenpol zur offiziellen Staatskunst, die zwar „sehr patriotisch, aber sehr wenig sozial und sehr wenig volkstümlich“ sei.²⁰⁴⁹ Kalthoff hebt hervor, Reich, von dem er dies Urteil übernommen habe, sei kein „Sozialdemokrat“ aber ein „Sozialreformer“ – eine Aussage, in der gewissermaßen schon der revisionistische Ansatz des Projektes anklingt.

Für den Theologen Kalthoff kommt die oben schon beschriebene Überzeugung hinzu, die unteren Volksschichten seien der „Mutterboden“ künftiger neuer *religiöser* Schöpfungen. Auch im sozialistischen Atheismus, verstanden als Glaube an eine weltimmanente Schöpferkraft, schlummerten seines Erachtens Religion und Ästhetik – eine Vorstellung, der er sich als ‚moderner‘ Theologe wie gezeigt anschließen konnte.²⁰⁵⁰ Und die Anzeichen von einem „kraftvollen Ringen und Gähren, das in den eigenen Schöpfungen des Proletariats zum Ausdruck“ komme, sind für den Theologen Grund genug, aus dem Zusammenwirken dieser sozialistischen Kräfte mit wohlwollenden bürgerlich-liberalen Aktivisten wie ihm selbst nicht nur eine Umgestaltung des Kunstbetriebes, sondern auch die zukünftige Geburt der beschriebenen allgemeinen Symbole und neuen religiösen Formen zu erhoffen.²⁰⁵¹

III.15.3.2 Kunstreligion im Vortragssaal und im Theater. Volksbildung im Geist Goethes

Der Bremer *Goethebund* avancierte zu einer sozialen Schnittstelle der klassen- und milieuübergreifenden Vermittlung zwischen künstlerischen, religiösen und sozialpädagogischen Emanzipationsbewegungen. Die hier erteilte Nachhilfe für die „künstlerische Volksseele“ zielte gleichzeitig auf die religiöse Befreiung.²⁰⁵² Dem Erreichen dieses zweiten Zieles dienten nicht zuletzt Kontakte zu führenden Größen der freigeistigen und freireligiösen Bewegung, die über den Vorstand des *Goethebundes* hergestellt werden konnten, so z. B. zu Wilhelm Bölsche und Bruno Wille, die 1901 und 1905/06 zu den Referenten des *Bremer Goethebundes* gehörten.²⁰⁵³ Wille

²⁰⁴⁸ Ebd. S. 208.

²⁰⁴⁹ Ebd.

²⁰⁵⁰ Christliche Theologie und sozialistische Weltanschauung, S. 13-15. Vgl. Abschn. II.7.6.

²⁰⁵¹ Vgl. Die Kunst und die proletarische Bewegung, S. 221.

²⁰⁵² Vgl. Zukunftsideale, S. 81-86, Zit. 84.

²⁰⁵³ Vgl. Jahresbericht 1900/1901, S. 11: Wilhelm Bölsche, Goethe (mit Declamation und Gesang) am 27.4.1901 (vgl. auch Briefwechsel Haeckel – Bölsche Nr. 136) und für Wille das Arbeitsprogramm des Goethebundes,

war seit den 1890er Jahren Sprecher der Berliner freireligiösen Gemeinde und Herausgeber der Zeitschrift *Der Freidenker*.²⁰⁵⁴ Nach Kalthoffs Tod hielt er 1906 in Bremen vor dem *Goethebund* eine Gedächtnisrede auf Kalthoff, die das freundschaftliche Verhältnis der beiden belegt. Kalthoff war mit den Schriften geistesverwandter Literaten wie Bölsche und denen der Brüdern Heinrich und Julius Hart gut vertraut. Umgekehrt wurde Kalthoffs Schaffen in diesem Kreis wohlwollend begleitet.²⁰⁵⁵

Über einen dieser Kontakte wissen wir dank der Tagebuchaufzeichnungen und Feuilleton-Artikel des Goethebundvorstandes Franz Diederich Genaueres: nämlich den Goethe-Vortrag Wilhelm Bölsches im Frühjahr 1901. Aus Diederichs Aufzeichnungen erfahren wir wertvolle Details über die religionsreformerischen Ambitionen, die sich mit dem *Goethebund*-Projekt verbanden. Über Bölsches Wirkung auf das Publikum schreibt Diederich: Er „hat Saat gestreut. Er hat Religion gegeben.“²⁰⁵⁶ Bölsche stellte Goethe vor den 1500 Hörern aus allen Schichten der Bevölkerung in freier Rede unter Verwendung von Ausschnitten älterer Veröffentlichungen als eine exemplarische Persönlichkeit der Gegenwart dar, die jeder Einzelne sich zum Vorbild der Erweckung seiner religiösen Entwicklungspotentiale nehmen könne.²⁰⁵⁷ In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er Goethe als „eine Offenbarung der Menschheit“, als „Auferstandener unserer Zeit“ oder als „Signatur einer ganz bestimmten Entwicklungshöhe des menschlichen Geschlechts“ bezeichnete. Die Beschäftigung mit Goethe könne den Kontakt zu einer immanenten Gottesgegenwart vermitteln. Zumindest der zukünftige Mensch bekomme durch Goethes Vermittlung die Möglichkeit schließlich

„selbst ... die Realität seines liebenden Gottes-Ideals“ zu werden. „Wir leben noch nicht im vollen Schnittpunkt ... von Ideal und Wirklichkeit. Aber wer will leugnen, daß wir drauf los gehen. Weite Perspektiven öffnen sich vor solcher Denkweise.“²⁰⁵⁸

In der gedruckten Version eines früheren Goethe-Vortrages griff Bölsche zur Verdeutlichung der Entwicklungsperspektiven des Menschen der Zukunft auch auf die Christus-Symbolik zurück. Dabei vollzieht er eine positionelle Umkehrung. Im Fokus steht nicht mehr die Einzigartigkeit und historische Einmaligkeit des großen vorbildhaften Menschen, dem es nachzueifern gelte, sondern die Gesamtheit zukünftiger Menschen mit ihren Kreativitätspotentialen:

„Der ganze Kern der Christuslehre lag schon in diesem Punkt: der neue Mensch hat nicht da, dort einmal gelebt, – in jedem von Euch soll er geboren werden, soll das Brot brechen, soll gekreuzigt werden und soll auferstehen. Und so soll auch Goethe, wieder ein Idealtypus der Menschheit, einwachsen und auferstehen in jedem von uns. Jeder soll werden wie er. Fünfzehnhundert Millionen Menschen auf Erden, das Ideal vollziehend in sich. Dann ist die Menschheit nicht in Goethe, ... dann ist Goethe in der Menschheit.“²⁰⁵⁹

abgedruckt im Annocenteil des Blaubuches Nr. 7 (22.2.1906). Im Jahresbericht 1901/1902, Bremen 1902, wird für die kommende Saison eine Dichterlesung mit Julius Hart angekündigt. Auffallend ist die Nähe zum Friedrichshagener Kreis. Wir kommen darauf unten zurück.

²⁰⁵⁴ Vgl. Wille, *Aus Traum und Kampf. Mein 60jähriges Leben*, hrsg. von Rolf F. Lang und Erik Lehnert, Berlin-Friedrichshagen 2000, S. 61 sowie: *Das Bruno Wille Buch*, hrsg. von seinen Freunden nebst einer Einleitung „Mein Werk und Leben“, Dresden 1923, S. 17.

²⁰⁵⁵ Vgl. etwa die Rezensionen über das Christus-Problem Kalthoffs von Julius Hart in der Berliner Tageszeitung *Der Tag* im Verlag August Scherl vom 6.3.1903 und 13.3.1904 (Nachlaß Julius Hart UB Dortmund, Sign. Hart 2056, 2676).

²⁰⁵⁶ Tagebuch Franz Diederich (Familienbesitz Niels Diederich), Eintrag vom 27.4.1901. Die Aufzeichnungen sind eine bisher unveröffentlichte wertvolle Quelle zur Goethebundbewegung.

²⁰⁵⁷ Ebd.

²⁰⁵⁸ Art. *Goethebund* (Wilhelm Bölsche über Goethe), in: Beilage zur Bremer Bürger-Zeitung No. 100 vom 30.4.1901. Der Wortlaut des Vortrages ist nicht bekannt und wird nach den Angaben Franz Diederichs zitiert.

²⁰⁵⁹ *Goethe im zwanzigsten Jahrhundert. Ein Vortrag*, Berlin 1900, S. 74. Zit. n. Janet Boatin, *Die Gemeinde des Olympiers, Goethekult und Goethe-Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich*, in: Michael Geyer, Lucian

Ob Kalthoff auch aus solchen Sätzen Anregungen für sein *Christus-Problem* bezogen hat, wissen wir nicht. Es liegt aber nah. Jedenfalls war Bölsches Vortrag ganz nach seinem Geschmack. Als er zum Abschluß der Bölsche-Tage selbst das Wort ergriff, bekundete er vor der zahlreichen Zuhörerschaft, „daß nun erst der Goethebund die rechte Taufe empfangen habe.“²⁰⁶⁰ Man kann genauer verstehen, was er damit meinte, wenn man seine an anderem Ort gehaltene Rede über das Verhältnis von Volk und Kunst liest. Danach sollte der *Goethebund* ein lebendiges Denkmal sein, in dem der Geist des „Propheten“ Goethe seine Wirkung in allen Schichten des Volkes entfalten könne. Daß die Namenswahl für das Projekt auf den Weimarer Klassiker fiel, war für ihn also alles andere als ein Zufall.²⁰⁶¹

Diederich beleuchtet in seinem Tagebuch auch die Rolle, die Kalthoff selbst in diesem Kontext als religiöser Intellektueller einnahm. Er habe sich „in diesen Tagen als der erstaunlichste Prediger erwiesen, den das heilige deutsche Reich gegenwärtig vielleicht besitzt.“²⁰⁶² Es sei ein „herrlich[es]“ Zeichen gewesen, „daß ein Prediger es gerade war, der ihn [Bölsche] vor das Publikum führte. Wo ist das sonst in Deutschland möglich?“²⁰⁶³

Umgekehrt sah Kalthoff auch in dem Gast aus Berlin-Friedrichshagen eine Art Prediger. Anlässlich der Begrüßung Bölsches durch den Vereinsvorstand, die im Pastorenhaus am Vorabend des Vortrages stattfand, erzählte er,

„als er vor einigen Jahren den Namen Bölsche’s zuerst gehört und seine Entwicklungsgeschichte gelesen, habe er zu einem Kollegen gesagt: ‚Schade, daß der Mann kein Prediger geworden.‘ Aber ein Stück Prediger sei er doch auch wirklich. Er habe sich riesig gefreut, als er das Titelblatt gesehen, auf dem das Wort Silvesterpredigt gestanden. Das Wohlthuende Bölsche’s habe er neulich empfunden, als er vor der großen Zahl Osterpredigten gestanden. Da habe ihm die Schrift über Goethe den gesuchten Predigtgedanken gegeben.“²⁰⁶⁴

In einem späteren *Goethebund*-Vortrag rechnet er Bölsche unter die „Apostel“ und „Propheten“ neuer Formen „säkularisierter Religion“: Sie befreien den Vorstellungskomplex der Religion von seinen konfessionellen Schalen und schaffen bei Menschen, die aufgrund eingelebter Gewohnheit Religion bisher nur in ihrer kirchlichen Form als solche zu erkennen vermögen, damit überhaupt erst einen Sinn für das bisher Unsichtbare.²⁰⁶⁵

Bölsches Vortrag wurde nicht nur von Kalthoff als Beispiel solcher Prophetenarbeit gedeutet. Auch Diederichs Aufzeichnungen erlauben diesen Schluß. Sein anfänglicher Zweifel, ob Bölsche das Publikum, dem „das Vorgebrachte gänzlich ungewohnt war“, für seine Gedanken gewinnen könne, legte sich bald. Der Redner habe die Hörer gebannt mit seiner „Absage an das alte Bild Gottes“ (jetzt müsse „die Stunde kommen, wo der ferne abstrakte Gott wieder in den lebend warmen Menschen schlüpft“), ebenso mit der Absage an den „Begriff der Schuld“, der „Jahrtausende lang wie ein dumpfer, lähmender Gedanke auf der armen, von irri-gen Dogmen gequälten Menschheit“ lag. Es sei zu hoffen, die von Bölsche vermittelte Erfahrung einer „neuen Religion, der Religion zur Freude“ und die Aussicht auf eine Erlösung von

Hölscher (Hgg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft: Transzendenz und religiöse Verge-meinschaftung in Deutschland*, Wallstein 2006, S. 229-252, hier 235.

²⁰⁶⁰ Ebd., Eintrag vom 29.4.1901.

²⁰⁶¹ Volk und Kunst, S. 17.

²⁰⁶² Ebd., Eintrag vom 29.4.1901.

²⁰⁶³ Ebd., Eintrag vom 27.4.1901.

²⁰⁶⁴ Ebd., Eintrag vom 26.4.1901. Kalthoff meint hier wohl Bölsches Schrift *Die Eroberung des Menschen. Eine Sylvesterpredigt zum neuen Jahrhundert*. Vgl. Hinweis in: *Die Umschau*, IV. Jahrg. 1900, S. 1019.

²⁰⁶⁵ *Säkularisation der Religion*, in: Volk und Kunst, S. 86-94, bes. 88, 93f.

„der Schuld durch die That“, habe „den großartigen Beifall“ bewirkt, „der dem Redner am Schluß seines Vortrages entgegenbrauste.“²⁰⁶⁶

Die Aufzeichnungen Franz Diederichs verraten aber auch etwas von sich auftuenden Konfliktlinien zwischen der kirchlichen Orthodoxie auf der einen Seite und Kalthoff als Bölsches Türöffner auf der anderen Seite. Gleich nach der Bekundung der Freude darüber, daß es ein Prediger war, der die Bremer mit der säkularen Religion Bölsches bekannt gemacht habe, fragt sich Diederich: „Aber ob man Kalthoff ungeschoren lassen wird? Er würde sich zu wehren wissen, wenn man's thäte, aber die Saat Bölsches fiele bei einem Angriff der Orthodoxen auf Kalthoff erst recht.“²⁰⁶⁷ Die Orthodoxie ließ Kalthoff gewähren – noch.

Tatsächlicher Widerstand kam indes von Seiten des konservativen Bildungsbürgertums der Hansestadt. Die Schrift *Goethe im zwanzigsten Jahrhundert* kursierte bereits im Vorfeld des Bölsche-Besuches in diesen Kreisen. Bei dem Literat Otto Gildemeister (1823-1902) stieß die Schrift, die Kalthoff „Champagner“ genannt hatte, auf entschiedene Ablehnung.²⁰⁶⁸ Gildemeister war nicht irgendwer. Der ehemalige Bremer Bürgermeister und einflußreiche Autor zahlreicher Artikel in der *Weser-Zeitung* verkörperte in seiner Person gleichsam das verblühende kulturelle Establishment des 19. Jahrhunderts, das zur Jahrhundertwende noch einmal seine Macht gegenüber der aufkommenden Moderne aufbot.

Die konträren Sichtweisen können wir, nebenbei bemerkt, als Reflex zweier Perioden der deutschen Goethe-Rezeption deuten, deren je verschiedene Merkmale Parallelen zum Statuswandel der Religion zwischen der Gründerepoche und der Phase religiösen Aufbruchs der 1890er Jahre aufweisen. Kalthoffs frühester Aufsatz über Goethe, 1886 in Rheinfelden entstanden, gehört in die erste Periode. Damals war ihm der „Glaube Goethe's“, ein undogmatisches „Laienevangelium“, „der Glaube der modernen gebildeten Laien.“²⁰⁶⁹ Auch der Kreis um Gildemeister verehrte in Goethe wohl noch die bildungsbürgerliche Integrationsfigur dieser Rezeptionsphase. Im Zentrum dieser Verehrung stand die Vorbildhaftigkeit der Person des Weimarer Klassikers für das bürgerliche Lebensideal, nicht zuletzt aber auch dessen paradigmatische Bedeutung als Bezugsgröße für den gesellschaftlich-kulturellen Führungsanspruch der (protestantischen) bürgerlichen Eliten.²⁰⁷⁰ Mehr als Goethes Werk stand demzufolge seine Biographie im Fokus. Die Rezeption konnte transzendent-religiöse Züge annehmen und einen Kontrapunkt zum religiös indifferenten Materialismus und Positivismus der Gründerjahre setzen – so 1886 auch bei Kalthoff. Bei Bölsche kam eine neue erweiterte Sicht auf Goethe hinzu, die auch auf Kalthoff anregend wirkte und ihn von seiner früheren bildungsbürgerlich orientierten Rezeptionsweise abrücken ließ: eine Wende von der elitären Kunstreligion der vorwiegend protestantischen Bildungseliten zum sozialpädagogischen Konzept der Volkskunst, verbunden mit einer Demokratisierung des elitären Persönlichkeitsverständnisses der früheren Periode, in deren Horizont man sich die Entstehung neuer integrativ-klassenüberwindender Symbole erhoffte.²⁰⁷¹ Goethe wurde gleichzeitig zur Symbolfigur einer neuen Form konfessionsfreien universellen Christentums.²⁰⁷²

²⁰⁶⁶ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 27.4.1901. Art. Goethebund (Wilhelm Bölsche über Goethe), in: Beilage zur Bremer Bürger-Zeitung Nr. 100 vom 30.4.1901.

²⁰⁶⁷ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 27.4.1901.

²⁰⁶⁸ Ebd. Eintrag vom 2.4.1901.

²⁰⁶⁹ Die Religion Goethe's, S. 215, vgl. 217, 220.

²⁰⁷⁰ Zum religiösen Goethekult des Bürgertums vgl. Boatin, Gemeinde des Olympiers, S. 232f, 240- 251.

²⁰⁷¹ Dieses Problem des religiösen Epochenwandels und der Milieuverschiebung reflektiert Boatin nicht. Zudem scheint sie sich nicht ganz sicher zu sein, ob es sich bei dem von ihr beschriebenen Goethekult um echte Religion oder um „quasireligiöse Goetheverehrung“ handelt. Vgl. ebd. S. 229, 252.

²⁰⁷² Dies in Ansätzen auch bereits in Kalthoffs Goetheaufsatz von 1886. Vgl. bes. 220, 236. Allerdings ist Goethe hier noch kein Prophet und „kein Heiliger“. Vgl. 236.

Das von Diederich angedeutete Konkurrenzverhältnis zwischen den Vertretern der neuen und der alten konfessionellen Religion zeigte sich im März 1902 im Kontext von Planungen zu einer Goethebundveranstaltung an einem Sonntagvormittag – einer Matinee im Bremer Stadttheater mit Werken des Dichters und Malers Arthur Fitger, der sich auch durch seine Kritik an der kirchlichen Orthodoxie einen Namen gemacht hatte. Das Vorhaben stieß schnell auf Ablehnung in „einflußreiche[n] Kreise[n]“ der Bremer Regierung. Namentlich erwähnt wird der Bürgermeister, der sich wohl „sehr ungehalten geäußert“ hatte, weil die „Matinee in ihrem Beginn in eine Zeit gelegt worden“ sei, „wo die Kirchhandachten noch nicht beendet sind.“²⁰⁷³ Überbringer der Botschaft war der Sachwalter der Regierungsinteressen im Verein, der Senatssyndicus Wilhelm von Bippen. Kalthoff soll im Kreis des Goethebundvorstandes als erster den vorgetragenen Bedenken widersprochen haben: „[E]r als Geistlicher werde nie etwas darin suchen, wenn eine Veranstaltung in die Kirchzeit falle, die in jeder Hinsicht so ethisch wie eine religiöse Andacht sei.“²⁰⁷⁴ Andere an den Planungen beteiligte Vorstandsmitglieder schlossen sich Kalthoff an: Dem *Goethebund* gebühre

„dieselbe Toleranz ..., die von Seiten der Kirchlichen für deren Veranstaltungen gefordert werde; sollten beide Teile zu ihrem Rechte kommen, so müsse jeder den andern frei seines Weges gehen lassen und nicht für sich Rücksichten verlangen, die er selbst dem andern, indem er diese Rücksichten beansprucht, in Consequenz vorenthalten würde.“²⁰⁷⁵

Kalthoff scheint nicht explizit behauptet zu haben, die Fitger-Darbietungen seien eine Erscheinungsform der ‚unkirchlichen‘ und ‚untheologischen‘ Religion. Ihre Gleichrangigkeit bzw. Gleichwertigkeit wird indes vorausgesetzt. Seine Protesthaltung und Empörung gegenüber dem Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments erinnert an die Haltung, in der in späteren Jahren Wilhelm Ostwald bewußt provokativ während der Gottesdienstzeit seine monistischen Sonntagspredigten abhielt.

III.15.4 Widersprüchliche Kulturinteressen im Goethebund und Kalthoffs Position

Ob und inwieweit Kalthoffs avantgardistische Auffassungen repräsentativ für das gesamte Umfeld des *Goethebundes* waren, muß sich andererseits noch erweisen – und dies umso mehr als der Anspruch der in diesem Vereinsgeflecht organisierten reformbereiten Bildungsbürger auf künstlerische Kulturerneuerung unter anderem auch offen war für Deutschtümelei, rassistische Vorstellungen und chauvinistische Rechthaberei in ästhetischen Fragen. Nicht selten äußern sich die etwa vom *Kunstwart* propagierten künstlerischen und kunsthandwerklichen Ideale in einem betulichen Pseudobiedermeier oder fordern „Feldzüge gegen Schmutz und Schund, gegen den Kitsch und die Auswüchse der kapitalistischen Warenkultur“, waren mithin rückwärts-gewandt, und manchmal ist im Umfeld der Bewegung auch von künstlerischer ‚Entartung‘ die Rede.²⁰⁷⁶ Das klingt nach dem Gegenteil der Absichten, die mit einem fortschrittlichen Reformbund assoziiert werden. Ein Blick etwa auf das Wohnungsideal, welches im Umfeld des *Kunstwart* gefördert wurde, offenbart den eher konservativen, auch für antimoderne Tendenzen offenen Charakter seiner Trägerschaft: „Dort gibt es lauter Gegenstände mit symbolischem Cha-

²⁰⁷³ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 9.3.1902.

²⁰⁷⁴ Ebd.

²⁰⁷⁵ Ebd. Die Veranstaltung wurde tatsächlich polizeilich verboten, wovon man sich aber nicht beeindrucken ließ. Daß die Planenden das Interesse an der Matinee verloren, lag primär an gewandelten Ansichten über Arthur Fitger. Dazu bald.

²⁰⁷⁶ Vgl. Gert Selle, *Geschichte des Design in Deutschland*, Frankfurt a. M., 2007, S. 121f. Vgl. auch Baader, *Erziehung als Erlösung*, S. 72.

rakter: das schlichte Mobiliar ..., das Dürer-Bild in einer guten Reproduktion, im Bücherschrank Nietzsche, Langbehn und Schultze-Naumburgs Kulturarbeiten. Das Zentrum des Lebens bildet die Kleinfamilie.“²⁰⁷⁷

Einige dieser Auffassungen wurden auch im Vorstand der Bremer Sektion vertreten – wie das Tagebuch Franz Diederichs belegt: So sollte der Gymnasialprofessor Dr. Emil Brenning (1837-1915) einen altbacken literaturwissenschaftlichen Vortragszyklus über Goethe halten, um – wie Diederich mutmaßte – die Wirkung von Bölsches Goethebild abzuschwächen und einen Kontrapunkt zu dem bleibenden Eindruck zu setzen, den Bölsche in Bremen hinterlassen hatte (was sich etwa am stark gestiegenen Absatz seiner Bücher festmachen ließ).²⁰⁷⁸ Brenning, der zum Kreis um Gildemeister gehörte, hatte sich einige Jahre zuvor als Verfasser einer Goethe-Biographie einen Namen gemacht, die ihren Helden als einen exemplarischen Menschen und bleibendes Vorbild für das bürgerliche literarische Kunstempfinden präsentiert. Goethes Tod bedeute einen unersetzlichen Verlust für die Literaturwelt. Brennings Interpretationsansatz stempelte mithin alle Literatur nach Goethe als Epigonenwerk ab und bewies somit wenig Sinn für den Eigenwert der literarischen Moderne.²⁰⁷⁹ Im Jugendschriftenausschuß des *Goethebundes* versuchte der Senat über seinen Mittelsmann von Bippin die Förderung fortschrittlicher Kinder- und Jugendliteratur zu unterbinden.²⁰⁸⁰ Ein Spiegelbild des eben geschilderten rückwärtsgewandten Geschmacks in der Ausstattung des privaten Wohnumfeldes stellte nach den Schilderungen Diederichs – auf gehobenem bourgeoisem Niveau – die Einrichtung der Villa des Kaufmanns Julius Koch dar.²⁰⁸¹ Im Kontrast dazu hielt Gustav Pauli Vorträge über moderne Wohnungskultur und die Ästhetik der Arbeiterwohnung, die gerade ein Schönheitsideal propagieren, das die Vergangenheit hinter sich lassen will.²⁰⁸² Mitvorstand Julius Koch wiederum gehörte zu den Teilen der Bourgeoisie, die solche fortschrittlichen Vorträge des Kunsthallendirektors boykottierten.²⁰⁸³ Allerdings bemerkt Franz Diederich in seinem Tagebuch auch, daß sich im *Goethebund* schon im ersten Jahr nach seiner Gründung die „unsicheren Kantonisten“ rar machten, so daß die „unzweifelhaften Sozialpolitiker“ fast ausnahmslos die Initiative übernehmen konnten.²⁰⁸⁴

Kalthoffs persönliche Stellung zu ästhetischen Fragen in den Jahren nach 1900 läßt sich aus den Vorträgen erschließen, die er selbst vor dem *Goethebund* hielt; aber auch aus sonstigen Äußerungen zu einzelnen Künstlern und Kunstrichtungen.²⁰⁸⁵ Auch seine künstlerischen Ideale

²⁰⁷⁷ Die Gebildeten um „Kunstwart“ und Dürerbund – soziologisch mehrheitlich dem Lehrer- bzw. Professorenstand angehörend – verstanden sich vor allem als „Volksbildungsbewegung“, die durch „Rückbesinnung auf nationale Eigenarten eine soziale Erneuerung erreichen“ wollte und dabei „der Kunst [...] eine wesentliche Bedeutung“ beimaß. (Justus H. Ulbricht, Keimzellen „deutscher Wiedergeburt“, S. 81).

²⁰⁷⁸ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 11.7.1901.

²⁰⁷⁹ Emil Brenning, *Goethe nach Leben und Dichtung*, Gotha 1889. Vgl. S. 174f.

²⁰⁸⁰ Tagebuch Franz Diederich, ebd. Vgl. Eintrag vom 6.9.1901.

²⁰⁸¹ Ebd. Vgl. z. B. Eintrag vom 21.10.1901.

²⁰⁸² Gustav Pauli, *Die Einrichtung der Familien-Wohnung*. Vortrag, gehalten am 13. Mai 1902, abgedruckt in: *Goethebund, Jahresbericht 1901/02*, Staatsarchiv Bremen 7,1113-2. Vgl. z. B. die Kritik an der „Geschmacklosigkeit und innere[n] Unwahrheit“ historistischer Wohneinrichtung und Dekoration (S. 4-7, 18-21, 24). Dagegen stellt Pauli das Beispiel der englischen Arts and Crafts-Bewegung (die sich im Gefolge Ruskins jedoch immer noch an vergangenen Kunstformen orientierte), die Entwürfe Henri van de Veldes, den Jugendstil und das neue Ideal der Einheit von Schönheit und Zweckmäßigkeit (8-10), ohne allerdings einen Kunstkanon vorgeben zu wollen (28-31). Vgl. auch die Ausstellung von Möbeln nach Entwürfen van de Veldes im Winter 1903/04. Angaben nach: *25 Jahre Bremer Goethebund 1900-1925*, Bremen o. J. [1925], S. 42-46. Eine genauere Untersuchung zu den Idealen des Kunstwart, an die Pauli ebenfalls anknüpft, steht jedoch noch aus. Es wäre einer solchen Arbeit als wissenschaftliche Prämisse ein nichtdeterministisches Geschichtsverständnis zu wünschen, wonach jede historische Situation offen für Entwicklungen in unterschiedlichste Richtungen ist.

²⁰⁸³ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 21.10.1901 und 20.2.1902.

²⁰⁸⁴ Ebd. Eintrag vom 20.2.1902.

²⁰⁸⁵ Vgl. beispielhaft *Volk und Kunst*, S. 77, 82f, 104, 117, 173, 175.

orientieren sich an der Zukunft. Natürlich ging es in seinen Vorträgen nicht zuletzt um die Thematik des „Neuerwachens der Religion“ – als komplementäre Erscheinung der Erneuerungsbe-
wegung in der Kunst –, bzw. die Befreiung der Religion von Bevormundungen. Der Protest
gegen überholte Formen ist das gemeinsame Signum der Erneuerer: „Freie Hochschule, freie
Volksschule, freie Volksbühne, sezessionistische Kunst – das sind die Losungsworte, unter de-
nen die neue Zeit diesem Protest praktisch Folge gegeben hat, und in denen sie ihre Bildungs-
ziele und Aufgaben ausgeprägt hat.“²⁰⁸⁶ Deutlich wird auch eine Verbindung zwischen der
Kunst und der ‚sozialen Frage‘ hergestellt. Der Horizont für Veränderungen ist die erhoffte
bessere Zukunft der Bevölkerungsmehrheiten, und dementsprechend ist vielfach von moderner
Kunst und postkonfessioneller Religion als ‚Zukunftsprophetien‘ die Rede. „Die Wahrheit ver-
mittelt uns etwas, was da ist, die Dichtung etwas, was werden will.“²⁰⁸⁷ Weiterhin kommen die
religiöse Dimension der Kunst und ihre soziale Dimension (demnach ist jeder Mensch ein po-
tentieller Künstler) zum Ausdruck. Das Interesse an der Kunst entstehe aus dem Volk heraus;
und zwar erwachse es nicht nur aus dem Bildungsbürgertum, sondern auch aus den Kreisen der
Arbeiterschaft. Erwähnt wird von Kalthoff in diesem Zusammenhang besonders der Bremer
Verein für Volkskunstabende.²⁰⁸⁸ Auf Einzelheiten werden wir zurückkommen.

III.15.5 Eine Sammlungsbewegung im Zeichen des sezessionistischen Protestes und ihre Grenzen

Der Gedanke der Sammlung und Einigung wurde in den Goethebünden mit den Jahren immer
mehr von der lokalen auf die nationale Ebene ausgeweitet. Die Idee des späteren Weimarer
Kulturkartells, zu dem der *Monistenbund*, die Freidenker-Vereine, die freireligiösen Verbände,
die Ethische Gesellschaft in Jena und der Giordano Bruno-Bund gehörten, war in den volkspä-
dagogischen und kulturpolitischen Ansätzen der ersten Jahre der Goethebünde schon angelegt.
Auf dem Delegiertentag 1903 in Bremen sprach der Abgesandte des Stuttgarter *Goethebundes*
erstmalig für die Bildung einer „Sammelstelle ... für alle fortschrittlichen Kulturbestrebungen
des deutschen Volkes“ aus.²⁰⁸⁹ 1906 warben der Hamburger und der Bremer *Goethebund* für
den von Arthur Pfungst angeregten „Zusammenschluß aller freigeistigen Vereinigungen und
Gesellschaften“. Das Hamburger Vorstandsmitglied Otto Ernst schrieb in diesem Sinne an die
Bremer Vereinsvertreter: „Wenn Bremen und Hamburg die Sache in die Hand nehmen, so
dürfte sie wirksam und nachhaltig eingeleitet werden.“²⁰⁹⁰ 1909 entschieden sich die Vertreter
der Goethebünde dann für die Entsendung eines Abgeordneten zum Delegiertentag des Wei-
marer Kartells. Da Kalthoff selbst vergleichbare Ziele auf dem Gebiet der religiösen Reform-
und Sammlungsbewegung verfolgte, die im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Mo-
nismus stehen, werden wir diesen Punkt erst unten weiterführen. Das gilt auch für das schulpol-
itische Engagement des Bundes, welches sich erst 1905 wirklich bemerkbar machte. Aktivitä-
ten auf diesen Gebieten bildeten den Schwerpunkt der letzten beiden Lebensjahre Kalthoffs.

Nach Kalthoffs Überzeugung sollte allerdings die Sammlung der Interessen nicht zur
Konzentration der Verantwortung in einem übergeordneten Vereinsvorstand führen. Er plä-
dierte stets für die Eigenständigkeit der Vereine. Deswegen war er 1903 dagegen, den „Vorort“

²⁰⁸⁶ Ebd. S. 175.

²⁰⁸⁷ Ebd. S. 116.

²⁰⁸⁸ Vgl. ebd. S. 173, 180.

²⁰⁸⁹ Protokoll über die Versammlungen des Delegiertentages der Goethebünde am 25./26. April 1903 zu Bremen, Vortrag Dr. Elsas Stuttgart Über die Erweiterung der Aufgaben und der Organisation des Goethebundes, S. 7-18. Staatsarchiv Bremen, AZ 7,1113-6.

²⁰⁹⁰ Schreiben Goethebund Hamburg vom 18.10.1906, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,1113-1.

der Goethebünde mit zu vielen Kompetenzen auszustatten. „Der Vorort werde quasi zum Vorstande des Gesamtbundes gemacht und eine solche Zentrale würde unseren Interessen nicht förderlich sein.“²⁰⁹¹ Der „Goethebund-Gedanke“ sollte von der Gesamtmitgliederschaft getragen werden und nicht nur Sache weniger beruflich oder persönlich interessierter Vorstandsmitglieder sein. Ganz in diesem Sinne hielt Kalthoff jeden Versuch einer kulturellen Bevormundung der Arbeiterschicht, etwa durch eine paternalistische Kulturerziehung, für schädlich.

Im Bürgertum war es freilich keine Selbstverständlichkeit, einfachen Menschen aus dem Volk die intellektuelle und emotionale Fähigkeit zur Teilhabe am kulturellen Leben der Gesellschaft zuzusprechen. Nicht selten pflegte man hier ein elitäres Kunstverständnis, das die Sinnhaftigkeit von kulturpolitischen auf die Arbeiterschicht zielenden Aktivitäten grundsätzlich in Frage stellte. „Nicht verstehen, sondern nur mißverstehen kann ein Arbeiter eine Beethovensche Symphonie; und ein Rubenssches Gemälde, wenn es überhaupt auf ihn wirkt, wird nur seine niedersten Instinkte wecken.“ So skeptisch äußerte sich etwa der Publizist Heinrich Pudor zum möglichen Verhältnis von Arbeitern zur Kunst – eine Aussage, die Ferdinand Avenarius im Kunstwart zitierte.²⁰⁹² Erinnert sei auch an die oben dargestellten Klischeevorstellungen, die man sich im Bürgertum von den emotionalen Dispositionen der Arbeiter machte. Avenarius selbst hielt jedoch die Belebung einer „ästhetischen Kultur“ in der Bevölkerung für eine dringende Notwendigkeit und korrigierte die elitäre Sichtweise Pudors weitgehend.²⁰⁹³ Als Beleg führt er eine eigene Erfahrung mit einem Handwerker an, der durch eine zufällige Lektüre des Goetheschen *Faust* einen wichtigen Impuls für sein weiteres Leben erhalten haben soll. Kalthoff referiert gerade diese Passage zustimmend als Beleg für seine nicht elitäre Kunstauffassung in den Goethe-Predigten.²⁰⁹⁴ „Eine solche Erfahrung steht gar nicht vereinzelt.“²⁰⁹⁵ Sein Engagement ist aber auch ein Beispiel für die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, die die Umsetzung seiner Ideale in der Praxis bereitete. (Dazu später, wenn wir auf das Verhältnis des *Goethebundes* zur Parteipolitik zu sprechen kommen.) Bleiben wir noch bei den kulturellen und religiösen Aspekten des Projektes.

Suchen wir nach einem Merkmal, das den Charakter der dargestellten kulturellen Sammlungsbewegung in den Anfängen der Jahre zwischen 1900 und ca. 1902 beschreibt, so ist dafür wohl die Bezeichnung des Übergangsphänomens treffend, das sich als ein langsamer Wechsel von den Werten und Idealen des autoritären Machtstaates zu den Werten des modernen Verfassungsstaates auf kultureller wie auch auf religiöser Ebene manifestierte. Ein bezeichnendes Beispiel für diesen Übergang liefert uns das Tagebuch Franz Diederichs in Form einer Schilderung, wie der Senator Victor Marcus, den wir oben als Förderer der öffentlichen Bremer Lesehalle kennenlernten, sich im Jahr 1900 von einem Gegner des Projektes zu dessen besten Fürsprecher wandelte. Er verteidigte nun „im Gegensatz zu früher die unparteipolitische Haltung“, die der Verein Lesehalle einnahm und plädierte entschieden gegen Zensurmaßnahmen beim Aufbau der Lesehallenbestände. „Blätter und Bücher aller Richtungen sollen ausliegen.“²⁰⁹⁶

Der Bremer „Petroleumkönig“ Franz Schütte verkörperte dagegen auch nach 1900 noch die alte Mentalität hanseatischen Kulturlebens, das traditionell von „Kaufmannsadligen, die selbstgefällig den Mäcen“ spielten und gleichzeitig moderne Kulturbestrebungen unterdrückten, dominiert wurde.²⁰⁹⁷ Von diesem Prototypus des bremischen Kulturfinanciers um 1900 meinte man im Goethebundvorstand, er sei „der pffiffigste Kaufmann in Bremen, aber auch der

²⁰⁹¹ Vgl. Protokoll des Delegiertentages der Goethebünde am 25./26. April 1903, S. 18.

²⁰⁹² Art. Arbeiterkunst, in: Der Kunstwart, 14. Jahrg., Heft 19 (1. Juliheft 1901), S. 249-258, hier S. 250.

²⁰⁹³ Ebd. S. 257.

²⁰⁹⁴ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 128.

²⁰⁹⁵ Ebd. S. 129. Vgl. ebd. S. 133.

²⁰⁹⁶ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 27.2.1901.

²⁰⁹⁷ Ebd. Eintrag vom 20.2.1901.

eigennützigste“. Kalthoff beklagte unter allgemeiner Zustimmung der Vorstandskollegen, daß es noch Leute gebe, „die an eine Gemeinnützigkeit seinerseits glauben.“²⁰⁹⁸ Schütte hatte das Lesehallen-Projekt zunächst zum Scheitern gebracht. Eine von ihm erhoffte Dotation in Höhe von 100000 Mark floß an den altehrwürdigen Verein Union, dessen Ziel unter anderem die Förderung des kaufmännischen Nachwuchses war. Im kirchlichen Leben machte sich Schütte als Bauherr der St. Petri-Gemeinde einen Namen. Er finanzierte die Renovierungen im historistischen Stil, die dem Bremer Dom seine heutige Gestalt verliehen haben. Sowohl Konservative innerhalb der Goethebundbewegung (wie Julius Koch oder Wilhelm von Bippen) als auch Konservative, die wie Schütte der Bewegung kritisch gegenüberstanden, handelten in den Übergangsjahren um 1900 jedoch weniger auf Grundlage einer festen idealistischen Überzeugung, sie agierten eher pragmatisch-situationsbezogen flexibel.

Überblickt man die kulturellen Ziele des *Goethebundes* im größeren historischen Kontext, so war die Kritik an der ‚lex Heinze‘ (dem oben dargestellten konkreten Gründungsanlaß) nur ein äußeres Symptom für tieferliegende zeittypische Bedürfnisse und Herausforderungen, die im Volksbildungsgedanken kulminierten und die in Gestalt einer sich spontan formierenden gemischt-bürgerlichen Opposition gegen den aristokratisch-konservativen Charakter des Wilhelminismus eine zunächst zum Teil zwiespältige Unterstützung fanden. Die explizit antimoderne Stoßrichtung der ‚lex Heinze‘ (das Gesetzesvorhaben zielte besonders auf die junge, unangepaßte und provokante Kunst) stand in der Kontinuität älterer Maßnahmen. Schon seit 1872 waren Strafbestimmungen gegen Blasphemie und Majestätsbeleidigung in Kraft, die nicht nur die schon dargestellten Folgen für Sozialisten hatten, sondern in geringerem Ausmaß auch Avantgarde-Künstler trafen. Die Gesetze verband ihre unterschwellige Zielrichtung: die Unterdrückung von Kritik in verschiedenen Formen, ob als gegenkultureller Protest, Religions- oder Herrschaftskritik. Als Reaktion auf die neue Gesetzesinitiative formierte sich im Reichstag eine gemeinsame Opposition aus Linksliberalen und Sozialdemokraten gegen staatliche Versuche der Reglementierung der Kultur und des Geisteslebens. Auf lokaler Ebene war es für eine Persönlichkeit wie Kalthoff, der die Macht dogmatischer Vorgaben innerhalb der protestantischen Kirche gespürt hatte, nur konsequent, sich auch gegen dogmatische Einengungen in einem wichtigen gesellschaftlichen Freiheitsbereich wie den Künsten und Wissenschaften zu stemmen. Er sah im übrigen enge Parallelen zwischen den Vorgängen auf den Feldern Kunst, Wissenschaft und Religion. Im Bewußtsein, daß Politik, Kunst und Religion in solchen Beziehungen nicht zu trennen seien, nutzte er den *Goethebund* auch als Forum für eine Rede zum Thema der Blasphemiegesetzgebung, in der er einen engen Zusammenhang zwischen den kultur- und religionspolitischen Repressionsinstrumenten nachzuweisen versuchte.²⁰⁹⁹ An anderer Stelle, in einer Antwort auf eine Umfrage der Zeitschrift *Wartburgstimmen*, schrieb er:

„In dem Maße wie die Kunst Staatssache werden und von dynastischen, höfischen Gesichtspunkten sich leiten lassen sollte, erstarkte die Volkskunst, die ihre eigenen sezessionistischen Bahnen wandelte und dabei eine Verjüngung erlebt, wie der kühnste Optimist sich nicht hätte träumen lassen.“ Komplementär dazu würden staatlich und amtskirchlich gelenkte *religiöse* Zentralisationsbestrebungen, als Gegenreaktion auf den Druck, der von solchen Bemühungen ausgehe, außerhalb der Kirchen eine „Verjüngung der Volksreligion hervorrufen, auch eine Sezession, wo alle schöpferischen religiösen Menschenkräfte erwachen, und statt der einförmigen, kirchlichen, konfessionellen Masse eine Gemeinschaft individuell gestalteter religiöser Persönlichkeiten ersteht, ein wirkliches Volk mit dem Reichtum des Lebens, in dem ein jeder seine eigene Initiative und seine eigene Seele dem Ganzen darbietet.“²¹⁰⁰

²⁰⁹⁸ Ebd.

²⁰⁹⁹ Volk und Kunst (Gotteslästerung), S. 136.

²¹⁰⁰ Unsere Umfrage zum Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen, in: *Wartburgstimmen*. Monatschrift für das religiöse, künstlerische und philosophische Leben des deutschen Volkstums und die staatspä-

III.15.6 ‚Heiliger Frühling der Kunst‘. Die Bedeutung des Jahres 1902 für den Einzug der Moderne in Bremen. Der Pauli-Fitger-Konflikt

Die Komplementarität von Kunst- und Religionsreform manifestierte sich wie gezeigt auch im Vorstand des Vereins. Die Förderung sezessionistischer Kunst durch den *Goethebund* war das besondere Anliegen von Kunsthallendirektor Gustav Pauli, das eine Entsprechung in seiner Ankaufs- und Ausstellungspolitik fand. Die Wiederbelebung der Religion und ihrer künstlerischen Erscheinungsformen war ein Spezialinteresse Kalthoffs. Die Tagebucheinträge von Franz Diederich verraten uns wichtige, bisher teilweise unbekannt Details, die das Jahr 1902 als einen Wendepunkt in der Lokalgeschichte der komplementären Religions- und Kunstbewegung hervortreten lassen. Erschließen wir zunächst die künstlerische Dimension:

Einflußreichster Gegner der modernitätsfreundlichen Ankaufs- und Ausstellungspolitik Paulis war der Bremer Maler und Schriftsteller Arthur Fitger, ein typischer Vertreter der historistischen Kunstauffassung, der sich gleichzeitig „absolut abwehrend“ gegenüber den modernen naturalistischen Strömungen in der Kunst verhielt. Das Beispiel dieser Gegnerschaft können wir als einen Spezialfall der Auseinandersetzung mit dem Historismus begreifen – vergleichbar Kalthoffs Kampf gegen die Vormachtstellung entsprechender Tendenzen in der Theologie. Da die Parallelkonflikte in der Konstellation der beiden Goethebundvorstände ihre Entsprechung fanden, konnte sich Pauli im Konflikt mit Fitger der uneingeschränkten Unterstützung Kalthoffs sicher sein.

Fitger galt als der „absolutistische Patriarch“ seiner Familie. Der Kunsthallendirektor bezeichnete ihn im Kontext einer Vorstandssitzung in Kalthoffs Gegenwart einmal als einen Menschen, der ihm aufgrund seiner Art, die keinen Widerspruch dulde, auch persönlich „sehr zuwider sei.“²¹⁰¹ Was in Berlin die Repräsentanten des staatsoffiziellen Historismus wie Anton von Werner waren, war in Bremen Arthur Fitger. Der elitäre ‚Malerfürst‘ verkörperte das Gegenteil des Volkskunstgedankens, der im *Goethebund* besonders von Kalthoff vertreten wurde.²¹⁰² Die oben erwähnte Fitger-Matinee ließen die Vorstände letztlich nicht auf Druck des Senats, sondern mit dem Argument fallen, der Dichter verstoße „gegen Tendenzen ..., die der Goethebund bei seiner Gründung in den Vordergrund gestellt habe.“²¹⁰³ Fitgers Stern als bevorzugter Auftragskünstler des Bremer Patriziertums leuchtete um die Jahrhundertwende zwar nur noch schwach. Doch seine Kunstrezeptionen in der *Weser-Zeitung* waren immer noch der Kompaß, nach dem sich die Mehrheit des Bremer Bürgertums in Fragen künstlerischer Geschmacksurteile richtete. Auch sein jüngerer Bruder Emil Fitger vertrat als leitender Feuilleton-Redakteur des Blattes die Linie des Patriarchen. In einer Stadt, in der die öffentliche Kunstförderung vom privaten Mäzenatentum vermögender Bürger abhing, war dieser geballte Einfluß ein nicht zu unterschätzender Faktor für den Erfolg oder Mißerfolg lokal tätiger Künstler. Eine bissige Kritik Arthur Fitgers veranlaßte etwa die junge Paula Modersohn-Becker, ihre im Dezember 1899 erstmals in der Kunsthalle ausgestellten Bilder noch vor Ende der Ausstellung wieder zurückzuziehen. Daß Pauli sich für „so schreckliche Leute wie die Worpssweder“ begeisterte, durchkreuzte seine Absicht, die *Weser-Zeitung*, die „doch das angesehenste Blatt in Bremen sei“, als Werbeplattform zugunsten „der Modernen in Bremen“ zu nutzen. Diese Förderung der jungen Avantgarde stand im Widerspruch zu den Erwartungen an einen Angehörigen

dagogische Kultur der germanischen Völker, 4. Jahrg., 6. Heft (September 1903), S. 512f. Vgl. als Beleg für Kalthoffs Glauben an die parallele Wiederbelebung von Kunst und Religion auch die Themen in Volk und Kunst.

²¹⁰¹ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 8.5.1901.

²¹⁰² Vgl. ebd.

²¹⁰³ Vgl. ebd. Eintrag vom 8.4.1902. Man vertagte die Matinee „ad calendas graecas“.

gen seiner sozialen Schicht, wie sie Fitger stellvertretend für das konservative Bürgertum artikuliert: sein Verhalten sei „für einen Patriziersohn allerdings ein Verbrechen.“²¹⁰⁴ Die Animositäten zwischen Pauli und der Familie Fitger gingen so weit, daß Paulis Vater als amtierender Bürgermeister den Sohn nicht zu Empfängen laden konnte, wenn auch Arthur Fitger anwesend war. Auf die Möglichkeit von Paulis Mitarbeit in der *Weser-Zeitung* sei also „gar keine Aussicht unter den jetzigen Umständen“. Auch Mitvorstand Ernst Keil, der in der Redaktion der Zeitung ein Gegengewicht zu den Fitgers darstellte und auf Paulis Seite stand, konnte nicht helfen.²¹⁰⁵

Diese Konfliktkonstellation steht exemplarisch für den beschriebenen Übergang von der von Mäzenatentum, privatem Wohlwollen, Vormundschaft und Protektion geprägten Kulturpolitik der alten Eliten zur Politik des sozialen Kulturstaates, dessen Akteure sich als Sachwalter von Rechtsansprüchen Einzelner an den Staat verstanden.

1902 sollte sich der Konflikt lösen. Die immer wiederkehrende Thematisierung von Haltungen und Aktionen der alten Kultureliten im Goethebundvorstand – Diederichs Tagebuch nennt als Protagonisten neben Fitger immer wieder auch Größen wie Otto Gildemeister und Heinrich Bulthaupt, die im elitären Künstlerverein organisiert waren und von hier aus eine Art untergründige Opposition gegen den Einzug der Moderne organisierten²¹⁰⁶ – läßt auf die Herausbildung eines korporativen Vereinsverständnis bis zu diesem Jahr der Vereinstätigkeit schließen: nämlich das Bewußtsein, in Opposition gegen die Beharrungskraft der alten Mächte die lokale sezessionistische Avantgarde zu verteidigen und letztlich mit Erfolg zu fördern. Die korrespondierenden Anliegen der doppelten Opposition der Volksreligion und Volkskunst auf „sezessionistischen Bahnen“ gegen die Staatsreligion und Hofkunst verdichteten sich im Denken von Intellektuellen wie Kalthoff zur Synthese beider Reformanliegen in der Kunstreligion, deren Bremer Tempel gleichsam die Kunsthalle sein sollte. Das mag gewagt klingen. Doch im Kontext des Volksbildungsgedankens war die neue Religion auch eine Bildungsreligion im Sinne der „Sozialpädagogik“, deren erzieherisches Hauptanliegen die Sichtbarmachung verborgener transzendenter Dimensionen des Alltags durch das Medium der Kunst war. Man denke an Kalthoffs Kunstpredigten, die sich durchaus auch auf Bilder der Kunsthalle beziehen konnten (Mackensen). 1902 dichtete Rilke in seiner Festspielszene zur Einweihung des erweiterten Museumsbaues:

„Hier *wachsen* Menschen, hier in diesem Haus
wird mancher sehend für sein ganzes Leben,
der sich als Blinder durch Gedränge wand,
und hier ist Kirche, hier wird Gott gegeben,
und wo Du stehst, da ist geweihtes Land!“²¹⁰⁷

Mit dem Schlußsatz berührt Rilkes Dichtung den Gedanken der Bildung symbolischer Übergänge von der Alltagswelt in ‚heilige Räume‘ – woran sich leicht auch der Gedanke der Abwehr und Verteidigung anschließt.²¹⁰⁸ Ernst Keil schien ein solches Konzept im Sinn gehabt zu ha-

²¹⁰⁴ Ebd. Eintrag vom 8.5.1901. Wiedergabe einer Äußerung Emil Fitgers.

²¹⁰⁵ Ebd. Keil war in der Zeit um 1900 einer der pragmatisch-flexiblen Konservativen im oben beschriebenen Sinne.

²¹⁰⁶ Ebd. u. ö. Vgl. auch Pauli, *Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten*, Tübingen 1936, S. 156f (Bulthaupt als „typische Erscheinung einer literarischen Nachblüte“). Vgl. 161 (Gildemeister).

²¹⁰⁷ Rilke, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1959, S. 403-409, hier 409. Rilkes Prolog können wir als Beleg der Kunstreligion interpretieren. Das Kunsterlebnis ist Erscheinung des unsagbar Göttlichen. Vgl. ebd. S. 406, 407f: Inhalt und Form werden eins in Manifestationen der „Fülle“ – der Ort dieses Erlebens ist „tempelhaft“.

²¹⁰⁸ Ebd. S. 405: Das stille Haus wird aufgetan, „wenn in der Stadt ein lauter Werktag schließt“. In ausschließlich der modernen Kunst gewidmeten Ausstellungsräumen konnte im Zuge eines symbolischen ‚Territorialismus‘ auch schon einmal eine klare Grenze zwischen Binnen-Wir und Außen-Wir gezogen werden, so daß reale Territorien verschiedene Identitätsgruppen voneinander trennten. Über dem Eingang des tempelartigen

ben, als er 1906 im Rückblick auf den Kulturkonflikt meinte, Kalthoff habe dem *Goethebund* „den Charakter eines Schutz- und Trutzbündnisses gegen die rückschrittlichen Mächte“ gegeben.²¹⁰⁹ Das Jahr der Wiedereröffnung der Kunsthalle, 1902, markiert erste Erfolge. „Fitger ist tot, und Bulhaupt wird seinen Sturm ebenso haben“ soll Kalthoff während einer der Vorstandssitzungen dieses Jahres mit Bezug auf die schwelenden Kulturstreitigkeiten gesagt haben.²¹¹⁰ Die „Fitger-Clique“ hatte im Streit mit Pauli um die Vorherrschaft in der Sammlungs- und Ankaufspolitik der Kunsthalle versucht, noch einmal das Ruder herumzureißen, doch dabei nur sich selbst und ihrem Ziel geschadet: Anlässlich des Kaiserbesuches im März 1903 veröffentlichte Fitger in der *Weser-Zeitung* einen von ihm verfaßten Lobgesang auf die kaiserliche Kunstpolitik. Die Ausgabe mit dem Gedicht sollte dem Kaiser persönlich überreicht werden – eine Aufgabe, die der zunächst dazu bereite kaiserliche Adjutant dann doch mit der Bemerkung abgelehnt haben soll, es sei unmöglich, „dem Kaiser eine solche Geschmacklosigkeit vorzulegen“. Auch ein Angriff des Präsidenten der Berliner Kunstakademie Anton von Werner gegen Pauli scheiterte letztlich an dem sich drehenden Wind in der bremischen Öffentlichkeit.²¹¹¹ Pauli hatte damit gesiegt. Er hatte bewußt den Künstlerverein, der zwar traditionell die Gruppe der Hauptförderer der Kunsthalle stellte, in dem sich aber auch der Widerstand gegen ihn formiert hatte, bei der Eröffnung des Neubaus übergegangen. Der Künstlerverein zählte 1600 Mitglieder. Da der Einweihungsakt jedoch nicht im großen Saal des Vereins stattfand, sondern in einem nur 200 Personen fassenden Raum der neuen Kunsthalle, konnte der Großteil der Mitglieder nicht an der Zeremonie teilnehmen. „Pauli wußte ... sehr gut, weshalb er zwischen sich und den Künstlerverein eine möglichst große Scheidegrenze legte.“²¹¹²

Eine frische Brise wehte aus Sicht der Goethebundaktiven auch aus Richtung der Literatur. „Eine Sehnsucht [der] Zeit“ sei „das litterarische Theater“ bemerkte Franz Diederichs. Die Aufführung der „Klosterlegende“ *Schwester Beatrix* von Maurice Maeterlinck in der Inszenierung von Rilke anlässlich der Eröffnung der Kunsthalle wird von ihm als „Verheißung“ eines beginnenden Kunstfrühlings in diesem Sinne gelobt. Trotz der „grimmigen Winterkälte“ an diesem 15.2.1902 habe er drinnen in den „prächtigen, neugebauten Sälen der Kunsthalle“, den „heiligen Frühling“ (*ver sacrum*) gespürt.²¹¹³ Der Gruppe der „Jungen“, die diese Entwicklung begrüßten, stellt er auch in der Rezension dieser Inszenierung die Gruppe der Gestrigen gegenüber, die nicht erkennen könnten oder wollten, „daß es jetzt Frühling werden will“ – das sei die „Tragik des Altgewordenseins“.²¹¹⁴ Im Goethebundvorstand war man sich einig: Was sich auf dem Gebiet der bildenden Kunst in Bremen mit Fitgers Scheitern schon vollzogen habe, könne sich nun auch auf der Literaturbühne wiederholen: die Ablösung der Alten durch die Vertreter der Moderne. Besonders diskutierte man die Rolle des Literaten Heinrich Bulhaupt, auf dessen Kunsturteil sich die Kulturkonservativen im Künstlerverein und am Stadttheater gern beriefen.²¹¹⁵ Auf Bulhauts Rolle bezieht sich der zweite Teil der oben zitierten Aus-

Wiener Secessions-Gebäudes von 1897/98 bewachen drei Medusenhäupter den heiligen Frühling (*ver sacrum*) der modernen Künste – so wie einst in antiken Tempeln Torgottheiten den Unbefugten den Eintritt verwehren sollten.

²¹⁰⁹ Einleitende Ansprache bei der Gedächtnisfeier des Goethebundes für Albert Kalthoff, gehalten von E. Keil, d. 8. Oktober 1906, Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40 20.3

²¹¹⁰ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 4.7.1902.

²¹¹¹ Ebd. Einträge vom 12.3., 13.3. und 8.4.1902. Diederich beruft sich auf den Ohrenzeugenbericht Bürgermeister Paulis.

²¹¹² Ebd. Eintrag vom 20.2.1902. Pauli stützte sich in der Folge auf den Bremer Kunstverein.

²¹¹³ Art. Eröffnungsfeier der Kunsthalle (*Beatrix*. Drama von Maurice Maeterlinck), in: Bremer Bürger-Zeitung, Beilage Nr. 42 vom 19.2.1902: „*Ver sacrum*, heiliger Frühling, ich glaube, Du kommst.“

²¹¹⁴ Ebd.

²¹¹⁵ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 12.3.1902. Diederichs erwähnt in diesem Kontext auch die Rolle Gildemeisters und den sogenannten „Schweigertisch“ im Künstlerverein, „an dem sich alle Elemente zusam-

sage von Kalthoff, wonach diesem Vertreter des vergangenen literarischen Jahrhunderts das Schicksal Fitgers drohe, wenn er sich nicht in Acht nehme.

Dem *Dichter* Fitger erteilte der Goethebundvorstand, wie oben schon angedeutet, gleich im Monat nach der Kunsthalleneröffnung eine Abfuhr, indem die Einwände der Kirchenbehörde gegen die Matinee zur Gottesdienstzeit zum Vorwand für deren Verschiebung *ad calendas graecas* genommen wurden. Man wolle dem „bremischen Kunstreaktionär“, der für das Gegenteil dessen stand, für das der *Goethebund* kämpfte, nicht auch noch eine „Ehrung“ erweisen – darin kamen Kalthoff und Diederich überein.²¹¹⁶

Das Drama *Schwester Beatrix* entsprach hingegen genau den Kunstidealen, die die fortschrittlichen Kräfte im *Goethebund* verfolgten. Das Festspiel sei die erste Inszenierung von Bühnenkunst dieser Art in Bremen gewesen. Der Eindruck werde daher in Bremen „unvergesslich“ bleiben.²¹¹⁷ Es sollten allerdings auch nach 1902 wieder antimoderne Gegnerschaften entstehen. Unter den Worpsweder Malern waren auch solche wie Karl Vinnen: Er hatte 1902 noch leidenschaftlich mit den Goethebundaktiven gegen Fitgers Machenschaften gekämpft, wurde später aber zum Feind Paulis, als dieser Bilder ausländischer Künstler ankaufte (prominentestes Beispiel war van Goghs ‚Mohnfeld‘). Und auch der Einzug der literarischen Moderne blieb in Bremen noch lange eine Utopie.²¹¹⁸

Zum Abschluß dieses Abschnittes soll noch einmal auf die Frage eingegangen werden, wie verbreitet und repräsentativ Kalthoffs Auffassung vom Einzug der Moderne als Parallelerscheinung von Kunstsezeption und religiöser Erneuerung im *Goethebund* war – eine Frage, die sich durchaus stellt, wenn die Geschichte des *Goethebundes* aus der biographischen Perspektive eines Wegbereiters neuer Religionen geschrieben wird. Sein Anteil am Postulat eines solchen Prozesses wurde von manchen Zeitgenossen recht hoch angesetzt. Nach Aussage seines Bremer Pastorenkollegen Julius Burggraf „besaß Kalthoff die unbestrittene Herrschaft im deutschen Goethebunde, den er immer mehr in seine Bahn gedrängt hat und als Werkzeug seiner die geistige und religiöse Welt umbauenden Bestrebungen zu nutzen wußte“.²¹¹⁹ Wenngleich das kulturpolitische Gewicht Kalthoffs nicht zu gering eingestuft werden soll, so spricht aus einem solchen Urteil doch auch die Zeittendenz, die Rolle des bedeutenden Einzelnen zugunsten der Vielen überzubetonen. Wir haben schon gesehen, welchen Stellenwert Kontakte in Beziehungsnetzwerken für die Verbreitung und Durchsetzung von Ideen spielten. Eine wichtige Vermittlerrolle auf dem ‚offenen Feld der Kommunikation im freigeistigen Milieu‘ (Lucian Hölscher) sollte für Kalthoff z. B. auch der Verleger Eugen Diederichs spielen, der seit 1902 seine Schriften verlegte. Bölsche, Wille und Arthur Bonus waren weitere seiner wichtigsten Autoren. Sicherlich wurden neue religiöse Ideen auch über mediale Vernetzungen aus Verlagsbeziehungen, weiteren Vereins- und Zeitschriftengründungen des freigeistig/freireligiösen, bzw. (religions)reformerischen Spektrums verbreitet.

An grundsätzlicher Akzeptanz für Kalthoffs religionsreformerische Ambitionen scheint es im Bremer Vereinsvorstand nicht gemangelt zu haben – womöglich aber an Akzeptanz für seine Beziehungspflege zum freigeistigen Netzwerk. So gab etwa Kalthoffs Nachfolger im Ver-

menfinden, die reaktionär gesinnt sind. Von diesem Tische gehen Widerstände gegen Neuerungen aus, die leider in der Regel Erfolg haben, da die Schweigertischreaktionäre in den einflußreichsten Stellen sitzen.“ Vgl. Einträge vom 18.3.1901, 11.2. und 4.7.1902.

²¹¹⁶ Ebd. Einträge vom 10.3. und 8.4.1902.

²¹¹⁷ Art. Eröffnungsfeier der Kunsthalle, 19.2.1902: „Die Aufführung schien bei allen Anwesenden die gleiche künstlerische Wirkung hervorzurufen. Es war ... als wehe ein Hauch der Verheißung, von kommenden, schöneren Zeiten der Kunst von der Bühne herüber. Glauben wir daran, wie wir an den Sieg der neuen Malerei geglaubt, der sich nun, wenn auch nicht ganz, so doch zum guten Teile schon heute verwirklichte.“

²¹¹⁸ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 8.4.1902.

²¹¹⁹ Burggraf, Nach Kalthoffs Tode, S. 32.

einsvorstand, Gerhard Hellmers, 1909 anlässlich der Frage eines möglichen Zusammenschlusses mit dem Weimarer Kartell zu bedenken, „daß der Goethebund es vor allen Dingen mit der Freiheit von Kunst und Wissenschaft zu tun hätte und nicht mit Freidenker- und Monisten-Bestrebungen.“²¹²⁰ Das Hauptargument liegt dann wiederum auf einer Kontinuitätslinie mit den Zielen seines Vorgängers: „Der Goethebund sei für die Beseitigung jeglicher dogmatischer Fessel innerhalb der Wissenschaft, und manchmal scheine es, als wenn die Freidenker- und freireligiösen Gemeinden, und in einzelnen Vertretern auch der Monistenbund, schließlich doch wieder ein neues Dogma einführen wollen.“²¹²¹

Die Frage der Einschätzung von Kalthoffs persönlichem Anteil bzw. der Repräsentativität seiner Auffassungen für die Bewußtseinsbildung im *Goethebund* stellt sich indes noch in Bezug auf einen weiteren, womöglich wichtigeren Gesichtspunkt: Diejenigen, die Kalthoffs Rolle als Einzelperson hervorheben, verkennen, wie die Handelnden im Verein selbst ihr praktisches Engagement verstanden wissen wollten und einordneten – so insbesondere Franz Diederich: Die überall spürbare Wirksamkeit der gegenwärtigen Avantgarde sei „anderen Ursprungs als die der Medicäerzeit“, die freilich die ‚Kunstreaktionäre‘ immer im Sinn hätten, wenn sie ihre eigene historistische „Renaissancekunst“ als Inbegriff der „wahren Kunst“ definierten, zu der es zurückzukehren gelte. Was in der Medicäerzeit „von einzelnen Gewaltigen, von Fürsten mit unumschränkten Machtmitteln ausging, ist heute der Wunsch und das Werk einer großen kompakten Masse. Und zwar am zielbewußtesten hat die Arbeiterklasse ihre Sympathien zur neuen Kunstauffassung zu erkennen gegeben, spricht man doch auch von einer socialen Kunst.“²¹²²

Wie wir sahen, konnte sich Diederich hierfür durchaus auf Kalthoff berufen, der den Gedanken der Wechselwirkungsbeziehung von sozialer, kultureller und religiöser Modernisierung im modernen Staat stets auch mit der Hoffnung verknüpfte, die Impulse für den Aufbau des Kulturstaates würden ‚von unten‘ ausgehen. Die Bemühungen um die soziale Öffnung des elitären Bremer Kulturbetriebs für bisher ausgeschlossene Bevölkerungsschichten wollen wir im Folgenden aus der Perspektive der Arbeiterbewegung genauer betrachten, bzw. aus der Perspektive ihrer Vertreter, die besonders die Wirksamkeit und die Interessen der ‚anonymen Massen‘ im Blick hatten.

III.16 Der Goethebund Teil II: Kalthoff, die Kultur- und die Parteipolitik

III.16.1 Die Bedeutung der Zusammenarbeit von Bürgern und Arbeitervertretern im Goethebund und anfängliche Erfolge auf diesem Gebiet. Die Rolle Franz Diederichs

In einem Punkt waren sich von Anfang an alle Vereinsmitglieder einig: der *Goethebund* dürfe keine Bewegung sein, die ihre Aufgabe nur in Protesten suche. Er würde sonst bald an Interessenlosigkeit eingehen.²¹²³ Auch schon unter Kalthoff wollte der Bund mehr sein als eine gegen den wilhelminischen Konservatismus gerichtete Organisation. Es ging auch, wie eingangs erwähnt, um die Vereinigung von Interessen des linken Bürgertums und der Arbeiterschaft in einer überparteilichen Institution mit einem allgemeinen, humanistischen Bildungsanspruch.²¹²⁴

²¹²⁰ Protokoll über die Beratungen des Delegiertentages der Deutschen Goethebünde am 1. Juni 1909, S. 15.

²¹²¹ Ebd.

²¹²² Art. Eröffnungsfeier der Kunsthalle, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 19.2.1902.

²¹²³ Protokoll über die Versammlungen des Delegiertentages der Goethebünde, S. 2, (Johannes Wiegand).

²¹²⁴ Wie hoch der Anteil der Linksliberalen unter den Goethebundmitgliedern war, muß offen bleiben. Vgl. eine Aussage des Senators Kasten: Der Liberalismus bringe der Befriedigung des Arbeiterbildungsbedürfnisses großes Interesse entgegen. Aber er „erkenne durchaus an, daß im Goethebund alle Parteien, von der äußersten

Dieses Ziel war nicht primär – soweit man dies überprüfen kann – der Angst im Bürgertum vor der Sozialdemokratie als „de[m] große[n] ominöse[n] Gegner“ des Bildungsbürgertums geschuldet, sondern entsprach wohl dem ehrlichen sozialen Empfinden der „lernfähig[en]“ Segmente im Bürgertum.²¹²⁵ Nicht wenige Vereinsmitglieder sahen darin eines der wichtigsten, vielleicht das wichtigste Vereinsziel. Im Februar 1905 umschrieb ein Bericht in den *Bremer Nachrichten* die Motive für die Gründung des Bundes mit den Worten, es sei von Anfang an neben der

„Abwehr der aus der lex Heinze-Bewegung bekannten Bestrebungen“ darum gegangen, auf ehrlicher Grundlage mit Angehörigen der „minderbemittelten Klassen“ auf kulturellem Gebiet zusammenzuarbeiten. „Kein parteipolitischer Nebengedanke war mit der Sache verknüpft, alles wurde getragen allein von dem ehrlichen Gedanken, dem Bildungsbedürfnis der breiten Masse Rechnung zu tragen ... Herz und Gemüt und soziales Fühlen schufen die Triebfedern für das große Werk.“²¹²⁶

Im März darauf berichteten die *Bremer Nachrichten* von der Mitgliederversammlung des Bundes, die am Abend zuvor im Gewerbehaus stattgefunden hatte. Gustav Pauli betonte in einer kurzen Ansprache, welche Bedeutung für den Verein die Unterstützung durch die „arbeitenden Klassen“ habe. Auch im Namen Kalthoffs, der die Versammlung leitete fügte er hinzu,

„daß einige unserer Mitglieder des Vorstandes gerade auf diesen Umstand ein ganz besonderes Gewicht legen, so daß sie für ihre Tätigkeit kein weiteres Ziel sehen, wenn etwa die Arbeiter, die jetzt glücklicherweise zu den Mitgliedern, Hörern und Freunden des Vereins zählen sich von uns trennen wollten.“²¹²⁷

Das beabsichtigte, aber im Ganzen kaum jemals in der wilhelminischen Gesellschaft verwirklichte Miteinander von Bürgertum und Arbeiterschaft war im Bremer *Goethebund* anfangs gelungen. Schon im Jahresbericht 1901/1902 wird über Erfolge der Goethebund-Veranstaltungen bei der proletarischen Zielgruppe berichtet.²¹²⁸ Zwar gehörten viele Bremer Bürger dem Verein an, und in Person von Gustav Pauli, Sohn des langjährigen Bremer Bürgermeisters, saß sogar ein Angehöriger der höchsten bürgerlichen Kreise der Hansestadt in dessen Vorstand. Doch war der *Goethebund* damit kein typischer Verein des gehobenen Bürgertums. Kalthoff als Vorsitzendem war sehr daran gelegen, daß es im Verein keinen bürgerlichen Führungsanspruch gab. Er unternahm deswegen den Versuch einer Zusammenarbeit des Bundes mit dem gemäßigt-reformorientierten Flügel des Sozialdemokratischen Vereins. Pauli teilte im übrigen dieses Anliegen: In dem Bemühen, die Kunsthalle von einem elitären bürgerlichen Vereinsmuseum in eine der gesamten Bevölkerung offenstehende Sammlung zu verwandeln, knüpfte er Kontakte zur Arbeiterbewegung.²¹²⁹ Und Kalthoff hatte wie gezeigt schon zuvor im *Arbeiterbildungsverein* „Lessing“ Wert darauf gelegt, „daß die Leitung dieses Vereins vollständig in den Händen der Arbeiter verbleibe“.²¹³⁰ Ähnlich waren die Machtverhältnisse im *Goethebund* geregelt, dem wie gesagt mehrere Gewerkschaften und der sozialdemokratische *Verein für Volkskunstabende* korporativ angegliedert waren. Kalthoff hebt hervor, daß „die Vertreter der Gewerkschaften ausschlaggebende Stimmen“ im Hauptvertretungsorgan des Bundes gehabt hätten, ein Redak-

Rechten bis zur äußersten Linken, eine Vereinigung gefunden haben zu gemeinsamem Wirken. Das ist vielleicht eine der schönsten Errungenschaften der letzten Jahre“. Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1902. Stenographisch aufgezeichnet, Bremen 1902, Sitzung vom 15. Januar 1902, S. 21-42. Nr. 6 der Tagesordnung, S. 35.

²¹²⁵ Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 770.

²¹²⁶ *Bremer Nachrichten* 12.2.1905, Zweites Blatt.

²¹²⁷ *Bremer Nachrichten* 11.3.1905, Zweites Blatt. Auf den angedeuteten Konflikt gehen wir unten ein.

²¹²⁸ Jahresbericht 1901/02, S. 33.

²¹²⁹ Pauli, *Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten*, S. 172, 191.

²¹³⁰ *Kultur und Partei*, in: *Volk und Kunst*, S. 179.

teur der sozialistischen *Bremer Bürger-Zeitung* habe den Bund mitbegründet und „einer der hiesigen Arbeitersekretäre“ sei „heute noch Vorstandsmitglied.“²¹³¹ Dieser Arbeitersekretär war der Lithograph Hermann Müller.²¹³² Aber auch der heute bekanntere der beiden damaligen Bremer Arbeitersekretäre, Friedrich Ebert, stand dem *Goethebund* aufgeschlossen gegenüber. Ebert hob die Mitwirkung der Sozialdemokratie am Zustandekommen des *Goethebundes* sowie das große Interesse der Arbeiterkreise an dessen Angeboten hervor und lobte in der Bürgerschaftssitzung des 15.1.1902 das bildungspolitische Engagement des Vereins: Diese Institution, die sich in Bremen „erfreulicherweise gebildet“ habe, verfolge das Ziel „die Kunst und das Kunstverständnis ins Volk hineinzutragen. Die Veranstaltungen, die der Goethebund zu diesem Zweck unternommen“ habe, seien „vollständig gelungen.“²¹³³ Auch die Lesehalle wurde im Verlauf der Debatte als ein Anliegen „der Parteifreunde des Herrn Ebert“ und gleichzeitig als „ein Monument von dauerndem Wert ... für das gemeinsame Zusammenwirken aller Parteien und Stände“ beschrieben.²¹³⁴ Sozialdemokraten wie Müller und Ebert verkörperten durch ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit dem Bürgertum gleichsam das überparteiliche, humane Element der Vereinsarbeit, dessen Gedeihen allerdings nur unter der Bedingung parteipolitischer Neutralität, die sich alle Mitarbeiter des Bundes freiwillig auflegten, gewährleistet war. Gustav Pauli berichtet in seinen Lebenserinnerungen über die Vereinsarbeit:

„In seinem [Kalthoffs, TA] Hause versammelte sich der Vorstand des Bundes, dem unter anderem auch der spätere Reichspräsident Ebert ... angehörte. Nach Schluß der Beratung blieben wir ein paarmal noch zu einem einfachen Abendessen beisammen. Von Parteipolitik war nie die Rede. Nach stillem Abkommen galt das Pastorenhaus als neutraler Boden, so daß man einmal das seltene Schauspiel genießen konnte, den Sozialdemokraten Ebert Arm in Arm mit einem der Redakteure der sehr bürgerlichen ‚Weserzeitung‘ das Speisezimmer betreten zu sehn.“²¹³⁵

An dieser Stelle ist es an der Zeit, das kulturpolitische Engagement und die Persönlichkeit Franz Diederichs (1865-1921) eingehender zu würdigen – des von Kalthoff erwähnten, aber nicht namentlich genannten Redakteurs der *Bremer Bürger-Zeitung*, den wir oben schon als Verfasser wichtigen Quellenmaterials kennenlernten. Er war das einzige sozialdemokratische Grün-

²¹³¹ Ebd. S. 180.

²¹³² Das Protokoll der Versammlungen des Delegiertentages der Goethebünde 1903 in Bremen erwähnt den „Arbeitersekretär Müller“ als Teilnehmer von Seiten des Bremer Vorstandes. Vgl. auch die Liste der Arbeitsorgane 1904/05, in der H. Müller als Vorstandsmitglied und als Vertreter des angeschlossenen Vereins der Lithographen und Steindrucker angeführt wird.

²¹³³ Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1902, S. 32. So auch zitiert in einer Einsendung von Ernst Keil in der BBZ vom 13.3.1904.

²¹³⁴ Ebd. S. 35 (Senator Kasten). Welche Sozialdemokraten an der Bibliotheksgründung beteiligt waren, geht aus den oben angeführten Unterlagen nicht hervor. Ebert war wie erwähnt Fördermitglied.

²¹³⁵ Pauli, Erinnerungen, S. 190f. Auch zit. von Walther Paulsen, 90 Jahre Goethebund in Bremen, in: Goethebund in Bremen e.V. 1900-1990, Festschrift, Bremen 1990, S. 7-16, hier S. 7: Kalthoff, Ebert und die Folgen (1900-1914). Eine Vorstandsmitgliedschaft Eberts konnte ich anhand der Quellen im Bestand Goethebund des Staatsarchiv Bremen nicht nachweisen. Möglicherweise hat Pauli die beiden Arbeitersekretäre miteinander verwechselt – vielleicht aber auch eine offizielle Vorstandssitzung mit einem informellen Zusammentreffen der Personen im Hause Kalthoff. Will man allerdings Pauli nicht Absicht unterstellen, bleibt die Frage bestehen, warum er sich an einen gemeinsamen Abend mit Ebert im Hause Kalthoff erinnern haben sollte, wenn Ebert in keiner persönlichen Beziehung zu diesen Personen und ihren Aktivitäten stand. Für eine persönliche, vielleicht sogar formelle, Beziehung Eberts zum Goethebund spricht auch die Erinnerung eines anderen Zeitzeugen, des Genossenschaftsfunktionärs Ferdinand Vieth, wonach Kalthoff zusammen mit Ebert den Goethebund geleitet habe. Vgl. Ferdinand Vieth 1869-1946: Leben und Wirken eines Genossenschaftlers in Selbstzeugnissen und Beträgen. Hrsg. Von Hartmut Bickelmann, Norderstedt 2017, S. 41. Vieth war nach eigenen Aussagen „durch seine Tätigkeit in Bremen ... in engste Bekanntschaft mit allen führenden Personen der Bremer Arbeiterbewegung, insbesondere mit ... Ebert“ gekommen. Ebd. Womöglich beziehen sich diese Erinnerungen aber auf die Zeit nach dem Juli 1902. Dazu sogleich.

dungsmitglied des Vereins.²¹³⁶ Der promovierte Naturwissenschaftler und Ethnograph aus Leipzig hatte sich bereits als Student der sozialistischen Arbeiterbewegung angeschlossen und damit seine Chancen auf eine bürgerlich-akademische Karriere seinem ethischen Idealismus geopfert. In seinen Bremer Jahren zwischen 1895 und Sommer 1902 war er eine Leitfigur der Bremer Sozialdemokratie. Er arbeitete allerdings lieber im Hintergrund und überließ öffentliche Auftritte Friedrich Ebert, den er förderte und mit dem er lebenslang befreundet blieb. Die Sozialdemokratie galt ihm als die einzige politische Kraft, die das Potenzial besäße die „Ideen eines freien, demokratischen und sozial gerechten Deutschlands“ umzusetzen.

Diederichs Persönlichkeit kennzeichnete jedoch nicht nur ein politisches, sondern auch ein starkes kulturelles Interesse. So gehörte er um 1900 z. B. zu den Entdeckern der Worpsweder Künstlerkolonie bei Bremen. Sein Tagebuch weist ihn jedoch insbesondere als exzellenten Kenner der Literaturavantgarde der Jahrhundertwende aus. Mit vielen Schriftstellern und Schriftstellerinnen war er persönlich bekannt. Er selbst veröffentlichte unter Pseudonym literarische Werke, so z. B. 1901 den Prosaband *Worpsweder Stimmungen*. Aber auch als Parteifunktionär förderte er die kulturelle Bildung der Arbeiter. Er veranstaltete – wie Kalthoff – Vortragsabende für die nichtbürgerliche Bevölkerung und führte diese Schichten an das moderne soziale und naturalistische Theater heran. Als späterer Feuilleton-Redakteur der *Sächsischen Arbeiterzeitung* unterhielt er Beziehungen zu Ferdinand Avenarius, war also auch in das Netzwerk der Gebildetenreform einbezogen.

Diederich war mit seinen fortschrittlichen Einstellungen im Hause Kalthoff wohl ein gerngesehener Gesprächspartner. Mit Moring kann man vielleicht sogar von einer Freundschaft der beiden sprechen.²¹³⁷ Die regelmäßigen Treffen und Diskussionen im Goethebundvorstand bedeuteten Diederich viel. Der Stellenwert seiner Mitwirkung für den Fortschritt der Vereinsarbeit ist nicht zu unterschätzen. In der von ihm dokumentierten Wirkungszeit wurden viele Initiativen von ihm angestoßen. Er war es etwa, der die Einladung Wilhelm Bölsches zu dem oben erwähnten Goethe-Vortrag anregte.²¹³⁸ Seine Expertise und seine Kontakte zu Künstlern erweiterten nicht nur das kulturelle Gesichtsfeld der Vereinsvorstände und Kommissionsmitglieder; sie sind auch ein Argument dafür, die Initiativen des Vereins nicht als alleinige Leistung Kalthoffs, sondern als Gemeinschaftsleistung einzustufen. Allein im Kontext der Vorstandssitzungen und der privaten Gespräche der Vorstände waren Künstler wie Michael Georg Conrad, Clara Viebig, Carl und Gerhart Hauptmann, die Brüder Hart, Arno Holz, Johannes Schlaf, Max Halbe, August Strindberg, Karl Henckell, Bruno Wille, Richard Dehmel, Otto Julius Bierbaum, Alfred Walter Heymel, John Henry Mackey, Maurice Maeterlinck, Detlev von Liliencron und natürlich die „Worpsweder“ thematisch präsent.²¹³⁹ Viele der genannten Künstler waren um 1900 Berühmtheiten in der Kulturwelt. Von Rainer Maria Rilke, der dagegen in der Öffentlichkeit zu diesem Zeitpunkt noch weithin unbekannt war, erfuhr Diederich durch einen Bericht über die vom Vereinsvorstand ausgerichtete Abschlußfeier der Bölsche-Tage (an der er persönlich nicht teilgenommen hatte) – eine Notiz, die zeigt, daß man im Vereinsvorstand schon

²¹³⁶ Eine systematische Auswertung des Tagebuches steht noch aus. Die relevanten Einträge beziehen sich auf Diederichs Tätigkeit im Vorstand vom 20.2.1901–4.7.1902. Eine Mitarbeit Eberts wird hier nirgends erwähnt. Ich danke Niels Diederich für mündliche Auskünfte über seinen Großvater. Zu Diederichs Person vgl. weiterhin Moring, *Die sozialdemokratische Partei*, S. 44f, 77.

²¹³⁷ Moring, *Die sozialdemokratische Partei*, S. 69, Anm. 6.

²¹³⁸ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 2.4.1901.

²¹³⁹ Ebd. Einträge vom 26.4.1901, 27.4.1901, 28.4.1901, 29.4.1901, 8.5.1901, 1.7.1901, 6.9.1901, 14.10.1901, 26.10.1901, 20.2.1902, 4.7.1902. Ich beschränke mich hier auf die Namen der damaligen Avantgarde.

1901 auf den Dichter aufmerksam geworden war, der in diesem Jahr seinen Wohnsitz in Westerwede bei Worpswede genommen hatte.²¹⁴⁰

Interessant im Blick auf die historisch-epistemologische Analyse der Entstehungsbedingungen alternativreligiöser Anschauungen – der ‚säkularisierten Religion‘ – ist die Frage, ob Diederich die religiösen Ansichten, über die er insbesondere in seinen Aufzeichnungen zu Bölsches Goethe-Vortrag in Bremens Arbeiterzeitung schrieb, auch persönlich teilte. Es spricht einiges dafür. Ein Jahr nachdem er aus dem Mund Bölsches von Goethe als einer ‚Offenbarung der Menschheit‘ und der Natur als einer sich stets höher entwickelnden ‚Gott-Natur‘ (als fundamentale Absage an das alte dualistische Gottesbild) hatte sprechen hören, veröffentlichte er ein Gedicht mit dem Titel *Offenbarung* – ebenfalls in einem sozialistischen Blatt –, in dem er alternativreligiösen monistischen Anschauungen eine ästhetisch-naturmystische Gestalt verleiht:

„Was die Augen nicht sehn,
Die Ohren nicht hören,
Meine Seele fühlt es niederwehn
In ätherrinnenden Chören.
Was ich tief im Innern bin,
Neigt sich verschwistert
Froh der Offenbarung hin,
Die so eigen flüstert.
Lichterzeugend, lichtdurchtränkt,
Formenwechselnd wandelt der Allkraft Werden,
Und die Seele, dem All verschmolzen, empfängt
Naher Zukunft knospende Geberden.“²¹⁴¹

Diederich stand den Bekenntniskirchen persönlich fern. Als politischer Redakteur der Dortmunder Arbeiterzeitung wurde er in den 1890er Jahren wegen Blasphemie angeklagt und zu 18 Monaten Gefängnis verurteilt. Er kannte die Wirkung repressiver Zensurmaßnahmen, gegen die der *Goethebund* protestierte, also aus bitterer Erfahrung. Das Konkurrenzverhältnis zwischen säkularer Kunst und konfessionellem Gottesdienst thematisiert er vielleicht gerade deswegen mit großer Sensibilität. Kalthoff muß Diederichs Gespür für die unkirchliche Religion geschätzt haben. 1903 bat er ihn um Hilfe bei der Suche nach einem Referenten für einen Goethebund-Vortrag über Tolstoi in einer Vortragsreihe zur „Charakteristik der modernen Künste“. Am Beispiel Tolstois solle „das mystisch-religiöse Problem der modernen Zeit“ herausgearbeitet werden.²¹⁴²

Vor allem aber ist Diederich im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Kunst und sozialer Frage im Milieu der Gebildetenreformbewegung wichtig. Seine Mitarbeit im Verein – in seiner Rolle als Bindeglied zur Arbeiterbewegung – belegt z. B. exemplarisch, wie Goethe, der Mottoggeber des Vereins, nicht nur als Kultfigur des wilhelminischen Bildungsbürgertums fungierte, sondern auch zum Zentrum einer volkstümlichen Bewegung gemacht werden konnte.²¹⁴³ Der Goethe-Referent Bölsche wurde von Diederich nicht zuletzt als Protagonist der

²¹⁴⁰ Ebd. Eintrag zur Sitzung vom 29.4.1901. Der Eintrag vom 1.7.1901 erzählt von einer Begegnung in Worpswede. Rilkes Lage war in dieser Zeit so prekär, daß er gezwungenermaßen Kritiken im Tageblatt schrieb, einer Zeitung, die in Bremen den schlechtesten Ruf genoß. Vgl. Eintrag vom 11.2.1902. D. gehörte damit neben Pauli zu den Vorstandsmitgliedern, die Rilke bereits 1901 kannten. Für Kalthoff ließ sich dies wie gesagt nicht nachweisen.

²¹⁴¹ *Offenbarung*, in: Die Neue Welt. Illustriertes Unterhaltungsblatt Nr. 13 vom 29.3.1902 (Osterbeilage der Bremer Bürger-Zeitung), S. 104. Vgl. Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 29.3.1902.

²¹⁴² Brief Kalthoffs an Diederich vom 16.3.1903.

²¹⁴³ Gegen Eßbach, bei dem dies übersehen wird. Vgl. Einleitung, Anm. 69. Die hier angeführten Belege zeigen, daß der Klassiker Kult weder elitär war noch der Merkmale einer Religion ermangelte.

zur Sozialdemokratie hin offenen Volksbildungsbewegung geschätzt.²¹⁴⁴ Frühere Goethe-Vorträge hatte Bölsche schon in Berlin gehalten, einmal vor rund 2000 Arbeitern. Die Bedeutung der Popularität Goethes (aber auch Schillers) bei Arbeitern als Fixpunkte der Volksbildungsbewegung ist nicht zu unterschätzen.²¹⁴⁵

Sozialistische Protagonisten der Goethebundbewegung, aber auch Sozialliberale, verstanden es vor allen Dingen aber, Arbeiter in die Bewegung einzubinden (als Vertreter in den Vereinsorganen: wie wir sahen waren dies oft Gewerkschafter), aber auch als Mitwirkende bei den Veranstaltungen. Man wollte für diese nicht nur ein Publikum aus andächtigen Rezipienten gewinnen, sondern aktive Teilnehmer des Geschehens, die dadurch zu Gliedern der Bewegung werden sollten: Diederich regte in diesem Sinne an, die Kunsthalle zu einem Ort des Austausches und der Begegnung mit bisher ausgeschlossenen Kreisen zu machen. Dazu bedürfe es mehr des pädagogischen Gespräches als des belehrenden Vortrages. „Ich rege die Bildung einer neuen Commission an: selbe soll die Frage einer systematischen, nach pädagogischen Gesichtspunkten betriebenen Pflege des Besuchs der Museen bearbeiten.“²¹⁴⁶ Für dieses Ziel hatte Diederich einen Verbündeten in Gustav Pauli, der in seiner Rede zur Eröffnung der Kunsthalle sagte, in der Zukunft solle das „vornehmste Mittel“ der Kunstvermittlung nicht mehr der kunsthistorische Vortrag sein, sondern „die gemeinsame Betrachtung guter Kunstwerke unserer Sammlung von alten und neuen Meistern.“ Es lasse sich dabei „in Form der Diskussion das Wesentliche und Wichtige sehr viel anregender mitteilen, als in der Form einseitiger Belehrung durch den Vortrag.“ Besonders die Jugend sollte auf diese Weise angesprochen werden, die „Jugend, die nicht mit vorgefaßten Meinungen an die Kunstwerke herantritt, deren Seele manche unbeschriebene Seite enthält, auf die von verschiedner Hand Großes und Schönes geschrieben werden kann.“²¹⁴⁷ Besonders der letztgenannte Aspekt sollte in späteren Jahren im Kontext des Streites um eine Reform des schulischen Religionsunterrichts Bedeutung erlangen – einer Debatte, zu der auch die sogenannte Kunsterzieherbewegung (sie steht im Hintergrund von Paulis Äußerungen) ihren Beitrag leistete.

Hinzu kam das Moment der sozialen Öffnung des Museums. Das Kupferstichkabinett und das Lesezimmer sollten künftig auch abends geöffnet sein, damit sie von der arbeitenden Bevölkerung genutzt werden konnten. Auch an diesen Orten sollten Gespräche und Übungen vor Originalen möglich werden. Zudem sollte es zwei kostenfreie Eintrittstage in der Woche geben. Pauli betonte in seiner Eröffnungsrede: „In allen diesen Fragen wollen wir nicht exklusiv sein und uns mit den Mitgliedern des Vereins absondern. ... [L]assen wir alle hinein. ... Nehmen wir uns auch hier der minderbemittelten Klasse unserer Bevölkerung an.“²¹⁴⁸ Nicht anders dachte Diederich, der allerdings als Parteipolitiker zudem vom Grundsatz der sozialen Verpflichtung des Kulturstaates ausging: „Ich will nicht Kunstabende für einen Club organisieren, sondern will Mittel öffentlicher Erziehung der Allgemeinheit zur Kunst schaffen. Das ist der ausgesprochene Zweck des Goethebundes. Für mich ist die Sache Prinzipfrage.“²¹⁴⁹

²¹⁴⁴ Beider Interesse galt der freien Volksbühne und der freien Volkshochschule. Bedenken bei Konservativen im Goethebund, Bölsche stünde parteipolitisch auf Seiten der Sozialdemokratie, wußte Diederich aber zu zerstreuen. Vgl. Tagebucheintrag vom 2.4.1901.

²¹⁴⁵ Ein Beispiel für die sozialpädagogische Bedeutung Schillers für die Bewegung ist die Auslobung eines Volksschillerpreises durch den Goethebund im Schillerjahr 1905. Schiller war zudem auch Fixpunkt der Kunstreligion. Julius Burggraf nennt Schiller „eine Offenbarung des in unserer Volksseele waltenden deutschen Christus“ (Bremer Beiträge, Jahrg. 1908/09, S. 142). Zu beiden Aspekten Genaueres in Abschn. III.17.2.1.

²¹⁴⁶ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 16.3.1902.

²¹⁴⁷ Art. Wiedereröffnung der Kunsthalle, in: Bremer Bürger-Zeitung, Beilage Nr. 41 vom 18.2.1902.

²¹⁴⁸ Ebd.

²¹⁴⁹ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 8.3.1901. Mit Ernst Keil als einem Anhänger des „alten“ bremischen Konzeptes mäzenatisch organisierten Kulturlebens (also abhängig vom Wohlwollen und den wechselhaften Launen „nobler“ Spender) war in diesem Punkt keine Einigung zu erzielen. Ebd.

Die „Pauli-Fitger-Carambolage“ (Diederich) war aus Sicht der Goethebundaktiven mit sozialem und politischem Gespür weit mehr als ein Streit um die Kunst. In der Motivation Diederichs mischten sich parteitaktische, sozialpolitische, sozialpädagogische und sezessionistische Elemente, die in dem Konflikt mit den „Kunstreaktionären“ kulminierte, für die Fitger exemplarisch stand. In diesem Kontext meinte Diederichs beispielsweise: „Pauli steckt voll Lichtwark’scher Gesichtspunkte. Also er ist mein Mann. Er hat echt modern-pädagogische Gelüste. ... Den hemmenden Reaktionären in Bremen kann auf dem Kunstgebiete durchdringender Widerstand nur aus den eigenen plutokratischen Reihen heraus kommen.“²¹⁵⁰

Diederich stand (neben Müller, der aber erst 1902 in den Vorstand eintrat) im Verein für die „vertrauensvolle und fruchtbare Kooperation zwischen Sozialdemokratie und ‚unzweifelhaften Sozialpolitikern‘.“ Gustav Pauli gegenüber stellte er einmal im Gespräch das Ziel heraus, die Gräben zwischen Sozialdemokratie und Bürgertum zu überwinden. So wie der Kunsthallendirektor wird auch Kalthoff von diesem Ziel „sympathisch berührt“ gewesen sein.²¹⁵¹ Mit dem engagierten Sozialdemokrat und Kalthoff trafen sich zwei gleichgesinnte Idealisten – eine Gemeinschaft, in der die Ideen des Revisionismus und des Sozialliberalismus zur Deckung kamen. Die Teilnahme am Kulturleben wurde von beiden Seiten als ein soziales Recht aufgefaßt, für das man sich nicht bedanken müsse – eine Überzeugung, die im Gedanken des offenen sozialen Kulturstaats kulminierte. Wie wir am Ende des vorigen Abschnittes schon sahen, nahm Diederich das Kunstwollen der „Massen“ sehr ernst, eine Vorstellung, die bei Kalthoff ihre Spiegelung in Form seines Glaubens an den Handlungswillen der *religiösen* „Volksseele“ fand.

III.16.2 Eine Kulturdebatte zwischen Revisionismus und Revolution: der Goethebundstreit 1904/05

Das gute Einvernehmen zwischen Bürgertum und den sozialdemokratischen Gewerkschaften im Bremer *Goethebund* wurde sukzessive zerstört, nachdem Diederich im Spätsommer 1902 Bremen verlassen hatte und die Arbeitersekretäre Ebert und Müller mit ihrer versöhnlichen Position in Bremen ab 1903 von einer Gruppe um den neuen Redakteur der *Bremer Bürger-Zeitung*, Heinrich Schulz, zunehmend isoliert wurden. Der gebürtige Bremer Schulz war nach Stationen in Leipzig, Berlin, Erfurt und Magdeburg bis 1906 in Bremen tätig. Er hatte Kalthoff schon sehr früh persönlich im Umfeld des Arbeiterbildungsvereins ‚*Lessing*‘ kennengelernt, in dem der damalige Lehrerseminarist verkehrte. Er hielt hier im Herbst 1892 seinen ersten öffentlichen Vortrag.²¹⁵²

Der Konflikt, von dem gleich die Rede sein soll, war keine private Fehde zwischen Kalthoff und dem Redakteur der *Bürger-Zeitung* – auch wenn die Quellen gelegentlich diesen Eindruck erwecken. Schulz war Exponent von ideologischen Wandlungsprozessen und Verschiebungen in der Mitgliederstruktur der Bremer Partei. Auslöser hierfür war nach 1900 der massive Zuzug von auswärtigen, teils ausländischen Arbeitern, die im wachsenden Sektor der bremischen Industrie tätig waren, beispielsweise in der neu gegründeten AG „Weser“ – 1905 beschäftigte die Werft 3500 Mitarbeiter. „Der alte Schlag bremischer Arbeiter“ wich einer politisch radikaleren Spezies, die nicht mehr in die patriarchalische bremische Wirtschafts-traditi-

²¹⁵⁰ Ebd. Eintrag vom 8.3.1901. D. bezieht sich hier auf Paulis ersten Goethebund-Kunstvortrag: Volk und Kunst im 19. Jahrhundert, einer „Gedankenkette voll Lust am Jugendlichen.“ D. wertet den Vortrag als Reaktion auf Fitger. Pauli soll ihn zu Angriffen auf Fitger in der *Bürgerzeitung* aufgefordert haben: „Na, hauen Sie nächstens Fitger wieder mal eine runter.“

²¹⁵¹ Ebd. Eintrag vom 8.5.1901.

²¹⁵² Neumann, Sozialdemokratische Bildungspolitik, S. 104, 126.

on und Kultur eingebunden war: einer Schicht ohne emotionale Bindung an die bremische Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts und ihre etablierten Führer, dafür aber aufgeschlossen für die Ideen der internationalen revolutionär-marxistischen Arbeiterbewegung, die zur neuen Macht in der Bremer Sozialdemokratie werden sollte. Der Glaube an die Möglichkeit gemeinsamer Reformen mit dem Bürgertum (und an die Möglichkeit parlamentarischer Machtgewinne) war den zugewanderten Proletariern abhanden gekommen, bzw. einem tiefen Mißtrauen gegenüber dem Bürgertum gewichen. Die Bereitschaft „das Bürgertum“ als feindliche Klasse zu betrachten sowie die Bereitschaft Gewalt als Mittel zur Durchsetzung eigener Ziele zu akzeptieren, war bei ihnen ungleich größer als in der älteren Arbeitergeneration. Bestärkt wurden die Vertreter des aufstrebenden Linksradikalismus durch negative Erfahrungen mit einem neuen Typus des profitorientierten Großindustriellen – in Bremen war hierfür wiederum die Leitung der AG „Weser“ ein Beispiel. Die Mitgliederzahlen des Sozialdemokratischen Vereins wuchsen, bedingt durch den Zuzug einer neuen Arbeitergeneration, stetig an (beachtenswert war der Anstieg zwischen 1905 und 1906 von 3912 auf 9173 Mitglieder). Repräsentant des klassenkämpferischen orthodoxen Marxismus, dem die neuen Mitglieder zuneigten, war zunächst Wilhelm Pieck, der spätere Mitbegründer der KPD. Die Kampfbereitschaft der neuen Parteimitglieder erreichte, bedingt durch äußere Faktoren wie die russische Revolution, 1905 einen Höhepunkt. In Deutschland reagierten viele Vertreter des politischen Establishments auf die Kampfparolen der Arbeiterbewegung ebenfalls mit Ängsten vor einem revolutionären sozialistischen Umsturz und ließen sich in ein reaktionäres Fahrwasser drängen. So rieten führende Militärs, allen voran der Kriegsminister Julius von Verdy du Vernois, zur Beseitigung des Parlaments durch einen Staatsstreich. 1905 war das Jahr der Massenstreiks, die von den Radikalen als Vorstufe der proletarischen Revolution bzw. als Maßnahmen zur Beschleunigung des proletarischen Endsieges über die besitzende Klasse gewertet wurden: der Bergarbeiterstreik im Ruhrgebiet, in Bremen die Kämpfe im Baugewerbe und vor allem der Streik sowie die Aussperrung bei der AG „Weser“. Vor dem Hintergrund des gleichzeitigen Wirtschaftsaufschwunges dieser Jahre ist die Stimmung in der Arbeiterschaft indes eher als tiefsitzendes Gefühl der Benachteiligung zu interpretieren, denn als eine aus wirtschaftlicher Not gefühlte Notwendigkeit der Revolution. Wehlers Begriff des „Fahrstuhleffektes“, mit dem der gemeinsame Aufstieg der deutschen Bevölkerung in der Hochkonjunkturphase ausgedrückt werden soll, können wir umdeuten in die Metapher der zwei Fahrstühle: während der Fahrstuhl der prosperierenden Oberklasse sich schon rasant nach oben bewegt, gerät der Fahrstuhl, in dem die streikende Arbeiterklasse sich befindet, ständig ins Stocken.

Dem bürgerlichen Sozialtheologen und Kulturaktivisten Kalthoff schlug nun mit einer bisher – für bremische Verhältnisse – ungekannten Härte das generelle Mißtrauen klassenbewußter Sozialdemokraten entgegen, das nicht selten von eigenen negativen Erfahrungen dieser Schicht geprägt war. Er wurde damit zum Leitragenden einer in der organisierten Arbeiterschicht stetig wachsenden, teils berechtigten, teils vielleicht auch ressentimentgetragenen, in jedem Fall aber tiefempfundenen Entschlossenheit, sich vom Bürgertum künftig nicht mehr mit ‚Almosen‘ abspeisen zu lassen und sich den einem zustehenden Anteil am materiellen und sozialen Kapital der Gesellschaft notfalls auch mit Gewalt zu nehmen. Dies Bewußtsein bestimmte auch das Verhältnis der Linken zum immateriellen Kapital.

1904/05 wurde Schulz zum Führer der neuen Linken. Vorher konnte man ihn am ehesten noch dem Revisionismus zuordnen. Aber seine Anpassungsfähigkeit an neue Verhältnisse, sein Selbstverständnis als „Parteisoldat“, verbunden mit seinem Rückhalt unter älteren Parteimitgliedern, machte ihn zu einem geeigneten Kompromißkandidaten für die aufstrebenden revolutionären Kräfte der Partei. Man muß in der Bewertung seines Handelns stets unterscheiden zwischen persönlichen Ansichten und der neuen Parteilinie, zu deren Sprecher er sich

machte.²¹⁵³ Kalthoff steht umgekehrt ebenfalls exemplarisch für die Haltung eines Segments im Bürgertum. Die kurz umrissenen zeitgeschichtlichen Zusammenhänge und Bedingungen sind ein bedeutsamer Verstehenshintergrund seiner späten Äußerungen zum Marxismus und zum Klassenkampf, insbesondere seiner schon dargestellten Auffassungen über das Verhältnis von materiellen und immateriellen Werten und von der lebensverändernden Macht geistig-religiöser Reformen, die er im Kontext der marxistischen Theorie entwickelte und in ein richtiges Verhältnis zum Diktat der Wirtschaftlichkeit, zur Macht der Maschinen und der Waffen bringen wollte. Wie wir sehen werden, macht es beispielsweise einen Unterschied, ob ein Geistlicher wie Kalthoff wohl situierte Liberale ermuntert, ihrem Leben einen höheren geistigen Sinn zu geben, oder eben Angehörige der Unterschicht, die fest davon überzeugt sind, um ihren gerechten Anteil am materiellen gesellschaftlichen Wohlstand betrogen zu werden. Der Konflikt mit dem *Goethebund* um diese Themen bahnte sich schon 1903 an.

Nach Schulz' Vorstellungen sollte es anstelle von „Verkleisterungsversuchen angeblicher bürgerlicher ‚Volksfreunde‘“²¹⁵⁴ eine eigenständige, von bürgerlichen Vereinigungen organisatorisch getrennte proletarische Kulturarbeit geben, die sich an der Ideologie des Klassenkampfes zu orientieren habe. Diese Forderung setzte er Anfang 1905 auf einer Sitzung des Bremer Sozialdemokratischen Vereins, unter anderem mit Unterstützung Alfred Henkes und Wilhelm Piecks, gegen „Reformisten“ wie Müller, Ebert und den Bürgerschaftsabgeordneten Hermann Rhein durch.²¹⁵⁵ Die Bremer Linke trennte sich daraufhin vom *Goethebund* und gründete im März 1905 einen Bildungsausschuß des Gewerkschaftskartells, der im engen Anschluß an den Sozialdemokratischen Verein künftig die neu gesetzten Ziele verfolgen sollte.²¹⁵⁶ Doch wir greifen vor. Beginnen wir mit den Jahren 1902/03. Der Vorstand des *Goethebundes* hatte Schulz angeboten, anstelle von Franz Diederich in die Leitung des Vereins einzutreten. Schulz lehnte die Avance mit dem Bemerkten ab, „er stecke seine Beine nicht gern mit Gegnern unter denselben Tisch.“²¹⁵⁷

Im Kern kreiste der Streit damals bereits um das oben kurz dargestellte Konzept der Volksbildung, bzw. der Volkserziehung, also um ein pädagogisches Lieblingskind Kalthoffs, das er prominent in Bremen vertrat. Schulz wiederum war in Deutschland ein Pionier der marxistischen Bildungsbewegung. Durch die Begegnung dieser beiden streitbaren Persönlichkeiten, die gleichzeitig Exponenten konfligierender Bewegungen waren, gewinnt der *Goethebund*-streit eine grundsätzliche Dimension in der Geschichte der deutschen Erwachsenenpädagogik. Gleichzeitig macht das Beispiel die bildungspolitische Dimension des sogenannten ‚Revisio-

²¹⁵³ Moring, Sozialdemokratie, S. 82f (Im Zuge der russischen Revolution hielt man „das Auftauchen neuer, revolutionärer Situationen“ auch in Deutschland für möglich und führte in diesem Kontext die Debatte um den Massenstreik als revolutionäres Mittel, vgl. 114), 83-200 (Bremen entwickelt sich zur linken Hochburg), 221f (Mitgliederentwicklung). Auf Schulz bezogene Angaben nach Neumann, Sozialdemokratische Bildungspolitik, S. 119, 261f, 270, 274-278, 283 292f, 301, 427 sowie Peter Braune, Die gescheiterte Einheitsschule: Heinrich Schulz – Parteisoldat zwischen Rosa Luxemburg und Friedrich Ebert, Berlin 2004, S. 207f (nach Pieck entwickelte Schulz sich erst in Bremen zum Radikalen), 208 (Revisionismusstreit), 211 (Rückwendung zum Revisionismus seit 1912, Entwicklung „zu einem flexiblen Pragmatiker“).

²¹⁵⁴ So schon 1903. Bremer Bürger-Zeitung vom 22.1.1903.

²¹⁵⁵ Vgl. Christian Paulmann, Die Sozialdemokratie in Bremen 1864-1964, S. 100.

²¹⁵⁶ Für das Folgende habe ich auf die stattliche Zahl von Artikeln zurückgegriffen, die u. a. in der Bremer Bürger-Zeitung und in den Bremer Nachrichten zum Thema veröffentlicht wurden. Zu Ebert vgl. Paulmann, S. 91ff sowie den Art. Friedrich Ebert, in: Bremische Biographie 1912-1962, S. 127: „Er bemühte sich stets um den Ausgleich der verschiedenen Richtungen in der Partei, war aber ein scharfer Gegner der linksradikalen Tendenzen, zu deren Exponenten Heinrich Schulz und Wilhelm Pieck gehörten. Im Interesse seiner Sache lehnte er indessen eine Zusammenarbeit mit den Liberalen nicht ab, wie sein freundschaftlicher Verkehr mit Pastor Albert Kalthoff von St. Martini und seine verbindliche Haltung im Streit um den *Goethebund* (1905) beweisen.“

²¹⁵⁷ Moring, Die Sozialdemokratische Partei, S. 78, Anm. 77.

nismusstreites‘ innerhalb der Sozialdemokratie deutlich.²¹⁵⁸ Wie Schulz über das Volksbildungskonzept dachte, hatte er schon unabhängig vom Goethebundstreit in einem Artikel in der *Neuen Zeit* dargelegt, der den Titel *Volksbildung oder Arbeiterbildung?* trägt: „Volksbildung ... Ich habe eine Abneigung gegen dieses Wort, weil die bürgerlichen Volksbildungsapostel allzuviel Schaumschlägerei damit treiben. Lassen wir uns *Arbeiterbildung* angelegen sein!“²¹⁵⁹ Sein Alternativkonzept definiert Schulz als die „Vertiefung in die Grundsätze und Bestrebungen des internationalen Sozialismus“ nach den Vorgaben der Parteiorganisation.²¹⁶⁰ Die Programmatik und systematische Organisation der Arbeiterbildung sollte eine „partei-genössische Kampfschule in Berlin“ leisten. Schulz stellte damit jede Form organisierter Erwachsenenbildung ganz bewußt in den „*Dienst des Klassenkampfes*“ und ordnete individuelle Bildungsinteressen und Vorlieben einem parteidogmatisch definierten Allgemeininteresse unter:

„Nur wenn der einzelne durch die ihm *aus allgemeinen Mitteln* ermöglichte Fortbildung *unmittelbar der Allgemeinheit nützt*, interessiert uns seine Fortbildung. Sonst erziehen wir uns Ästheten, Schöngeister und Schwärmer, die selbstgefällig an ihrem schönen Ich herumbasteln, aber keine Klassenkämpfer.“²¹⁶¹

Der bürgerlichen Volkserziehungsidee, die ihrem Anspruch nach auf eine klassenübergreifende und integrierende Bildung der Bevölkerung nach *gleichen* Grundsätzen zielte, sprach er damit jede Existenzberechtigung ab.

Kein Zufall war es, daß sich erste Anzeichen einer Entfremdung zwischen den Sozialdemokraten des radikalen Flügels und dem *Goethebund* in der Frage der *Volkskunst*, bzw. im Kontext des *Vereins für Volkskunstabende* bemerkbar machten. Dieser Verein war eine Gründung Franz Diederichs, die nach dessen Auffassung, neben ihrer Bildungsfunktion, als „eine Art proletarischer Nebenregierung des Goethebundes, als eine sehr notwendige Kontrollkommission“ intendiert war.²¹⁶² Die Bremer Arbeiterschaft befriedigte mit dieser Gründung „ihr eigenstes Lebensinteresse“ meinte auch Kalthoff.²¹⁶³ Er und Diederich wollten also eine Zusammenarbeit der Vereine auf Augenhöhe. Schulz war hingegen bestrebt, Diederichs Gründung zu einer Kampforganisation *gegen* den *Goethebund* zu machen. Er verfolgte damit eine ganz andere Parteitaktik als Diederich, der, wie wir sahen, im Kampf gegen die Bremer „hemmenden Reaktionäre“ das Widerstandspotential nutzen wollte, das ihnen aus der „Bourgeoisie“ *selbst* (in Personen wie Kalthoff und Pauli) erwachsen war. Diese strategische Absicht, welche die Idee einer *universellen Kunst* voraussetzt, leitete ihn auch bei seiner Tätigkeit im *Verein für Volkskunstabende*. Schulz machte den Verein dagegen zu einem Forum, von dem aus die klassenbewußte „proletarische Kunstauffassung“ der *Volkskunstidee* entgegengesetzt werden sollte.²¹⁶⁴ Schulz’ Gegner war in dieser Phase des Konfliktes der Redakteur Ernst Keil, dem er seine Wandlung zu einem Verteidiger der modernen Kunst nicht abnahm. Der neue Führer der Parteilinken sah die Gegnerschaft zwischen der *Bürger-Zeitung* und den „Herren Keil und Genossen“ jedoch vor allem begründet durch „die prinzipielle Gegensätzlichkeit zweier feindlicher Weltanschauungen“ und stufte Bemerkungen über die frühere gute Zusammenarbeit zwischen Bürgerlichen und Sozialdemokraten als „Keiltreibereien bürgerlicher Auch-Arbeiterfreunde“ ein.²¹⁶⁵

²¹⁵⁸ Unten werden wir sehen, daß der Konflikt aber auch für das Feld der schulischen Bildung relevant war.

²¹⁵⁹ Heinrich Schulz, *Volksbildung oder Arbeiterbildung?* in: *Die Neue Zeit*, 22. Jahrg. (1903/04), 2. Bd. (1904), Heft 43, S. 522-529, hier S. 526.

²¹⁶⁰ Ebd. S. 527.

²¹⁶¹ Ebd. S. 528f. Eine sozialdemokratische ‚Reichsparteischule‘ wurde 1906 in Berlin gegründet. Sie ist die Keimzelle der bis heute bestehenden SPD-Parteischule.

²¹⁶² Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 13.3.1901.

²¹⁶³ *Volk und Kunst*, S. 173.

²¹⁶⁴ *Bremer Bürger-Zeitung*, 9.3.1904.

²¹⁶⁵ Ebd. 13.3.1904.

Kalthoffs Konflikt mit Schulz entspann sich nach seinen eigenen Angaben zunächst im Rahmen einer Diskussion über das Verhältnis des Arbeiterbildungsvereins „*Lessing*“ zum Gewerkschaftskartell im Jahr 1904:

„Die Verhandlungen, die an zwei Abenden auf Grund eines von mir erstatteten Referats über die Aufgaben und Ziele der Arbeiterbildung stattfanden, verliefen im Grunde resultatlos. Ich vertrat mit einem Teil der Anwesenden die Forderung einer allgemeinen Bildung, der andere Teil unter Führung des Redakteurs Schulz forderte rein parteipolitische Bildung. Eine dritte Sitzung, in der die Diskussion hätte zu Ende geführt werden können, fand nicht mehr statt.“²¹⁶⁶

III.16.2.1 Der Eklat um den Sombart-Vortrag. Der „unpolitische“ Goethebund?

Seinen Höhepunkt erreichte der Streit um die kulturelle Bildung in Bremen, als für Januar 1905 der Nationalökonom Werner Sombart eingeladen worden war, vor dem *Goethebund* zum Thema Wirtschaft und Kunst zu referieren. Der Titel seines Vortrags lautete: *Über den Zusammenhang der wirtschaftlichen Verhältnisse mit der Kulturentwicklung*.²¹⁶⁷ Sombart behandelte also eine Frage, die nach Kalthoffs Überzeugung von besonderem grundsätzlichen Interesse für die Verhältnisbestimmung materieller und geistiger Wertsphären war. Der Pastor hatte persönlich im Namen des Vereinsvorstands die Redaktion der *Bürger-Zeitung* gebeten, eine Vorankündigung des Vortrages abzdrukken. Darin stand zu lesen, Sombart nehme „unter den bürgerlichen Nationalökonomem eine ähnliche Stellung ein, wie die Revisionisten unter den Sozialisten“. Diesen Anlaß nutzte Schulz für den Vorwurf, der *Goethebund* sei politisch nicht neutral und betreibe durch den bürgerlichen Ökonomen Propaganda für den reformistischen Sozialismus. Unter dem Deckmantel der ‚Kunst‘ solle „eine prinzipielle Auseinandersetzung mit der durch den Sozialismus vertretenen Geschichtsauffassung herbeigeführt werden“ (so zitiert Schulz aus der Vorankündigung). Die nur „scheinbare ‚Neutralität‘ des Goethebundes“ sei damit entlarvt.²¹⁶⁸

Kalthoff versuchte umgehend, den sich anbahnenden Konflikt durch eine Zuschrift an die *Bürger-Zeitung* zu entschärfen: Schulz mißverstehe die Ziele des *Goethebundes*. Dieser könne gar nicht unpolitisch sein, da „jede echte Kunst aus ihrer Zeit geboren ist und deshalb auch mit dem politischen und dem sozialen Leben dieser Zeit in Verbindung steht“; gleichwohl schließe der Verein die „Propaganda für eine bestimmte politische oder kirchliche Partei aus“. Man fühle sich den Grundsätzen der wissenschaftlichen Methodik verpflichtet und habe sich von Sombart eine „objektiv-wissenschaftliche[], „soziologische[]“ Darstellung des Verhältnisses von Wirtschaft und Kunst versprochen.²¹⁶⁹ Er, Kalthoff verstehe im übrigen nicht, wie die Redaktion der *Bürger-Zeitung* die Auseinandersetzung mit einer „so eminent wichtige[n] Frage“ wie der „des sogen. Geschichtsmaterialismus vom prinzipiellen Gesichtspunkte aus“ als Versuch der heimlichen parteipolitischen Beeinflussung „vertrauensseliger Arbeiter“ unter dem

²¹⁶⁶ Kultur und Partei, in: Europa, 1. Jahrg., Heft 14 (20.4.1905), S. 647-651. Später abgedruckt in: Volk und Kunst, S. 179-186. Vgl. dort S. 179f. Zit. 180. Eine genauere Zeitangabe macht K. nicht. Der erwähnte Vortrag vor Vertretern des Gewerkschaftskartells und des Bildungsvereins wurde zuerst im Jahresbericht des Bildungsvereins *Lessing* und später unter dem Titel Aufgaben und Ziele der Arbeiterbildung in der Sammlung Volk und Kunst veröffentlicht. Vgl. dort S. 175-178. Wir zitierten bereits daraus.

²¹⁶⁷ Eine (noch) unpolemische Darstellung des Inhalts bietet die Rezension im Kleinen Feuilleton der Bremer *Bürger-Zeitung* vom 11.1.1905: H. Sch. (Heinrich Schulz?), Wirtschaft und Kunst.

²¹⁶⁸ Art. Der ‚unpolitische‘ Goethebund, in: Bremer *Bürger-Zeitung* vom 31.12.1904. „Der Vorstand des Goethebundes mutet uns zu, eine 75 Zeilen umfassende Reklamenotiz für einen am 9. Januar stattfindenden Vortrag“ des „bürgerliche[n] Nationalökonom“ Sombart „abzdrukken“. Vgl. dazu: Moring, Die Sozialdemokratische Partei, S. 78f.

²¹⁶⁹ Art. Nochmals der ‚unpolitische‘ Goethebund, in: Bremer *Bürger-Zeitung* vom 3.1.1905. Auch Folgendes.

„Deckmantel“ der Kunst werten könne, sehe es der Verein doch geradezu als eine Hauptaufgabe an, „in allen großen Fragen der Weltanschauung zur Klärung und Orientierung“ beizutragen.

Schulz überzeugte diese Berichtigung nicht: Kalthoff verschiebe „völlig den springenden Punkt“. Sombart vertrete die Auffassung, der ‚orthodoxe‘ Marxismus sei widerlegt. „Durch den Sombartvortrag, beziehungsweise durch die Kalthoffsche Vornotiz“ sei „offenbar“ geworden, „daß der Goethebund nicht davor zurückschreckt, *gegen* eine politische Anschauung, wenn es sich ‚auch nur‘ um den ‚konsequenten‘ ‚orthodoxen‘ Marxismus handelt, Stellung zu nehmen.“ Darauf habe man die sozialdemokratischen Arbeiter aufmerksam machen wollen.²¹⁷⁰

„Ideologiekritischer“ als der Sombartsche Standpunkt war indes eher ein Kunstverständnis wie Kalthoff es im *Goethebund* vertrat. Der Ökonom kritisierte in seinem Vortrag zwar mit diesem auf einer Linie die „ziemlich vage Formulierung“ des Marxschen Bildes vom „wirtschaftlichen Unterbau, auf dem sich ein ideologischer Ueberbau erhebe“; eine Religion wie das Christentum oder ein geistig-kulturelles Zeugnis wie der Goethesche *Faust* ließen sich nicht unmittelbar von der ökonomischen Basis ableiten.²¹⁷¹ Die „Eigenart wahrer Kunst“ sei die „göttliche Zwecklosigkeit“ jenseits aller ökonomischen Interessen.²¹⁷² Anders als Kalthoff erwartete Sombart jedoch von der Kunst der Zukunft nichts. Sie werde wohl noch stärker als die Gegenwartskunst von wirtschaftlichen Kalkülen bestimmt sein. Die Epoche, in der noch „echte“ Kunst entstanden sei, endete für ihn mit dem Dichter Heine.²¹⁷³ Im Unterschied zu Kalthoff glaubte er also nicht an die Utopie einer modernen Kunst des Volkes, die linke Sozialdemokraten als Konkurrenz zur Ideologie des marxistischen Zukunftsstaates hätten betrachten können.

In der Folge erschien in der *Bürger-Zeitung* eine dreiteilige Artikelserie von Schulz, mit der er den Konflikt mit Kalthoff und dem *Goethebund* zu einer Frage prinzipieller Bedeutung erhob: Die Gültigkeit der marxistischen Theorien des historischen Materialismus sei für ihn und die Parteikreise, für die er spreche, über jeden Zweifel erhaben: „Wir konsequenten Anhänger des historischen Materialismus unterscheiden uns hier schon von Herrn Kalthoff. Für uns ist der ‚historische Materialismus‘ kein Problem, dessen Richtigkeit noch – je nach dem – angezweifelt oder zugestanden werden kann, sondern für uns ist es eine wissenschaftliche Methode, deren prinzipielle Richtigkeit wir keinen Augenblick anzweifeln“. Schulz spricht dem *Goethebund* die Eignung als parteipolitisch neutrales Forum zur Klärung und Orientierung in Weltanschauungsfragen gänzlich ab. Bei dem „Meinungs- und Weltanschauungswirrwarr auf bürgerlicher Seite“ könne vielleicht „für diese Kreise etwas dabei“ herauskommen. Sozialdemokraten sollten jedoch „so stolz – oder so einseitig“ sein, zwischen der „eigenen sozialistischen Weltanschauung und den ‚Weltanschauungen‘ auf bürgerlicher Seite einen dicken Trennungsstrich zu machen.“ Man halte die eigene „Weltanschauung für zu kostbar und zu heilig“, als daß man „sie zu einer Konkurrenzjagd in einem bürgerlichen Kuddelmuddelverein“ zulassen wolle. Die „klassenbewußten Arbeiter Bremens“ sollten sich daher von einem solchen Verein distanzieren.²¹⁷⁴

Kalthoff reagierte enttäuscht auf diese neue Linie der Partei, die auch von Berlin aus durch Franz Mehring unterstützt wurde. In einer zweiten Zuschrift an die *Bremer Bürger-Zeitung* kritisierte er, Schulz' Politik baue eine Barriere auf, die wie eine „chinesische Mauer“ oder

²¹⁷⁰ Ebd.

²¹⁷¹ Vgl. die Rezension des Vortrages in der *Bremer Bürger-Zeitung* vom 11.1.1905.

²¹⁷² Ebd.

²¹⁷³ Ebd.

²¹⁷⁴ Sombart und Goethebund I., in: *Bremer Bürger-Zeitung* vom 13.1.1905; II. (14.1.1905); III. (15.1.05). Zitate: Teile I. und II.

eine „geistige Grenzsperre“ zwischen Arbeitern und Bürgern wirken müsse.²¹⁷⁵ Der Schlagabtausch zwischen Kalthoff und Schulz war damit noch nicht beendet. Es folgte noch ein Referat, das Schulz vor dem Sozialdemokratischen Verein hielt und als grundsätzliche Antwort auf Kalthoffs Einwände verstanden wissen wollte sowie eine an Kalthoff persönlich gerichtete Erwiderung in der *Bürger-Zeitung*. Eine sich anschließende Debatte sollte der innerparteilichen Klärung dienen. Auf der Tagesordnung stand die Diskussion über den Vortrag von Schulz.²¹⁷⁶

Die *Bremer Nachrichten* druckten im März 1905 als Beitrag zur Klärung der Lage aus bürgerlicher Sicht Teile des oben erwähnten Vortrages ab, den Kalthoff „vor Vertretern des Gewerkschaftskartells und des Bildungsvereins „Lessing“ einige Zeit zuvor gehalten“ hatte.²¹⁷⁷ Im Grunde hatte sich seit der Diskussion über das Verhältnis des „Lessing“ zum Gewerkschaftskartell auch wenig geändert: es ging im Kern immer noch um die Diskrepanz zwischen den aus Sicht von Schulz nicht zu vereinbarenden Konzepten einer „rein parteipolitischen Bildung“ (der sozialistischen ‚Arbeiterbildung‘) und der bürgerlichen ‚Volkserziehung / Volksbildung‘ als Ausfluß von Kalthoffs Forderung einer „allgemeinen Menschenbildung“. Kalthoff meinte nach dem Übergriff der „Agitation auf den Goethebund“ in dem ebenfalls schon erwähnten Artikel in der Wochenschrift *Europa*, die sozialdemokratische Linke stehe mit ihrer Forderung nach scharfer Trennung von bürgerlicher und sozialistischer Bildungssphäre in der Gefahr, eine „Kirche“, zumindest eine „Sekte“ zu werden.²¹⁷⁸ „[E]s erinnert sogar an die berüchtigte Institution des kirchlichen Index, wenn Redakteur Schulz erklärt, daß ein klassenbewußter Arbeiter seine Beine nicht unter den Tisch mit den Bürgerlichen setzen dürfe“.²¹⁷⁹ Neben und über seinem „Klassenbewußtsein“ solle sich „der Arbeiter“ auch ein „Menschenbewußtsein“ bewahren, wenn er Kulturträger sein oder werden wolle.²¹⁸⁰ „Sollte die Arbeiterschaft diesem Kurse folgen, dann werden die harten Knochen, die F. Mehring den Arbeitern wünscht, zuletzt die Knochen eines Skeletts, nicht eines lebendigen Menschen darstellen.“²¹⁸¹

Das Klagen änderte nichts. Auch der parteiinterne Versuch, die Zusammenarbeit zwischen dem *Goethebund* und sozialdemokratischen Vorfeldorganisationen zu rechtfertigen und beizubehalten, scheiterte in den ersten Monaten des Jahres 1905. Zu den Wortführern der Revisionisten machten sich wie gesagt Ebert, Müller und der Abgeordnete Rhein. Die Vertreter der revolutionär-marxistischen Doktrin waren fortan in Bremen tonangebend. Auf diesen Parteikonflikt kommen wir unten noch einmal zurück.

Bis zu Kalthoffs Tod blieb es bei den verhärteten Fronten. Noch in einem Nachruf auf ihn in der *Bremer Bürger-Zeitung* wird ihm zwar ein „weitreichendes Verständnis für die Arbeiterklasse“ attestiert; die Linken in der Partei hätten sich mit ihm im Kampf gegen die kirchliche Orthodoxie verbunden gefühlt, doch sei er in seinem Widerspruch gegen die einheitliche „Organisation der Arbeiterklasse“ letztlich ein „Gegner“ gewesen, zu dem man wegen „grundsätzlicher Meinungsverschiedenheiten“ auf Distanz gegangen sei.²¹⁸²

²¹⁷⁵ Bremer Bürger-Zeitung, 17.1.1905. Frank-Michael Kuhlemann, *Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860-1914*, Göttingen 2002, S. 439f, spricht allgemein von einer tiefsitzenden „Kultursperre“, deren „Bedeutung gar nicht groß genug veranschlagt werden kann.“ Der hier in Rede stehende Fall kann dieses Urteil bestätigen.

²¹⁷⁶ Vortrag Heinrich Schulz: Kunst, Wissenschaft und Klassenkampf, abgedruckt in: Bremer Bürger-Zeitung vom 22.1.1905. Art. Zur Goethebund-Diskussion. Herr A. Kalthoff zur Antwort, ebd. 28.1.1905. Vereine und Versammlungen. Der Sozialdemokratische Verein, ebd. 2.2.1905, 5.2.1905, 9.2.1905.

²¹⁷⁷ Art. Arbeiterbildungswesen und politisches Parteiwesen, in: Bremer Nachrichten, 10.3.1905, Viertes Blatt. Die Generalversammlung des Goethebundes am selben Tag werde im Zeichen des Goethebundstreites stehen.

²¹⁷⁸ Kultur und Partei, S. 180, 184.

²¹⁷⁹ Ebd. S. 186.

²¹⁸⁰ Ebd.

²¹⁸¹ Ebd.

²¹⁸² Nachruf in: Bremer Bürger-Zeitung vom 12.5.1906.

III.16.3 Einschätzungen des Streits um den Goethebund

III.16.3.1 Der Blick der Sozialdemokratie auf den Goethebund – eine „gemischte Gesellschaft“

Kalthoff hielt die Stellung, die der linke Flügel der sozialdemokratischen Partei zu den „allgemeinen Kulturfragen“ einnahm, für „symptomatisch“.²¹⁸³ Doch auch *seine* Gegnerschaft gegen jede Art von „Parteipolitik“ war gewissermaßen symptomatisch für Teile des Bürgertums, denn der Glaube an die Möglichkeit des Zustandekommens einer klassenübergreifenden antikonservativen Bildungs- und Oppositionsbewegung aus Linken und Liberalen, war ein gemeinsames Kennzeichen von verschiedenen bürgerlichen Organisationen, die sich selbst dem vorpolitischen Raum zuordneten. Dazu gehörten etwa auch die freireligiösen Vereinigungen.²¹⁸⁴

Versetzt man sich indes in die Perspektive von Sozialdemokraten, die der linken Gruppierung angehörten, so wird auch deren aus Gefühlen der Benachteiligung, Skepsis und Bedrohtheitsgefühlen gemischte Haltung nachvollziehbar – zeigte doch die Reformbewegung der Bildungsbürger nicht nur das Gesicht, welches Kalthoff ihr gab. Henke sah im *Goethebund* eine „gemischte Gesellschaft“ versammelt. Zur Begründung der Resolution, die die Trennung des Gewerkschaftskartells vom Verein forderte, sagte er vor seinen Bremer Parteigenossen, man „dürfe die Leute im Goethebunde nicht mit einem Manne wie Dr. Kalthoff gleichsetzen, und selbst dieser, das sei immer zu bedenken, bleibe bei allem, was er tue, ein bürgerlicher Gegner.“ An den guten Absichten der „übrigen bürgerlichen Herren im Goethebund“ sei erst recht zu zweifeln.²¹⁸⁵

Dies Mißtrauen, das selbst Kalthoff zu spüren bekam, war nicht ganz unbegründet. Die *Goethebünde* gehörten, wie bereits angedeutet, zu einem heterogenen Netzwerk bildungsbürgerlicher Erneuerungsbewegungen, und man sah sich als Beobachter insofern gemischten Intentionen und Haltungen gegenüber. In den Äußerungen von Ferdinand Avenarius zur Goethebundbewegung etwa zeigt sich nicht nur Nähe, sondern auch Distanz zum avantgardistischen Segment der Reformbewegung der Gebildeten, die sich in Form von eher konservativen Werthaltungen ausdrückt. Der Herausgeber des *Kunstwart* sah viel „dringend Wünschenswertes“ im öffentlichen Leben, über das „die anständigen Leute aus allen Parteien der Politik, der Kunst und Literatur, des religiösen Lebens vollkommen einig sind.“ Reformen seien in allen Kulturbereichen notwendig; so sei auch dagegen zu kämpfen, „daß mit literarischen und bildnerischen Mitteln Unzucht und Schamlosigkeit geübt werde“, deshalb tue „ein Aufbauen von festeren Sicherungen des Sittlichen not als die künstlich gestützten alten und von Sicherungen an der rechten Stelle. ... O, ein allgemeiner Bund der Intelligenz in Deutschland hätte sich über Mangel an Arbeit nicht zu beklagen.“ – Aber dann die skeptische Folgerung: „Wir bezweifeln freilich, ob solch ein Bund so schnell schon aus diesem Goethebund werden könnte.“²¹⁸⁶

In der Tat gehörte nicht jeder Befürworter des „Goethebund-Gedankens“ gleichzeitig zur sezessionistischen Avantgarde – man denke etwa an die oben angeführten Beispiele der Goethebund-Vorstände Julius Koch und Wilhelm von Bippen – und insofern trifft Henkes Charakterisierung der in diesem Kreis Versammelten als „gemischte Gesellschaft“ oder „Kuddelmuddelverein“ durchaus zu. Kratzsch stellt zur Frage der Verbindungen zwischen den verschiedenen Vereinen fest: „Häufig erklärte man, daß man wechselseitig die Mitgliedschaft erworben habe. So sah man den Goethebund, den Heimatschutzbund, den Werkbund, die Gartenstadt-

²¹⁸³ Kultur und Partei, S. 179.

²¹⁸⁴ Vgl. Simon-Ritz, Organisation, S. 11 u. ö. Zur generellen Verortung der Goethebünde im vorpolitischen Raum: S. 183.

²¹⁸⁵ Versammlung Sozialdemokratischer Verein, Protokoll, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 5.2.1905.

²¹⁸⁶ Kratzsch, Kunstwart und Dürerbund, S. 134-134. Vgl. ebd. S. 136.

Gesellschaft, den Deutschen Vegetarierbund, die Jugendschriften-Prüfungsausschüsse oder den Deutschen Schulverein in Österreich als Verbündete an.“²¹⁸⁷

Auch dieser Befund läßt sich für die Bremer Sektion bestätigen. So gehörte etwa das Vorstandsmitglied Franziskus Hähnel der von der Lebensreform inspirierten Abstinenzbewegung an. Er war Mitglied der Großloge II des Guttemplerordens und arbeitete dort im Jugendwerk des Distrikts XII mit. Im September 1905 war er Referent auf dem X. Internationalen Kongreß gegen den Alkoholismus in Budapest.²¹⁸⁸ Im Hauptberuf war er Lehrer am Bremer Technikum. Daneben betätigte er sich in pädagogischen Reformvereinigungen und als Schriftsteller. Einen Namen machte Hähnel sich später als Verbreiter der pazifistischen, sozial- und kulturreformerischen Ideen von Hans Paasche – er gab nach dem Weltkrieg Paasches Sammlung fiktiver Briefe des Afrikaners Lukanga Mukara „aus dem innersten Deutschland“ heraus und machte die Sammlung zu einem der meistgelesenen Bücher der Jugendbewegung in den 1920er Jahren. Andererseits wurde Hähnel von Henke zu den exponiertesten Gegnern der Sozialdemokratie gezählt (daneben führt er die Namen Hellmers, Kasten, Kunoth, Ordemann und Wilda an).²¹⁸⁹

In Schulz' Argumentation müssen wir allerdings die Kritik am „Kuddelmuddelverein“ und die Zweifel an der parteipolitischen Neutralität des *Goethebundes* auseinanderhalten. Als speziellen Gegner im Blick auf den zweiten Aspekt betrachtete Schulz den Redakteur der *Weser-Zeitung*, Ernst Keil, „der gegen seine eigenen edlen Grundsätze über Sachlichkeit und Gehässigkeit fast tagtäglich in seinem eigenen Blatte auf das gröblichste verstößt, so oft die Sozialdemokratie in Frage kommt.“²¹⁹⁰ Sein Mißtrauen – das zumindest indirekt auch Kalthoff gilt²¹⁹¹, – machte er an unterstellten liberal-bürgerlichen Versuchen der Einhegung sozialdemokratischer Machtambitionen fest, in deren Hintergrund er eine offen oder latent wirkende Angst vor der ‚sozialdemokratischen Bedrohung‘ als Motivation des Handelns vermutete, letztlich die bürgerliche Sorge um die Bewahrung der bestehenden Verhältnisse. Diese Einstellung wurde von den Parteigenossen geteilt, die fortan in Bremen den Ton angaben. Auf Henkes Linie sah z. B. der ebenfalls für die *Bürger-Zeitung* tätige Johann Donath in den meisten Protagonisten des Vereins „unehrliche[] Gegner“, bei denen man nicht wisse, „woran man sei“. Sie wollten „die Partei mit Zuckerbrot vergiften“ oder ihr „hinterrücks beikommen“. Von Kalthoff sagt er, er sei „kein Sozialdemokrat, nur ein Ideologe, der es für seinen Teil ganz gut meinen mag. Die Arbeiter tun aber ganz gut, stets auf der Hut zu sein.“²¹⁹²

Die Differenziertheit der Betrachtungsweise Franz Diederichs lassen diese Ausführungen vermissen. Auch in Diederichs Tagebuch wird Ernst Keil als Beispiel für diejenigen „liberalen Köpfe“ genannt, die von „ihren Hintergedanken, schließlich auch ein wenig parteipolitische Geschäfte zu machen“, nicht loskämen. Keil habe im Januar 1901 in der Vorstandssitzung „allen Ernstes“ die Zusammenarbeit mit dem Rickertschen *Verein für Volksbildung* vorgeschlagen, den künftig der Bremer liberale Reichstagsabgeordnete (der Tabakgeschäftsführer Frese) leiten solle – „eine Absicht, die nichts anderes als parteiagitorische Zwecke im Auge“ habe.²¹⁹³ Solche Quellennotizen sind gerade deswegen wertvoll, weil sie – in ihren Gesamtkontext eingeordnet – zeigen, daß der pauschale Befund einer gegenseitigen Kultursperre zwischen

²¹⁸⁷ Ebd. S. 342.

²¹⁸⁸ Staatsarchiv Bremen, Personalakte AZ 4,111 Pers.-1983 und Nachlaß Fritz Gansberg, AZ 7,36-82, 4012.

²¹⁸⁹ Versammlung Sozialdemokratischer Verein, Protokoll, in: Bremer Bürger-Zeitung, 5.2.1905. Den Redakteur J. Ordemann lernten wir oben als Initiator antisozialdemokratischer Pressekampagnen kennen.

²¹⁹⁰ Bremer Bürger-Zeitung, 13.3.1904.

²¹⁹¹ Vgl. ebd., 28.1.1905: Er wirft K. vor, ihm komme es „weniger auf sachlichen Austrag unserer Differenz als auf persönliche Herabsetzung des Gegners an“. Vgl. ebd., 5.2.1905: Hier wirft er ihm bewußte „Verwischung aller Klassengegensätze“ vor.

²¹⁹² Versammlung Sozialdemokratischer Verein, Protokoll, in: Bremer Bürger-Zeitung, 9.2.1905.

²¹⁹³ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 8.3.1901.

Liberalen und Sozialisten kritisch zu hinterfragen ist. Im Milieu des *Goethebundes* bestätigt sich *vor* dem Sombart-Streit eine solche Aussage eben *nicht*. Vielmehr zeigt sich, daß die Kultursperre allein auf einer *ideologisch-theoretisch* motivierten Entscheidung beruhte, die sich kaum auf Praxiserfahrungen stützen konnte. Diederichs Wirksamkeit im *Goethebund* belegt, daß man als Sozialdemokrat parteipolitischen Bestrebungen der Liberal-Konservativen im Verein durchaus erfolgreich entgegenzutreten konnte und so tatsächlich auf überparteilichem gemeinsamen Boden bleiben konnte. Im Fall des Vorschlages von Keil konnte er dem Vorstand argumentativ überzeugend darlegen, daß eine solche Ambition dem Zweck des Vereins „für das gesamte Kunstleben Bremens“ widerspreche. Der Vorschlag wurde daraufhin „kleinlaut ... fallengelassen“. ²¹⁹⁴ Umgekehrt wurde aber stets auch auf Diederichs parteipolitische Neutralität gepocht – so auch von dem sozial aufgeschlossenen Pauli. Ihm gegenüber konnte Diederich erfolgreich die Auffassung durchsetzen, die „Existenz“ des Vereins „hänge geradezu davon ab, daß jedermann sich hüte, auf die Ebene politischer Zwecke zu gleiten.“ Für sein „Vorgehen sei dieser Gesichtspunkt peinlich maßgebend. Denn es komme ... zunächst alles darauf an, die öffentliche Notwendigkeit der Arbeiten des Goethebundes zu erweisen.“ ²¹⁹⁵

Die Quellen zeigen also, daß – bei aller teilweisen Berechtigung der Vorwürfe von Schulz – sowohl seitens der Mehrheit der Aktiven im Vorstand als auch bei wichtigen Förderern des Vereinsgedankens (man denke an die Haltung des Senator Marcus in der Frage der Lesehalle) die Bereitschaft zur überparteilichen Zusammenarbeit vorhanden war. Die Aufgabe einer über die zitierten Selbstaussagen aus Kreisen des Bremer Vereinsvorstandes hinausgehenden detaillierteren Analyse können wir hier nur für Kalthoff leisten. Die Uneinheitlichkeit der künstlerischen und kulturpolitischen Auffassungen im Spektrum der Gebildetenreformbewegung stößt uns nochmals auf die Frage nach seinem persönlichem Standpunkt und seinen Grundsätzen in Bezug auf die Verhältnisbestimmung von ‚Kunst, Wissenschaft und Klassenkampf‘ (um die Formulierung zu gebrauchen, mit der Schulz das Problem in seinem erwähnten Vortrag umriß). In seinem Fall haben wir auch die ihm gegenüber als *Pastor*, mithin als Musterexemplar des geistigen Überbaus, bei den Skeptikern unter den Sozialdemokraten wirksamen weltanschaulichen pauschalen Vorbehalte zu berücksichtigen. Man war es gewohnt Kirchenvertreter als Feinde zu erleben, die „den Sozialismus nicht als ein gesellschaftspolitisches Konzept interpretierte[n], sondern ... als die ‚politische Konsequenz von theoretischem Atheismus und praktischem Materialismus‘ einordnete[n].“ ²¹⁹⁶

III.16.3.2 Der Goethebundstreit als Aspekt der Grundsatzdebatte um den Revisionismus und Kalthoffs persönlicher Standpunkt

Ideologisch bedingte Grenzen der Kommunikation

Kalthoff muß die Einladung Sombarts bald als einen Fehler empfunden haben – insbesondere deswegen, weil die von ihm erhoffte „prinzipielle Auseinandersetzung mit der durch den Sozialismus vertretenen Geschichtsauffassung“ in die beschriebene, für die Ziele des *Goethebundes* äußerst ungünstige Richtung ging. ²¹⁹⁷ In der Sache wollte er aber nicht nachgeben. Schulz wiederum nutzte den Sombartschen Vortrag als Anlaß für den Beginn einer Grundsatzdebatte über das Verhältnis der Partei zum Bildungsbürgertum, letztlich mit dem Ziel, die Gruppe der par-

²¹⁹⁴ Ebd. Vgl. zu einem ähnlichen gescheiterten Versuch Keils auch den Eintrag vom 6.9.1901.

²¹⁹⁵ Ebd. Vgl. z. B. Eintrag vom 2.4.1901 (Bölsche-Vortrag), 8.5.1901 (Pauli).

²¹⁹⁶ Kuhlemann, *Bürgerlichkeit und Religion*, S. 439f.

²¹⁹⁷ Als Ausdruck seines Bedauerns können wir sein Eingeständnis werten, bei der Auswahl der Referenten könne es immer zu „Mißgriffen“ kommen: Bremer Nachrichten vom 11.3.1905, Zweites Blatt.

te internen Revisionisten auf seinen Kurs zu bringen. Er warnt sie vor einer Verharmlosung der Einladung Sombarts als „Einzelfall“.²¹⁹⁸

Versuchen wir den Bremer Konflikt in einen übergeordneten geistesgeschichtlichen Kontext einzuordnen, so fällt die Parallele zwischen Kalthoff und denjenigen älteren Liberalen auf, welche im Anschluß an August Ludwig von Rochau „Grundsätze der Realpolitik“ (1853) vertraten, womit sie sich schon ein halbes Jahrhundert zuvor in einen Widerspruch zu den Anhängern von Marx' revolutionärer Theorie gesetzt hatten. Realpolitiker und frühe Verfechter der Klassenkampftheorie gingen von einer gemeinsamen Prämisse aus: der *Bildungsvorsprung* des Bürgertums gegenüber dem Adel sei der entscheidende Faktor für das langfristige Gelingen von Revolutionen gewesen, *nicht* das *Gewaltpotential* ungebildeter Massen. Die Anhänger der Realpolitik zogen aus der Geschichte der bürgerlichen Revolutionen jedoch andere Schlußfolgerungen als die Marxisten: sobald der sogenannte vierte Stand sein Defizit an geistiger Bildung gegenüber dem Bürgertum aufgeholt habe, werde dies nicht zur Herrschaft des Proletariats über das Bürgertum und damit zu dessen Auflösung führen, sondern im Gegenteil zur Verbürgerlichung des Proletariats, bzw. zur Verschmelzung der sozialen Schichten zu einem neuen Mittelstand. Die Lösung der sozialen Frage sei mithin nicht auf dem Weg der Revolution, sondern auf dem Weg der Reform und der Kooperation mit aufgeschlossenen Bürgern zu suchen – vor allen auf dem Gebiet der Bildung. Diese konträren Sichtweisen spiegeln sich auch im Bremer Konflikt wider.

Sowohl kooperationsbereite Liberale als auch Revisionisten kann man den Realpolitikern zurechnen. Sie sprachen sich gegen die Isolierung des Sozialismus vom Bürgertum auf kulturellen Gebiet aus, weil sie daran zweifelten, daß eine autonome proletarische Kultur – ohne Zusammenarbeit mit dem Bildungsbürgertum – unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen aus dem Nichts entstehen könne. Schulz, der solchen Auffassungen keineswegs beipflichtete, war im Vergleich zu ihnen gewissermaßen ein Verteidiger der Marxschen revolutionären Prinzipien gegen die Grundsätze der Realpolitik. Insbesondere die per se pragmatische und reformorientierte Gewerkschaftsbewegung wollte er auf revolutionären Kurs bringen, bzw. vom Bürgertum lösen und an die Partei binden, was ihm wie gesagt in Bremen letztlich auch gelang. Gegen Sombarts Auffassung, wonach sich Kapitalismus und Sozialismus durchaus in ein und der selben Gesellschaftsordnung verwirklichen ließen, stellt er die Passage aus dem Kommunistischen Manifest, in der es heißt „Das Proletariat ... kann sich nicht aufrichten, ohne daß der ganze Ueberbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird.“²¹⁹⁹ Kalthoff antwortete darauf in seinem Brief an die *Bürger-Zeitung*:

„Daß Herr Schulz freilich von einer geistigen Fortentwicklung für die Arbeiter nicht viel hält, geht daraus hervor, daß er seinen Lesern eine Stelle aus dem Kommunistischen Manifest anführt, die heute auf der ganzen Linie des fortgeschrittenen Sozialismus als rückständig angesehen wird.“²²⁰⁰

Eine solche Bemerkung faßte Schulz als persönliche Beleidigung auf. Die Behauptung, der zitierte Passus „werde vom fortschrittlichen Sozialismus als rückständig angesehen“ veranlaßte ihn zu der Entgegnung, er, bzw. die Sozialdemokratie, der *er* angehöre, kenne

„diese neueste Abart des Auchsozialismus noch nicht, und da es sich bei dieser Abart des Sozialismus um eine „*Irreführung*“ handele, müsse er Kalthoffs „böartige[] Behauptung“,

²¹⁹⁸ „Ein Freund des Goethebundes fällt mir in den Arm: ‚Halt ein!‘ Wir geben zu, der Goethebund hat mit dem Sombartvortrag eine kapitale Dummheit begangen. Aber irren ist menschlich. Aus dem Einzelfall dürfen nicht allgemeine Folgerungen abgeleitet werden.“ (Art. Sombart und Goethebund III, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 15.1.1905).

²¹⁹⁹ Art. Sombart und Goethebund. I, ebd., 12.1.1905.

²²⁰⁰ Ebd. 17.1.1905.

ihn kümmere die geistige Fortbildung der Arbeiter nichts, zurückweisen; im übrigen biete Kalthoffs Argumentation in sachlicher Hinsicht nichts.²²⁰¹

In der Tat übersah Kalthoff wohl, daß man die „Wahrheitselemente“ des Sozialismus zusammen mit Parteileuten wie Schulz nicht „von der Höhe des reinen Gedankens aus“ suchen konnte und sich also vom „Niveau des kleinlichen Parteiengozänks“ nicht so einfach absetzen konnte, wie er es in seiner „glücklichen Lage“ als neutraler Beobachter gewohnt war.²²⁰² Noch fünfundzwanzig Jahre nach dem Sombart-Streit, im historischen Rückblick auf hundert Jahre Arbeiterbildung, glaubte sich Schulz im Recht. Mit der zeitlichen Distanz war sein Blick nicht objektiver geworden. Die vom „Kathedersozialismus“ vertretene Überzeugung, wonach „alle sozialen Gegensätze in erster Linie Bildungsgegensätze“ seien²²⁰³, kommentiert er zwar nicht mehr mit der gleichen Bissigkeit, mit der er 1905 auf Kalthoff reagiert hatte, doch sei die Lösung der Volkserziehungsbewegung des 19. Jahrhunderts: „Durch Bildung zur Freiheit“, gleichwohl falsch gewesen. Man müsse sie, wie Wilhelm Liebknecht das getan habe, umkehren: „Durch Freiheit zur Bildung“, also zunächst „die sozialen Zustände, die ganze sinnlose und aufpeitschende Ungerechtigkeit des kapitalistischen Klassenstaates“ beseitigen.²²⁰⁴ Eine Gewaltlösung war hier impliziert.

Dem Bremer *Goethebund* unterstellt er nach wie vor eine Strategie der Einflußnahme auf Arbeiterkreise, die zur „Verwirrung ..., zu Unruhen und Bedenken in der Partei“ habe führen müssen.²²⁰⁵ Die „damalige Kampfstellung und Isolierung, in der sich die Sozialdemokratie seit der verleumderischen Hetze des Sozialistengesetzes befand“, müsse allerdings berücksichtigt werden – womit er auf die oben erwähnten zeitgeschichtlichen Zusammenhänge anspielte.²²⁰⁶

Spätestens 1905 lautete also die Devise seiner Parteirichtung: ‚Entweder Oder‘. Vor seinen Parteigenossen vertrat er die Ansicht, daß unter den Bedingungen der bisherigen Beziehungsgestaltung zwischen Gewerkschaften und *Goethebund* „gleichsam unter stillschweigender Zustimmung der Sozialdemokratie ... Verwirrung in die Massen der Arbeiterschaft getragen“ werde, also keine Klärung und Orientierung über Weltanschauungsfragen im Sinne Kalthoffs möglich sei. Diese sei zwischen Bürgern und Arbeitern nur in Form des „Kampfes gegen einander“ möglich, was im *Goethebund* nicht durchführbar sei.²²⁰⁷

„Die Sache liegt einfach so: die Sozialdemokratie steht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zur Gedankenwelt des Bürgertums. Die Sozialdemokratie verlangt von ihren Bekennern: wer nicht für mich ist, der ist wider mich. Da gibt es keine faule Kompromisselei, kein vorsichtiges Hin- und Herlavieren, kein vorübergehendes Ausschalten unbequemer Programmpunkte, kein Entgegenkommen an die bestehende Ordnung. Da gibt es Kampf, wo immer nur offen oder versteckt der sozialdemokratischen Ueberzeugung zu nahe getreten wird.“²²⁰⁸

²²⁰¹ Zur Goethebund-Diskussion. Herrn A. Kalthoff zur Antwort, ebd. 28.1.1905.

²²⁰² So in Christliche Theologie und socialistische Weltanschauung, S. 5, einem „Wort zur Verständigung“.

²²⁰³ Heinrich Schulz, Politik und Bildung. Hundert Jahre Arbeiterbildung, Berlin 1931, S. 70. Vgl. ebd.: „Die soziale Frage ist eine Bildungsfrage“.

²²⁰⁴ Ebd. S. 75 i. V. m. 69. Schulz hatte 1931 faktisch seine alten Auffassungen längst widerlegt, da er selbst als Bildungspolitiker sich mit den bürgerlichen Parteivertretern vielfach verständigt hatte.

²²⁰⁵ Ebd. S. 85f.

²²⁰⁶ Ebd. S. 86.

²²⁰⁷ Art. Sombart und Goethebund III, in: Bremer Bürger-Zeitung, 15.1.1905.

²²⁰⁸ Ebd. Vgl. schon die Ausgabe vom 13.12.1903: „Es gibt Epochen der Menschheitsgeschichte, wo man sich entscheiden muß. ... Entweder man ist Anhänger der bürgerlichen Gesellschaft ... oder man ist Sozialist“.

Auf der zweiten der nachfolgenden Parteiversammlungen ermahnte er die Genossen auch zur Vorsicht gegenüber Linksliberalen wie Kalthoff, denn in Bremen sei die vom Revisionismus ausgehende Gefahr besonders groß:

„Gerade hier ist der Boden, auf dem die vom Bürgertum versuchten Anbiederungsversuche bei der Arbeiterschaft versucht werden. Hier gibt es Leute im Bürgertum, die mit allen Fangfäden an die Sozialdemokratie heranzukommen und eine unklare Mittelschicht zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft zu bilden suchen. Gerade in diesen Tagen ist in Berlin eine neue Zeitschrift herausgekommen. ‚Europa‘ nennt sie sich, in der sich die auf dem äußersten linken Flügel des Bürgertums und die auf dem äußersten rechten Flügel der Sozialdemokratie stehenden Männer ein Stelldichein geben. Da stehen Namen wie Bernstein und David und Kalthoff und Kulemann friedlich nebeneinander. Diese Verwirrungstaktik muß bekämpft werden. Die Sozialdemokraten dürfen sich nicht von Leuten in ihren Angelegenheiten dreinreden und taktische Ratschläge geben lassen, die sich der Kontrolle der Partei nicht unterwerfen. Wir wollen von solcher Sorte von ‚fortgeschrittenem Sozialismus‘ nichts wissen“.²²⁰⁹

Zum Schluß der Debatte schwor er die Genossen dann noch ein weiteres Mal auf seinen Kurs ein: der Kampf des Proletariats solle nicht den falschen Weg der „Aushöhlung“ und „Umänderung“ der bestehenden kapitalistischen Gesellschaftsordnung gehen, sondern den Aufbau der neuen „sozialistische[n] Gesellschaftsordnung“ anstreben, in der „das Privateigentum abgeschafft“ sein werde.²²¹⁰ Im Anschluß an Marx' These, daß der Kapitalismus „selber die Kräfte gebäre[], die ihn dereinst überwinden“ würden, meint er in seinem Vortrag *Kunst, Wissenschaft und Klassenkampf*, den er ja als prinzipielle Antwort auf Kalthoffs Einwände verstanden wissen wollte: „Die Professoren, Pastoren und Doktoren, die da glauben, zu schieben, werden selbst geschoben. Wohl wollen die klassenbewußten Arbeiter Wissen und Bildung, aber sie werden sich, wie frühere revolutionäre Klassen, die Art ihres Wissens und das Maß ihrer Bildung selbst bestimmen, nicht werden sie es von der ihnen feindlichen Klasse bestimmen lassen.“²²¹¹

Ein neues Parteidogma?

Die „Absperrungstheorie des Herrn Schulz“, wie Kalthoff diese Denkweise nannte, implizierte also einen gewissen Dogmatismus: Es könne „nur ein Sozialdemokrat voll die schöpferische Bedeutung der materialistischen Geschichtsbetrachtung erfassen, nicht auch irgend ein Reaktionsär oder Liberaler.“²²¹²

Die Unvereinbarkeit der Grundsätze zeigte sich in mehrfacher Hinsicht. Zunächst im Wissenschaftsverständnis: Der Anspruch mit Hilfe Marxscher Theorien die Welt erklären zu können, ging über vergleichbare Welterklärungsansprüche bürgerlicher Wissenschaftler weit hinaus. Schulz beanspruchte zudem für die Linke, die einzig wahre Auslegung der Marxschen Theorien zu kennen.

Sodann zeigten sich die Differenzen im Freiheitsverständnis. Dem unbedingten Freiheitsanspruch wie er im *Goethebund* vertreten wurde, stand ein bedingtes Freiheitsverständnis auf Seiten der Gruppe um Schulz gegenüber. So wurde im Verlauf der Debatte über Kunst, Wissenschaft und Klassenkampf argumentiert, „daß erst in der zukünftigen sozialistischen Gesellschaftsorganisation, wenn nach Engels, ‚der Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in

²²⁰⁹ Ebd. 5.2.1905.

²²¹⁰ Ebd. 9.2.1905. Vgl. auch ebd., 12.1.06, die spätere Kritik an Eduard David, der von Kalthoff zu einem Goethebund-Vortrag eingeladen worden war. David habe mit der Annahme der Einladung die „bürgerliche Gesellschaft ... nicht ausgehöhlt“, sondern vielmehr nur „einigen in der Dekadenz begriffenen bürgerlichen Genußmenschen eine prickelnde Stunde“ bereitet.

²²¹¹ Ebd. 22.1.1905.

²²¹² Ebd. 12.1.1905.

das Reich der Freiheit erfolgt sein wird‘, auch für die geistige Freiheit Raum geschaffen sein wird.“²²¹³ Eine Ansicht, die Kalthoff entschieden ablehnte: Jedes Parteidogma nehme den Individuen ihr Grundrecht auf individuelle Freiheit: „Freiheit – ja wohl, aber für die Zukunft, – für heute heißt es: Disziplin, Unterordnung unter den Spruch der Partei; je straffer diese Disziplin, desto schneller kommt der Tag der Freiheit, je zielbewußter die Unterordnung, desto heller wird die Erlösung aller erstrahlen!“²²¹⁴

Mit dem differenten Freiheitsverständnis eng zusammen hängen Unterschiede des marxistischen und des liberalen Menschenbildes, bzw. des Konzeptes der freien Persönlichkeitsbildung. Schulz verstand sich als Vormund der Bremer Arbeiter, die er vor Auffassungen „schützen“ wollte, die von den Grundsätzen des historischen Materialismus abweichen. Selbst seine Parteigenossen entmündigte er gewissermaßen, soweit er in ihrem Namen sprach, *obwohl* zwischen ihm und ihnen Meinungsdivergenzen über das Verhältnis zum *Goethebund* bestanden. Er stellte sich nach außen hin als der quasi einzig legitime Vertreter der Parteilinie dar.²²¹⁵

Wohl nicht zuletzt aus diesem Grund betonte Friedrich Ebert, als der Streit mit dem *Goethebund* die Züge einer stellvertretenden Grundsatzdebatte um den Kurs der Partei anzunehmen begann, explizit, daß der Vorstand des Sozialdemokratischen Vereins, dem auch er angehörte, „an der Wahl des Themas [von Schulz’ *Vortrag Kunst, Wissenschaft und Klassenkampf*, TA] unbeteiligt“ gewesen sei.²²¹⁶ Ebert war es auch, der überhaupt erst – gegen Schulz und Pieck – die parteiinterne Diskussion der *Goethebund*-Frage durchsetzte. Schulz wollte wohl ohne Diskussion die Zusammenarbeit mit dem bürgerlichen Verein aufkündigen. Letztlich begegnet man an diesem Punkt auch einem differenten Demokratieverständnis, wenn man unter Demokratie nicht nur die Durchsetzung des Willens von Mehrheiten gegen Minderheiten versteht, sondern auch die Fähigkeit von Mehrheitsgruppierungen, differente Versionen eines Problems anzuerkennen, diese also nicht nur als Störung der Homogenität zu begreifen. Während die Gruppe um Schulz nur eine einzige Sichtweise des Marxismus akzeptierte, ließ sich für die Revisionisten etwa auch der ‚Gang durch die Institutionen‘ mit dem Begriff des Klassenkampfes vereinbaren. Gegen plurale Sichtweisen bzw. eine kontroverse Diskussion der Marxschen Theorien erhoben sie keine Einwände.

Revisionistische Sichtweisen

Sichtet man die Wortbeiträge von Ebert, Müller und Rhein – Schulz’ parteiinternen Hauptkontrahenten in der Debatte um den *Goethebund* –, ergibt sich ein anderes Bild der damaligen Situation. Schulz unterdrückt in seiner Darstellung wichtige Aussagen seiner parteiinternen Gegner, obwohl er noch 1931 die Protokolle der drei Sitzungen des Sozialdemokratischen Vereins zum Bremer Konflikt mit dem *Goethebund* ausführlich zitierte. Diese Debatten hätten schließlich „weitreichende Folgen“ für die sozialdemokratische Bildungspolitik gehabt.²²¹⁷ Lediglich Eberts Beitrag berücksichtigt er in seinem Referat, jedoch auch von diesem unterdrückt er wichtige Passagen. Den Konflikt mit Kalthoff erwähnt Schulz gar nicht. Aus den unterdrückten Passagen

²²¹³ Ebd. 9.2.1905.

²²¹⁴ Die Religion der Modernen, S. 302f. Vgl. ebd. S. 309 (Predigt, gehalten zwischen Frühjahr und Sommer 1905). Vgl. auch den Beitrag eines anonymen *Goethebund*-mitgliedes im Sprechsaal der Bremer Nachrichten vom 8.3.1905: Wenn es noch keinen *Goethebund* gäbe, dann müsse „jetzt ein solcher gegründet werden, um Kunst und Wissenschaft vor der Vergewaltigung zu schützen, die ihnen durch das Parteidogma der Sozialdemokratie droht. ... So bedauerlich es auch an sich wäre, wenn der *Goethebund* die Fühlung mit der Arbeiterschaft verlöre, so darf diese doch nur dann beibehalten werden, wenn dabei die völlige Unabhängigkeit der Kunst und Wissenschaft von allen Parteirücksichten zu Recht bestehen bleibt.“

²²¹⁵ So schon im Fall von Franz Diederich. Vgl. Bremer Bürger-Zeitung, 13.3.1904.

²²¹⁶ Ebd. 22.1.1905.

²²¹⁷ Politik und Bildung, S. 86-91. Zit. 86.

geht hervor, daß die Revisionisten nicht nur bereit waren, mit dem Vorstand des *Goethebundes* auch *nach* dem Mißgriff des Sombartvortrags weiter zusammenzuarbeiten, sondern auch, daß sie mit Kalthoff gemeinsame Überzeugungen in Fragen des Klassenkampfes, der Kunstauffassung, des Bildungsbedürfnisses und des Menschenbildes teilten. Sie standen mithin für den Weg der Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft durch Mitarbeit in ihren Institutionen.

Arbeitersekretär Hermann Müller gab Kalthoff, ohne seinen Namen zu nennen, schon in seinem Beitrag auf der ersten Parteisitzung weitgehend recht: Er, Müller, kenne die Arbeiter besser als Schulz und wisse, daß diese auch noch ein Leben neben dem Klassenkampf führen würden. Schulz hingegen habe ohne Kenntnis der hiesigen Verhältnisse „oft in hämischer Weise“ den *Goethebund* angegriffen“ und dadurch „persönliche Verbitterung“ erzeugt. Insbesondere unterschätze er die Selbständigkeit der Bremer Arbeiter, die „keine Hammelherde“ seien, die erst hinter Diederich hergelaufen seien und jetzt hinter Schulz.²²¹⁸ In diesem Kontext meinte er, „Schulz sei kleingläubig in seinen Artikeln zur Sombartfrage.“ Die hiesigen Arbeiter „würden nicht gleich umfallen, wenn sie mal von einem bürgerlichen Professor einige Sätze vorgekaut bekommen. Den Arbeitern paukt ihre Klassenlage genug Dialektik ein.“²²¹⁹

Weiterhin betonte er das starke Mitspracherecht der Gewerkschaften im *Goethebund*; „sie seien zumeist ausschlaggebend“ und würden sich als Mitveranstalter fühlen – damit bestätigte er Kalthoffs gleichlautende Aussagen. Wie dieser meinte Müller, Schulz hätte sich im *Goethebund* engagieren können. Seine Ablehnung des damaligen Angebots sei inkonsequent gewesen, habe er doch in der Vergangenheit selbst mit „Gegnern“ zusammengearbeitet.²²²⁰ Im übrigen herrsche im Goethebundvorstand eine Gesprächsatmosphäre, die es erlaube selbst mit Personen offen zu streiten, die Schulz als erbitterte Feinde der Sozialdemokratie darstelle.²²²¹ Wir sahen diese Aussage durch Franz Diederichs Aufzeichnungen bestätigt.

Ebert unterstützte seinen Kollegen Müller – und damit auch Kalthoff, ebenfalls ohne dessen Namen zu nennen.²²²² Er beklagte, daß er sich von Schulz übergangen fühle und zeigte sich wie sein Kollege als Pragmatiker: „Schulz habe ... die Frage auf das Gebiet der grundsätzlichen Auseinandersetzung geschoben, während sie nur eine Frage der Zweckmäßigkeit sei. Schulz habe den Anschein erweckt, als ob das bremische Proletariat in Gefahr sei, zu versumpfen, außerdem habe er schiefe Urteile über das geistige Niveau und das Bildungsbedürfnis der Arbeiter aufgestellt.“²²²³ Diese Sichtweise bestätigte auch sein Kollege Müller.²²²⁴ Und auch Hermann Rhein führte aus,

Schulz „habe die Teilnahme der Arbeiter an Wissenschaft und Kunst von recht einseitigem Standpunkt behandelt. Er verweise die Arbeiter in Bezug auf die Wissenschaft im großen ganzen auf ein abgegrenztes Gebiet, das der Schulung zum Klassenkampf, und habe den Wert des Kunstgenusses für den Arbeiter abfällig beurteilt. Letzteres Urteil gründe er auf die mangelnde Aufnahmefähigkeit des Arbeiters.“²²²⁵

²²¹⁸ Bremer Bürger-Zeitung, 2.2.1905.

²²¹⁹ Ebd.

²²²⁰ Ebd. Auch Ebert verteidigte später die Mitarbeit von „Genossen“ im Goethebund, da das Verhältnis zu diesem „auf Gewerkschaftsbeschluß“ beruhe (Bremer Bürger-Zeitung, 9.2.1905). Vgl. Müller ebd.: Es sei „doch nicht außer Auge zu lassen, daß die Gewerkschaften beschlossen hatten, sich am Goethebund zu beteiligen, ich selbst sitze im Goethebund als Delegierter meiner Gewerkschaft. Wir haben also lediglich ... früher gefaßte Beschlüsse ausgeführt.“

²²²¹ Ebd. 2.2.1905.

²²²² Franz Diederich, Fritz Ebert, S. 10, betont noch 1919, wie „wichtig Ebert seinen [Kalthoffs] Standpunkt nahm“.

²²²³ Bremer Bürger-Zeitung, 2.2.1905.

²²²⁴ Ebd. 9.2.1905. Vgl. ebd. auch den Beitrag des Parteigenossen Thierfelder, der bestätigt, daß „eine größere Anzahl von Genossen Schulz dahin verstanden“ habe, „daß dieser den Arbeitern das Kunstverständnis abspreche.“

²²²⁵ Ebd.

Auch er stellte sich auf Kalthoffs Seite. Auf „dem Gebiete der Kunst unterschreibe [er, Rhein; TA] das Urteil“, des damaligen Referenten (er spielte hier auf Kalthoffs ersten Goethebund-Vortrag an), der gesagt habe, „der heutige Mensch glaube gar nicht mehr, daß er ein eigenes künstlerisches Fühlen und Denken in sich trage, weil er sich habe einreden lassen, die Kunst sei das Vorrecht weniger Auserwählter, die etwas davon verstünden und das Geld hätten, sie zu bezahlen.“²²²⁶

Während der letzten Sitzung zum Thema pflichteten die Revisionisten nochmals Kalthoffsche Positionen bei. Ebert verteidigte die Beziehungen der Arbeiter zum *Goethebund*.²²²⁷ Die „Partei habe nie Einspruch erhoben, Zeitung und Fraktion haben die Bestrebungen gutgeheißen“, sagte er im Einklang mit seinem Kollegen Müller. „Wir kämpfen doch ... nicht gegen Personen, sondern gegen bestehende Zustände und ich meine, wir können in Bezug auf die Bildung bis zu einem gewissen Grade mit bürgerlichen Kreisen zusammenarbeiten, umso mehr, als wir im Goethebund einen wesentlichen Einfluß haben.“ (Auch dies bestätigt Diederichs Tagebuch.) Ebert meinte, „wenn Garantien vom Goethebund gegeben werden, daß ähnliche Vorkommnisse, wie wir sie alle gemäßbilligt haben, nicht mehr vorkommen, dann brauchen wir uns vom Goethebund nicht zu trennen.“²²²⁸

Entgegen dem Bild, das Schulz 1931 von der Situation gab, konnte 1905 von einer einstimmigen Billigung seines Abspaltungskurses also nicht die Rede sein. Ebert stimmte der Resolution, auf die Schulz sich bezog, nur zu, weil er aus ihr *nicht zwangsläufig* die Notwendigkeit einer Aufkündigung der Zusammenarbeit ableitete.²²²⁹ Auch Kalthoff fühlte sich von den Bremer Revisionisten nicht verlassen. Als Antwort auf die Entwicklungen nach den drei Parteiversammlungen schrieb er im April 1905 in der *Europa*:

„Darum haben die Männer doch recht, die im sozialdemokratischen Verein das Zusammenarbeiten der Gewerkschaften mit dem Goethebunde verteidigen, und das sind alte Kämpen der Arbeiterschaft, die die Partei in Bremen studiert haben. Und der neue Kurs, den Redakteur Schulz mit der Bürgerzeitung eingeschlagen, bleibt doch falsch.“²²³⁰

Auch wenn die Namen Ebert, Müller und Rhein nicht genannt werden, wußte doch jeder Eingeweihte, daß sie gemeint waren. Noch ein weiteres Argument gegen Schulz' rabiatierten Trennungskurs findet man bei den Revisionisten und bei Kalthoff gleichermaßen. Der Martini-Pastor schrieb:

Die „Absperrungstheorie des Herrn Schulz“ sei nicht nur falsch, sondern auch undurchführbar, „wie Herrn Schulz die Erfahrungen des von ihm dem Goethebunde gegenübergestellten Volkskunstvereins hätten zeigen müssen. Wenn Herr Schulz nicht ganz und gar mit zweierlei Maß und Gewicht arbeiten will, so muß er zugeben, daß sich die Veranstaltungen dieses Vereins auf dem gleichen Boden bewegt haben, daß sie zum Teil mit den gleichen Kräften gearbeitet haben wie der Goethebund.“²²³¹

Müller meinte in diesem Sinne auf der ersten Parteiversammlung zur Goethebundfrage: Die Leistungen des Kulturvereins, für den Schulz verantwortlich sei, würden noch vom Erbteil

²²²⁶ Ebd. Vgl. Volk und Kunst, S. 11.

²²²⁷ Bremer Bürger-Zeitung, 9.2.1905

²²²⁸ Ebd.

²²²⁹ Ebd. Vgl. Schulz, Politik und Bildung, S. 90. Die Resolution war, wie es in Goethebundkreisen hieß, so formuliert, daß jeder ihr zustimmen konnte. Vgl. Bremer Nachrichten, 12.2.1905, Zweites Blatt.

²²³⁰ Art. Kultur und Partei, S. 651. Vgl. auch ebd.: Es sei „nur eine Kopie eines unter kirchlicher oder staatlicher Inspektion festgelegten Schulwesens ...“, wenn Redakteur Schulz erklärt, ... daß es eine Ungeheuerlichkeit sei, die nicht geduldet werden dürfe, wenn in dieser Zeitschrift, Europa, Bürgerliche und Sozialisten nebeneinander ständen.“

²²³¹ So Kalthoff in seiner Zuschrift an die Bremer Bürger-Zeitung, 17.1.1905. Vgl. auch Bremer Nachrichten vom 12.2.1905, Zweites Blatt: „Wird man ohne die viel geschmähten bürgerlichen Kräfte auskommen können?“

seines Vorgängers Diederich zehren, der Verein arbeite zudem auch mit Bürgerlichen wie Gustav Pauli zusammen. „Bis jetzt sei ihm nicht bekannt, daß Dr. Pauli einer klassenbewußten Gewerkschaft angehöre. Die Theatervorstellungen des Vereins könnten sich nicht messen mit denen des Goethebundes.“ Während des Parteitages 1904 in Bremen habe der Verein statt eines proletarischen Dichter-Abends einen Mörike-Abend veranstaltet. „Der Verein bleibe also im selben Gleise wie der Goethebund.“²²³² Ebert meinte, wenn „der Nachweis geliefert werde, daß wir auf künstlerischem Gebiet aus eigener Kraft für die Arbeiter die Fürsorge übernehmen können, dann möge es gern geschehen.“ Bis jetzt gebe es aber diese Kräfte noch nicht.²²³³

Die Programme des Goethebundes und des Vereins für Volkskunstabende im Vergleich

Ein Vergleich der Programme beider Vereine gibt Ebert, Müller und Kalthoff in der Tat Recht: Die künstlerisch-kulturellen Angebote des nun eigenständigen proletarischen Vereins unterschieden sich nicht von denen des *Goethebundes*. Auf dem ersten im August 1905 veröffentlichten Spielplan des neu gegründeten Bildungsausschusses des Gewerkschaftskartells standen überwiegend Stücke des klassischen bürgerlichen Repertoires: Shakespeares Kaufmann von Venedig, ein Goethe-Abend, Carl Maria von Webers Freischütz, eine Mozart-Feier, Hebbels Maria Magdalena, Die Hochzeit des Figaro von Beaumarchais und als einziges Stück von einem zeitgenössischen Autor: Die Lokalbahn von Ludwig Thoma.²²³⁴

Auf dem Programm des *Goethebundes* standen ebenfalls Klassiker: Goethe, Schiller, Lessing, Kleist, Shakespeare, Heibel, aber in einem relativ ausgewogenen Verhältnis dazu auch eine ganze Reihe Vertreter des naturalistischen und des ‚modernen‘ Dramas: Ibsen, Sudermann, Hauptmann, Gorki, Anzengruber; die erste Opereinführung war Beethovens Fidelio im Winter 1905/06.²²³⁵ Wenn Schulz lamentierte, der *Goethebund* könne „niemals etwas für die Arbeiter bedeuten, da er alle Meinungen unter einen Hut bringen will“ und als kritisches Beispiel anführt, in Bremen habe „man schnell mitten in unsere Debatten die Ankündigung geworfen, daß Hauptmanns ‚Weber‘ aufgeführt werden sollen“, während in Mainz der dortige *Goethebund* das Stück wegen „aufregender tendenziöser Form nicht aufgeführt“ habe und polemisch kommentiert: solcher „Meinungswirrwarr“ vereinige sich in den deutschen Goethebünden, so führt schon dieser kurze Programmvergleich seinen Anspruch einer strikt an der sozialistischen Weltanschauung ausgerichteten Kunsterziehung ad absurdum.²²³⁶ ‚Die Weber‘ wurden auch in Bremen von *keinem* der beiden Konkurrenzvereine gezeigt. Schon eine erste Sichtung der vorhandenen Quellen scheint also auch Kalthoffs Auffassung zu bestätigen, daß weder Bürgertum noch Sozialdemokratie die „Vaterschaft“ für die moderne sozialkritische Kunst anerkennen wollten und zwischen sich hin und her schieben würden²²³⁷ und daß Verfechter des proletarischen Kunstgedankens wirkliche Hochachtung eigentlich nur den Klassikern entgegenbringen würden.²²³⁸

²²³² Bremer Bürger-Zeitung, 2.2.1905.

²²³³ Ebd. 9.2.1905.

²²³⁴ Heinrich Schulz, Art. Arbeiterbildung I. in: Die Neue Zeit, 24. Jahrg. (1905/06), 2. Bd. (1906), Heft 32, S. 180-186; Arbeiterbildung II, Heft 34, S. 262-269, hier S. 266. Vgl. zur Gründung, zu Zielsetzungen und Arbeit des Bildungsausschusses ebd. S. 264-268.

²²³⁵ Vgl. den Überblick, in: 25 Jahre Bremer Goethebund 1900-1925, S. 42-46. Eine detaillierte vergleichende Analyse kann ich hier nicht leisten.

²²³⁶ Bremer Bürger-Zeitung, 9.2.1905. Auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Vorträge unterschied sich der Arbeiterverein jedoch deutlich vom Goethebund: man ließ anscheinend nur noch Referenten zu, die den orthodox-marxistischen Standpunkt vertraten. Vgl. vorläufig die zu knappe, aber meines Wissens einzige bisher erschienene Untersuchung zum Thema: Masao Nishikawa, Einiges zur Geschichte des Goethebundes in Bremen, in der Festschrift: Goethebund in Bremen e.V. 1900-1990, Bremen 1990, S. 36-38.

²²³⁷ Die Kunst und die proletarische Bewegung, S. 197.

²²³⁸ Ebd. S. 206. Daß die proletarischen Dichtungen in der Mehrzahl Tendenzdichtungen waren, störte Kalthoff nicht. Herwegh, Sallet, Freiligrath und Schiller seien auch Tendenzdichter gewesen. „Nur macht sich in diesen

Ausgerechnet die extrem linke Rosa Luxemburg vertrat Ansichten über die Potentiale einer proletarischen Kultur, die, wenigstens in Hinsicht auf ihre Prämissen, den Überzeugungen der Revisionisten glichen. Luxemburg war überzeugt, daß es *vor* einer gelungenen proletarischen Revolution keine autonome sozialistische Kultur geben könne:

„In der Geschichte der bisherigen Klassenkämpfe vermochten auch die *aufstrebenden* Klassen ... ihrer politischen Herrschaft die intellektuelle Herrschaft *vorauszuschicken*, indem sie der veralteten Kultur der verfallenden Periode auch als unterdrückte Klasse eine eigene, neue Wissenschaft und Kunst entgegenstellten. Das Proletariat befindet sich darin in einer ganz andren Lage. Als *besitzlose* Klasse vermag es auch in seinem Aufwärtsstreben keine eigene geistige Kultur aus freien Stücken zu schaffen, solange es im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft bleibt. Innerhalb dieser Gesellschaft und solange ihre wirtschaftlichen Grundlagen bestehen, kann es keine andre Kultur geben als *bürgerliche*. ... Eine eigne Wissenschaft und Kunst wird die Arbeiterklasse erst nach der vollzogenen Emanzipation von ihrer gegenwärtigen Klassenlage zu schaffen imstande sein.“²²³⁹

Die nicht nur unter Bremer Parteilinken weit verbreitete gegenteilige Ansicht, wonach schon die zeitgenössische Arbeiterbewegung als eigenständige Kulturbewegung anzusehen sei, teilte sie also nicht.²²⁴⁰ Die spätere Revolutionärin hätte damit ironischerweise unfreiwillig den Gegnern von Schulz Argumente zur Untermauerung der revisionistischen Behauptung liefern können: nämlich, daß – bei realistischer Einschätzung, unter den im Kaiserreich gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen – eine neue Volkskunst nur aus der *Zusammenarbeit* von solchen Sozialisten und fortschrittlich gesinnten Liberalen hervorgehen könne, die als gemeinsames Leitmodell politischen Handelns das Ideal des modernen Kulturstaates teilten. Die tatsächlichen kulturellen Vorlieben der Bremer Arbeiterschaft weisen zudem eher auf einen Wunsch der unteren Schichten nach Verbürgerlichung hin, als auf eine entschiedene Bereitschaft sich auch auf dem Feld der Kunst und Wissenschaft als separate revolutionäre Klasse zu formieren und eine eigenständige Kultur zu entwickeln.

Die Feierlichkeiten im Schillerjahr 1905 als Beispiel für den Grundsatzkonflikt

Einen Anknüpfungspunkt für die Grundsatzdebatte um den Revisionismus bot die große Schillerfeier des *Goethebundes* im Jahr 1905. Das Ereignis war ein Höhepunkt der Mitwirkung Kalthoffs im Verein. Bereits im Vorjahr wurde „eine große Volksfeier“ angekündigt, die „*mit Unterstützung des Staates* ... gleichzeitig in drei der größten bremischen Lokale“ veranstaltet werden sollte. Man rechnete „auf einen Besuch von 6-7000 Menschen“. Als Redner wurden neben Kalthoff der Stuttgarter Professor und Goethebundaktive Max Diez und Franz Diederich angekündigt.²²⁴¹ Die *Bürger-Zeitung* berichtete ausführlich über die Veranstaltungen. Demnach setzte sich das Publikum „überwiegend aus Kleinbürgertum und Arbeitern zusammen, während aus den Kreisen des ‚Besitzes und der Bildung‘ nur recht wenig erschienen waren.“²²⁴² Aufschlußreich ist das Fazit, welches die Redaktion zieht:

„Unser Gesamturteil über die Feier lautet: Sie ist wie geplant, so gelungen. Von bürgerlicher Seite arrangiert, trug sie im wesentlichen auch bürgerlichen Charakter; daß

Proletarier-Dichtungen der Widerspruch zwischen einer idealen, rein menschlichen Tendenz und der praktischen Parteipropaganda gelegentlich recht störend bemerkbar.“ Vgl. ebd. S. 206, 220.

²²³⁹ Rosa Luxemburg, Art. Stillstand und Fortschritt im Marxismus, in: Vorwärts, 20. Jahrg., Nr. 62 (14.3.1903).

²²⁴⁰ Vgl. z. B. die Feststellung von Schulz, daß „auch auf dem harten Boden des proletarischen Klassenkampfes ... die Kunst“ erblühe, wofür er als „neueste[n] Beweis ... das Gedichtbändchen, das ein Bergarbeiter des Ruhrreviers ... herausgegeben“ habe, anführt (Bremer Bürger-Zeitung vom 22.1.1905).

²²⁴¹ Korrespondenz der deutschen Goethebünde, Bremen, im Dezember 1904, S. 21f.

²²⁴² Art. Die Volksschillerfeier des Goethebundes, in: Bremer Bürger-Zeitung 11.5.1905.

gleichwohl viele Arbeiter daran teilnahmen, sogar aktiv, erklärt sich daraus, daß viele Arbeiter noch ignorieren, daß der *bürgerliche* Schiller nicht *ihr Schiller* ist. Das schließt in sich, daß der Feier notwendig etwas Unwahres anhaftete. Wir meinen daher, eine Feier im Geiste Schillers war es nicht. Eine solche kann nur im Kampfgeist geraten, nicht im Geist der ausgleichenden Nivellierung alles dessen, was das ‚Volk‘ sonst zerklüftet.“²²⁴³

Als Gegenveranstaltung im proletarischen Geist wurde vom Bildungsausschuß des Gewerkschaftskartells eine „Schillerfeier der bremischen Arbeiter“ arrangiert.²²⁴⁴ Die Bremer Parteileitung nutzte das Jubiläum als Anlaß zur „Anfeuerung des revolutionären Fühlens und Wollens“ der Arbeiterschaft und betonte im Ton einer dogmatischen Glaubenszumutung, „keiner der bürgerlichen Festredner und Schriftsteller“ könne „Schiller voll gerecht werden. ... Nur dort, wo klassenbewußte revolutionäre Arbeiter zur Ehrung Schillers sich versammeln, nur dort ist Schillers Geist mitten unter ihnen“.²²⁴⁵

Die Redaktion der *Bürger-Zeitung* ignorierte allerdings in ihrer Berichterstattung und in ihren Kommentaren, daß es auch innerparteilich mehr als nur eine Interpretation Schillers gab. Das kann ein Aufsatz von Franz Diederich über *Schillers Volkstümlichkeit*, abgedruckt ausgerechnet in der *Bürger-Zeitung*, belegen. Dieser Aufsatz entspricht keineswegs dem orthodox-marxistischen Klassenstandpunkt, sondern vielmehr dem Standpunkt des von Kalthoff gegenüber Schulz verteidigten Ideals der allgemeinen, *klassenübergreifenden* ästhetischen Menschenbildung.²²⁴⁶ Der Aufsatz wäre eine kongeniale Ergänzung des Textes gewesen, den Kalthoff in der *Europa* drei Tage früher vorgelegt hatte. Denn hier schrieb er von genau diesem Ideal der Erziehung zur Menschlichkeit durch die Kunst.²²⁴⁷ In diesem Schillerheft der Zeitschrift erschienen zudem noch zwei weitere Beiträge von Revisionisten zum Schillerjubiläum: von Eduard Bernstein: *Schiller und die Revolution* sowie von Eduard David: *Schiller über die Schillerfeier*. Von Ferdinand Tönnies enthielt die Nummer den Aufsatz *Schillers politisches Vermächtnis*.

Während der *Schillerfeier* des Goethebundes hat Diederich dann übrigens nicht, wie angekündigt, neben Kalthoff gesprochen. Wir wissen nicht, ob er wegen des Bremer Revisionismusstreites und der Kontroverse um den *Goethebund* seinen anscheinend schon zugesagten Auftritt absagte. An seine Stelle trat Bruno Wille.²²⁴⁸ Jedenfalls entsprach Diederichs in der *Bürger-Zeitung* erschienener Schiller-Aufsatz vollkommen dem Grundsatz, daß der „Freiheit der Wissenschaft und Kunst nur dann gedient“ sei, „wenn man den Darbietungen der Wissenschaft und Kunst ... jede tendenziöse Spitze, die nicht in dem Gebiet der Wissenschaft und Kunst liegt“, nehme – so äußerte sich der Vorstand des *Goethebundes* zum Streit mit dem Sozialdemokratischen Verein anläßlich seiner Mitgliederversammlung.²²⁴⁹ Der Standpunkt des Diederichschen Aufsatzes hätte ohne Probleme auch in einer Rede im Rahmen der Schillerfeier des *Goethebundes* vertreten werden können. Kalthoff bemühte sich auch weiterhin um Beiträge Diederichs zu seinen Projekten. Der Kontakt zwischen den beiden brach auch nach Diederichs

²²⁴³ Ebd.

²²⁴⁴ Ebd. 10.5.1905.

²²⁴⁵ Art. Schiller und die Arbeiter, in: ebd. 9.5.1905. Vgl. ebd., Eduard Stampfer, Art. Schiller: „Wenn es ... irgend eine Bewegung gibt, die dahin drängt, Schiller wahrhaft volkstümlich werden zu lassen, so ist es jene, die die kapitalistische Ausbeutung des Volkes bekämpft, die Arbeiterbewegung.“

²²⁴⁶ Schillers Volkstümlichkeit, in: Die Neue Welt. Illustriertes Unterhaltungsblatt (Sonntagsbeilage der Bremer Bürger-Zeitung), 3. Jahrg., Nr. 19 (7.5.1905), S. 145-147.

²²⁴⁷ Schiller und die Religion, in: Europa, 1. Jahrg., Heft 16 (4.5.1905), S. 766-769. Kalthoffs Vortrag während der Schillerfeier berührte ähnliche Themen. Vgl. Bremer Bürger-Zeitung, 11.5.1905.

²²⁴⁸ Vgl. die Vorankündigung in den Bremer Nachrichten vom 15.4.1905.

²²⁴⁹ Bericht in den Bremer Nachrichten vom 11.3.1905, Zweites Blatt.

Abschied von Bremen nicht ab. So bat Kalthoff den Freund, Beiträge für seine Zeitschriften-gründung *Das Blaubuch* zu liefern und versuchte ihn noch 1906 für einen Vortrag über Richard Dehmel als Referent für den *Goethebund* zu gewinnen.²²⁵⁰ Dies Ersuchen entsprach im übrigen der Einstellung des Vereinsvorstandes:

Man werde sich „nach wie vor freuen, wenn Vertreter der verschiedensten Parteien sich mit uns vereinigen wollen zu einer Arbeit, die uns entfernt von dem parteipolitischen Getriebe, zu einer Arbeit, die im besten Sinne freiheitlichen Kulturtendenzen dient, und wir werden uns besonders freuen, wie wir es bisher getan haben, wenn wir in dieser Arbeit die Unterstützung der arbeitenden Klassen finden“ – so Gustav Pauli im Namen des Vorstandes auf der Mitglieder-versammlung im März 1905.²²⁵¹

Kontakte zu Revisionisten nach dem Streit

Zustande kamen gemeinsame Projekte mit Diederich jedoch nicht mehr. Die Arbeitersekretäre Ebert und Müller verließen im Sommer 1905 Bremen. Damit fehlten den Aktiven des *Goethebundes* ihre verbliebenen wichtigsten Verbündeten in der Bremer Sozialdemokratie. Im Falle Eberts soll auch der Goethebundstreit seinen Wunsch verstärkt haben, einen neuen Wirkungskreis zu finden. Die Art und die Umstände der Diskussionen im Sozialdemokratischen Verein hatten ihm seine „hiesige Tätigkeit gründlich verekelt“ – wie er an Franz Diederich schrieb. Er könne mit Schulz und Henke „wegen ihres mehr als charakterlosen Verhaltens bei dieser Gelegenheit nicht mehr zusammenarbeiten.“²²⁵² Zusammen mit seinem Kollegen Müller begründete er die Schärfe der persönlichen Angriffe auf Schulz mit öffentlichen Bloßstellungen von Parteigenossen, die im *Goethebund* tätig waren; als Opfer erwähnt er auch Franz Diederich; Müller spricht von jahrelang aufgestautem Unmut über diese ‚Frozzeleien‘.²²⁵³ So verblieb als letzter namhafter Reformist und Befürworter der Zusammenarbeit von Sozialdemokratie und *Goethebund* nur noch Hermann Rhein; er wurde Nachfolger von Ebert im Arbeitersekretariat.

Der harte sozialdemokratische Revolutionskurs stellte andererseits aber auch die Kooperationsbereitschaft des Bürgertums auf eine Probe. Wenn Kalthoff von seinen konservativen bürgerlichen Gegnern als Sozialistenfreund dargestellt wurde, bekam diese Sichtweise unter den neuen Bedingungen einen deutlich kritischeren Beigeschmack als in früheren Jahren. Fortan traten in Fragen der Verhältnisbestimmung von materiellen und ideellen Werten konträre Interessen deutlicher hervor: In Kreisen des bremischen Liberalismus bekamen diejenigen wirtschaftsliberal-nüchternen Kräfte Auftrieb, die idealistisch-liberalem Denken fernstanden, und die stattdessen in wechselnden Koalitionen mit den Konservativen alte bürgerliche Besitzstände verteidigten, während die Sozialisten sich noch stärker auf solche Zukunftsziele konzentrierten, die vom liberalen und konservativen Bürgertum als bedrohlich empfunden wurden. Ein Versöhner wie Kalthoff hatte in dieser Zeit mit seinen Aufrufen zur Arbeit an einem gemeinsamen übergeordneten Zukunftsideal einen schweren Stand. Kalthoffs beständiges Bemühen um eine Synthese von Individualismus und sozialer Verantwortung für das Ganze, um Kooperationen zwischen den sozialen Schichten, blieb aber auch der Mehrzahl der liberalen Pastorenkollegen ein absolut unverständliches Verhalten. Wir erinnern uns an das in diesem Kon-

²²⁵⁰ Hektographierter Brief Kalthoffs an Franz Diederich vom Dezember 1905 mit handschriftlichem Zusatz sowie Brief vom 30.1.1906. Familienbesitz Niels Diederich, Berlin. Der erhaltene Briefwechsel beginnt mit dem 5.1.1901 und betrifft meist Terminabsprachen und Vortragsplanungen.

²²⁵¹ Bericht in den Bremer Nachrichten vom 11.3.1905, Zweites Blatt.

²²⁵² Brief vom 4. Juni 1905, zit. n. Moring, Sozialdemokratie, S. 94 und Anm. 213f [Originalbrief verschollen]. Ebert hat die Unstimmigkeiten allerdings schon im Jahr darauf begraben. Er holte Schulz auf einen Parteiposten nach Berlin.

²²⁵³ Bremer Bürger-Zeitung vom 9.2.1905.

text von einem bürgerlichen Kollegen ausgesprochene unfreundliche Wort von seiner „Amphi-
biennatur“. Wie man komplementär dazu im Kreis der radikalen Linken kaum weniger abfällig
meinte, es würde in der Arbeiterschicht nur zu „Verwirrung und Unordnung“ führen, wenn man
Kalthoffs visionären Aufrufen zu einer Versöhnung von Kants Menschheitsideal mit dem his-
torischen Materialismus Gehör schenken würde, hörten wir bereits.

III.16.3.3 Der Kern von Schulz' und Kalthoffs differenten Ansichten über die Rolle der Kunst im Klassenkampf

Schulz' Warnung vor den Verführungen „aesthetischer Klassenversöhnung“

In einer seiner zahlreichen Polemiken gegen den Bremer bürgerlichen Kulturbetrieb zählte
Heinrich Schulz die Aktivitäten des *Goethebundes*, soweit diese auf die Arbeiterschicht zuge-
schnittenen waren, zur

„Politik der kleinen Geschenke, die die Freundschaft erhalten sollen“ – sobald die Ar-
beiterschaft „diese Geschenke verächtlich zurückweise[] oder sich dadurch nicht ködern“ lasse,
greife die politische und wirtschaftliche Elite Bremens „rücksichtslos zum Versuch der Ein-
schüchterung durch Gewalt. So wirft man seit Jahren der bremischen Arbeiterschaft den Speck
schöneistiger Amusements und aesthetischer Klassenversöhnung hin“ – und verberge dahinter
das eigentliche wirtschaftliche und machtpolitische Interesse.²²⁵⁴

Gegen solche vermeintlichen Versuche der Einhegung klassenkämpferischer Energien
wandte sich Schulz auch 1905 in seinem Vortrag zum Verhältnis von Kunst, Wissenschaft und
Klassenkampf, den er anlässlich des Sombart-Vortrages gehalten hatte. Er artikulierte damit
gleichzeitig das tiefsitzende Mißtrauen der neuen Parteimitglieder gegenüber dem Bürgertum
und lieferte die Begründung für die organisatorische Trennung des sozialistischen vom bürger-
lichen Kulturbetrieb:

Kunst und Wissenschaft werde den Unterschichten nur in dem Maße zugänglich ge-
macht, als es „für den kapitalistischen Ausbeutungsprozeß notwendig“ sei, und auch die neu-
esten Bestrebungen zur Hebung der Volksbildung „seien keineswegs das Produkt einer Sinnes-
änderung beim Bürgertum.“ Aus der Perspektive der „materialistischen Geschichtsauffassung“
werde „Wissenschaft und Kunst ... am Leitseile des kapitalistischen Wirtschaftsprinzips ge-
lehrt.“ Das Hauptziel der Partei, die „Beseitigung der Klassengegensätze überhaupt“, sei nicht
zu erreichen „durch Verabreichung von geistigen Suppenportionen und Errichtung von geisti-
gen Volksküchen und Speiseanstalten, sondern durch Erweckung des Klassenbewußtseins,
durch Erkenntnis des kapitalistischen Wirtschaftsprinzips und schließlich durch Beseitigung
des Kapitalismus.“²²⁵⁵

Man kann Schulz' Skepsis verstehen, wenn man den oben erschlossenen zeitgeschicht-
lichen Kontext berücksichtigt. Andererseits erklärt sich vor dem Hintergrund des wirtschaftli-
chen Aufschwungs und des wachsenden allgemeinen Wohlstands, an dem trotz der Streiks auch
viele Angehörige der Arbeiterschaft in bescheidenem Umfang Anteil hatten, deren Streben
nach Verbürgerlichung, wie es sich z. B. in Form der Teilnahme zahlreicher Arbeiter an den
bürgerlichen Veranstaltungen zum Schillerjubiläum manifestierte. Die neue Losung der Partei
– „Intensivierung des Klassenkampfes gegen die Kapitalisten und Aufdeckung der wahren Ab-
sichten vermeintlicher liberaler Arbeiterfreunde“ – fand also in der Arbeiterschaft nur bedingten
Widerhall.

²²⁵⁴ Ebd., 4.9.1904.

²²⁵⁵ Ebd. 22.1.1905. Vortrag Heinrich Schulz. Kunst, Wissenschaft und Klassenkampf.

Das Kunstverständnis von Schulz selbst weist gewisse Widersprüchlichkeiten auf. Einerseits glaubte er an die Möglichkeit einer eigenständigen sozialistischen Kunst. Andererseits spricht die Dominanz bürgerlicher Stücke im Kulturprogramm des nunmehr vom *Goethebund* abgespaltenen sozialistischen Bildungsausschusses für bürgerliche Kulturpräferenzen von Schulz – geht doch dies Programm maßgeblich auf ihn zurück. Nach Frank Neumann hatte Schulz dieses neue, autonom sozialdemokratische Organisationsumfeld zu seiner Verteidigung gegen innerparteiliche antibürgerliche Vorbehalte der Linken in Kunstfragen geschaffen, gleichsam als Alibi, um unbehelligt auch Arbeitern im Sinne seiner persönlichen Interessen weiterhin bürgerliche Kunst im Vereinsprogramm anbieten zu können. Er habe im Streit mit dem *Goethebund* „gar nicht vor einer Überschätzung der kulturellen Veranstaltungen warnen wollen“ und nur „formell dem Gedanken einer eigenen proletarischen Kultur Zugeständnisse“ gemacht. Seine Einwände gegen eine Überbewertung der Kunst im Verhältnis zu den für die Arbeiterklasse wichtigeren Fragen des Klassenkampfes um materielle Lebensbedingungen seien also taktischer Art gewesen. Er sei im übrigen vom Kunstbegriff, wie er im *Goethebund* vertreten wurde, „gar nicht so weit entfernt“ gewesen; seine Kritik daran sei „keineswegs prinzipieller Natur“ gewesen.²²⁵⁶

Unabhängig davon, ob diese Interpretation zutrifft, ist damit die Frage noch nicht beantwortet, in welchem Verhältnis das Kunstverständnis von Schulz zu seiner ideologischen Bewertung des Klassenkampfes und des Kapitalismus stand. Zudem stellt sich die Frage, ob der letzte Teil der Interpretation von Neumann den Vergleich mit dem bürgerlichen Kunstverständnis, wie es im Goethebundvorstand verbreitet war und von Kalthoff repräsentiert wurde, aushält. Sind die schon oben dargestellten Zweifel der eher dem Revisionismus zuneigenden Sozialdemokraten – ebenso wie die Zweifel Kalthoffs und des übrigen Goethebundvorstandes – an Schulz' Kunstverständnis lediglich auf eine mißverständliche Einschätzung der wahren Absichten von Schulz zurückzuführen? Wie wir sahen, hielten Liberale und gemäßigte Sozialdemokraten auch Schulz' Bekenntnisse zur *Kunstfreiheit* und zur jeweils *individuellen* Wahlfreiheit kultureller Präferenzen für Lippenbekenntnisse. Im Folgenden soll im Rahmen eines Vergleichs gezeigt werden, daß sich – gegen Neumann – in Schulz' Darlegungen zum Verhältnis von Wissenschaft, Kunst und materiellen Lebensbedingungen im Zuge der Wandlungsprozesse in der Partei sehr wohl Bewertungen der Kunst aus einer materialistisch-ideologischen Perspektive einschlichen, die weder mit Kalthoffs noch mit vergleichbaren Auffassungen kompatibel waren. Beginnen wir mit einer Analyse der Kalthoffschen Aussagen zum Klassenbewußtsein und Klassenkampf.

Kalthoff über die Berechtigung des Klassenkampfes

Es fehlte in Kalthoffs Adressen an die Sozialdemokraten in seinen letzten Lebensjahren, wie wir sahen, nicht an klaren Worten, denen man hätte entnehmen können, daß er deren materielle Forderungen nach wie vor als berechtigt anerkannte. Als Ausdruck seiner Haltung im Goethebundstreit können wir seine Zuschrift an die *Bürger-Zeitung* vom 17.1.1905 werten, in der er beteuerte, er habe das Klassenbewußtsein der Arbeiter nicht untergraben wollen.²²⁵⁷ Wir wür-

²²⁵⁶ Neumann, Sozialdemokratische Bildungspolitik, S. 190, vgl. 319f. Zit. 320, 232. Vgl. 315f: Schulz habe „lediglich die *organisatorische* Trennung“ verlangt und habe Kunst „weiterhin als eine selbständige Sphäre“ betrachtet, „auf die der weltanschauliche Gegensatz nicht ohne weiteres anwendbar“ gewesen sei. 316: In Kulturfragen sei Schulz Revisionist geblieben. 320: Der „*radikale Standpunkt in der Theorie* ... sollte die Fortsetzung der bisherigen Praxis ermöglichen“.

²²⁵⁷ „[D]aß es mir nicht in den Sinn kommt, das Klassenbewußtsein der Arbeiter zu untergraben, oder auch nur abzuschwächen, darüber wird jeder, der mich kennt, genügend orientiert sein. Und was ich von mir sage, das kann ich von allen sagen, die im Vorstande des Goethebundes mit mir arbeiten.“

den ihn falsch verstehen, wenn wir seine Aufrufe, und darunter speziell die an die Arbeiter gerichteten, als Empfehlungen auslegten, zukünftig von Kunst und Idealismus statt von Brot zu leben.²²⁵⁸ Seine Metapher vom Baum, der „Blüten und Früchte einer geistigen Kultur“ trägt, geht von einem Gleichgewicht materieller und geistiger Lebens- und Wachstumsbedingungen aus: Dieser Baum brauche „nicht nur Erde“, sondern „auch Licht und Luft, Sonnenschein und Tau des Himmels, er braucht Wärme der Liebe, Licht der Wahrheit und Erkenntnis, er braucht den Wind“ usw.²²⁵⁹ Im kleinen Kreis der Martini-Gemeinde sprach er 1904 noch deutlichere Worte des Verständnisses für die materiellen Anliegen der Klassenkämpfer. Die Gemeinde solle sich

„aller Bestrebungen von Herzen freuen, die, aus dem materiellen Leben der Menschen geboren, allen denen zu ihrem Recht verhelfen wollen, die in der Entfaltung ihres leiblichen Lebens behindert werden. [Der] Klassenkampf, der an der Magenfrage sich entzündet, um den nagenden, quälenden Hunger zu stillen, [ist] eine Kulturtat ersten Ranges ...; Ziele und Aufgaben unserer Kultur [liegen] unbedingt auf der Seite derer, die in diesem Klassenkampf das Recht der materiellen Lebensinteressen vertreten“.²²⁶⁰

Der Sombart-Vortrag wandte sich mit der Absicht, über das Verhältnis von Ökonomie, Kultur und Klassenkampf aufzuklären, wohl unter anderem auch an die Zielgruppe des sozialliberalen Bürgertums, wie es auch in der Martini-Gemeinde vertreten war. Kalthoffs Frage, „ob es für das Klassenbewußtsein der Arbeiter notwendig, oder auch nur wünschenswert“ sei, „daß um ihr geistiges Leben eine chinesische Mauer aufgerichtet wird, über die sie nicht hinausschauen dürfen“²²⁶¹, spricht andererseits für sein Interesse, auch politisch engagierte sozialdemokratische Arbeiter zum Nachdenken über solche Fragen anzuregen. Wie wir sahen, wurde seine Hoffnung enttäuscht.

Geradezu als eine Zumutung mußten revolutionär gestimmte Sozialdemokraten sein Bekenntnis zum Sozialismus betrachten, welches er 1905 im Schlußwort zur *Religion der Modernen* formulierte: Um Sozialist bleiben zu können, müsse er sich in „das einzige Asyl“ flüchten, „das ihm noch geblieben ist: in sich selbst, um endlich Persönlichkeit zu werden.“ Da wird er „ein Sozialist höherer Ordnung, ein parteifreier Sozialist, der hüben und drüben das Menschliche sucht“.²²⁶² Heinrich Schulz spielte möglicherweise auf eben dieses Bekenntnis mit seiner Bemerkung an, es gebe unter den „bürgerlichen Akademikern“ auch „parteifreie Sozialisten“ (er setzt den Begriff in Anführungszeichen); doch dieses „Etikett“ besage „nicht viel mehr ... als daß diese ‚Sozialisten‘ sich von der Partei ‚frei‘ halten wollen, weil ihre Abhängigkeit vom kapitalistischen Klassenstaat ihnen diese sonderbare ‚Freiheit‘“ vorschreibe.²²⁶³ Nach dieser Logik kann man sich nur für oder gegen den orthodoxen Marxismus entscheiden. Einen dritten Weg kann es nicht geben.

Trotzdem: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Kunst, Basis und Überbau

Vielleicht nur den Freunden im *Goethebund* und den Mitgliedern seiner Gemeinde – und vielleicht nicht einmal allen – konnte Kalthoff seine Position verständlich machen. Aus einem neut-

²²⁵⁸ Vgl. z. B. Volk und Kunst, S. 172f. Der vorliegende Abschnitt führt Gedanken weiter, die schon oben thematisiert wurden. Vgl. III.14.4 (am Ende des Abschn.).

²²⁵⁹ Die Religion der Modernen, S. 307.

²²⁶⁰ Zukunftsideale, S. 58-60. Vgl. ebd. S. 94. Zur Datierung der posthum herausgegebenen Predigt vgl. ebd. S. XXXI.

²²⁶¹ Zuschrift an die Bremer Bürger-Zeitung, 17.1.1905.

²²⁶² Die Religion der Modernen, S. 310. Vgl. ebd. S. 88 sowie Zukunftsideale, S. 63. Wir können wohl von der Identifikation Kalthoffs mit den ‚Modernen‘ ausgehen, über die er hier spricht.

²²⁶³ Art. Arbeiterbildung I, S. 184 (Die Arbeiterbildung und die kapitalistische Produktionsweise).

ralen Blickwinkel betrachtet gewinnt seine Position indes auch für uns andere Konturen als aus der Perspektive der Gegner. So erfahren wir aus den zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Predigten, die er während der Zeit des Streits um den *Goethebund* gehalten hatte, wie er über das Verhältnis von ‚Basis und Überbau‘, Materialismus und Idealismus, Individual- und Gemeinschaftsinteressen dachte, und uns werden die Hintergründe seiner Kritik am Parteidogmatismus klarer. Wir stoßen dabei auf einen grundlegenden Unterschied zwischen der Kunstauffassung von Schulz und der seinen, die mit einer speziellen Interpretation der Klassenkampftheorie zusammenhängt: So berechtigt für ihn die Interessen der Arbeiterklasse waren – einem Klassenkampf, der das Ziel verfolgte, eine von Parteikadern gelenkte ‚Diktatur des Proletariats‘ auf der Grundlage der materialistisch-produktivistischen Ideologie zu errichten²²⁶⁴, konnte er nichts abgewinnen; dieser Kampf sei Mühen und Opfer nicht wert,

„da dabei im besten Falle die Menschen nur das Joch und die Herrschaft wechseln würden, an dem sie schon so lange getragen; und mancher mag finden, daß die alte Herrschaft, bei der er doch wenigstens wußte, was er an ihr hatte, immer noch besser sei als eine neue, bei der noch alles unsicher sei und niemand wisse, was bei ihr herauskomme.“²²⁶⁵

In dieser Kritik kam Kalthoffs Aversion gegenüber Dogmen zum Tragen, die sich in diesem Fall wiederum auf die Überzeugung stützte, ‚Basis und Überbau‘ seien in jeder Hinsicht *gleichwertig*. Dagegen steht die produktivistische Ideologie dogmatischer Marxisten: „Echte“ Werte können danach nur greifbare Produkte wirtschaftlicher Tätigkeiten sein. Wie David Graeber am Beispiel des Konzeptes der immateriellen Arbeit im italienischen Postoperaismus zeigt, geht diese Theorie davon aus, daß die schöpferische Tätigkeit auch in den sozialen Systembereichen Kunst und Geisteswissenschaften *quasi materielle* Produkte hervorbringe. Dieser „Trick“ ermöglicht es, die immaterielle Arbeit von Künstlern und Geistesarbeitern der ökonomischen Basis der Volkswirtschaft zuzurechnen und damit das Existenzrecht der Künstler und Intellektuellen zu legitimieren.²²⁶⁶ Künstlerisches Schaffen und intellektuelle Tätigkeit sind im Verhältnis zum Höchstwert der produktiven Arbeit, aus der „echte“ Güter hervorgehen, eigentlich nur sekundäre Werte.

Die ethisch-ästhetischen Ziele des Klassenkampfes. Soziale Verpflichtungen von Kunst und Religion

Für den Sozialtheologen Kalthoff bestand die Welt indes nicht in erster Linie aus greifbaren Produkten. Damit hatte er womöglich die „bleibendste Erkenntnis der marxistischen Theorie“ verinnerlicht, nämlich die, daß „die Welt in Wirklichkeit aus Handlungen und Prozessen besteht und nicht aus einer Ansammlung einzelner Objekte, die man kaufen und verkaufen kann“.²²⁶⁷ Werte, gleich welcher Art, sind ohne die Beziehungen, die sie hervorbringen, nicht zu denken. Die vermeintliche Differenz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit, materiellen und immateriellen Produkten hebt sich damit von selbst auf. Ein Ziel der Lebensreform, „[d]ie Kunst, Lebensgüter richtig zu gebrauchen“²²⁶⁸, steht dann gleichwertig neben der Produktion derselben. Den Klassenkampf gelte es umzubilden zum „Kulturkampf“ mit dem Ziel „der Erhebung und Befreiung des Menschenwesens“.²²⁶⁹ Und aus seinem Gespür für diese Zusammenhänge leitet sich für ihn auch das Postulat besonderer Verpflichtungen gesellschaftlicher Systembereiche wie

²²⁶⁴ Vgl. schon oben Abschn. III.14.4.

²²⁶⁵ Zukunftsideale, S. 62f.

²²⁶⁶ David Graeber, Die Misere des Postoperaismus, S. 148-159, bes. S. 151f, 155f (vgl. ebd. Anm. 2), 157f.

²²⁶⁷ Ebd. S. 154.

²²⁶⁸ Zukunftsideale, S. 61.

²²⁶⁹ Ebd. S. 63.

der Kunst und der Religion für das gesellschaftliche Ganze ab. Das „Recht des Klassenkampfes“ geht mit der Pflicht einher, den Blick „der aufwärts ringenden Volksschichten ... für die idealen Güter des Lebens“ zu schärfen.²²⁷⁰

Die praktische Arbeit an der Verwirklichung solcher ‚volkserzieherischen‘ Überlegungen im *Goethebund* begleitete Kalthoff mit weiteren theoretischen Reflexionen. Er griff dazu auf den Gedanken der Versöhnung getrennter Lebens- und Erfahrungsbereiche in einer umfassenden „ästhetischen Kultur“ zurück. Kunst solle mehr sein als ein Luxusgut für Reiche, das in einer von der Sphäre der Arbeit getrennten Lebenswelt genossen wird. Die Aufhebung dieser Trennung von „einem Leben ohne Kunst und einer Kunst ohne Leben“²²⁷¹ wäre der verwirklichte Traum von einer Zukunft, in der auch die Erwerbsarbeit „Kunstschaffen“ ist und der Mensch nicht „vom Brote allein“ leben muß, der Traum von einer Zukunft, in der Kunst nicht nur Ware ist, sondern in einem lebendigen Zusammenhang mit den Menschen steht, die mit ihr leben, gleichsam ein Spiegel ihrer Seele.²²⁷² Diese Gedanken stehen unter anderem auch in Beziehung zu Gustav Paulis oben erwähnten Überlegungen zur lebensreforminspirierten Wohnästhetik.²²⁷³ Die Kunsterziehung soll helfen, diesen Traum Wirklichkeit werden zu lassen, sie soll jeden Menschen befähigen, im Rahmen seiner Möglichkeiten von seinen ureigensten gestalterischen Fähigkeiten Gebrauch zu machen. Kalthoff wäre kein Lebensreformer, wenn er nicht auch für die Rehabilitierung von natürlichen Instinkten und Gefühlen als Gestaltungsquellen einer schlichten Schönheit gekämpft hätte, durch die Künstlichkeit, Unwahrheit und leerer Pomp abgelöst werden sollte.²²⁷⁴

Die utopischen zukunftsbezogenen Elemente dieses Kunstverständnisses gingen über Sombarts gegen Marx gerichtete These von der Autonomie und vom Gleichgewicht gesellschaftlicher Teilsysteme, die ja den Anlaß für den Streit gegeben hatte, also weit hinaus. Zudem hatte dieses Denken ethische Implikationen: Im Schillerjahr erinnerte Kalthoff sich an den Beitrag des Dichters zu ästhetischen Fragen – an Schiller den „Erzieher“, für den Gestaltung ein zweckfreies Handeln, ein Gegenmodell zur zweckgerichteten Erwerbsarbeit war. Schiller wollte durch die Kunst zur Freiheit erziehen „und die Wege zu einer Überwindung der Notwendigkeit ... zeigen“ – so heißt es im Schiller-Aufsatz in der *Europa*.²²⁷⁵ Schiller gelang bekanntlich im Rahmen seiner Ästhetik die Versöhnung von ‚Pflicht und Neigung‘, Bereichen mithin, die in der kantischen Ethik strikt getrennt sind. Wenn Tugend und Instinkt eins werden, müssen Leidenschaften nicht mehr – wie die deontologische Ethik es verlangen würde – unterdrückt werden, um den Menschen sittlich zu machen.²²⁷⁶ Kalthoff beruft sich auf diesen Ansatz und überhöht ihn religiös:

„Daß der Mensch ein Vermögen in sich trage, die Welt seiner frei gebildeten Vernunftzwecke mit der Welt der unverbrüchlich waltenden Naturgesetze in Uebereinstimmung zu bringen, das ist, wie bei Kant, so auch bei Schiller des Menschen göttliches Erbteil, sein künstlerisches, schöpferisches Vermögen. ... Das Gute, das die Pflicht von ihm fordert, verliert im Ideale seine starre, den Menschen erdrückende Ueberweltlichkeit, es wird Offenbarung einer dem Menschen innewohnenden moralischen Kraft. ... Schönheit deutet dem Kinde schon, was selbst dem reifen Verstand Stückwerk bleibt.“ Kunst

²²⁷⁰ Ebd. S. 60f.

²²⁷¹ Zarathustra-Predigt zum Thema Kunstschaffen, S. 24, 26.

²²⁷² Ebd. S. 27.

²²⁷³ Ebd. S. 28, 33.

²²⁷⁴ Ebd. S. 31-34.

²²⁷⁵ Schiller und die Religion, S. 768f.

²²⁷⁶ In den Briefen zur ästhetischen Erziehung löst Schiller das Problem des Gegensatzes zwischen deontologischer Pflichtenlehre und Anthropologie (zu der unberechenbare Leidenschaften usw. gehören), mittels Einführung des Spiel-Konzeptes als Medium der Überbrückung. Der ästhetisch erzogene Mensch ist ganz, wo er spielt.

sei „die wahrste der menschlichen Erziehungsmöglichkeiten“. Sie ist „zweckfrei und im Willen Gesetz.“²²⁷⁷

Kunst ist also weit mehr als ein funktional sekundäres Mittel im Klassenkampf (Schulz' Sichtweise). In Kalthoffs Schillerbild zeigen sich diesbezügliche Parallelen zu dem Revisionisten Eduard Bernstein, der zum Schillerheft der *Europa* einen Aufsatz über *Schiller und die Revolution* beisteuerte. Abweichend vom marxistischen ‚Klassenstandpunkt‘, wonach Kunst und Religion eben nur als Überbauphänomene zu betrachten sind, zeichnet Bernstein Schiller nicht als Revolutionär, sondern als Reformers und Erzieher. Er sei Gegner der Revolution gewesen, aber nicht als Vertreter von Klasseninteressen, einer „Ideologie“ bestimmter „Gesellschaftsklassen“²²⁷⁸ – seine Ideologie war „in ihrem Wesen klassenlos“.²²⁷⁹ In Schiller loderte die „Glut für die Idee der Menschheit“. Gleichwohl steht für den Sozialdemokrat Bernstein die Berechtigung grundlegender sozialer Veränderungen außer Frage. Das ist aber kein grundsätzlicher Mangel des Schillerschen Konzeptes. Daß dieser nur „die ästhetische Erziehung herbeizuführen versuchte“, wozu doch eigentlich „eine völlige Veränderung der gesellschaftlichen Struktur erforderlich“ gewesen wäre, „war mehr einseitig als es falsch war, denn ohne ästhetische Erziehung kein Fortschritt, der der Mühe wert wäre.“²²⁸⁰

In diesem Punkt war er Kalthoff sehr verwandt. Wie der Pastor vermeidet auch Bernstein in seiner Verhältnisbestimmung von Ökonomie und Ästhetik die maßlose Überschätzung wirtschaftlicher Faktoren in gesellschaftlichen Prozessen. Beide betonen eher im oben dargestellten Sinne die Beziehung zwischen Produkten und ihrer Verwendung. Diese Parallelen zu Kalthoffs Standpunkt gibt es auch in Franz Diederichs oben erwähnten Aufsatz, der ironischerweise in der 1905 besonders revolutionär gestimmten *Bürger-Zeitung* erschien. Auch für ihn war Schiller, der wohl gewußt habe, „daß die Würde des Menschen von der Befriedigung der Lebensnotdurft abhängt“, doch in erster Linie „Erzieher“, der angesichts des Scheiterns der Aufrichtung einer humanen Gesellschaft durch die Revolution den Grundsatz aufgestellt habe, wonach „zunächst ... der Einzelne als solcher eine Entwicklung zur Kraft und Würde durchmachen [müsse], ehe er reif sei, Gesellschaftsordner zu werden.“²²⁸¹

Diese revisionistische Schiller-Interpretation ergänzt sich durchaus mit der Kalthoffschen bzw. dessen utopisch volkserzieherischen Zielsetzungen, was wir mit einem letzten Zitat aus Diederichs Aufsatz belegen wollen:

Schillers Gedanken seiner „*ästhetischen Erziehung* des Menschen“ würden „Ausblicke geben auf die Zeit, wo die Vorbedingungen sozialökonomischer Art soweit erfüllt sein werden, daß der äußere Druck der Menschen schwinden und die Arbeit der inneren Befreiung des Menschen von Zwangsqual und gesellschaftsschädlicher Engherzigkeit die letzten Reste einer dunklen Vergangenheit überwinden kann. Die ästhetische Kultur, die Schiller fordert, ist nicht erschöpft in dem Gedanken der Erziehung der Menschen zu Kunst und Kunstverständnis. Schillers *Schönheitsziel* will die innerste harmonische Entwicklung des ganzen Menschen, die eine Sittlichkeit herbeiführt, in der das Gute ohne Berechnung und Dünkel ganz um seiner selbst willen geschieht. Die Entwicklung der Persönlichkeit, die heute geschieht und von einem ge-

²²⁷⁷ Schiller und die Religion, S. 769. Vgl. die Zusammenfassung von Kalthoffs Schillerrede vor dem Goethebund in der Bremer Bürger-Zeitung, 11.5.1905: Schiller „beschäftigte das uralte religiöse Problem: wie die Einheit der Persönlichkeit mit dem Sozialen verbinden? ... Freiheit und Notwendigkeit, wie läßt sich beides vereinigen?“ Vgl. auch schon Kalthoff, Die Religion Goethe's, S. 230-236 (Versöhnung von Pflicht und Neigung).

²²⁷⁸ Schiller und die Revolution, in: Europa 1. Jahrg., Heft 16 (4.5.1905), S. 754-759, hier 755.

²²⁷⁹ Ebd. S. 756.

²²⁸⁰ Ebd. S. 759.

²²⁸¹ Franz Diederich, Schillers Volkstümlichkeit, S. 147.

reinigten sozialen Fühlen neuer Art gekennzeichnet ist, wird die Augen für den Sinn des ästhetischen Wollens Schillers öffnen.“²²⁸²

Wie die vorangegangenen Zitate zeigen, teilte Kalthoff mit den genannten Revisionisten zentrale Anschauungen über das Verhältnis von Kunst, Ökonomie und Klassenkampf. Diese Ansichten waren nicht zuletzt aufgrund ihrer ethischen und sozialpädagogischen Implikationen inkompatibel mit der marxistischen Ideologie wie Schulz sie vertrat. Versuchen wir nun aus biographischer Perspektive ein Fazit aus dem Goethebundstreit zu ziehen – insbesondere mit Blick auf Kalthoffs Rolle eines Wegbereiters neuer Religionen. Versuchen wir dabei abzuwägen, welche Auswirkungen der Streit auf die Verwirklichungschancen der von ihm erhofften sozialen Zukunftsreligion hatte. Beginnen wir aber zunächst mit dem Aspekt, der im Zentrum des Streites stand: der Frage, ob die Stiftung eines klassenübergreifenden Gemeinschaftsbeußtseins durch die Kunst möglich sei.

III.16.3.4 Ein Fazit aus dem Goethebundstreit

Die ästhetische Klassenversöhnung bleibt eine Utopie

In den ersten Jahren der Vereinsarbeit erschien die Verwirklichung der revisionistisch-sozialliberalen Utopie eines verschiedene soziale Schichten und politische Milieus übergreifenden Kulturbewußtseins ein nicht ganz unrealistisches Ziel zu sein. Wie das Tagebuch von Franz Diederich eindrucksvoll belegt, waren wichtige Bedingungen hierfür im Rahmen der Vereinsarbeit bereits erfüllt worden. Das Scheitern dieser Hoffnungen hatte mehrere Facetten. Im Kern war der Streit aus Anlaß des Sombart-Vortrages ein *Theoriekonflikt*, der aus einer ideologiebasierten Entscheidung des radikalen Flügels der Bremer Parteiführung gegen die revisionistischen Konkurrenten resultierte. Die unter dem Strich positive vierjährige gemeinsame bürgerlich-sozialdemokratische *Praxiserfahrung* hätte eigentlich die weitere Zusammenarbeit nahegelegt. Schulz dagegen wollte einerseits die Kunst – in Kalthoffs Sprache übersetzt – aus den „Fesseln“ des Kapitalismus befreien, andererseits spannte er sie aber unter ein neues „Joch“, indem er sie für sekundär gegenüber dem auf materielle Ziele gerichteten Klassenkampf erklärte und ihr entsprechende Funktionen zuwies: Kunst soll „Helferin im Klassenkampf sein“, also ein Mittel zu einem höheren Zweck. Sie könne „Erholung von dem Lärm des Kampfes“ bieten, „aber nicht so oft und so viel, daß sie zur Verweichlichung führt“. Gelegentlich könne sie auch zum Kampf motivieren.²²⁸³ Der *Wert* von Kunstschöpfungen wird im Sinne der produktivistischen Ideologie letztlich also doch wieder an einem ökonomischen Maßstab bemessen. Das gilt auch in Bezug auf den Erziehungswert der Kunst. Bildung soll der besseren Schulung der Parteigenossen dienen, ein Ziel das im Anschluß an Kautsky „durch ein Uebermaß von Kunstenthusiasmus“ leicht verfehlt werden könne – dadurch würde nämlich „ein Teil der besten Kräfte lahmgelegt“.²²⁸⁴ Kunst und Bildung waren aus Schulz' Sicht also – gegen dessen eigene Beteuerungen – keine autonomen und im Verhältnis zur Ökonomie gleichbedeutenden Lebensbereiche. Die Kritik seiner revisionistischen Parteifreunde, die auf diesen Widerspruch in seiner Argumentation hinwiesen, erscheint vor diesem Hintergrund nachvollziehbar.²²⁸⁵

²²⁸² Ebd. Vom Klassenkampf spricht Diederich als einem „Mittel“, das Schiller noch nicht kennen konnte.

²²⁸³ So in der prinzipiellen Antwort an Kalthoff: Vortrag Kunst, Wissenschaft und Klassenkampf, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 22.1.1905.

²²⁸⁴ Ebd.

²²⁸⁵ Vgl. die oben zitierten Belege für Müllers Skepsis gegenüber Schulz' Versicherungen, er befürworte die Freiheit der Kunst. Frank Neumann geht in seiner Darstellung von einem unklaren sozialistischen Kunstideal aus. Sein Vergleich mit dem bürgerlichen Kunstideal ist indes zu oberflächlich, zumal er auch letzteres nicht genau

Auch der Konflikt mit Kalthoff basiert zu einem guten Teil auf der Überbetonung des Gegensatzes zwischen der kapitalistischen und der proletarischen Klasse, bzw. auf dem prinzipiellen Widerspruch gegen die Klassenversöhnung im Interesse der erhofften Früchte einer revolutionären Konfrontation. Kalthoff stand wie wir sahen dem Kapitalismus durchaus kritisch gegenüber. Schulz' Vorwurf, das Urteilsvermögen des Pastors sei insofern getrübt, als er Wissenschaft und Kunst am „Leitseile des kapitalistischen Wirtschaftsprinzips“ betrachte, erweist sich deswegen als unbegründet. Kalthoff waren vergleichbare Vorwürfe sozialistischer Kunstkritiker, die meinten, bürgerliche Kunstauffassungen seien per se nicht mit denen von klassenbewußten Sozialdemokraten gleichzusetzen, im übrigen geläufig. Bereits in seinem Aufsatz *Die Kunst und die proletarische Bewegung* setzte er sich damit auseinander.²²⁸⁶ Er teilte sogar die Überzeugung, daß die kommerzielle Kunst seiner Zeit unverhohlen „das hohe Lied des Geldsacks“ singe „und in ihrem eigenen Interesse die Geschmacklosigkeit des deutschen Publikums konserviere“. Sympathischer als die Auffassung der Sozialisten, man müsse den „Fesseln“, welche die „reale politische Macht und der Kapitalismus“ dem Kunstwillen anlegen wolle, „offen zu Leibe gehen“, war ihm allerdings schon vor 1900 die Alternative des sozialreformistischen Weges hin zu einer neuen Volkskunst, die er im Anschluß an die Ideen von Emil Reich aufzeigte.²²⁸⁷ Auf dieser Bahn entwickelte sich aus seiner Kritik der bürgerlichen Kunst das beschriebene, gleichsam sezessionistisch-revisionistische Kunstverständnis der späteren Jahre, für das er sich im *Goethebund* einsetzte.

Zur Klärung religionsgeschichtlich relevanter Fragen scheint der dargelegte Grundsatzstreit auf den ersten Blick nichts beizutragen, ging es in ihm doch schließlich um Kunst und Bildung, nicht aber um Kalthoffs religiöse Zukunftsprojekte. Gleichwohl bietet die Beschäftigung mit diesem Konflikt die Chance, das Epochenpotential der Entstehung neuer Religionen diskursanalytisch genauer zu erfassen, um so Differenzierungen zwischen progressiven und konservativen, religionsaversiven und religionsproduktiven Tendenzen und Strömungen erschließen zu können.

Politische Weichenstellungen für die Zukunft des Kalthoffschen Religionsprojektes. Potentialanalytisch betrachtet

Der Goethebundstreit war kein Religionskonflikt, doch die neue Parteilinie im *Sozialdemokratischen Verein* schränkte die Möglichkeiten erheblich ein, zukünftig noch Interesse für das Anliegen der klassenübergreifenden Religion des Volkes zu wecken und hatte somit Auswirkungen auf die Umsetzungschancen religiöser Erneuerungshoffnungen, wie sie im Goethebundmilieu kursierten. Insbesondere die nicht zuletzt auch an eine sozialdemokratische Leserschaft adressierte Kalthoffsche Sozialtheologie stieß bei führenden sozialdemokratischen Intellektuellen auf wenig Verständnis und minimierte die Chance auf die Anerkennung des in den Christusschriften entwickelten revisionistischen Christusideals in der politisch aktiven Unterschicht, mithin der Gruppe, auf die sich Kalthoffs Hoffnungen besonders fokussierten. Franz Mehring schrieb in seiner Rezension zum *Christus-Problem*: „Die moderne Arbeiterbewegung bedarf keines neuen Christusbildes“; man habe „viel Klügeres“ zu tun „als ein neues Christusbild in die blaue Luft zu ‚projizieren‘.“²²⁸⁸ Die Stimme des Leitartiklers der *Neuen Zeit* und Gegners der

definiert. Die eigentlichen Differenzen auf ideeller Ebene, auf die Kalthoff in seiner Kritik des Marxismus abhob: das Verhältnis von materiellen zu immateriellen Werten, arbeitet Neumann nicht heraus. In Schulz' Vorliebe für bürgerliche Kunst kann man höchstens die Inkonsequenz erkennen, die auch Müller darin sah.

²²⁸⁶ Die Kunst und die proletarische Bewegung, S. 206.

²²⁸⁷ Ebd. S. 206f.

²²⁸⁸ Soziale Theologie, S. 389. Dem Bremer Goethebundvorstand stellte K. die Schrift vor. Vgl. Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 4.7.1902 und dazu oben Abschn. III.7.1.

Revisionisten – er argumentierte stets im Sinne des orthodoxen Marxismus – hatte bei der revolutionär-praktisch gesinnten Parteijugend sicherlich mehr Gewicht, als die Worte eines Bremer Sozialtheologen. Die regional wirkende veritable Kommunikationssperre zwischen den Milieus wurde also auf Reichsebene medial noch verstärkt.

In Bremen waren es Marxisten der jungen ultralinken Generation wie Anton Pannekoek, die Mehrings Kurs folgten. Pannekoek gab nach dem Richtungswechsel fortan den Ton in der Vortragskommission des Bildungsausschusses an und vertrat hier Ansichten über das Verhältnis von Religion und Sozialismus, die bei Kalthoff jede noch verbliebene Hoffnung auf eine Verständigung oder wenigstens auf Diskussionen mit dieser Gruppe zunichte machen mußten.²²⁸⁹ Ob unter diesen Bedingungen etwa die „religiöse Saat der Bölschetage“ im Milieu der jungen Arbeiterschaft aufgehen konnte, erscheint fraglich. Das Interesse an den Klassikern blieb zwar auch im neu aufgestellten *Verein für Volkskunstabende* groß, und die Milieugrenzen waren noch offen. An den Schiller-Volksfeiern nahmen wie wir sahen viele Arbeiter teil – auch aktiv. Das bestätigte sogar die *Bürger-Zeitung*. Franz Diederich konnte im selben Blatt ein Schillerbild verbreiten, das Kalthoffs Ansichten über den Klassiker als Volkserzieher kongenial war. Wir erinnern uns, daß der „Goethebund-Gedanke“ von der gesamten Vereinsmitgliederschaft getragen werden sollte – primär sogar von den Gewerkschaftsvertretern in den Ausschüssen – und nicht nur von einem elitären Kreis. Das alles spricht gegen verhärtete Milieugrenzen. Mit dem Rückzug der Arbeitervertreter aus dem Verein war das revisionistische Gedankengut, betrachtet als ein kulturelles Entwicklungspotential, nicht über Nacht aus den gesellschaftlichen und politischen Debatten verschwunden. Es wirkte auch nach dem Ende des Kaiserreichs fort. Und wer weiß, ob sich Friedrich Ebert nicht vielleicht auch an die Intentionen des *Goethebundes* erinnerte, als er 1919 die integrative Kraft der Klassiker als geistiges Moment der Republikgründung, als Symbol einer alle sozialen Schichten übergreifenden, mit anderen Völkern versöhnten „republikanischen Volksgemeinschaft“ beschwor. Ob der „Geist von Weimar“, der Geist Goethes und Schillers²²⁹⁰, im Denken Eberts als Ingrediens einer Weimarer Zivilreligion fungierte (und welche Rolle dabei eventuell seine Bremer Erfahrungen spielten), bedürfe einer eigenen Untersuchung. Doch sahen wir, daß sich im Umfeld von Schulz in der konkreten Situation des Jahres 1905 in Bremen mehr und mehr die Linie der konfrontativen revolutionär-marxistischen Ideologie durchsetzte, so auch in der Klassikerauslegung. Die evolutionär-revisionistische Goethe- und Schiller-Interpretation, wie sie im *Goethebund* und in Kalthoffs Schriften vorherrschte, konnte sich nicht über den Rezipientenkreis hinaus verbreiten, den der Pastor und seine Unterstützer aus eigener Kraft erreichten. Kalthoffs Interpretation der Klassenkampftheorie korrespondiert zudem mit einer pazifistischen Grundhaltung, die in der revolutionär zugespitzten Situation des Jahres 1905 bei Linksozialisten nicht auf fruchtbaren Boden fallen konnte. Es konnte sich unter den gegebenen Bedingungen kein *gemeinsames*, verschiedene soziale Schichten und politische Milieus übergreifendes kulturelles Bewußtsein einer großen Zahl von Menschen bilden. Solidarität blieb auf die jeweiligen Milieus begrenzt. Aufgeschlossene Segmente der Arbeiterschaft waren künftig eher noch über Medien wie die Veröffentlichungen des Eugen Diederichs-Verlages erreichbar (dessen Leserschaft wiederum ein spezifisches Milieu bildete), als über sozialdemokratische Medien wie das noch in der Ära Franz Diederichs in Bremen möglich war. Der Goethebundstreit hat mithin ideologische Rezeptionsweisen verstärkt.

²²⁸⁹ Vgl. Anton Pannekoek, Religion und Sozialismus, Bildungsausschuß des Gewerkschaftskartells, Bremen 1906. Der Vortrag wurde im September 1905 gehalten. Vgl. Moring, Sozialdemokratie, S. 114.

²²⁹⁰ Vgl. Eberts Rede zur Eröffnung der Weimarer Nationalversammlung am 6.2.1919. Verhandlungen der verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung, Bd. 326. Stenographische Berichte, Berlin 1920, S. 1-3.

Betrachten wir potentialanalytisch zusammenfassend das Goethebundprojekt als Beispiel für den ab ca. 1890 einsetzenden Epochenschub, so können wir unterschiedliche Perspektiven erkennen: Wir sahen, wie sich in der Arbeiterbewegung in diesen Jahren ein bedeutsamer Wandel vollzog. Nach der Erfahrung des politischen Betätigungsverbot in der Bismarckära und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Marginalisierung, Franz Diederich sprach von der Epochenerfahrung der „Aechtung“²²⁹¹, suchte man nun bewußt den Anschluß an nichtproletarische Bevölkerungsschichten bzw. solche sozialen Segmente wie Kalthoff sie verkörperte und brachte damit die Bereitschaft zu „sachkundige[r] Mitarbeit“ zum Ausdruck. Diesen Umschwung, m. a. W. die Erfahrung von Teilen der bürgerlichen Gesellschaft ernst genommen zu werden und bisher verschlossene Möglichkeiten wahrnehmen zu können, charakterisierte Diederich fast dreißig Jahre nach dem Beginn dieser Phase mit der Formel von der „Generation 1890“ als langwirkende Epochenerfahrung, die die Handlungsweise von Männern wie Friedrich Ebert und deren Intentionen bei der Mitgestaltung dieser Aufbruchsjahre überhaupt erst begreifbar mache.²²⁹² Gerade in diesem Rückblick auf die Epoche erwähnt Diederich auch Eberts Sympathie für Kalthoffs Anliegen in einem exemplarischen Sinn.²²⁹³ Die Motive dieser Sozialdemokraten folgten wie gesagt keiner primär religionspolitischen Logik, sondern zielten in erster Linie darauf, die gesellschaftliche Spaltung auch auf kulturellem Gebiet zu überwinden. Kalthoff konnte hingegen, wie wir ebenfalls sahen, den seit Aufhebung der Sozialistengesetze spürbaren Willen der Arbeiterschaft zu kulturpolitischer Zusammenarbeit mit anderen Bevölkerungsschichten auch als Manifestation der erwachenden *religiösen* „Volksseele“ interpretieren. Solche Ansätze, wie sie sich in Bölsches Goethevortrag von 1901 und in dessen Rezeption manifestierten, konnten seinen Hoffnungen Nahrung geben. Gerade in der *Wechselwirkung* säkularer und religiöser Selbstverständnisse entstand also etwas Neues. Auch wenn sozialistische Politiker in erster Linie Sozialpolitik betrieben, so war doch ihre kooperationsbereite Öffnung zum bürgerlichen Milieu eine Bedingung der Möglichkeit dafür, daß religiöse Intellektuelle wie Kalthoff in diesem eine ganze Generation prägenden Mentalitätswandel die Chance zur Etablierung einer neuen integrativ klassenüberwindenden „säkularisierten Religion“ erblicken konnten. Das war nun 1905 nach dem Ende der Phase ästhetischer Klassenversöhnung im Zeichen Goethes, nachdem in Bremen fortan diejenigen Linken tonangebend wurden, die zur Vorbereitung des revolutionären Umsturzes gezielt auf die Spaltung und Desintegration der Gesellschaft hinarbeiteten, nun vorerst nicht mehr möglich.

Rechnet man solche Aspekte jeweils einseitig der Politikgeschichte oder der Religionsgeschichte zu – und läßt also die besagten, die Epochenerfahrung mitkonstituierenden Wechselwirkungsbeziehungen außer acht –, lassen sich weder die Bedingungen für eine positive Religionsgenese noch ihre Hemmnisse vollständig und in ihrem Zusammenhang erschließen und verstehen. Eine religionswissenschaftlich orientierte Geschichtsschreibung kann dazu beitragen diese isolierten Betrachtungsweisen zusammenzuführen und so bisher übersehene Entwicklungsbedingungen und -hemmnisse nichtkonfessioneller Religion zu identifizieren. Auch eine kirchengeschichtliche Betrachtungsweise wäre dem Problem nicht angemessen, da sie die in Rede stehende Phase als ‚Kampf um die Leitkultur‘ im Sinne eines Ringens der Staatskirche um die Behauptung ihrer bisherigen kulturhegemonialen Stellung beschreiben müßte. Dabei wäre die Gefahr einer binären Codierung des religiösen Feldes gegeben: Hier die Bekenntnisreligion als die eigentliche Religion und da das weite säkulare Feld. Daß dazwischen jedoch in

²²⁹¹ Franz Diederich, Fritz Ebert, S. 11. Die nur wenige Seiten umfassende Broschüre von 1919 gewinnt gerade durch den Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung kurz nach der Republikgründung exemplarische Bedeutung.

²²⁹² Ebd. S. 10f.

²²⁹³ Ebd. S. 10.

der Wirklichkeit der Diskurse neue Religionen entstanden, die von ihren Protagonisten keinesfalls als Randerscheinung betrachtet wurden, sondern als avantgardistische Neuerungen und Modelle einer zukünftigen neuen ‚Religion des Volkes‘, verschwindet leicht im blinden Fleck des unterscheidenden Beobachters, wenn die Phase ab 1890 als Bedrohung der bisherigen Stellung christlicher Kirchlichkeit durch den sozialistischen Atheismus und damit sympathisierender (oder den Atheismus nicht von vornherein ablehnender) ‚Weltanschauungen‘ betrachtet wird.²²⁹⁴ Widmen wir uns noch einmal der Frage nach dem Kern des Konfliktes und beleuchten ihn religionstheoretisch weiter.

Das Problem ideologischer und religiöser Autorität im Zentrum des Goethebundstreites – religionstheoretisch beleuchtet

Wir sahen, daß Religion und Ideologie versöhnen können, daß sich aber auch leicht konträre Funktionen dieser Medien durchsetzen können: die Legitimierung von Grenzbildungen und von fundamentalistischen Überzeugungen und Verhaltensweisen, auch von diversen Formen der Gewalt gegenüber dem Gegner. Die Erfahrung der „kulturellen Grenzsperr“, deren Nichtanerkennung aus Freunden schnell Feinde werden läßt – gleichgültig ob die Grenze von linker oder rechter Seite gezogen wurde –, mag eine Erklärung dafür bieten, warum Kalthoffs unmittelbares Wirken stets auf ein kleines Milieu beschränkt war, letztlich seine eigene Gemeinde. Daß neben der Kultursperre zwischen Bürgertum und Sozialisten eine weitere lagerübergreifende Grenze zwischen Demokraten und Anhängern autoritärer Staatsgedanken wirksam war, kam in einer notorisch sozialstrukturell segmentierten Gesellschaft wie dem Kaiserreich noch, das gegenseitige Unverständnis verstärkend, hinzu. Hier liegt ein spezifisches Problem:

Sowohl der Pastor in seiner Funktion als Goethebund-Vorsitzender als auch die partei-internen Kritiker von Schulz spielten immer wieder auf den Gegensatz von Autoritätsglaube und Glaube an die Autonomiefähigkeit des Individuums an und berührten damit eine tiefer liegende Ebene des Konfliktes. Der Autoritätsglaube kann atheistischen Ideologien, konfessionellen Dogmatiken oder politischen Religionen gleichermaßen zugrunde liegen. Die oben erwähnte Parallele zwischen dem Kampf um freie Kunst und freie Religion stand also auch im Zentrum des durch den Sombart-Vortrag ausgelösten Streites um das Basis-Überbau-Problem. Die Bedrohung der Kunstfreiheit durch Schulz, der das (Partei)dogma über das Urteilsvermögen des Einzelnen stellte, war für Kalthoff, der vom autonomen entscheidungsfähigen Subjekt ausging, der Bedrohung der Religionsfreiheit durch konfessionelle Dogmen gleichzusetzen. Das hörten wir ihn immer wieder betonen.

Materialistische und im weitesten Sinne ideelle Dogmen können also gleichermaßen als Kommunikationsbarrieren wirken und die Entwicklung freier Formen der Kunst *und* der Religion einschränken. Zu erinnern ist zudem daran, daß in der Matrix kultureller Grundprobleme die Ideologie die Nachbarposition der Religion ist. Beide sind eng mit politischen, administrativen und repressiven Interessen verknüpfte emotional wirkende Überzeugungs- und Motivationsmedien, die in dieser Verknüpfung auf die Stabilisierung von Ordnungen zielen. Der Ideologie der Bremer Ultralinken liegt auf einer grundproblemsyntaktischen Ebene ein nichtreligiöser Glaube an die ordnungserhaltende Macht der Autorität zugrunde, der strukturell den religiösen Varianten dieses Glaubens vergleichbar ist. Verbindend zwischen beiden Typen wirkt

²²⁹⁴ Vgl. als Beispiel für eine solche verfehlte Interpretation aus kirchengeschichtlicher Perspektive: Karl Schwebel, *Der Bremer kirchliche Liberalismus im 19. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 76, 1978, S. 41-75, hier S. 49. Bei S. gerät Kalthoff allenfalls als Randerscheinung des deutschen Protestantismus in den Blick, die für die „Ausartung des kirchlichen Liberalismus in den Radikalismus“ mitverantwortlich war. Zum Problem vgl. oben die Einleitung I.1.

der Grundsatz ‚keine Ordnung ohne Autorität‘. Kalthoffs Zurückweisung der Schulzschen Kritik dagegen folgt derselben konträren Logik wie seine Zurückweisung religiöser Dogmatik: ‚keine Freiheit ohne Überwindung der Autoritäten‘.²²⁹⁵

Die Problematik autoritärer Dogmatiken wiederholt sich im schon erwähnten Sinne auch im Blick auf Kunst und Religion, und zwar insofern als der Konflikt auch die differenten Auffassungen zur Wertigkeit materieller und ideeller Güter berührt. Nicht zu vergessen ist der Umstand, daß für Kalthoff ideelle und materielle Werte gleichrangig sind. Das hat die dargestellten speziellen Auswirkungen auf das Verhältnis von Kunst und Religion. Kunst kann im Blick auf die klassenübergreifende ästhetische Menschenbildung Gemeinschaftssymbole schaffen, die der spaltenden Bekenntnisreligion an ethischem Wert in nichts nachstehen – und mehr noch: Für Kalthoff kann Kunst eine Erscheinungsform der Religion sein. In diesem Kontext sei daran erinnert, daß auch die Grundproblempositionen Kunst und Religion Nachbarn sind und deswegen ebenfalls als Medien der Stiftung von Gemeinschaftsbewußtsein austauschbar sind bzw. in Konkurrenz zur Ideologie treten können, wenn diese (wie im Fall des hier untersuchten Konfliktes) in einer religionsfeindlichen Variante auftritt. Gerade aber die Kunstreligion unterlag im radikalen sozialdemokratischen Milieu dem Verdacht des Mystizismus (Anton Pannekoek, Clara Zetkin) oder der Dekadenz. Man denke an den Kontext der Schulzschen Kritik an „einigen in der Dekadenz begriffenen bürgerlichen Genußmenschen“, die er dem Milieu der Goethebundbewegung zurechnet. Entsprechende Einordnungen stellen keine eigenständige sozialistische Religionsdefinition dar, sondern bedienen sich indirekt der binär codierten Differenzierungen zwischen „wertvoller“ und „minderwertiger“, „parasitärer“ Religion, die primär von kirchlichen Kritikern neureligiöser Bewegungen anhand ihres normativ gesetzten christlichen Religionsverständnisses gebildet und in die Diskurse eingeführt worden waren.

Alle in diesem Abschnitt dargestellten Konfrontationslinien wirkten sich kurze Zeit nach dem Goethebundstreit auf dem Feld der Konflikte um den schulischen Religionsunterricht aus, also in Form eines expliziten Religionskonfliktes, der einige bisher noch nicht dargelegte Dimensionen der Goethebundarbeit verdeutlicht. Auf diesen werden wir aber erst weiter unten eingehen. In den folgenden Abschnitten bleiben wir noch beim Thema der Religion als Bezugspunkt einer nichtelitären Kunstreligion bzw. bei Aspekten der religiösen Aufladung der Ästhetik, die bei Kalthoff besonders hervortreten. Man denke etwa an die fließenden Übergänge zwischen der Christologie und seinen Ideen zu einer neuen Symbolästhetik. Trotz der sich abzeichnenden Undurchführbarkeit ästhetischer Klassenversöhnung empfahl Kalthoff seiner kulturreligiös engagierten Gemeinde, gegenüber den Notwendigkeiten des Prozesses der Klassenausinandersetzungen die Stellung der Äquidistanz zu den Parteipositionen einzunehmen und an der Schaffung des zugleich religionsbewußten und gemeinsinnigen Menschentyps der Zukunft mitwirken. Das Ziel sollte „ein einzig Volk von Brüdern“ sein.²²⁹⁶ Das in dieser Empfehlung implizierte Verständnis ästhetisch-religiöser und gleichzeitig gemeinschaftlicher Kultur wollen wir zuerst darstellen, da gerade dieser Typus der Religionskultur wie wir sahen dem Vorwurf ausgesetzt war, in Beziehung zur antisozialen Dekadenzkultur zu stehen. Uns interessiert Kalthoffs Stellung zu diesem von sozialistischer Seite geäußerten Vorwurf, der auch im Kontext des eben untersuchten Konfliktes eine wichtige Rolle spielte. Danach wollen wir mit Kalthoffs Augen das typologische Spektrum solcher Religionen weiter sichten, die sich im Umfeld der Gebildeten- und Lebensreformbewegung entwickelten. Vor dem Hintergrund der vorangegan-

²²⁹⁵ Die hier nur implizit vorausgesetzten politischen Implikationen des Autoritätsproblems sind in Kalthoffs Denken immer zu berücksichtigen, da nach seiner Überzeugung die Freiheit in ideellen Lebensbereichen nur unter der Bedingung politischer Freiheit verwirklicht werden könne. Vgl. dazu Abschn. II.6.10.

²²⁹⁶ Zukunftsideale, S. 63f (in Anspielung auf den Rütli-Schwur in Schillers Tell, von K. jedoch abweichend zitiert).

genen Überblicksdarstellungen der Kunstreligion in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext und nach der Aufarbeitung des für die weiteren Analysen wichtigen Goethebundstreits kommen wir nun also zu Einzelaspekten von Kalthoffs religiösen Neuentwürfen.

III.17 Religiöse Tendenzen in der Literatur zwischen Affirmation und Ablehnung. Einzelanalysen zur Kalthoffschen Kunstreligion.

III.17.1 „Antisoziale“ Kunst: Ästhetizismus und Dekadenz

Kalthoff stellt die religiös inspirierte (Volks-)Kunst, in der er eine gemeinschaftsstiftende Kraft wirksam glaubte, an vielen Stellen seiner Schriften der *nur* individualistischen und damit seines Erachtens antisozialen Kunst einsamer Genies als positiven Kontrast gegenüber. Belege für sein sozial ausgerichtetes Kunstverständnis und für die Grenzen, die er persönlich gegenüber dem Individualismus zog, finden wir in seinen Aussagen zur Bohémekultur und zu Formen der sogenannten künstlerischen und religiösen ‚Dekadenz‘. Da nach seiner Überzeugung die Volkskunst ihre Wachstumsimpulse ‚von unten‘, aus gleichsam religiösen Inspirationsquellen empfängt, sieht er sich vor das Problem gestellt, zwischen wahren und falschen Quellen des Kunstschaffens unterscheiden zu müssen. In der bereits zitierten Zarathustra-Predigt zum Kunstschaffen stellt er der ästhetischen Kultur, „in der der Mensch eine höhere Offenbarung göttlichen Lebens in sich aufnimmt und zu einer höheren Stufe der Menschheitsentwicklung emporsteigt“, diejenige Form der Kunst gegenüber, „die im Rausch und Traum ihre Lebensweisen empfängt“.²²⁹⁷ Vertreter dieser Kunst „lügen“:

Sie „suchen das Leben ...; aber weil ihnen das Leben selbst zu lebendig, zu natürlich ist, schaffen sie eine künstliche Glut, in deren Hitze sie erst das Leben zu haben wännen“; sie flüchten in das „Raffinement des Empfindens“, in Gefühle, „die durch Narkose in ihnen erzeugt sind“.²²⁹⁸

Seine Ablehnung namentlich der Werke von Arne Garborg oder Paul Bourget drückte er in drastischer Sprache aus: Derartige Aspekte eines „neu erwachende[n] religiöse[n] Leben[s]“ außerhalb des Theologenbetriebes in der Kunst seien „nur Todeszuckungen, Dekadenzerscheinungen und nicht Verjüngung der Religion.“ Es handele sich bloß um

„das gefährliche Spiel mit den phantastischen Formen und Schalen der alten Mystik, das alles findet seine tiefere Begründung in der Lebensmüdigkeit, die unserem Zeitalter nun einmal von seiner Vergangenheit her anhaftet. Die religiöse Neubelebung, die allein ihren Namen verdient, kündigt sich überall an, nicht als eine Schwäche, sondern als eine Kraft, sie erweist sich durchweg als schöpferisch, als ein Ausfluß der Lebensfülle und eine Tat der Lebensbejahung. Darum suchen wir die Spuren einer religiösen Neubelebung nur da, wo wirklich ein Neues, ein Werdendes im Leben sich ankündigt.“²²⁹⁹

Das Zitat stammt aus einem Goethebund-Vortrag. Ähnlich ablehnend äußert sich Kalthoff schon im Kontext seiner Nietzsche-Rezeption. Die Jünger der *décadence*

²²⁹⁷ Zarathustra-Predigt zum Thema Kunstschaffen, S. 31f. K. gewinnt sein Verständnis religiös inspirierter Kunst vor dem Hintergrund von Nietzsches Kultur- und Kunstkritik sowie seiner eigenen Theologiekritik. Vgl. ebd. 29: „Kunst und Leben“ finden wieder zusammen „im Urgrund des Naturlebens, aus dessen geheimnisvollen Tiefen alle ungestümen, wilden Triebe hervorbrechen, die im Menschen nach Bildung und Gestaltung ringen.“ 30: „Inspiration, göttliche Eingebung, das kommt nun wieder zu seinem Recht im ganzen Menschenwesen. Die göttlichen Eingebungen und göttlichen Einfälle, das sind die wahren Lebenselemente des Menschen, in ihnen fühlt die Seele ein schöpferisches Leben in sich“.

²²⁹⁸ Ebd. S. 33.

²²⁹⁹ Volk und Kunst, S. 75. Zur Mystik vgl. auch Abschn. III.18ff.

„sind die Typen eines Geschlechts, in dem der Einzelmensch sich empört gegen den sozialen Menschen, in dem das Individuum den Naturdrang seines Wesens in seiner ganzen Fülle ausgelebt, um nun zu empfinden, daß es doch ein Unerträgliches, ein Unmögliches gewesen, was es als Individuum gewollt.“²³⁰⁰

Der Decadent schwelgt im Gefühl seiner Ohnmacht, sein Streben ist auf ‚Krankes‘, auf ‚Faules‘ gerichtet. Er ist das Produkt einer überreifen und absterbenden Zeit, der das Durchschnittliche nicht anerkennen und seinen Stolz als Individuum nicht aufgeben will. Er ist für das Leben zu fein.²³⁰¹ Ein Arne Garborg, dem wohl diese Anspielungen gelten, ist für Kalthoff „der ausgesprochenste Freigeist und Spötter, aber er schwärmt dabei für Mystik und spielt den Theosophen ... macht Verbeugungen vor der Kirche.“ Seine Dekadenz sei der Ausfluß des Zwiespalts im Individualismus der Moderne. „Aber die Geschichte des modernen Individualismus ist zugleich sein Gericht.“²³⁰²

Die Grenze der tolerablen (Kunst)religion zog Kalthoff also dort, wo sich der Individualismus vom sozialen Leben der Kollektive, vom Gemein Sinn, abkoppelte und wo ein „gesunder“ Lebensbezug in der jeweiligen Kunstrichtung in eine vermeintliche Hinneigung zu Tod und Krankheit umschwenkte, zur konfliktscheuen Kulturmüdigkeit, die sich auch angesichts krasser gesellschaftlicher Mißstände nicht wachrütteln läßt. Ein anderes Beispiel für Kalthoffs Grenzziehungen ist sein Urteil über den Dichter Maurice Maeterlinck, den man gleichfalls zur Bewegung der ästhetischen Dekadenz zählen kann. Für Kalthoff war der belgische Dichter „die widerspruchsvollste Verkörperung unserer an Widersprüchen so reichen Zeit“.²³⁰³ Doch fällt sein Urteil über Maeterlinck im Endeffekt positiv aus. So weiß er sich beispielsweise mit diesem Dichter darin einig, daß es keinen Ausgleich für erlittenes Unrecht im Jenseits gebe und insofern das diesseitige Leben ein unbedingtes Vorrecht vor dem Tod besitze.²³⁰⁴

„Damit hat der Dichter die neue Romantik in den Dienst der Lebensaufgabe gestellt, er ruft alle schwärmenden, grübelnden Geister aus der Religion des sich selbst aufzehrenden Gemütes in die Religion der Tat, zur Religion des schaffenden Lebens, der sozialen Gerechtigkeit. Noch ist das nur ein tastender Ansatz, aber auch so zeigt er uns das Ringen des modernen Geistes, der seinen Glauben aus den Ruinen jenes Tempels, in dem der Tod verehrt wurde, rettet in die große, weite Welt, die den Dienst des Lebens fordert. Er zeigt den Weg, den schließlich alle in dem Todesgrauen befangenen Seelen gehen können, gehen müssen, wenn sie ihre Seele retten, vom Grauen sich befreien wollen.“²³⁰⁵

Maeterlinck war also ein Dichter, den man im Zuge der Volksbildung auch Arbeitern zur Lektüre empfehlen konnte, wie es Franz Diederich tat. Gustav Pauli berichtet in seinen Erinnerungen von der besonderen Freude, die es ihm bereitet habe, daß es ein „der Arbeiterbewegung“ nahe stehender Kritiker gewesen war, der sich nach der Bremer Aufführung der *Schwester Beatrix* wohlwollend über dies Drama geäußert habe.²³⁰⁶ Diederich schrieb in seiner oben schon erwähnten Rezension, dieser „Klosterlegende“ würden „die mystischen, krankhaften Züge, die anderen bedeutsamen Dramen Maeterlincks gemeinsam sind“, fehlen. Es sei insgesamt als „Verheißung“ eines Neuanfangs der Bühnenkunst zu werten.²³⁰⁷ Und auch Kalthoff stand in seinen letzten Jahren den Werken Maeterlincks im Ganzen positiv gegenüber. Mit seiner Grenzziehung zum Ästhetizismus, dem sich manch kulturell-künstlerisch ambitionierter Bildungsbürger zuwandte,

²³⁰⁰ Friedrich Nietzsche, S. 16.

²³⁰¹ Vgl. ebd. S. 16f.

²³⁰² Ebd. S. 18.

²³⁰³ Vom inneren Leben, S. 55.

²³⁰⁴ Die Religion der Modernen, S. 271.

²³⁰⁵ Ebd. S. 273.

²³⁰⁶ Pauli, Erinnerungen, S. 171. Diederich wird hier nicht namentlich erwähnt.

²³⁰⁷ Vgl. Rez. Eröffnungsfeier der Kunsthalle, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 19.2.1902.

blieb er seinen politischen und sozialen Überzeugungen auch nach dem Scheitern seiner Bemühungen um die Bremer Sozialdemokratie treu. Ein Prediger des Rückzuges ins Private war er nie. Die „Religion der Tat“ und „des schaffenden Lebens“ zieht er der ästhetizistischen Passivität und der in der ‚Dekadenz‘ ausgedrückten Todessehnsucht in jedem Fall vor.

III.17.2 „Christus bei den Modernen“ Randnotizen zum Christusproblem

Ebenso wie den Ästhetizismus lehnte Kalthoff auch bestimmte Formen der religiösen Schriftstellerei ab, namentlich die historisierende Darstellung des Lebens Jesu in der Literatur. Im Kontrast dazu stellt er in Bemerkungen über den „Christus bei den Modernen“ fest, daß moderne Künstler nur „auf ihr ursprüngliches Menschen- und Christenrecht“ zurückgreifen, wenn sie „sich ihren Christus so darstellen, wie er eben *ihr* Christus ist.“²³⁰⁸ Kalthoffs Differenzierung zwischen positiv bewerteten zukunftsorientierten künstlerischen Christustypologien und negativ bewerteten erfundenen Jesushistorien wirft nachträglich ein Licht auf seine Christologie. Wir können solche Äußerungen als Randnotizen zu seinen Arbeiten zum *Christusproblem* und zu Texten wie seiner oben erwähnten Predigt über den Christustypus (aus dem unveröffentlichten Zyklus über religiöse Menschentypen) lesen.

Wenden wir uns zunächst einem Beispiel zu, das er freundlich rezipiert. In den Predigten zur *Religion der Modernen* erwähnt er Ibsens Drama *Kaiser und Galiläer*, das Christus als eine Gestalt darstelle, die aufgehört habe, „eine äußerlich gebietende Macht, eine historische Autorität zu sein, er ist ganz innerlich, ganz Mensch geworden im Menschen.“²³⁰⁹ Im Mittelpunkt des Dramas steht der spätrömische Kaiser Julian Apostata und dessen Auseinandersetzung mit dem Niedergang der antiken Religion, die durch den neuen aufstrebenden Messiasglauben den Todesstoß versetzt bekam. Durch die Mystik wird der religiös kreativ denkende Julian von dem inneren Zwiespalt zwischen seiner Stellung als Herrscher und „Selbtherrscher im Reich des Geistes“ befreit. Der wahre Messiasglaube liegt für ihn fortan jenseits der veräußerlichten Religion und der weltlichen Macht in einem mystischen ‚dritten Reich.‘

„Und der Herrschermensch schaut nicht zurück zu den Götzen, denen er einst geopfert, er schaut vorwärts, er ist selbst messianisch geworden und gibt alle seine Freiheit, all den Reichtum seines Lebens und Geistes zu einem lebendigen Opfer den Menschen, daß auch sie Herrschermenschen, messianische Menschen werden. Dieses dritte Reich zu bauen, das ist die Aufgabe aller freien Geister; es ist ein geheimes, verborgenes Reich: ein Reich im Menschen, in dem Kaiser und Galiläer über sich hinausschauen in die große, selige, alle Notwendigkeit mit Freiheit erfüllende Zukunft!“²³¹⁰

Andere Beispiele für die in diesem Sinne gelungene „Weiterbildung der Christusidee“ führt Kalthoff in seiner Broschüre *Modernes Christentum* an: ein weiteres Werk von Ibsen, das dramatische Gedicht *Brand*, Björnsons *Über die Kraft* und Johannes Wiegands Drama *Das jüngste Gericht*.²³¹¹ Doch warum bewertet Kalthoff diese Dichtungen positiv? Weil sie als Kunst religiöse Wirklichkeit offenbaren, und dies nicht im Rückgriff auf die christliche Vergangenheit (bzw. ihre Erforschung), sondern als Ausdrucksformen der Zukunftsreligion. Hinter der Hauptfigur des erwähnten Werkes von Wiegand – eines Bekannten Kalthoffs – verbirgt sich (für den oberflächlichen Rezipienten unerkennbar) das „Christusbild“. Der Protagonist

²³⁰⁸ Predigt Christus bei den Modernen, in: Die Religion der Modernen, S. 187. Vgl. Modernes Christentum, S. 46: „Gegen eine Jesusdichtung wird an sich ja freilich nichts einzuwenden sein, vorausgesetzt, daß die Dichtung selber groß und gut ist.“

²³⁰⁹ S. 250 („Ibsens mystische Religion“).

²³¹⁰ Ebd. S. 241, 249.

²³¹¹ Modernes Christentum, S. 42.

„will kein Wundertäter sein und kein Mann des radikalen Willens, sondern der Mensch, der mit der Kraft seiner Liebe und seines Glaubens an das in jedem Menschen wohnende Gute die Geister bezwingt, daß sie bei sich selbst Einkehr halten und dort ihr eigenstes, ihr lebendiges Gutes finden.“²³¹²

Kalthoff sieht in seiner Broschüre auf der Linie Schleiermachers in solchen Beispielen Umwandlungen der Gottes- und der Christuserfahrung in ein inneres Erleben – gleich im Anschluß an die Erwähnung Schleiermachers folgen als Kontrast dazu negativ bewertete Beispiele der jüngsten liberalen Jesusforschung. Sie böten Belege für die „nach rückwärts gewandte, an eine Vergangenheit gebundene ‚Entwicklung‘ [im Original in Anführungszeichen, TA]“. Wenige Seiten später stellt er ihnen künstlerische Versuche an die Seite, welche „die Evangelien dramatisieren“ wollen und dafür an die Ergebnisse der liberalen Jesusforschung anschließen (bzw. die kritisch-exegetische Rekonstruktion des historischen Jesus).²³¹³ Namentlich erwähnt er den populären Roman *Hilligenlei* von Gustav Frenssen (1863-1945), der schon in seinem Erscheinungsjahr 1905 eine Auflagenhöhe von 120000 Exemplaren erreichte. Für Kalthoff ist der Roman ein „abschreckendes Beispiel“ für diese Richtung. Das Problem des Romans ist aus seiner Sicht dessen Halbherzigkeit: er ist im Kern Wissenschaft. Frenssen ist

„Vertreter jenes Christentums ..., das in der angeblich historischen Rekonstruktion der Person Jesu sich als das moderne meint erweisen zu können. Der Verfasser zählt in einem Nachwort fast die ganze Reihe von Professoren der Theologie und ihrer Werke auf, welche seit etwa einem Jahrzehnt übereifrig dabei sind, dem Volke durch immer neue Variationen der von ihnen ‚kritisch‘ entdeckten originalen Jesusmelodie die Religion zu erhalten und nimmt für seine eigene Darstellung Jesu die Werke dieser Theologie in Anspruch.“²³¹⁴

Umgekehrt kritisiert Kalthoff positive Rezensionen des Romans aus der Feder liberaler Theologen. „Nun sollte man endlich auf Seiten der Theologen aufhören, diese Dichtungen wissenschaftlich zu drapieren und als rettende Taten der Religion zu preisen!“²³¹⁵ Als *Kunst* versage dieser Roman, ja man könne in ihm mit Arthur Drews ein Medium „der ästhetischen Verflüchtigung der Religion“ erblicken.²³¹⁶ *Hilligenlei* werfe im übrigen ein negatives Licht auf die Mutter der er entstamme: die liberale Theologie sei doch auch nur „theologische Tendenzdichtung, religiöse Romanschriftstellerei.“²³¹⁷ Somit seien beide obsolet und heben sich aus Kalthoffs Sicht negativ ab von solchen Dramen, in denen von dem *Christusproblem* „selbst der Christusname abgestreift ist“, in denen jedoch

„alle die wesentlichen Bestandteile des alten Christentums in der modernen Welt lebendig und wirksam [bleiben], nur nicht, wie die Theologen meinen, in der Gebundenheit an eine Historie, sondern als religiöse Lebensprozesse, als Faktoren des stets sich verjüngenden und in der Verjüngung sich weiter entwickelnden religiösen Lebens.“²³¹⁸

Im Hintergrund der Gegenüberstellung beider Richtungen steht die Konkurrenzsituation auf dem pluralistischen Markt der neuen Religionen: Frenssens Erfolgsroman konnte schon angesichts seiner Auflagenhöhe nicht ignoriert werden. Hier kommt noch ein anderer Faktor hinzu, der den

²³¹² Ebd. S. 43.

²³¹³ Ebd. S. 40-43.

²³¹⁴ Ebd. S. 45f.

²³¹⁵ Ebd. S. 46. Vgl. auch Drews, Kalthoffs Modernes Christentum, in: Bremer Nachrichten vom 29.5.1906, Fünftes Blatt: „Dieser Jesus der liberalen Theologie ist in der Tat gerichtet, nachdem Frenssen ihm in seinem neuen Moderoman ein Denkmal gesetzt und damit nur bestätigt hat, was Kalthoff selbst bereits früher ausgesprochen“ habe.

²³¹⁶ Modernes Christentum, S. 45. Zitat aus Drews, Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes.

²³¹⁷ Ebd. S. 46.

²³¹⁸ Ebd. S. 43.

Erfolg des Romans erklärt: In ihm verbindet sich die liberale Jesulogie mit völkischen Tendenzen zu einem nationalliberalen Volksepos. Kalthoffs Kritik bezieht sich mithin nicht nur auf die Auswirkungen der liberalen Theologie auf dem Feld der Kunst, sondern auch auf die exklusive Heiligung des deutschen Volkes durch einen ‚deutschen Christus‘.

III.17.2.1 Fiktionen eines ‚deutschen Christus‘ bei Frenssen und Burggraf. Der germanische Geist auf „religiösen Irrwegen“

Gustav Frenssen kontrastiert in *Hilligenlei* norddeutsche Menschen und Verhältnisse mit dem Topos der Großstadt, der bei ihm negativ bewertet wird. Der Autor will dadurch deutlich machen, daß die ‚Gesundung des Modernen‘ aus ‚völkischem Geist‘ und seiner Bindung an das Land zu erwarten sei. Kalthoffs Kritik machte sich vor allem an einem Kapitel des Romans, betitelt *Das Leben des Heilands*, fest, das in seiner Pseudowissenschaftlichkeit auch solche Thesen aufnimmt.²³¹⁹ Er nimmt hier die spätere Kritik Albert Schweitzers an Frenssens Versuch einer Verbindung von Kunst, theologischer Wissenschaft und Germanenchristentum vorweg, der dem Werk bescheinigte, es befriedige „weder wissenschaftlich noch künstlerisch, weil es wissenschaftlich und künstlerisch zugleich“ sei wolle.²³²⁰ Auch in Kalthoffs Aufsatz *Christus in Hilligenlei* finden wir eine in diese Richtung zielende Kritik am literarischen, am theologischen und religiösen Wert des Romans. Dessen Auflage war mittlerweile auf 150000 Exemplare emporgeschwollen. Zunächst wiederholt er hier die oben angeführten Argumente und erweitert sie. Im „Fahrwasser der alten ‚Gartenlaube‘-Romane“ präsentiere Frenssen nur „Buchmenschen“ – weit entfernt von den Figuren der modernen naturalistischen Literatur.²³²¹ Theologisch sei der Heiland Frenssens ein „Zwitterwesen“, das alle negativen Merkmale der liberalen Jesulogie aufweise: „Nur überbietet hier das Glaubenspathos des Romanschriftstellers dasjenige des Fakultätstheologen um ein bedeutendes und macht dadurch die ganze Unnatur dieser Hilligenlei-Religion noch offener.“²³²² Dem Autor fehle jedes Gespür für die eigentlich entscheidenden Fragen der Zeit. Zwar spiele

„ein bißchen Arbeiterfrage ... nach Hilligenlei hinein. Aber gerade die Behandlung dieser Seite des Lebens verrät, wie wenig der Verfasser die Macht der modernen Lebensprobleme erfaßt hat und daß ihm diese Probleme nur dekoratives Beiwerk zur Erzielung literarischer Effekte bedeuten.“²³²³

Lächerlich wirke es, wenn Frenssen als Lösung der sozialen Frage die Antwort präsentiere, alles „Großstadtelend“ und „soziale Elend“ sei behoben, wenn „die Leute auf ihrer Scholle“ blieben.²³²⁴ Und auch echte Religion präsentiere Frenssen nicht, sondern nur die altbekannte liberale Theologie, vorgetragen von Figuren, „die im Grunde ihres Herzens alle Philister“ seien. Erst da, „wo die Weisheit dieser liberalen Theologie“ ende, beginne doch „das eigentliche religiöse Problem“, und „noch weniger“ wisse Frenssen „davon, daß jenseits aller Fragen der christlichen Theologie ein neues religiöses Leben in der modernen Welt erstanden ist.“²³²⁵

Kalthoffs spezifische Sichtweise spiegelt sich in der Zusammenschau von religiösem und sozialem Problem: „Wieviel Gedankenlosigkeit steckt nicht schon dahinter, es der Theolo-

²³¹⁹ Vgl. dazu Kalthoffs, *Christus in Hilligenlei*, in: *Das Blaubuch*, 1. Jahrgang, Nr. 20 (24.5.1906), S. 793-799.

²³²⁰ Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 339-341. Frenssen bringe vielmehr die Kunst in Abhängigkeit zur Forschung: „Und dieser Jesus, der ‚grübelt und gestaltet‘, soll an der deutschen Wiedergeburt mitarbeiten! Wie könnte er! Er ist ja selbst nur eine Schöpfung des germanischen Geistes auf religiösen Irrwegen.“

²³²¹ *Christus in Hilligenlei*, S. 793f.

²³²² Ebd. S. 798.

²³²³ Ebd. S. 795.

²³²⁴ Ebd.

²³²⁵ Ebd. S. 795f.

gie als ein Verdienst um die Religion anzurechnen, daß sie aus dem Gottmenschen einen Menschen gemacht hat!“²³²⁶ Als wären damit schon „Schule und Kirche, Staat und Gesellschaft gerettet“. Kalthoff stellt damit klar, daß Frenssens Heiland eben keine Verkörperung kollektiver Sehnsüchte und Interessen vorstelle. „Diese Schwärmerei für ein Individuum, wie sie von den Wortführern der liberalen Theologie heute künstlich zur Siedehitze gesteigert wird, ist nichts als die Bankrotterklärung der Gesamtheit, die Abdankung des Volkes zugunsten des einzelnen“. Er nennt dies „Byzantinismus“ und will damit den Heimatdichter entlarven. – So konnte Kalthoff erst als der Sozialtheologe sprechen, der er nach Mitte der 1880er Jahren geworden war und für den Christus der Kulminationspunkt bzw. die Verkörperung proletarischer Zukunftshoffnungen war.

Und letztlich lehnt Kalthoff solche christliche Romanschriftstellerei auch wegen der ihr inhärenten Tendenz zu einer ‚Germanisierung des Christentums‘ ab, die diese Kunst verfolgte. Aus „dem Juden Jesus“ müsse im Roman „mindestens ein Halbjude, ein Mischling semitischer und indogermanischer Rasse gemacht werden“. Diesen bestimmten kirchlichen Tendenzen folgenden Jesus nennt Kalthoff eine „Perversität“ – wie überhaupt den ganzen Roman.²³²⁷ An einem Beispiel wie *Hilligenlei* läßt sich in der Tat erkennen, daß darin schon um 1900 rassistische, völkisch-nationale, militaristische und auch imperialistische Gedanken der späteren nationalsozialistischen ‚Blut-und-Boden-Ideologie‘ vorweggenommen werden.²³²⁸ Kalthoff spricht insgesamt von einer „rückständige[n] Seele in dieser Theologie“, die verkenne, daß „alles Leben Entwicklung ist und vorwärts drängt“ und die trotz ihrer Heimattümelei den „schaffenden Volkskräfte[n]“ nicht gerecht werde, „die auch heute wie alle Zeit am Werke“ seien, „um dem religiösen Leben neue Impulse, neuen Inhalt und neue Form zu geben“.²³²⁹

In Bremen mußte man auf der Ausschau nach Anhängern eines kunstreligiös aufgewerteten „deutschen Christentums“ von St. Martini aus nur einige Kirchtürme weiter blicken. Otto Hartwich lobte Frenssen dafür, daß er in Romanen „unsere Sache“ vertrete.²³³⁰ Der Hauptvertreter der deutsch-christlichen Richtung war der Ansgarii-Pastor Julius Burggraf, auf den wir bereits oben im Zusammenhang mit Kalthoffs Reformationsverständnis zu sprechen kamen. Aufschlußreich ist ein Vergleich der *Schillerpredigten* des Ansgarii-Pastors mit Arbeiten Kalthoffs. Man stößt dabei auf zwei sehr gegensätzliche Positionen auf dem imaginären Feld geistiger Möglichkeiten der Epoche. Burggraf vertrat den Anspruch eines „deutsch-modernen ... Christusglaubens“²³³¹, der auf eine „Geistesverschmelzung von deutscher Poesie und deutscher Religiosität“ abzielte.²³³² Der Deutungshorizont seiner Predigten über Schiller ist wiederum das reformatorische Werk Luthers und des angeblich darauf zurückgehenden „deutschen Christentums“. In dieser Kunstreligion kommt eine spezifische Auffassung der Reformation zum Ausdruck. Schillers poetisches Werk galt Burggraf als

„eine vergeistigende und veredelnde Weiterbildung des in dem Werke der Reformation uns erstandenen deutschen Glaubens. Luther und Schiller – zwei so gegensätzliche Naturen, sind im Plane der Vorsehung ein einziger Gedanke; und dieser Gottesgedanke drängt auf eine Kirche, die auch den Dichter als eine leuchtende Lebensoffenbarung ihres Herrn erfaßt und sich zu einem Christentum bekennt, in dem der religiös tiefe und

²³²⁶ Ebd. 798. Folgendes ebd.

²³²⁷ Ebd. S. 797.

²³²⁸ Andreas Crystall: Gustav Frenssen: sein Weg vom Kulturprotestantismus zum Nationalsozialismus, Gütersloh 2002.

²³²⁹ Christus in *Hilligenlei* S. 798f.

²³³⁰ Art. Romane als Sprachrohr, in: Bremer Beiträge, I. Jahrg. (1906/07), 4. Heft, S. 275-278, hier 278.

²³³¹ Schillerpredigten, Jena 1905, S. 17. Zum Problem vgl. Justus H. Ulbricht, Deutsche Dichterpredigten. Sinn-suche um 1900 oder: Vom Erfinden der Mitte, in: Detlef Altenburg et al. (Hg.) Im Herzen Europas. Nationale Identitäten und Erinnerungskulturen, Köln 2008 S. 183-218.

²³³² Schillerpredigten, S. 11

innige Luthergeist und der humanistisch geklärte und hochgestimmte Schillergeist sich in eins verweben sollen.“²³³³

Auch die Idee des ‚deutschen Christus‘, bzw. des „germanischen Christentumsempfindens“ kehrt in Burggrafs Schillerpredigten als Aspekt seiner Dichterauslegung wieder. Es sei ein Mißverständnis, zu meinen, die Reformation wolle die Menschen bloß wieder auf die Bibel zurückführen. Luther habe vielmehr beabsichtigt, ein *deutsches* Christentum zu schaffen, das Burggraf in hochpoetischen Worten umschreibt. Es sei damit „ein *ureigenes*, in Gefühlsweise, Geistesrichtung, Lebensidealen und Vorstellungen *ganz neues, ein germanisches Christentumsempfinden* ... zum Leben geboren“ worden und Christus sei „verklärt worden zum deutschen Christus.“²³³⁴ Burggraf selbst berichtet uns im Jahr 1906, wie Kalthoff einmal schroff seine „erste Schillerarbeit“ zurückgewiesen habe:

„Als jetzt vor zehn Jahren sein erstes Werk, Schleiermachers Vermächtnis, gleichzeitig mit meiner ersten Schillerarbeit erschien und beide Publikationen von einem Kollegen in der Tischrede begrüßt wurden, gab er mir über die Tafel hinweg mit äußerst unfreundlichen Bemerkungen über den ‚Dichter der schönen Phrasen‘ die Versicherung, er werde solch ein Buch nie lesen.“²³³⁵

Diese Notiz bestätigt unsere Annahme, Kalthoff habe bereits in den 1890er Jahren Burggraf kritisch gegenübergestanden.²³³⁶ Schriftlich äußerte sich Kalthoff zu Burggrafs Unternehmen allerdings auch später nicht; aber in der Predigtreihe *Die Religion der Modernen* findet sich ein Seitenhieb auf die Schiller- und Goetheverehrung protestantischer Pastoren wie Burggraf:

„Nachdem sich der fromme Eifer, welcher die Jugend vor Schiller und Goethe warnen zu müssen glaubte, einigermaßen abgekühlt hat, waltet jetzt das Bestreben vor, möglichst viel Christentum aus den Schriften unserer Dichter herauszulesen und den Nachweis zu erbringen, daß Schiller und Goethe ‚auch Religion‘ gehabt, daß sie ‚auch Christen‘ gewesen seien. So müssen sie, wie auch andere berühmte Männer, ihren Namen hergeben, um eine in sich unsicher gewordene religiöse Position zu stärken. Sie sollen wohl gar als Reklame für einen in Verfall geratenen kirchlichen Betrieb verwandt werden. ... Wie seit geraumer Zeit Jagd auf Persönlichkeiten gemacht wird, die dem ‚Volke als Erzieher‘ anempfohlen werden, so hat auch die Theologie ihre Netze ausgestellt, um allerlei frei umherschweifendes Edewild für ihr kirchliches Gehege einzufangen.“²³³⁷

Kalthoff störte nicht die Schillerverehrung an sich. Er selbst würdigte den Dichter ja in seinen Predigten. Vielmehr rieb er sich an der nationalistisch verengten Sichtweise, die auf ein negativ besetztes fremdes Gegenüber angewiesen ist und den Kern des Christentums zu etwas typisch Deutschem erklärt sowie an der Vereinnahmung Schillers für kirchlich apologetische Zwecke, als Stütze einer obsolet gewordenen „halbherzigen“ liberalen Theologie, für die ihm Burggraf stets als Beispiel stand.²³³⁸ Diese Linie der Kritik am ‚deutschen Christus‘ und am germanischen Geist auf literarischen Abwegen übernahm später der Kalthoffnachfolger Emil Felden für die Seite des ‚Radikalismus‘. Wir werden Kalthoffs Kritik und ihrer Wirkungsgeschichte auf seinen Nachfolger in ihrem Kontext – der Reaktion von Pastorenkollegen auf Kalthoffs Wendung zum Monismus – unten weiter nachgehen.

²³³³ Schillerpredigten, unpag. (S. IV).

²³³⁴ Aus den Schillerpredigten, in: Was nun?, S. 1-16, S. 5. Vgl. ebd. S. 7f.

²³³⁵ Nach Kalthoffs Tode, in: Was nun?, S. 30-54, hier S. 42.

²³³⁶ Vgl. Abschn. III.4.

²³³⁷ Die Religion der Modernen, S. 22.

²³³⁸ Siehe bereits oben Abschn. III.4. und die Abschn. III.5.2 – III.6.2.

III.18 *Mythologie und Mystik als Aspekte der Kunstreligion*

III.18.1 *Von der Historie zum Mythos. Ästhetische Remythologisierungen*

In den Bereich der Kunstreligion der Jahrhundertwende gehört auch das Aufkommen neuer Mythologien, da im Mythos das bildschöpferische Moment den Stellenwert logischer Begriffskonstruktion nach dem Dafürhalten der Neomythologen übersteigt.²³³⁹ Ein ‚germanischer Christus‘ ist beispielsweise ein solcher neu erfundener Mythos der Moderne. Kalthoffs Umgang mit der zeitgenössischen Religionskritik läßt einerseits vermuten, daß die Entmythologisierung des Christentums zu seinem religiösen Programm gehörte. Im Hinblick auf sein Christus-Verständnis ist jedoch das Gegenteil der Fall – ein erklärungsbedürftiger Sachverhalt.

Oben wurde gezeigt, daß Kalthoff, verglichen mit Vertretern der liberalen Jesusforschung, als Anhänger einer radikal alternativen Theorie zur Entstehung des Christentums, davon überzeugt war, daß die frühchristliche Literatur keine Geschichte des historischen Jesus liefern wollte, sondern den Mythos des Erlösers, Gottessohnes und Logos-Christus im Muster anderer sterbender und auferstehender Gottheiten kreiert habe. Ein möglicher historischer Kern der Evangelien wurde von Kalthoff im Blick auf seine Gegenwartsbedeutung vergleichgültigt. Dies ist eine ganz andere Konzeption, als sie etwa in Form des ‚deutschen Christus‘ vorlag, wie er im Umfeld der *Bremer Beiträge* propagiert wurde, und zwar deswegen, weil der historische Christus hier nicht geleugnet wurde. Kalthoff verfolgte hingegen konsequent die Mythologisierung des Christus, und damit verbunden den methodischen Wechsel von der Historie zur Mythologie. Für diese Tendenz zur Rückkehr zum Mythos gibt es erste Anzeichen in seiner Arbeit über Charles Kingsley, an dem er sich möglicherweise in dieser Hinsicht orientierte: Kingsley verwende

„ohne weiteres den mythologischen Begriff, den die alte Kirche von ihrem Christus besaß. Christus ist ihm ein fleischgewordener Gott, die zweite Person der Dreieinigkeit. ... Die religiöse Kraft, welche in dem christlichen Mythos verborgen liegt, und für welche der moderne Mensch so selten noch ein rechtes Verständnis hat, leuchtet aus den Predigten Kingsley's so klar hervor, daß dieselben wohl als Beweis dafür gelten können, daß wir mit dem christlichen Mythos noch lange nicht fertig sind, wenn wir ihn als solchen erkannt haben, daß die rationale Theologie vielmehr bei der Mythologie noch lange in die Lehre zu gehen hat, um die grandiosen Gedanken derselben in sich aufzunehmen.“²³⁴⁰

Christus wird in diesem Sinne bewußt als mythologische Alternative zum liberalen Kult um eine fiktive Jesuspersönlichkeit erfaßt. In Kalthoffs Vortrag aus dem Jahr 1894 über *Christliche Theologie und socialistische Weltanschauung* zeigt sich, daß für ihn der ‚Christus des Glaubens‘ wichtiger war als der historische Jesus der liberalen Theologie, womit er den Altgläubigen in gewisser Weise näher stand als den Liberalen. Der Logos-Christus, der mit dem historischen Jesus nicht identisch ist,

„ist bis heute die kühnste und gewaltigste Schöpferthat der religiösen Phantasie. Für dieses Gottesbild giebt keine Historie und keine Logik Ersatz, aber es wird auch von den Pfeilen der historischen Forschung und der Logik nicht getroffen, einfach weil es aus anderem Material gebildet ist als die Geschichte und das Denken. Stimmt das Bild, wie der Atheismus der Gegenwart beweist, nicht mehr zu unserem religiösen Leben, so hilft uns weder die Geschichte noch die Logik, sondern nur dieselbe Kraft, die dasselbe Bild einst hervorgebracht, die das Abstrakte veranschaulichende und das Vergängliche zum Gleichnis des Ewigen gestaltende Phantasie. Nicht einen neuen Gottesbegriff, ein

²³³⁹ Vgl. zum Problem der Neomythen des 19. Jahrhunderts allgemein: Linus Hauser; *Kritik der neomythischen Vernunft*, Bd. 1. Menschen als Götter der Erde (1800-1945), Paderborn usw. 2005(2).

²³⁴⁰ Charles Kingsley, S. 12. Vgl. ebd. S. 14, 38f.

neues *Gottesbild* müssen wir schaffen oder auf die Offenbarung eines solchen warten, wir müssen die Mähr von einem Menschen gewordenen, dem leidenden, sterbenden und auferstandenen Gott nicht zergliedern, sondern *umdichten* zu einer *Mythologie*, darin die alte Wahrheit in der Sprache unserer Zeit ein neues Gewand erhält, das Gewand eines Gottes, der in jedem Erdenstäubchen die Wunder seines Lebens offenbart, der mit der unendlichen Welt selber wächst und mit jedem Schritt auf der Bahn der Menschheitsentwicklung selber zunimmt an Alter und Weisheit, der in den Leiden unseres Geschlechts mitleidet, in seinen Kämpfen und Leiden mitkämpft und die Kämpfer zum Siege führt.²³⁴¹

Also: *Keine* Entmythologisierung, sondern eher eine künstlerische Remythologisierung des zeitgenössischen Jesus-Verständnisses, in der schon monistische Töne anklingen, wird hier gefordert. Als Ort für diese mythologische Neuschöpfung kann sich Kalthoff, unter der Voraussetzung der Anerkennung der Gleichwertigkeit von ‚Dichtung und Wahrheit‘, 1894 in der Hochphase seines Engagements für die Arbeiterbewegung, die moderne Arbeiterkunst vorstellen:

„Wo in der Arbeiterliteratur uns ein selbstständiges Kunstleben und Kunststreben begegnet, das freilich erst noch in der Wiege liegt, da kommt auch das Symbol und die Sprache der Mythologie ganz von selbst wieder zur Geltung, die Sprache, welche ja nicht nur der Arbeiter, sondern unser ganzes Geschlecht so gründlich verlernt hat. Wir müssen allesamt erst wieder lernen, daß Wahrheit und Dichtung keine Gegensätze sind, daß die Dichtung nur eine besondere Darstellungsform für die Wahrheit, freilich nicht für die *erkannte*, sondern die *empfundene* Wahrheit ist, und daß die schöpferisch gestaltende Phantasie dem immer nur nachschaffenden Denken an Würde und Hoheit sicherlich nicht nachsteht. So scheint mir die Aufgabe, die uns Theologen durch den socialistischen Atheismus gestellt ist, vornehmlich die zu sein, dem Gottesglauben ein neues Fundament zu geben, ihn da aufzunehmen, wo die schöpferischen, die göttlichen Kräfte des Menschengesistes ihn schaffen und aus der Tiefe des eigenen Empfindens heraus gestalten.“²³⁴²

Solche Aussagen werfen ein Licht auf die Ambitionen und Hoffnungen, die Kalthoff mit dem Konzept der Volkskunst, insbesondere im Rahmen der Goethebundaktivitäten, verbunden haben muß. Es ging ihm um die kooperative Neuschöpfung integrativer Symbole, zu deren wichtigsten für ihn eben der Typus des Christus gehörte. Wie er sich eine solche moderne künstlerisch-mythologische Wiedergeburt des Christus auf Grundlage seiner Gedanken über das Werden der frühesten Christologie vorstellen kann, sagt er noch ein Jahr vor seinem Tod: „Der Mythos ist die alte Form, Sozialgeschichte zu schreiben. Unter dem persönlichen Träger des Mythos verbirgt sich ein Stamm, ein Volk, oder auch eine Gemeinde.“²³⁴³ In seiner soziologischen Erklärung der Christuserzählung wird Christus als Mythengestalt verstanden, die uns nicht ‚Individualgeschichte‘, sondern ‚Sozialgeschichte und Gemeindeggeschichte‘ erzählt.

„Und diesen Christusmythos können wir lückenlos unserem historischen Verständnis nahe bringen, ohne theologische Seiltänzerkünste dabei zu brauchen. Wir sehen ihn aus dem Messianismus des prophetischen Judentums herauswachsen, den Ideenkreis der späteren griechischen Philosophie, namentlich des Platonismus und des Stoicismus in sich aufnehmen und zuletzt in dem politischen Ideal Roms sich konsolidieren. Dann wird der Christusgott Mensch, er verkörpert sich in der zu seinem Kultus sich sammelnden Gemeinde, einer Gemeinde der Armen, der Sklaven, der Proletarier, die aber in sich ein messianisches Weltherrschaftsbewußtsein tragen und dann im Kampfe mit den Ver-

²³⁴¹ Christliche Theologie und socialistische Weltanschauung, S. 15f.

²³⁴² Ebd. S. 16.

²³⁴³ Historie und Mythos im Urchristentum, S. 1044.

tretern der gewordenen Rechte durch Kreuz und Tod zu einer Kraft und neuem Leben kommen.“²³⁴⁴

Wie in Ansätzen schon gezeigt wurde, sah Kalthoff mit dem Schwinden der rationalistischen Angst vor dem Mythos auch die bürgerlichen Künstler seiner Zeit am neuen Christusmythos mitarbeiten. Er stellte in diesem Zusammenhang klar, daß er sich die künstlerische Umbildung des Mythos als einen Prozeß der Verinnerlichung und Verschiebung von der Transzendenz in die Immanenz vorstellt:

„Auch die mythenbildende Kraft, die einst dem werdenden Christentum die geistigen Formen seiner Ideen geschaffen, regt sich in der Gegenwart, nur wieder aus der Transzendenz einer jenseits gedachten Welt in das Innenleben der Menschen und die Naturauffassung der wirklichen Welt verlegt. Wenn auch an der äußeren Peripherie der weitverbreiteten theosophischen Propaganda die mythische Vorstellungswelt ihren alten massiven Charakter, den Glauben an die äußere Realität ihrer spiritistischen Bildungen sich bewahrt haben mag, so bleibt doch bei den stärkeren dichterischen Persönlichkeiten das Bewußtsein, daß es sich hier um seelische Realitäten handelt, lebendig. In der Naturbeseelung, wie Goethe sie gedichtet, Fechner sie philosophisch begründet, W. Bölsche sie in dem Naturleben selber uns schauen läßt, ersteht der alte religiöse Mythos zu neuem Leben, nur innerweltlich aufgefaßt, als die seelische Deutung und Zusammenfassung des wissenschaftlich erfaßten Naturzusammenhangs.“²³⁴⁵

Wie sehr bei Kalthoff die Christusgestalt im Zentrum dieses Prozesses der Remythologisierung stand, und wie sehr er damit eine ästhetische Tendenz der Zeit aufnahm und mitgestaltete, daran sei hier nur noch einmal erinnert.

III.18.2 Das Beziehungsfeld Mystik – Spiritualismus – Kunst – Individualismus – Persönlichkeit – Gemeinschaft – Kulturkritik – Natur – Leben

III.18.2.1 Allgemeines: Die Revitalisierung des Mystikkonzeptes im Zuge des religiösen Aufbruchs der 1890er Jahre

An dieser Stelle ergeben sich Bezüge zum komplexen Phänomen der Mystikrezeption und Mystikeuphorie in den Jahren nach der Jahrhundertwende 1900. Wenn – mit Wolfgang Eßbach gesprochen – jede Zeit auf neue, die Epoche prägende Gesellschaftserfahrungen in spezifischer Weise mit der Hervorbringung neuer Religionen reagiert, so kann es sich bei der neuen Mystik nicht um eine bloße Wiederauflage der alten Mystik handeln. Wir wenden uns dem Problem hier eingehender zu, zumal ‚Mystik‘ ein Zentralbegriff der Kalthoff-Interpretation und -kritik war und ist. Der innerhalb und außerhalb des Protestantismus variantenreich ausdifferenzierte Begriff hat eine gemeinsame Schnittmenge mit den Themen des geistig-religiösen Individualismus bzw. der Persönlichkeitsreligion, der Kunstreligion, der Kultur- und Gesellschaftskritik, mit der Diskussion um die Beziehungen zwischen den Individuen und der Gemeinschaft sowie den Begriffen ‚Natur‘, ‚Leben‘, ‚Gott‘, ‚Pantheismus‘ und ‚Monismus‘. Aufgrund dieses Beziehungsreichtums, der sich auch in diversen Wortkombinationen wie ‚Persönlichkeitsmystik‘, ‚Lebensmystik‘, ‚Naturmystik‘, ‚Christusmystik‘, ‚intellektuelle Erkenntnismystik‘, ‚(weibliche) Erlebnismystik‘ äußert, behandle ich das Phänomen erst an dieser Stelle auf der Grundlage der vorangegangenen Untersuchungen zu Kalthoffs Religion der Modernen. Einzelne Themen des in Rede stehenden Begriffsfeldes – vor allem das des Individualismus und seiner Kritik – werde

²³⁴⁴ Ebd. S. 1044f.

²³⁴⁵ Modernes Christentum, S. 39.

ich ausführlicher betrachten, um Zusammenhänge zu erschließen. Ich beginne mit allgemeinen Aspekten des Komplexes der Mystik.

Im letzten Zitat des vorigen Abschnittes kommt Kalthoff schon indirekt auf den Mystik-Begriff zu sprechen. Er beschreibt dort das Gottesverständnis der Gegenwart als das eines „im religiösen Selbstbewußtsein“ gegenwärtigen inneren apriorischen Erlebens, zwar „seiner Ueberweltlichkeit und Jenseitigkeit entkleidet“, aber dennoch in der Nähe zur mystischen Erfahrung. Weiter schreibt er:

„Auch *Gott* wird heute aus einer äußeren Realität wieder ein inneres Erlebnis, aus einem theologischen Begriff eine schöpferische, dichterische Synthese. So haben ihn die christlichen Mystiker empfunden, so hat Schleiermacher in seinen Reden über die Religion ihn erfaßt als das im religiösen Gefühl lebendige unmittelbare Bewußtsein des Universums. Die theistische, persönliche Gottesvorstellung wird hier als durch die Form menschlichen Bewußtseins bedingt, nicht als Ausdruck eines metaphysischen Wesens gewertet.“²³⁴⁶

„Mystik“ wird damit zu einer Vergleichsgröße im Kontext von Umschreibungen der Gotteserfahrung und des religiösen Erlebens moderner Menschen. Die Erfahrungen selbst müssen nicht direkt als ‚mystisch‘ bezeichnet werden. Mit seinen Einstufungen, insbesondere was die Reduktion der Gotteserfahrung auf eine psychische Größe oder Bewußtseinsgröße und die entsprechende Neubewertung des Metaphysikverständnisses bzw. die klare Differenzierung zwischen ‚echter‘ innerlicher Religiosität und ‚unechten‘ äußerlichen und oberflächlichen Dogmen angeht, liegt Kalthoff gleichsam im Trend der Zeit. ‚Mystik‘ war schon vor der Jahrhundertwende ein häufig anzutreffender, aber gleichzeitig umstrittener Begriff im Kommunikationsfeld religiös interessierter Kreise geworden. Für Kalthoff war die Öffnung der religiösen Institutionen für Einflüsse aus dem positionellen Beziehungsfeld Mystik/Spiritualismus usw. ein Erfordernis der Gegenwart. Gleichwohl reflektierte er die zeitgenössische Rezeption der Mystik kritisch. Der vorliegende Abschnitt soll dies zeigen.

Der „bemerkenswerte Vorgang“ der Mystik-Renaissance wird 1913 in einem Artikel von Walther Hoffmann in der zeitgenössischen liberal-protestantischen Enzyklopädie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* als bedeutender geistesgeschichtlicher Einschnitt beschrieben, sei doch der Begriff noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts „gänzlich in Mißachtung und beinahe in Vergessenheit geraten“ gewesen.²³⁴⁷ „Das Bedürfnis nach Verinnerlichung und Vertiefung unserer unheimlich in die Breite gehenden, wissenschaftlich und technisch gerichteten modernen Kultur“²³⁴⁸ wird hier als ursächlich für die Renaissance des Phänomens angesehen. Hoffmann spricht hier etwas aus, was viele Zeitgenossen empfanden – so etwa der liberale Berliner Neutestamentler Otto Pfleiderer, der gegen Ende seines Lebens in einem Aufsatz für Burggrafs *Bremer Beiträge* im Rückblick auf seine Erfahrungen einen Boom der deutschen Mystik feststellte, mit dem er „noch vor 20 Jahren“ nicht gerechnet hätte. Die Gegenwart fühle „in gewisser Hinsicht sich von den Gedanken der Mystiker des 14. Jahrhunderts sympathischer angezogen ... als von den theologischen Lehrensätzen der Kirchen der Reformation

²³⁴⁶ Ebd S. 40.

²³⁴⁷ Walther Hoffmann, Art. Neue Mystik, in RGG, 1. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1913, Sp. 607-611, hier Sp. 608. Vgl. allgemein zur neuen Mystik: Krech, Wissenschaft und Religion, S. 266ff. Vor dem ersten Weltkrieg könne man allerdings noch nicht von einer Mystik-Bewegung sprechen, schränkt Krech ein. Vgl. auch Andrew Weeks, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*, Albany 1993 sowie Moritz Baßler / Hildegard Châtellier (Hgg.), *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Strasbourg 1998.

²³⁴⁸ Art. Neue Mystik, ebd.

des 16. Jahrhunderts.“²³⁴⁹ In Bremen begann die Rezeption der Mystik nicht in einer der radikalen Gemeinden. Das Interesse an ihr erwachte – soweit sich dies feststellen läßt – 1898 im Milieu des Bremer *Protestantenvereins*. Der Waller Pastor Otto Hartwich sprach hier über *Die mystische Seite des religiösen Lebens*.²³⁵⁰ Man sei in der Gegenwart geneigt, die mystische Dimension des religiösen Lebens „gering zu schätzen.“ Daß gerade die Gebildeten sie „völlig unbeachtet ... lassen ... , ist tief zu beklagen“, sei doch die Mystik gleichsam ein Medium, das es jeder neuen Generation ermögliche, aktiv am Bau des „religiösen Gebäudes“ mitzuwirken.²³⁵¹ „Glaubens- und Gewissenszwang“ als die „Feinde“ des mystischen Lebens, müßten dagegen aus den Kirchen verschwinden.²³⁵² Die Gegenwartscompatibilität der Mystik war im liberalen Protestantismus allerdings an bestimmte Bedingungen geknüpft, auf die wir unten zu sprechen kommen werden. Für uns ist hier diese liberalprotestantische Mystikrezeption deswegen von besonderem Interesse, weil die Kontroverse um Kalthoffs angebliche Mystik vornehmlich von dieser Seite angefacht wurde.

Die Rahmenbedingungen für die spätere Mystik-Renaissance existierten bereits seit mindestens drei Generationen (wenngleich erst der antimaterialistische Umschwung zum Jahrhundertende hin die eigentliche Konjunktur des Themas auslöste). So gehörte die Ansicht, daß die innersten Empfindungen eines Menschen nicht ausdrückbar seien, schon zu den Grundansichten liberal-bürgerlichen Bewußtseins im 19. Jahrhundert. Auf religiösem Gebiet äußerte sich dieses Bewußtsein in der Betonung der unsagbaren Eigenart der individuellen Religiosität. Das theologische Interesse am jungen Schleiermacher – wir haben davon auch im obigen Kalthoff-Zitat gelesen – wies dem liberalen Mystik-Verständnis die Bahn. Die Stichworte lauteten „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit vom Universum“, „Religion als Sinn und Geschmack für das Unendliche“, Sehnsucht nach ‚Erfahrung der Unsterblichkeit in der Verschmelzung mit dem All‘, ‚Einswerden mit Gott‘. Auch Kalthoff schlug schon in seiner liberalprotestantischen Phase solche an die Sprache der Mystik erinnernden Töne an, insbesondere in seiner Dissertation über Schleiermacher.²³⁵³ In Troeltschs Systematik ist mit ‚Mystik‘ ein spezifisches Gottesbewußtsein gemeint: die individuelle Gewißheit in Beziehung zu Gott zu stehen. Die Betonung liegt hierbei auf der unmittelbaren und persönlichen religiös-spirituellen Erfahrung, unabhängig von der Vermittlung durch historisch austauschbare und beliebige Institutionen.²³⁵⁴ Solche Aussagen folgen dem Trend der Jahrhundertwende zur Subjektivierung der religiösen Erfahrung: „Die ‚Selbsterfahrung‘ des Individuums galt jetzt als entscheidender Ort der Explikation religiöser Gehalte und Gewißheiten.“²³⁵⁵ Begriffe wie ‚Erlebnis‘, ‚Gefühl‘, ‚Leben‘ und ‚Selbstgewißheit‘ rückten damit in den Vordergrund.²³⁵⁶ Troeltsch identifizierte eine moderne religiöse Bewegung, die mittels Privilegierung der Mystik, verstanden als individuelles Gottesbewußtsein, den Kirchen- und Sektentypus unter ‚modernen‘ Bedingungen zu

²³⁴⁹ Die Mystik der deutschen Theologie, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/7) 3. Heft, S. 225-236, hier S. 225f. Pfleiderer lernten wir oben als „Beinaheopfer“ der Kirchenpolitik Wilhelms I. kennen.

²³⁵⁰ Ein Vortrag aus dem Protestantenverein in Bremen, Bremen 1898.

²³⁵¹ Ebd. S. 5.

²³⁵² Ebd. S. 26.

²³⁵³ Vgl. Die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral, S. 34 (das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl im Sinne Schleiermachers“ sei identisch „mit dem Gefühle des reinen Seins, wo das konkrete Bewußtsein noch nicht erwacht ist“. Weil „die negative Kraft keine Schranke an der positiven“ fände, entstehe so wirklich das Gefühl der Unendlichkeit, der Vermählung mit dem All. Vgl. Vom inneren Leben, S. 135.

²³⁵⁴ Siehe Arie L. Molendijk, Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik, Gütersloh 1996. Zu dieser „Deutschen Mystik“, der ‚Offenbarung Gottes in der Seele‘ vgl. auch Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, S. 252f.

²³⁵⁵ Graf, Die Wiederkehr der Götter, S.171.

²³⁵⁶ Vgl. ebd.

abgeleiteten Größen herabsetze. Die Trägerschicht der modernen Form der Mystik und des „Spiritualismus“ verortete er sogleich soziokulturell:

„In dieser romantischen Religiosität, in dem mit der künstlerischen Differenzierung und dem philosophischen Immanenzgedanken verbundenen *Spiritualismus*, wurzelt dasjenige, was der *moderne Deutsche der Bildungsschicht* vom Protestantismus sich aneignen kann. ... Es ist die *heimliche Religion der Gebildeten*. Die ganze mystisch-spiritualistische Literatur feiert darum heute ihre Auferstehung. Vor allem ist dazu der Boden des Luthertums veranlagt, das von Hause aus auch in seiner echten Gestalt damit Beziehung hat.“²³⁵⁷

Trotz seines universalen Zuschnittes wird der Begriff ‚Mystik‘ hier also kognitiv wie sozial beschränkt auf eine enge Nische in der intellektuellen Ökologie der Zeit um 1900: auf das Milieu des religiös aufgeschlossenen liberalen Bildungsbürgertums. Die zugrunde liegenden bürgertumsideologischen Vorverständnisse führen zuerst Aspekte eines (im weitesten Sinne) bürgerlichen Bewußtseins und dann erst Aspekte eines liberal-theologischen Bewußtseins mit sich – und auch dies mehr oder weniger nur als Reflex der „sichtbaren“ in der „unsichtbaren“ („heimlichen“) Religion. Auch Kalthoffs ‚Religion der Modernen‘ deckt insofern Aspekte des von Troeltsch umschriebenen Phänomens ab.²³⁵⁸

Ein Forum, auf dem sich diese unkirchlich-spiritualistisch-mystische Religion der Öffentlichkeit präsentieren konnte, war z. B. der *Fünfte Weltkongreß für Freies Christentum* des Jahres 1910²³⁵⁹ – dies können wir mit Gangolf Hübinger behaupten.²³⁶⁰ Das politisch-ideologische Spektrum dieser Religiosität war indes so breit wie das Bürgertum selbst. Es reichte von links bis rechts. Hinweisen können wir als Beispiel für die letztere Position auf den von Hoffmann unterschlagenen Konnex zwischen Mystik und Germanisierung des Christentums – in Kalthoffs näherem Umfeld beispielsweise bei Julius Burggraf: Sein ‚deutsches Christentum‘ benötigt ein negativ besetztes Gegenüber, von dem es sich abheben kann. Es ist also weder kosmopolitisch noch universalistisch, dafür wurzelt es angeblich im mystischen Grund der deutschen Volksseele. Luthers Christusauffassung habe dann den Boden für eine weitere Glaubensvertiefung und -verinnerlichung bereitet.²³⁶¹ Über den so entstandenen ‚deutschen Glauben‘ schreibt Burggraf:

„Eine tiefe Mystik freisinnigster Empfindung tut sich in diesem Christusglauben auf, der nicht hinauf in die Sterne, nicht zurück in die Geschichte, aber auch nicht hinaus in vage Geistespekulationen greift, sondern vielmehr in des Volkes Seelengrunde seinen Heiland weiß.“²³⁶²

Solche Äußerungen belegen eindrucksvoll die Übergänge von der Persönlichkeitsreligion (hier insbesondere als einer Erscheinungsform der Kunstreligion) zur Religion des Volkes (Nationalreligion). Antworten auf die Frage, wie Kalthoff diesen Übergang reflektierte, werden wir

²³⁵⁷ Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912); *Gesammelte Schriften I* (1922), Neudruck Aalen 1977, S. 931. Troeltsch selbst stand der Bewegung kritisch gegenüber.

²³⁵⁸ Von neuer Mystik als „Geheimreligion der Gebildeten“ vor 1914 spricht auch Heinrich Weinel, Art. *Neue Mystik*, in: RGG, 2. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1930, Sp. 355-360, hier Sp. 359. Als Beispiele nennt er u. a. Kalthoff, Jatho, Bonus.

²³⁵⁹ *Fünfter Weltkongress für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt*. Berlin den 5-9. August 1910. *Protokoll der Verhandlungen*, hrsg. von Max Fischer et al., Bd. 2, Berlin 1911.

²³⁶⁰ Zu Troeltschs ‚spiritualistischer Mystik‘ vgl. Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 259f i. Z. m. S. 258: Troeltsch stellt die spiritualistische Mystik als eigenständigen modernen Vergesellschaftungstyp neben Kirchen und Sekten (Lit. ebd. in Fußn. 32). Ebd. S. 260, Fußn. 33: Verschwisterung von moderner wissenschaftlicher Bildung und Spiritualismus.

²³⁶¹ Burggraf, *Der deutsche Christus*, S. 185f.

²³⁶² Ebd. S. 202.

nach dem oben Gesagten im Kontext seiner linksliberalen Sozialtheologie zu suchen haben. Zur eigentlichen Popularisierung der mystisch-deutschen Religion trugen allerdings eher die Wirksamkeit von Arthur Bonus im Diederichs Verlag sowie die Einleitung Hermann Büttners in die Schriften Meister Eckeharts bei.²³⁶³

Außerhalb des Protestantismus feierte die Mystik ihre „Auferstehung“ in der Philosophie und Naturwissenschaft Gustav Theodor Fechners. Für Kalthoff gehörte der im freireligiösen Umfeld nach 1900 wieder zu Ehren gekommene Physiker und Naturphilosoph zu den Vertretern „einer vergeistigten Naturbetrachtung“²³⁶⁴ und er wird in ihm, wie sein Freund Bruno Wille einen ernsthaften Wegbereiter der neuen Naturmystik gesehen haben – das legt die Einschätzung von Thomas Achelis nahe.²³⁶⁵ Hoffmann erwähnt in der RGG ausdrücklich Bruno Wille aus dessen Auseinandersetzung mit Fechner hervorgegangene Schrift *Das lebendige All* als Beispiel der neuen Mystik. Wille äußerte in dieser Arbeit die Überzeugung, das individuelle, „kernhafte, tiefinnerliche Erlebnis“ sei „das eigentlich Religiöse an aller Weltanschauung.“²³⁶⁶ Alle echte Religiosität sei etwas Persönliches: „So viele Köpfe, so viele Religionen und Weltanschauungen“; gemeinschaftlich praktizierte Religionen und Weltanschauungen dagegen würden „meist zur oberflächlichen Form ausgeprägt, sei es nun zu einer Moral, sei es zu einem Dogmen- und Zeremoniendienst, sei es auch zu einem politisch-sozialen System.“²³⁶⁷ An diesen Beispielen wird die Nähe zu Sätzen Kalthoffs deutlich.

Als Beleg für das Hinausreichen des Phänomens ‚Mystik‘ über die Grenzen christlich-religiöser Kreise heben neuere wissenschaftliche Arbeiten für die Zeit nach 1900 nicht zuletzt die herausgeberische Tätigkeit des Eugen Diederichs Verlages hervor.²³⁶⁸ Ja, man darf wohl behaupten, durch Diederichs wurde die Mystik als Vehikel eines umfassenderen Gegenentwurfes zur christlichen, insbesondere protestantischen Theologie im Streit um die geistige Vorherrschaft instrumentalisiert. Im Zusammenhang mit einem dieser Intention folgenden „Plan, die Elemente, die zu einer religiösen Verinnerlichung drängen, zu sammeln“, schrieb er am 25. Juni 1903 an Kalthoff: Die Theologie wisse „garnicht [sic!], worauf es beim inneren Erleben“ ankomme. Eine sprudelnde Quelle religiöser Kräfte war für Diederichs, als er dies schrieb, bereits die Mystik des deutschen Mittelalters. In Anlehnung an diese meint er weiter in seinem Brief an Kalthoff,

„die Sehnsucht nach Vergeistigung ist eine Ahnung von Gott, und das Gottmenschentum auf Erden steht vor mir als Erfüllung der Entwicklung der menschlichen Generation. Meine innerste Überzeugung ist, daß wir jetzt unbedingt durch die Mystik hindurchgehen müssen, schon um die Welt als Ganzes zu empfinden.“²³⁶⁹

²³⁶³ Vgl. Werner, *Moderne in der Provinz*, S. 141 (durch Bonus wurde Diederichs an die deutsche Mystik herangeführt und gleichzeitig für völkisches Denken sensibilisiert), 146 (Büttner stilisierte Eckehart zum „Verkünder einer deutschen Religion ohne Judentum“).

²³⁶⁴ *Die Religion der Modernen*, S. 3. Vgl. *Modernes Christentum*, S. 39.

²³⁶⁵ Achelis, Art. Albert Kalthoff †, in: *Weser-Zeitung* Nr. 21388 vom 18.5.1906, erwähnt jedenfalls die gleichzeitige Fechner- und Mystikrenaissance im Kontext seiner Darstellung von Kalthoffs Religion der Modernen. Fechner sei ein Beispiel für die Wiedererstehung der Mystik „nicht nur bei einigen Sonderlingen, sondern auch bei Männern der Wissenschaft, ja der exakten Naturforschung.“ Kalthoff selbst bezeichnet Fechner und Wille nicht explizit als neue Mystiker, bringt beide allerdings in engen Zusammenhang.

²³⁶⁶ Bruno Wille, *Das lebendige All. Idealistische Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage im Sinne Fechners*, Hamburg und Leipzig 1905, S. 11.

²³⁶⁷ Ebd.

²³⁶⁸ Vgl. z. B. Gangolf Hübinger (Hg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, München 1996. Aufschlußreich hierin besonders der Aufsatz von Friedrich Wilhelm Graf: *Das Laboratorium der Moderne*, S. 243-298. Zeitgenossen, die auf diese Rolle des Verlages hinwiesen, waren z. B. Pleiderer, *Die Mystik der deutschen Theologie*, S. 225, oder Hoffmann, Art. *Neue Mystik*, Sp. 608: „Die Ausgrabung mystischer Schriften aller Zeiten und Völker ließ sich in Deutschland besonders der Diederichsche Verlag angelegen sein.“

²³⁶⁹ Lulu von Strauß und Torney-Diederichs (Hg.), *Eugen Diederichs. Leben und Werk*, S. 82f.

Das Engagement des „St. Eugen aus Jena“ war in der Tat eine Ursache dafür, daß die Mystik wieder zu einiger Prominenz gelangte. Als er den eben zitierten Brief an Kalthoff schrieb, wartete der Verleger ungeduldig auf die Fertigstellung der Übertragung des *Meister Eckehart* durch Hermann Büttner²³⁷⁰; die Schriften Eckeharts sollten ein wichtiger Meilenstein der Mystikpopularisierung werden. Auch Martin Bubers *Ekstatische Konfessionen* von 1909 – ein, wenn nicht *das* Schlüsselwerk der Mystik-Renaissance nach 1900, erschien bei Diederichs. Man hat diese Konjunktur der gedruckten Mystik treffend unter dem Schlagwort der „Lesemystik“ zusammengefaßt.²³⁷¹ Im Rahmen einer Analyse der wechselseitigen Einflüsse zwischen Kalthoff und seinem Umfeld, bzw. im Kontext der Frage nach seinem Mystikverständnis verdient unter den in dieser Zeit bei Diederichs herausgekommenen Wiederentdeckungen eine Veröffentlichung besondere Beachtung: der *Cherubinische Wandersmann* des schlesischen Mystikers Angelus Silesius.²³⁷² Sein Herausgeber Wilhelm Bölsche verfolgte im Erscheinungsjahr 1905 zusammen mit Kalthoff und Bruno Wille schon gemeinsame religionsreformerische Ziele. Wir werden unten ausführlich darauf eingehen. Schon im Untertitel des *Silesius* kommt ein Aspekt dieses Reformanliegens klar zum Ausdruck: „Über den Wert der Mystik für unsere Zeit“ aufzuklären. Die dem Werk vorangestellte eigenständige Studie darf man den Versuch einer Synthese von Darwinscher Evolutionstheorie, monistischer Naturphilosophie und Mystik nennen. Wie schon Kalthoffs Christusschriften sollten wir auch seine Aussagen zur Mystik nicht isoliert betrachten, sondern in Relation zu den weit gefaßten kulturreformerischen Zielen des Diederichsschen Verlages und seiner Autoren sehen.

Die Wiederentdeckung des Begriffs ‚Mystik‘ blieb indes nicht auf Deutschland beschränkt. Dem deutschen Mystik-Begriff verwandte semantische Bezüge besaß um 1900 im angelsächsischen Sprachraum der Begriff ‚spirituality‘. Er war eng verbunden mit einem Konzept religiöser Erfahrung, in dessen Mittelpunkt der unvermittelte Zugang zu einem postulierten unwandelbaren, universellen Kernbestand der Religion stand, ein Konzept welches sich somit von konfessionellen, dogmatischen und kontingenten historischen Bezügen der Religion abgrenzte.²³⁷³ Im Hintergrund der Verwendung des Wortes ‚spirituality‘ standen damit, ähnlich wie im Falle der deutschen Begriffe ‚Mystik‘ und ‚Spiritualismus‘, die Bedingungen der modernen Religionsgeschichte.²³⁷⁴ Überhaupt wurde im englischen Sprachraum um diese Zeit nicht nur die mittelalterliche Mystik ausgegraben, sondern der Begriff im Zuge des Religionsvergleiches in unterschiedlichsten religiös-kulturellen Kontexten identifiziert. So entdeckte etwa William James in der Mystik gleichsam Spuren einer universellen Religiosität der Menschheit:

„Die Überwindung aller gewöhnlichen Barrieren zwischen dem Einzelnen und dem Absoluten ist das große Anliegen der Mystik. In mystischen Zuständen werden wir eins mit dem Absoluten und uns zugleich dieser Einheit bewußt. Dies ist die immerwährende Siegesbotschaft der Mystik, die von regionalen oder glaubensbedingten Differenzen beinahe unberührt ist. Ob im Hinduismus, im Neuplatonismus, im Sufismus, in der christlichen Mystik oder im Whitmanianismus: überall finden wir dasselbe wiederkehrende Motiv, so daß in mystischen Äußerungen aller Zeiten eine Einmütigkeit herrscht, die einen

²³⁷⁰ Vgl. ebd. S.72f, wo D. sich über das langsame Arbeitstempo Büttners beklagt. „Aber der empfängliche Boden für die Mystik wird wohl bald da sein, und da ist es an der Zeit, den Samen auszustreuen.“ (S. 73.)

²³⁷¹ Vgl. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, S. 245-247.

²³⁷² Des Angelus Silesius *Cherubinischer Wandersmann*. Nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben mit einer Studie „über den Wert der Mystik für unsere Zeit“ eingeleitet von Wilhelm Bölsche, Jena und Leipzig 1905.

²³⁷³ Vgl. als Beispiel für diese Begriffsverwendung das Referat mit dem Titel *Die tiefere geistige Einheit*, gehalten von dem englischen Geistlichen T. Rhondda Williams auf dem Weltkongreß (Protokoll der Verhandlungen, S. 691-697, hier z. B. S. 691).

²³⁷⁴ Vgl. dazu Christoph Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1995(2), S. 385-388.

Kritiker innehalten lassen und nachdenklich machen lassen sollte und die dazu führte, daß man von den klassischen Mystikern gesagt hat, sie hätten weder einen Geburtstag noch ein Heimatland. Da sie immer nur von der Einheit des Menschen mit Gott sprechen, ist ihre Rede ursprünglicher als jede historische Sprache, und deshalb altern sie nie.²³⁷⁵

James' Blick auf die Mystik hätte diejenigen deutschen Protestanten nachdenklich werden lassen können, die den Begriff exklusiv deutsch-national vereinnahmten. Immerhin konnte die Mystikbegrifflichkeit auch auf deutschem Boden ein Medium interkultureller religiöser Kommunikation werden – so etwa vorgetragen im Rahmen des Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt im Jahr 1910, bezeichnender Weise allerdings von einem indischen Referenten als Vergleichsmedium zwischen dem „mystische[n] Indien“ und dem „praktische[n] Westen“: was der Westen vom Osten lernen könne, sei ein „praktischer Mystizismus“, „die Vereinigung von Gottesgemeinschaft und Bruderdienst“.²³⁷⁶ Oder eben als Medium der Schaffung einer „tieferen[n] geistige[n] Einheit“ zwischen den Religionen verschiedenster Kulturen: „Es ist, als ob die mystischen Tore, die zu Gott führen, heute überall sich öffneten.“²³⁷⁷ In ganz ähnlichen Kontexten sprach auch Kalthoff von der Mystik und den anderen damit in Beziehung stehenden Begriffen. Das werden wir sehen.

Die Renaissance der Mystik beschränkte sich nicht nur auf den Raum der Diskurse um die kirchliche und außerkirchliche Religion. Mystisches Empfinden war ebenso ein thematischer Aspekt der Kunstreligion.²³⁷⁸ In der modernen deutschen Literatur der Jahrhundertwende entstand in enger Beziehung zur sprachskeptischen Richtung der Philosophie und Literatur eine zeitgenössische „Mystik ohne Gott“, die bestimmte kulturelle Erfahrungen wie die Unzugänglichkeit der Welt für das rein rationale Suchen, die Verunsicherung über die Möglichkeiten von Sprache und Wissenschaft für die Welterkenntnis oder das Gefühl der Fremdheit in der Welt thematisierte – eine Geistesströmung, die in Teilen der Künstler- und Intellektuellenszene der Jahrhundertwende Faszination ausübte und weite Verbreitung fand.²³⁷⁹ Auf philosophischer Seite stehen hierfür Namen wie Landauer und Mauthner, auf literarischer Seite z. B. Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke – sein *Stundenbuch* wird in der zweiten Auflage der RGG als „Vollendung“ der neuen Mystik bezeichnet²³⁸⁰ – und der schon erwähnte Symbolist Maeterlinck. Dessen Essaysammlung *Der Schatz der Armen* etwa konnte als eine Art literarische Einführung in die Mystiker-Literatur gelesen werden, „die reinsten Diamanten im wunderbaren Kronschatz der Menschheit“.²³⁸¹ Das philosophische Werk des Flamen erschien als Teil der Reihe *Schriften zur Verinnerlichung* im Diederichs Verlag. In diesen Rezeptionskontext gehört auch der Maeterlinck-Kult im Umkreis der Kalthoff-Gemeinde²³⁸² und natürlich viele weitere Aspekte zeitgenössischer religionsproduktiver kultureller Kreativität, die Kalthoff in seinen Predigten zur Religion der Modernen ansprach. Ein Merkmal, vor allem der sprachskeptischen

²³⁷⁵ William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, S. 415.

²³⁷⁶ J. L. Vaswani, *Die Botschaft des modernen Indiens*, in: *Protokolle*, S. 404–429, hier S. 423. Der Kongreß war im übrigen eines der Foren, auf denen sich die Vertreter mystischer Spiritualität der Öffentlichkeit präsentieren konnten.

²³⁷⁷ T. Rhondda Williams, *Die tiefere geistige Einheit*, in: ebd. S. 691–697, hier S. 694.

²³⁷⁸ Ein Beispiel dafür, daß man in Bremen schon vor Kalthoff einen Konnex zwischen Kunst und Mystik sah, ist Otto Hartwachs oben erwähnter Protestantenvereins-Vortrag, *Die mystische Seite des religiösen Lebens*, S. 26: Die Kunst sei „ihrem Wesen nach Zwillingsschwester der Religion. Warum sollten wir ihre Hilfe zur Pflege des Mystischen nicht freudig annehmen?“

²³⁷⁹ Vgl. zur engen Beziehung der Jahrhundertwende-Mystik zur zeitgenössischen Literatur: Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997.

²³⁸⁰ Weinel, *Art. Neue Mystik*, Sp. 357. Als Beispiel neuer Mystik erwähnt wurde das *Stundenbuch* schon in der ersten Fassung des Artikels, Sp. 608.

²³⁸¹ So Maeterlinck selbst: *Der Schatz der Armen*, Jena 1919 [1898], S. 62.

²³⁸² Vgl. dazu: Kalthoff, *Vom inneren Leben*, S. 32f, 54f

Mystik, ist die Auffassung, daß die „tiefinnerliche, persönliche Wirklichkeit“, welche sich in der mystischen Erfahrung offenbare, anderen Menschen grundsätzlich nicht mitteilbar sei, und wenn, dann nur „in künstlerischen, gefühlvollen Sinnbildern.“²³⁸³ Kalthoff greift, um diesen Zusammenhang aufzuzeigen, schon vor der Jahrhundertwende auf die „negative Theologie“ mittelalterlicher Theologen, etwa des Scotus Erigena, zurück.²³⁸⁴ Scotus vertrete „einen spekulativen Atheismus. Indem er behaupte, das *wahre Wissen* von Gott bestehe darin, daß man von ihm *nichts wisse*, daß man von ihm *nichts aussage*, was der Form menschlichen Willens angehöre, *verneint* er alle Aussagen, die der Theismus von Gott gemacht hat“. Kalthoff schreibt dies im Kontext seiner Auffassungen über das Wesen der Religion. Daß er hier eventuell schon an einen bewußtseinsimmanenten Gott denkt, wird noch deutlicher, wenn er an späterer Stelle des zitierten Aufsatzes auf Meister Eckehart zu sprechen kommt, einen Mystiker, der ihm, wie wir schon sahen, näher stand als Luther:

„Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, und wenn ich nicht wäre, wäre er nicht“; Eckehart habe „damit das innerste Geheimnis des Gottesglaubens ausgesprochen, daß derselbe nämlich ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Bewußtseins ist.“²³⁸⁵

Die Religion der Modernen und vergleichbare Schriften Kalthoffs vertiefen derartige Themen. Nach seinem ca. im Jahr 1900 vollzogenen inneren Bruch mit der liberalen Theologie und dem kirchlichen Protestantismus, lesen wir, wenn wir uns erinnern, in seinen Predigten häufig von einem Rückzug in das Asyl des inneren Tempels der eigenen Persönlichkeit, um auf diese Weise die religiöse Autonomie zu retten und „Selbstherrscher im Reich des Geistes“ bleiben zu können. Andererseits bemühte sich Kalthoff in den Jahren nach der Jahrhundertwende, wie wir ebenfalls sahen, um die Überwindung der Sprachlosigkeit und die Aufhebung der Grenzen zwischen den Kulturen. In religiösen Fragen stellte er sich gegen Tendenzen der Einkapselung in einen privaten Mystizismus und gegen skeptische oder pessimistische Deutungen der Gegenwart und Zukunft. Er rief vielmehr dazu auf, das außerkirchliche religiöse Potential der Zeit in der sozialen Praxis wirksam werden zu lassen, was bei ihm nur auf das Ziel hinauslaufen konnte, welches wir oben mit einem indischen Religionsgelehrten als „die Vereinigung von Gottesgemeinschaft und Bruderdienst“ bezeichneten: auf einen praktischen Spiritualismus. Beziehen wir Kalthoffs Äußerungen über materialistische Theorien und Ideologien in diesen Kontext mit ein, sind wir damit bei einem weiteren Aspekt angelangt, der hier eine wichtige Rolle spielte: dem Ausbau der Materialismuskritik zu einer weiter gefaßteren Kulturkritik unter Zuhilfenahme des Mediums der Mystik.

III.18.2.2 *Mystik als Aspekt der Kulturkritik – Maschinenlärm und poetische Weltverklärung*

Walther Hoffmann stellt in seinem RGG-Artikel mit Bezug auf die Mystik als Ausdruck zeit-typischer Bedürfnisse und Hoffnungen fest, das Interesse seiner Zeit an dem Phänomen sei

„geboren aus einem erwachenden Widerspruch des Gemüts gegen den Gesamtgeist gerade unserer Zeit, nämlich gegen einen öden Materialismus einerseits, gegen eine einseitige Verstandes- oder Willensreligion andererseits. Es ist eine charakteristische Flucht aus dem Lärm in die Stille, aus der Klarheit in die Dämmerung, aus dem Vielerlei in das Eine, aus der Zerstreung in die Sammlung, aus dem Dinglichen in das Seelische. In solcher Reaktion gegen eine veräußerlichte Kultur trifft sie zwar mit der Mystik früherer Zeiten zusammen, unterscheidet sich jedoch von ihr in einem wichtigen Punkte.

²³⁸³ Wille, *Das lebendige All*, S. 12.

²³⁸⁴ *Die Religion und der Atheismus*, S. 59.

²³⁸⁵ *Ebd.* S. 87.

Der moderne ‚Mystiker‘ nämlich nimmt in seine Abgeschiedenheit den ganzen Kulturbesitz seiner Zeit, den materiellen wie den geistigen, mit hinein. Infolgedessen ist diese ‚neue Mystik‘ bei weitem nicht so einseitig, eindeutig und charaktervoll wie die alte, sondern schillert in den buntesten Farben und vertauscht den grauen religiösen Mantel alter Mystik mit einem leichten ästhetischen Gewande. Sie wird zu einer poetischen Weltverklärung.²³⁸⁶

Es sei, so hebt Hoffmann weiter hervor,

„das unbestreitbare Verdienst dieser Neumystik, daß sie dazu hilft, dem ursprünglichen Leben der Seele in einer Welt innerer Verarmung wieder sein Recht zu verschaffen. In weiten Kreisen ist die Ahnung wieder erwacht, daß sich in der Tiefe der Seele ein wunderbares Leben regt, dem alle Begriffe nicht gewachsen sind, und das stärker ist als alles Denken, ja das auf's Stärkste protestiert gegen den seelentötenden Arbeitsfanatismus und die moderne Werkheiligheit.“²³⁸⁷

Diese religiöse Erneuerungsbewegung sei „durchaus selbständig und keineswegs eine direkte Fortsetzung alter Mystik.“²³⁸⁸ In der Tat wird die neue Mystik im beschriebenen Sinne zu einem Vehikel der Kritik gerade an der Kultur der Gegenwart. Fast zwangsläufig resultierte aus der primären Festlegung der Mystik auf eine innere Beziehung der Einzelseele zu Gott mindestens „eine Indifferenz dem Kulturleben gegenüber“²³⁸⁹, wenn nicht sogar ein fundamentaler Widerspruch gegen dasselbe. Die mentalitätsgeschichtliche Großwetterlage, unter deren Einfluß diese neue Form der Religion gedeihen konnte, war die oben schon mehrfach dargestellte, in den 1890er Jahren einsetzende religionsfreundliche Neubestimmung des Verhältnisses materieller und ideeller Wertsphären, in deren Zuge gleichzeitig ein starkes Anwachsen des Wissens über Religion und ein neues Interesse an der Religion zu konstatieren war. Die zeitgenössische Wahrnehmung dieses Prozesses vollzog sich allerdings, wie wir sahen, in den dialektischen Bahnen konträrer Zeitdiagnostik – je nachdem, ob die Beobachter dem Lager der religiösen Intellektuellen oder dem Lager der religionskritischen Ideologen angehörten, ob sie eine kulturfreundliche oder kulturskeptische Einstellung mitbrachten. Ein Kristallisationspunkt religionsfreundlicher Tendenzen (sowohl in Hinsicht auf das Anwachsen des Wissens über die Religion als auch in Hinsicht auf dem Umgang damit) und gleichzeitig ein Hort der Kulturskepsis war wiederum der Diederichs Verlag. Der Verleger selbst zog beispielsweise angesichts der analytisch-naturwissenschaftlich dominierten Wissenschaftskultur das Fazit, je stärker uns das moderne Wissen bedränge, um so stärker werde auch „das Bewußtsein in uns, daß alles in uns zuletzt nur Druck und Qual und Untergang des Ichs bedeuten muß.“²³⁹⁰ Hermann Büttner, der Herausgeber der Schriften Meister Eckeharts, meinte in der Einführung zu dessen Predigten in kritischer Reaktion auf die vermeintliche Oberflächlichkeit und innere Leere der Kultur:

„Es geht ein Suchen durch unsere Zeit, man beginnt die Schranken, die einem unpersönlichen Weltwissen gezogen sind, als Beengung zu fühlen, und über alle Möglichkeiten äußerer Lebenssteigerung und Lebensausstattung, wie sie eine hochgestiegene Kultur darbietet, hinaus sehnt man sich darnach, das Leben wieder an tiefere Gründe anzuschließen, es aus tieferen Quellen zu speisen.“²³⁹¹

Auch Kalthoffs Aussagen zur Mystik stehen im Kontext dieses Verlagsmilieus und sind in diesem Sinne kulturkritisch, was sich in seiner Sympathie für diejenigen kulturkritischen außer-

²³⁸⁶ Hoffmann, Art. Neue Mystik, Sp. 608.

²³⁸⁷ Ebd. Sp. 609f.

²³⁸⁸ Ebd. Sp. 608.

²³⁸⁹ So Krech, Wissenschaft und Religion, S. 281.

²³⁹⁰ Zit. n. Werner, Moderne in der Provinz, S. 132.

²³⁹¹ Meister Eckeharts Schriften und Predigten, 1903, S. XXXV. Zit. n. Krech, Wissenschaft und Religion, S. 282.

kirchlichen Avantgarden äußerte, die, in ihrer Aufgeschlossenheit für die sozialen, politischen und ökonomischen Zeitfragen nach seinem Dafürhalten näher an den Zeitgeist herankamen, als andere religiöse Richtungen, seien es kirchliche, oder antiintellektualistisch orientierte Gruppen, oder völkisch-religiöse Mystiker. Nur wer den Zeitgeist wirklich erfaßt habe, sei in der Lage, die Bedeutungstiefe mystischer Religiosität für die Gegenwart zu ermessen. In seinen Predigten über das Zeitalter der Reformation meint er in Anspielung auf die Renaissance der Mystik auf dem Buchmarkt, die Reformation habe den Mystikern nicht zu ihrem Recht verholfen.

„Da überrascht uns in unseren Tagen die Kunde, daß diese mittelalterlichen Mystiker ihre Auferstehung feiern. ... In diese Zeit, die vom Hämmern und Stampfen der Maschinen erdröhnt, in der der Lärm des Tages, die Hast des Weltverkehrs dem Menschen fast die Besinnung raubt, klingt dieser geheimnisvolle Ruf der stillsten Sammlung, der zur Nachfolge Christi und seines armen, nur der Betrachtung der Seele gewidmeten Lebens aufruft, hinein – und der Ruf findet sein Echo, sein Verständnis gerade bei denen, die den Geist dieser Zeit am tiefsten erfaßt, aus seinem Becher den tiefsten Zug getan haben. Da kommen religiöse Kräfte wieder zum Vorschein, denen die Reformation noch nicht zum Leben hat verhelfen können“.²³⁹²

In welchen kulturkritischen Kreisen Kalthoff das Erbe der Mystik in guten Händen wußte bzw. in welchen nicht, können wir unter anderem seinen Abwägungen in den Predigten zur Religion der Modernen entnehmen.²³⁹³ Im Kontext der hier in Rede stehenden Kulturkritik ergibt sich ein enger Zusammenhang mit einer anderen zeittypischen Erfahrung: dem Gefühl der Bedrohtheit der Persönlichkeit. Die Begrifflichkeit der Mystik kann in der Moderne Bestrebungen der Rettung des ‚wahren Selbst‘ vor sozial, politisch oder ökonomisch bedingten Konformitätszwängen einen Namen geben. In diesem Kontext stoßen wir auf ein Paradoxon, das uns vor religionstheoretische Herausforderungen stellt bzw. die Typenzuordnung neumystischer Religion betreffende Fragen aufwirft.

III.18.2.3 Das Paradoxon von Individualisierung und Konformitätszwang. Mystik als Persönlichkeitsreligion?

Die vorgenannte Erfahrung ließ Beschreibungen aus konträren Perspektiven zu. Kalthoff lernten wir als Vertreter des Selbstverständnisses kennen, er lebe in einem Zeitalter des Individuums, das frühere Epochen der Kollektive abgelöst hätte.²³⁹⁴ Der ihm in vieler Hinsicht geistesverwandte Franz Overbeck behauptete in einer Bemerkung aus dem Jahr 1899 das Gegenteil: der *Konformitätszwang* sei das Signum der Epoche. Überall erlebe man wie „das Individuum möglichst in seine Schranken“ gewiesen „und unter den Bann irgend einer es beherrschenden Allgemeinheit“ gestellt werde. Die Epochen des Individualismus gehören für ihn der Vergangenheit an.²³⁹⁵ Beide Aussagen legen jedoch ein Kultur- und Persönlichkeitsverständnis zugrunde, das ich konzeptuell und begrifflich im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelt hatte.²³⁹⁶ Diese Neuorientierung machte die kontroversen Sichtweisen erst möglich: Der Begriff ‚Persönlichkeit‘ wurde zu einer maßgeblichen anthropologischen Schlüsselkategorie, welche die Funktion bekam, dem menschlichen Leben Bedeutung, Sinn und Wert zu verleihen; man verstand darunter

²³⁹² Das Zeitalter der Reformation, S. 93f.

²³⁹³ Vgl. vorläufig: Religion der Modernen, S. 239-273.

²³⁹⁴ Vgl. An der Wende des Jahrhunderts, S. 15, Das Christus-Problem, S. 98f, Die Entstehung des Christentums, S. 148 u. ö.

²³⁹⁵ Franz Overbeck, Selbstbekenntnisse. Mit einer Einleitung von Jacob Taubes, Frankfurt a. M. 1966, S. 131.

²³⁹⁶ Vgl. zum Problem allgemein: Graf, Rettung der Persönlichkeit, in: Hübingler / vom Bruch / Graf (Hgg.), Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989, S. 103-132. Weiterhin: Hübingler, Kulturprotestantismus, S. 170f, 307.

nicht mehr – wie noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts – die Ausformung des allgemein Menschlichen, sondern fokussierte die Diskussion zunehmend auf das jeweils Besondere, das Einmalige, welches die Person verkörpere.²³⁹⁷ Auch die Religionssoziologie hat sich der Thematik angenommen – so etwa, mit Verweis auf die segmentären Differenzierungen der modernen Industriegesellschaft, Thomas Luckmann. Er beobachtet im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine konsequente Trennung von Person und sozialem Rollenhandeln – mit widersprüchlichen Folgen:

„Im Unterschied zu den traditionellen Gesellschaftsordnungen tragen die primären öffentlichen Institutionen ... nicht mehr länger zur Prägung des individuellen Bewußtseins und der Persönlichkeit bei. Die persönliche Identität wird im wesentlichen zu einer reinen Privatsache.“ Das *soziale Rollenhandeln* unterliege jedoch immer noch „fortwährender Kontrolle“ durch „die primären öffentlichen Institutionen der Industriegesellschaft“, was wiederum „die Grundlage für das offenbare Paradox“ bilde, „das heute unter den Begriffen ‚Individualismus‘ und ‚Konformismus‘ diskutiert wird.“²³⁹⁸

Tatsächlich wird die Spaltung zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit in bestimmten Lebensbereichen wahrnehmbar. Im Kontext des modernen Berufslebens etwa darf (oder muß) nicht selten die Persönlichkeit gleichsam an der Garderobe abgegeben werden, wenn nur die jeweiligen Rollenerwartungen erfüllt werden. Tendenziell geht im Zuge der dargestellten Wandlungen auch der vormals großflächig bewußtseinsprägende Einfluß der religiösen Institutionen im Bereich des Privaten zurück. Allgemeine und überindividuelle Modelle wie das des Schöpfergottes, der den einzelnen zu seinem Abbild und seinem Geschöpf macht, müssen der religiösen Persönlichkeit nicht mehr zwangsläufig ihren Stempel aufdrücken.

Das generalisierende Postulat eines Rückzugs der Religion aus dem öffentlichen in den privaten Bereich (so naheliegend es gerade im Hinblick auf den Fall der Mystik erscheinen mag) führt jedoch in die Irre. Schon oben wurde es für den Fall der Kunstreligion abgelehnt, über das Vehikel der Privatisierungsthese – gleichsam durch die Hintertür – die Säkularisierungsthese in unsere Diskursanalysen einzuschleusen. Die These würde unsere Sichtweise der Diskurse um die Mystik verfälschen und auch dem Kalthoffschen Selbstverständnis widersprechen. Wir folgen stattdessen einer Verhältnisbestimmung zwischen Individualismus und Konformismus, die auf Émile Durkheim zurückgeht und die gleichsam einen Gegenentwurf zur These von der Auflösung der öffentlichen Religion durch die Säkularisierung darstellt. Der Soziologe macht in der Gesellschaftsentwicklung seiner Epoche ebenfalls die doppelte Tendenz von wachsender persönlicher Individualität und gleichzeitig wachsender Abhängigkeit der Individuen von der Gesellschaft aus und interpretiert diese als eine unhintergehbare soziale Tatsache. Er deutet Konformitätsdruck aber als motivierendes Moment zur Solidarisierung der Individuen (mithin *nicht* als eine Erfahrung, der wir uns durch Rückzug ins Private entziehen). Demnach würden die Menschen also unter den Bedingungen der Moderne zu gleicher Zeit persönlicher *und* solidarischer, weil die soziale Differenzierung und die komplexe soziale Ordnung der Moderne beide Anforderungen gleichzeitig stelle. Durkheim geht deshalb auch nicht von einer zunehmenden sozialen Zersplitterung der Gesellschaft aus, sondern sieht Chancen für die Genese neuer sozialer Solidaritätskonzepte:

Dadurch „daß sich das Kollektivbewußtsein immer mehr auf den Kult des Individuums reduziert“, werde die Moral der Gesellschaft zukünftig „durch etwas Menschlicheres und daher Rationaleres charakterisiert“ sein; „unsere Tätigkeit“ werde nicht nicht mehr „auf Ziele“ gelenkt werden, „die uns nicht betreffen“, aus uns werden „keine Diener idealer Mächte“ mehr gemacht

²³⁹⁷ Das zeigte u. a. Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a. M. 1983, S. 262 u. ö.

²³⁹⁸ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Vgl. dort den Abschn. Religion und persönliche Identität in der modernen Gesellschaft, S. 117-150, hier S. 139f.

werden, „die eine ganz andere Natur als wir besitzen. ... Die Regeln, die diese Moral konstituieren, sind nicht so zwingend, daß sie jede freie Überprüfung ersticken; vielmehr sind wir ihnen gegenüber freier, weil sie eher für uns und in einem gewissen Grade von uns gemacht sind.“²³⁹⁹

In Durkheims Deutung des Individualisierungsparadoxons läßt sich Kalthoffs doppeltes Engagement für die Anerkennung der (religiösen) Rechte des Individuums und für neue Formen solidarischer Religion wiedererkennen. Seine zum Phänomen der Mystik hin offene Persönlichkeitsreligion und seine scheinbar diesem Konzept widersprechende Sozialtheologie lassen sich als zwei komplementäre Seiten eines übergeordneten Zusammenhanges der Humanisierung der Religion durch die Nichtreligion interpretieren. Seine Betrachtung der neuen Mystik reagierte in ähnlicher Weise wie Durkheim optimistisch auf das Epochenmerkmal des Spannungsverhältnisses zwischen individuellem Freiheitsstreben und kollektivem Zwang.

Würden wir hingegen unsere Deutung auf die pessimistische „Rückzugsthese“ gründen, läge der Eindruck nahe, es handele sich bei der neuen Mystik um ein Feld beliebiger privater Religionen, die ihre Entstehung der konsequenten Trennung von Person und sozialem Rollenhandeln verdanken. (Wir würden nebenbei gesagt die Sichtweise vieler Kritiker Kalthoffs reproduzieren, wonach eine dem Muster der Kunstreligion folgende Persönlichkeitsmystik wertlos sei.) Die religionstypologischen Beziehungen zwischen Persönlichkeitsreligion und Volksreligion, für die schon oben Indizien vorgelegt wurden, blieben bei einer solchen Deutung unklar.

Wir werden insbesondere sehen, daß der Widerspruch zwischen Individualismus und Sehnsucht nach Gemeinschaft bei Kalthoff im Zusammenhang von Persönlichkeitsreligion und antiautoritärer Religion des Volkes aufgelöst wird. Weiterhin wird sich zeigen, daß Kalthoff in diesem Punkt von Auffassungen gemäßiger und völkisch-konservativer Kulturprotestanten abwich. Wir ergreifen auch im Fall unserer Untersuchung des Mystikdiskurses nicht die Partei der einen oder anderen Seite. „Daß Akteure die eine Religion als wahre Religion und die andere als eine falsche behaupten, daß die einen die anderen als Atheisten bezeichnen und daß Religionsdefinierer echte und unechte Religionen konstruieren, ist für uns nicht maßgebend, wohl aber empirisch bedeutsam.“²⁴⁰⁰ An diesen Konfliktorten im Diskurs erkennen wir, auf welche gemeinsam gemachten gesellschaftlichen Erfahrungen die Akteure reagieren. Unsere Einteilung des Feldes in religiöse Typen beruft sich auch im Spezialfall des Mystikdiskurses nicht auf eine vorgängige Religionsdefinition, sondern auf wiederkehrende Merkmale der Diskurse – hier die als Individualisierungsparadoxon beschriebenen. Betrachten wir nach diesen Klarstellungen nun detaillierter weiter, wie der Vorstellungskomplex der neuen Mystik auf die Wandlungen des Persönlichkeitsbegrifflichkeit einwirkte – zunächst aus der Perspektive, welche die neue Mystik in ihrer Schutzfunktion wahrnimmt. In einem späteren Abschnitt kommen wir dann zu einem Vergleich, der Unterschiede herausarbeiten wird.

III.18.2.4 Die bedrohte Persönlichkeit: neue Mystik als Medium zur Rettung der Individualität

Das Merkmal der Schutz- und Entlastungsfunktion weist die moderne Mystik als eine neue Religion aus – zumindest als Facette einer solchen. Auf eine deutliche Schwerpunktverschiebung gegenüber der mittelalterlichen und neuzeitlichen Mystik in diesem Sinne weist in überspitzter Form Georg Simmel hin: „Der Mensch, der auf Lösung der individuellen Form, Vereinigung mit dem All unter Befreiung von der personalen Besonderheit gerichtet ist, wird das Individuum opfern und Gott behalten“ – hierfür stehe die ältere Mystik, vertreten durch Meister Eckehart und Angelus Silesius oder Baruch de Spinoza –, „der andre, dem alle Ideale nur in der Form des

²³⁹⁹ Émile Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1992 [1893], S. 82; 478.

²⁴⁰⁰ Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 1, S. 17f.

individuellen Seins erwachsen, wird Gott zum Opfer bringen und die Persönlichkeit retten.“²⁴⁰¹ Gerade dieses letztere Motiv war Antrieb der modernen Mystiker. Die Bedrohungen persönlicher Autonomie durch die Veränderungen der Moderne hielten sie für ebenso gefährlich wie die Verfechter der christlichen Freiheit die Einschränkungen persönlicher Entfaltungsmöglichkeiten durch die kirchliche Dogmatik, und es waren deswegen auch nicht mehr nur die älteren Mystiker, die man als Vorbild wählte, um dem eigenen Ziel näher zu kommen. Simmel führt so z. B. als Referenz für seine Auffassung Nietzsche an. Die neue Mystik war so gesehen entschieden individualistisch.

Auch für Kalthoff war die Rettung der Persönlichkeit bzw. der Schutz des Individuums vor den Bedrohungen seiner Freiheit eines der großen Themen seines Lebens. Er sah Gefahren für das Individuum nicht nur von der materiellen Zivilisation ausgehen, sondern auch von verfehlten sozialen Normen – „gesellschaftlichen Sitten und Ordnungen“, die „auf dem einzelnen lasten und ihm sein ursprüngliches Menschenrecht, ein Mensch zu sein, verkümmern.“ Mit diesen Worten kritisierte er schon 1890 im Anschluß an Rousseau „die fürchterlichen Verwüstungen ... unnatürlichen sozialen Zwanges“ im sozialen Zusammenleben.²⁴⁰² Das Problem der Rettung der Persönlichkeit erschien Kalthoff „verwickelt“, wie er im Jahr 1905 schrieb:

„Es erscheint in der wirtschaftlichen Frage und bedeutet dort die Befreiung des Menschen von der ihn erdrückenden Macht der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Es ist aber auch ein Aspekt der pädagogischen, der künstlerischen und religiösen Frage und fordert hier die Befreiung der Persönlichkeit von den nivellierenden Mächten einer rein formalen, nur den Intellekt ins Auge fassenden Bildung.“²⁴⁰³

Kalthoffs Lösung des Problems war eine Variation der Antwort, die liberale Theologen fanden: Wenn ein unwandelbarer geistiger Kern ganz eigener Art das wahre Selbst des Menschen ist und nicht seine Leiblichkeit oder Formen des gemeinschaftlichen Lebens, dann haben religiöse Menschen eine größere Chance, ihre Individualität vor dem Zerriebenwerden zwischen den Mühlsteinen der Moderne zu schützen als säkular orientierte Menschen. Im Kontext dieser Logik sind etwa Ernst Troeltschs Bemerkungen über die neue Mystik zu sehen. Auch für Kalthoff spielte die religiöse Erfahrung in solchen gedanklichen Zusammenhängen eine Rolle – als „Flucht nach innen“ in das „Asyl“ einer „Welt, die wir in uns selber tragen, unser eigenstes, persönlichstes Leben.“²⁴⁰⁴ In solchen Bemerkungen und Anspielungen auf Korrespondenzen zwischen dem Wesen der Religion und dem Wesen der Persönlichkeit – beides sind Erscheinungen *sui generis* – wird die Nähe von Kalthoffs Sprache zur Sprache der neuen Mystik deutlich.

Die Flucht vor den Bedrohungen der Moderne sollte, wenn es nach ihm ging, allerdings nicht in totaler sozialer Abkapselung enden. Das zeigte sich bei ihm in mindestens zweifacher Bezogenheit. Oben schon sahen wir, wie sich nach seiner Auffassung mystisches Bewußtsein und soziales bzw. politisches Engagement ergänzen sollten.²⁴⁰⁵ Mystik war für ihn auch ein Medium, das zum sozialen Handeln motiviert und verpflichtet. Der zweite Bezugspunkt ist sein Gottesverständnis: Die neu zum Vorschein kommenden religiösen Kräfte, von denen er im Kontext der Reformation spricht²⁴⁰⁶, stehen im Zusammenhang mit seinem Verständnis Gottes als eine im schöpferischen Prozeß erlebbare innerpsychische Realität. Wir sind damit bei einem weiteren Aspekt des Mystikverständnisses der Zeit um 1900 angelangt.

²⁴⁰¹ Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, S. 357.

²⁴⁰² Rousseau und die moderne Gesellschaft, S. 36. Als konkretes Beispiel führt er das Eheleben an.

²⁴⁰³ Der Intellekt in der Religion, S. 354. Kalthoff sieht die Lösung des Problems in einem Ausgleich von Rationalismus und irrationalen Elementen in der Religion.

²⁴⁰⁴ Vom inneren Leben, S. 82.

²⁴⁰⁵ Vgl. den Abschn. III.17.1 (hier die Bemerkungen über Garborg und Maeterlinck).

²⁴⁰⁶ Siehe den vorigen Abschn.

III.18.2.5 *Mystik als „schöpferischer“ Pantheismus. Beziehungen zur Sozialtheologie*

Nach Kalthoffs Verständnis ist Mystik nicht etwa nur die passive Betrachtung eines sich innerlich auf geheimnisvolle Weise offenbarenden Gottesbildes, sondern ein tätiges Mitwirken an der Schöpfung desselben. Bezüge ergeben sich somit auch zu seiner Kunstauffassung und zu seinem gesellschaftlichen Engagement auf der Grundlage seines ‚Lebensglaubens‘. Für einen kritischen Beobachter wie Hoffmann hebt sich in der Auseinandersetzung mit der ‚Sehnsucht der Zeit, nicht bloß einen äußeren Gott zu verehren‘, in der Mystik die Unterscheidung zwischen dem Ich und Gott überhaupt auf.²⁴⁰⁷ Er meint mit Bezug auf die Begriffe ‚Pantheismus‘ und ‚Monismus‘:

„Während der alte Mystiker sein Ich zur Ewigkeit und zur Gottheit zu erweitern suchte, sein Ich aufgab und gleichsam opferte ..., um es in der Gottheit wiederzufinden, setzt der moderne sein Ich, Gott und die Welt in eins. Konnten schon die alten Mystiker der *Gottesidee* gelegentlich entraten, so kann es der moderne erst recht. In jedem Ich kommt die ganze Welt und damit auch die ganze Gottheit zur Erscheinung. Alles ist eins. Und dieses eine ist Gott. In jedem Einzelnen wird das Ganze, in jedem Mikrokosmos der Makrokosmos und damit Gott erlebt. Gott ist demnach immer ein Inwendiges und außerhalb der Sphäre des Ich nicht denkbar, also auch nicht vorhanden. – Das Gesamterlebnis des Ich kommt diesem Selbst als *Genießen* und als *Schaffen* zum Bewußtsein, doch so, daß Genießen schöpferisch wird und alles Schaffen ein Lebensgenuß ist.“²⁴⁰⁸

Die Tendenz zu einem solchen individualistischen und gleichzeitig schöpferischen Pantheismus hatte vorher schon Kalthoffs unmittelbarer Nachfolger als Martini-Pastor, Friedrich Reinhard Lipsius in einem Selbstzeugnis aus dem Jahr 1907, als einen wichtigen Zug der modernen Mystik erkannt. Er trägt seine Einsicht indes ohne kritischen Unterton vor:

„Der ‚Lebensglaube‘, in der Form, in der wir ihn bisher kennen gelernt haben, stellte sich uns zunächst dar als eine neue Naturreligion, als ein fortgebildeter Pantheismus mit stark mystischem Einschlag. Aber es ist der unleugbare Vorzug dieser modernen Naturmystik, daß sie nicht gleich verwandten Richtungen früherer Zeiten lähmend, sondern belebend und anfeuernd auf den Willen wirkt. Wird die Welt als Tat, die Natur als Entwicklung gedacht, dann werde ich mit ihr eins nicht sowohl durch stilles Michversenken in ihre Tiefe, sondern durch rastlose Mitarbeit am Werke der Schöpfung, durch Einsetzen meiner Kraft für den Fortschritt des Ganzen.“²⁴⁰⁹

Die Offenheit dieses Verständnisses für die Sozialtheologie im Sinne Kalthoffs wird in diesen Sätzen deutlich. Die persönlichen Töne, die in dieser Äußerung aus dem Umfeld des Bremer Radikalismus anklingen, werfen gleichzeitig die Frage auf, inwieweit es berechtigt ist, den Bremer Radikalismus und Kalthoffs als seinen prominentesten Vertreter in die Nähe der neuen Mystikern zu bringen. War der religiöse Virtuose Kalthoff tatsächlich ein Mystiker?

III.18.2.6 *War Kalthoff ein Neomystiker? Zeitgenössische Einschätzungen und ihre Bewertung*

Wir haben Kalthoff zunächst als Beobachter und Kommentator des Mystikbooms seiner Zeit in den Blick genommen. Er stand mit seinen Äußerungen aber auch selbst, und zwar durchaus kontrovers, in der Diskussion, bzw. wurde selbst als einer der modernen Mystiker verstanden, etwa wenn sein ‚Lebensglaube‘, ja sein gesamtes soziales und kulturelles Engagement im Sinne einer Mystik des oben beschriebenen Zuschnittes ausgelegt wird. Besonders die Beschreibung

²⁴⁰⁷ Krech, *Wissenschaft und Religion*, S. 284.

²⁴⁰⁸ Hoffmann, *Art. Neue Mystik*, Sp. 609.

²⁴⁰⁹ *Die Religion des Monismus*, S. 14.

von Kalthoffs Religiosität als, wie Lipsius es nannte, „fortgebildeter Pantheismus mit stark mystischem Einschlag“ bestimmte in den Jahren unmittelbar nach seinem Tod und noch bis heute das Bild, das wir uns von Kalthoff als religiösem Menschen machen. Viele entsprechende Aussagen der Zeitgenossen über Kalthoff beruhen allerdings auf polemischer Kritik, die zuweilen ungeprüft von Autor zu Autor weitergeben wurde. Überhaupt war der Begriff ‚Mystik‘ um 1900, wie schon angedeutet, stark polemisch gefärbt. „Die moderne Verständigkeit sieht auf die Mystik herab wie auf eine Blase religiösen Irrsinns“ meinte etwa Bruno Wille.²⁴¹⁰ Und Kalthoff selbst, auch das ist zu bedenken, bezeichnete sich nie explizit als Mystiker, sondern schwankte in seinen Äußerungen zwischen Sympathie und kritischer Distanz zu diesem Zeitphänomen. Soweit Kalthoff als Beobachter die Mystik seiner Zeit, vor allem ihre literarischen Erscheinungsformen, analysiert, fällt seine eigene Bewertung zwiespältig aus. Erinnert sei an seine Beurteilung der künstlerischen Dekadenz, etwa bei Arne Garborg, oder seine Sichtweise der Romantik. Andererseits schätzt er Ibsens und Maeterlincks „Mystik“. Das mystische Empfinden sei hier im Sinne einer Glaubenspoesie wahr. Inwiefern die Bezeichnung ‚Mystik‘ für die Kalthoffsche Religiosität *dennoch* zutreffend ist, muß also sehr genau geprüft werden.

Beginnen wir mit einer Sichtung von Einschätzungen der Zeitgenossen. Ein Forum für solche Einschätzungen waren Julius Burggrafs *Bremer Beiträge*. Otto Veeck kommentierte hierin eine Äußerung Kalthoffs zum „neuen Naturbild“ mit der Bemerkung: „man spürt etwas von der Stimmung der Mystiker, mit denen Kalthoff sich zuletzt immer inniger vertraut gemacht hat.“ Kalthoffs Gottesbild werde „da leise umgebogen“; aber Veeck bewertet dies nicht weiter: „das ist auch noch eine Frömmigkeit“.²⁴¹¹ Auch Otto Pfeleiderers oben erwähnter Beitrag über *Die Mystik der deutschen Theologie* erschien in den *Bremer Beiträgen* – eine Rezension der von Diederichs neu herausgegebenen spätmittelalterlichen *Deutschen Theologie* (Theologia deutsch) in der Übersetzung Hermann Büttners. Es geht in der Besprechung aber nicht nur um alte Mystik, sondern auch um die Auseinandersetzung mit der Mystik der „Modernen“, insbesondere soweit dieselbe ein Aspekt der Diederichsschen Verlagsreligion war. Pfeleiderer präsentiert hierfür exemplarisch Büttners Einleitung in das genannte Werk. Den Namen Kalthoffs erwähnt der Berliner Großtheologe nicht ein einziges Mal. Da aber auch Kalthoff ein Hauptrepräsentant dieser Verlagsreligion war, trifft die Kritik Pfeleiderers natürlich auch den verstorbenen Bremer Pastor. Auch der Erscheinungsort von Pfeleiderers Aufsatz läßt gleichzeitig auf die Auseinandersetzung mit den Bremer Radikalen schließen: Die *Bremer Beiträge* verstanden sich als ein „in erster Linie ... polemisch-apologetisches Organ der freigesinnten Theologie“, das mit dem Ziel der „Erhaltung ... christlichen Heilsgutes“ über die Tätigkeit der Bremer radikalen Pastoren aufklären wollte, deren „Herzensinteressen ... in allerlei abschweifenden Richtungen des Zeitgeistes“ lägen.²⁴¹² Auf dieser intentionalen Linie liegt auch Pfeleiderers Beitrag. Die moderne Sichtweise der Mystik, wie sie in der Einleitung in die *Deutsche Theologie* formuliert sei, sei „sehr einseitig“, wenn der Herausgeber Büttner „die Immanenz des Göttlichen in der Welt als ausschließlichen Gegensatz und als die künftige höhere Religion dem geschichtlichen Christentum“ entgegenstelle.²⁴¹³ Die liberale Richtung habe „der überschwänglichen Verherrlichung der Mystik auf Kosten des geschichtlichen Protestantismus zu wehren. Die ‚Modernen‘ freilich lieben sich in Extremen zu ergehen und pflegen sich um innere Widersprüche wenig Sorge zu machen.“²⁴¹⁴ Auffällig ist im Umfeld der *Bremer Beiträge* ohnehin, daß der Mystikbegriff im-

²⁴¹⁰ Bruno Wille, Art. Renaissance innerlicher Kultur, in: Europa, 1. Band, Nr. 8 (9.3.1905), S. 346-353, hier S. S. 353. Vgl. ders., Das lebendige All, S. 12.

²⁴¹¹ Kalthoffs Ideale, S. 249. Veeck bezieht sich auf Religiöse Weltanschauung, S. 65f.

²⁴¹² Julius Burggraf, Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/7), 1. Heft, S. 2-13, bes. S. 6f.

²⁴¹³ Pfeleiderer, Die Mystik der deutschen Theologie, S. 226.

²⁴¹⁴ Ebd. S. 227 – vielleicht eine Anspielung auf Kalthoffs Religion der Modernen.

mer dann negativ konnotiert wird, wenn auf ihn als Bezugspunkt der modernen unkirchlichen und zukunfts offenen Religiosität (der säkularen Religion Kalthoffs) verwiesen wird. Der Bremer Radikalismus mit seinem „Mangel an kirchlicher Charakterfestigkeit“ opfere kirchlich-christliche Wahrheiten „noch ungeriffen Gegenwärterscheinungen“, „noch ungeborenen Zukunftsgestalten“, kurz: „einem mystischen Gedunst und Geschwebe der Moderne“ – so Burggraf in dezidiert polemischer Absicht.²⁴¹⁵ Die erwähnte Problematik der Einstufung ‚säkularer Religionsformen‘ als ‚Ersatzreligion‘ steht hier im Hintergrund.

Eine wichtige Referenzquelle für die auch heute noch immer wieder zitierte negativ konnotierte Charakterisierung Kalthoffs als ‚Mystiker‘ ist die von dem liberalen Theologen Arthur Titius im Rahmen seines Vortrages über den Bremer Radikalismus vor den *Freunden der christlichen Welt* geäußerte und dann später in erweiterter Form veröffentlichte Kritik. Sie führt mitten hinein in die Polemik um Kalthoffs Religiosität und die Bremer radikale Religionsbewegung.²⁴¹⁶ Für Titius gehörte Kalthoff nicht nur zu den Beobachtern der religiösen Kunst und Mystik, er habe diesen Erscheinungen auch persönlich nahe gestanden.²⁴¹⁷ Titius stellt seine Äußerungen über Kalthoff und die moderne Mystik im Allgemeinen in den Kontext einer postulierten Nähebeziehung von ‚Religion und Poesie‘ – womit er wie gezeigt wurde nicht falsch liegt. Der ‚dichterisch religiöse Trieb‘ schaffe eine ‚Wahrheit höherer Ordnung‘, in der die „Ahnung Gottes, der Geist ist“ sich vergegenwärtigen könne.²⁴¹⁸ Gleichzeitig aber zeige sich im Bremer Radikalismus die „immer stärkere Annäherung an die moderne Naturmystik und eine Isolierung des Einzelnen in der Religion, statt ihn zum Verkehr mit den ‚Meistern‘ [der christlichen Tradition, TA] aufzufordern“²⁴¹⁹ – eine Kritik, die bei Titius in eine Warnung vor den Gefahren einer letztendlichen Auflösung der Theologie in Anthropologie bzw. von Religion in Psychologie mündet – Gefahren, die er von Kalthoffs Ansatz ausgehen sah:

„Schließlich scheint jede Beziehung des Gottesgedankens auf die Weltwirklichkeit aufgegeben zu werden, und Gott wird ‚ein inneres Erlebnis, eine schöpferische, dichterische Synthese‘, ja er wird gar ‚zur lebendigen Einheit aller seelischen Beziehungen‘. Gott ist nichts als ‚des Menschen innerstes, wahrstes Wesen‘ und alle Götter, die lebendig sind, sind wahr, ‚weil das Leben selbst die Wahrheit ist.‘ Hier scheint allerdings Feuerbachs Auflösung der Theologie in Anthropologie vollkommen erreicht und nur dadurch überboten zu sein, daß der Mensch selbst sich ein unergründliches Geheimnis wird. ... Durch das kritiklose Kokettieren mit jener zwischen Atheismus und Mystik schwankenden Naturphilosophie, die er, wie alles andere Moderne auch, als rettendes Evangelium anpreist, ist Kalthoff, wie er es liebt, veranlaßt, ein einzelnes Moment, hier die Innerlichkeit des Gotteslebens zu pointieren, als solle es das einzige sein, während er doch in andern, auch gleichzeitigen Ausführungen die ergänzenden Momente ganz wohl zu würdigen weiß. Aber wie man auch hierüber urteilen möge, so bleibt die Unbesorgtheit, das religiöse Urteil als ein rein subjektives Geschmacksurteil erscheinen zu lassen, für seine Gedankenbildung charakteristisch und, da er selbstverständlich den reinen Illusionsstandpunkt nicht vertritt, nur aus dem irreführenden Leitmotiv einer Verschmelzung von Religion und Kunst begreiflich.“²⁴²⁰

²⁴¹⁵ Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes, S. 9. In den Wettern einer neuen Geburt [redaktioneller Artikel], in: ebd., 1. Jahrg. (1906/7), 4. Heft, S. 279-284, hier S. 280f: Verwandlung des traditionellen Christentums „in eine dunkle, verschwommene Naturmystik“.

²⁴¹⁶ Noch heute dienen Titius' Einschätzungen als Grundlage für die Darstellung von Kalthoffs Religiosität. Vgl. oben die Einführung, I.4.

²⁴¹⁷ Der Bremer Radikalismus, S. 8.

²⁴¹⁸ Ebd. S. 36f. Vgl. ebd. S. 39: Die „Parallele zwischen Religion und Kunst ist ohne Zweifel eine weitreichende.“ Vgl. S. 57: Gottesgeist auf dem Grunde des Menschengestes.

²⁴¹⁹ Ebd. S. 39. Zum Kontext vgl. ebd. S. 112-132 (die ‚träge Masse‘ bedarf der Lenkung durch „Führer und Helden“, insbesondere das Vorbild Jesu).

²⁴²⁰ Ebd. S. 42f. Auch bei anderen Radikalen wie Steudel sei ‚Gottesglauben in Lebensglauben umgebogen‘ worden.

Typisch für Kalthoff sei, daß er in naturwissenschaftliche Vorstellungen eine ‚optimistische‘, ‚teleologische Mystik‘ hineindichte.²⁴²¹ Titius würdigt zwar das religiöse Anliegen Kalthoffs, hält es letztlich aber für zweifelhaft, ob Kalthoff gegenüber dem ‚Naturalismus‘ das Eigenrecht des Religiösen behaupten könne.²⁴²² Am kritischsten sieht Titius die „Vergottung des Menschen bei den Modernen.“ Kalthoffs Sozialtheologie stelle insofern eine Gefahr für die Religiosität – so wie Titius sie versteht – dar, als sie auf die Religion des Übermenschen und des autonomen Menschen rekurre. „Damit verbindet sich schließlich unter dem Einfluß der modernen Mystiker die Betonung des gottmenschlichen Zuges im Christusbild.“²⁴²³ Ethisch – darin kulminiert Titius’ Kritik – könne ein solcher Monismus das traditionell durch die Religion asymmetrisch bestimmte Verhältnis von Gott und Mensch allerdings nicht ersetzen.²⁴²⁴

Auch der Kalthoff-Kritiker Johannes Wendland sieht in der modernen Mystik ein „gesteigertes Gefühl von menschlicher Kraft“ vorherrschen, das Gott und wahres Selbst des Menschen identifiziere sowie einen ‚falschen Optimismus‘ erwecke: „Die weltliche Mystik erklärt diese Welt und den Menschen in ihr für gut.“ Der „tausendfältige Jammer der Menschheit“ sowie „das Böse, das auch dem besten Leben beigemischt ist“, gerate dabei aus dem Blick.²⁴²⁵ Walther Hoffmann pflichtet als Verfasser des Artikels über die zeitgenössische Mystik in der RGG dieser liberalen Kritik bei, wenn er schreibt, die neue Mystik vermöge

„die christlichen Grundanschauungen und Erfahrungen weder zu ersetzen noch zu überbieten. Denn sie verzichtet auf den sittlichen Geist des Evangeliums, der nur in der Beugung unter einen ihm überlegenen göttlichen Willen die Kraft findet, seine eigene Weltüberlegenheit zu behaupten, ja sie überhaupt erst zu gewinnen, der sich die Einheit des persönlichen Lebens nur in hartem Kampf durch allmähliche Überwindung eines zwar unbegreiflichen, aber vorhandenen Zwiespalts (Sünde) erobert.“²⁴²⁶

So wird insgesamt die neumystische Gottesauffassung als „künstlerisch verklärte Sinnlichkeit“²⁴²⁷ abgelehnt, der der Ernst und Tiefe der alten Mystik sowie die Ehrfurcht vor der grundsätzlichen Unerreichbarkeit des ‚Übersinnlichen‘ und die Bereitschaft zur Anstrengung fehle, mit diesem in seltenen Momenten doch in Berührung zu kommen, – Religion sei bei den Neumystikern „reine Stimmung geworden“²⁴²⁸, ein nur subjektiv begründeter anstrengungsloser „glühender Lebensoptimismus“, die Bewegung lebe letztlich parasitär von der Anstrengung der alten Mystiker und ende im „mystischen Chaos der Gefühle und Bilder, in dem das Leben nur noch als ein heiliger Traum oft wunderlichster Art erlebt wird“.²⁴²⁹ Von dieser Deutung nimmt er Kalthoff allerdings ausdrücklich aus. Er lobt die Kalthoffsche Mystik als eine Erscheinung, die die „mystische Verinnerlichung ... wieder zu einer Konzentration auf das rein Geistige“ werden lasse. Es handele sich um die Bemühung der „Seele ... ins Übersinnliche ihre Wurzeln zu strecken und sich in ihrer eigenen Tiefe vom Heiligen Geist Gottes berühren zu lassen.“

²⁴²¹ Ebd. S. 59. Mit Bezug auf Die Religion der Modernen S. 82.

²⁴²² Vgl. S. 59.

²⁴²³ Ebd. S. 117.

²⁴²⁴ Ebd. S. 58f. Zum Problem der ‚Autotheosis‘ vgl. Hauser, Kritik der neomythischen Vernunft, S. 258, 303 u. ö. Dazu die Rezension von Stefan Breuer, Göttermenschen wollen wir sein. Linus Hauser enttarnt die Spinnerereien als neomythische Vernunft, in: FAZ vom 29.3.2004.

²⁴²⁵ Die neue Diesseitsreligion, S. 20, 31.

²⁴²⁶ Hoffmann, Art. Neue Mystik, Sp. 610. Vgl. schon ebd. Sp. 609: „Das Ich ist schöpferisch aus der Tiefe seines Wesens, aus dem Unbewußten hervor. Vom Leben ergriffen bedarf es keines kategorischen Imperativs, also im Grunde auch keiner besonderen Ethik. Im Ich wird der Schöpfergeist und die Schöpferkraft des Alls sich selber bewußt.“

²⁴²⁷ Ebd. Sp. 610.

²⁴²⁸ Ebd. Vgl. Sp. 609: „Erleben setzt sich um in Stimmung, alle Stimmung in neue Lebenskraft. So ist die Seele immer tätig und still zugleich, von sich aus die Welt durchdringend und doch immer in sich selbst beruhigt.“

²⁴²⁹ Ebd.

Kalthoff gehört für ihn zu den Vertretern derjenigen Richtungen der modernen Mystik, die „aus den Kräften des Evangeliums erwachsen“ sind und die „damit höchst wertvolle und lebensfähige moderne Gestaltungen des evangelischen Geistes dar[stellen].“ Ausdrücklich sieht er in Kalthoffs Religiosität *keine* Form der Mystik, die sich „vom geschichtlichen Christentum bewußt oder unbewußt freimacht.“²⁴³⁰

III.18.3 Das Beziehungsfeld Mystik / Persönlichkeit / Kultur / Volk – methodisch reflektiert

III.18.3.1 Neue Mystik – eine ‚Ersatzreligion‘?

Versuchen wir nun sowohl die Kalthoffschen Auffassungen als auch die seiner Kritiker aus der Distanz zu erfassen. Aussagen wie die, daß „die christlichen Grundanschauungen und Erfahrungen“ durch die neue Mystik „weder zu ersetzen noch zu überbieten“ seien, daß vielmehr die neue Mystik parasitär von den Leistungen der alten zehre, belegen, wie der Mystikdiskurs um 1900 von einem dualen Schematismus geleitet wurde: Die alte Mystik wird zum positiven Kontrast der negativ besetzten „unbestimmten, inhalt- und gestaltlosen Mystik“ der Modernen.²⁴³¹ Dieser Schematismus folgt der von Wolfgang Eßbach identifizierten groben Einteilung des religiösen Feldes in die fest in der Tradition fixierten „Säulen“ der großen Bekenntnisreligionen auf der einen Seite und die „instabile[n]“ neuen Religionen mit verschwommenen Konturen, „bei denen man unsicher ist, ob ihnen das Prädikat ‚religiös‘ zu Recht zuzusprechen ist“, auf der anderen Seite.²⁴³² Es wurde bereits gesagt, daß diese Aufspaltung nicht überbrückt werden soll, indem eine weitere theoretische Schicht von Religionsdefinitionen darüber gelegt wird. Es sollen hier auch nicht ihre normativen Folgen kritisiert werden. Stattdessen beziehen wir uns für unsere Typisierung des religiösen Feldes auf die gemeinsamen gesellschaftlichen Erfahrungen, die dort aufscheinen, wo im Religionsdiskurs Konflikte um richtige oder falsche Religionsauffassungen aufbrechen. Diese gemeinsamen Erfahrungen sehen wir auch im Fall des Mystikdiskurses: Auch liberalprotestantische Theologen, die Kalthoff (sofern sie von ihm als Mystiker sprechen) den Vertretern des negativ besetzten nicht gegenwartstauglichen Mystiktypus zuordnen, deuten andererseits in ihren eigenen Beiträgen zum zeitgenössischen Mystikdiskurs historische Formen der Mystik und neutestamentliche Vorstellungskomplexe (diese manchmal selbst dann, wenn sie den Begriff ‚Mystik‘ gar nicht für sich reklamieren) in spezifische Formen einer gegenwartscompatiblen individualistischen ‚Mystik‘ um – so etwa im Fall des liberalprotestantischen Konstruktes einer sogenannten paulinischen ‚Christusmystik‘.²⁴³³ Auf die Thematik der neuen Religion gehen wir am Beispiel des Bremer Radikalismus der Jahre ab 1905 ausführlicher im Kap. VI. (Die Genese von Zukunftsreligionen) ein und lassen das Thema hier auf sich beruhen.

Betrachten wir die Kritiken an Kalthoff im einzelnen. Insbesondere Titius' Kritik an Kalthoff bzw. dem Bremer Radikalismus kann man bei distanzierterer Sichtweise als negative Reaktion auf die Befreiung der Menschen des 19. Jahrhunderts von ihren bisherigen traditionellen Bindungen an Gott (bzw. göttliche Wesen) und die damit sich eröffnenden Möglichkeiten der individuellen Selbstgestaltung verstehen, als Reaktion auf die bisher gültige, nun aber ins

²⁴³⁰ Ebd. Sp. 610.

²⁴³¹ So bei Ernst Troeltsch, Über die Möglichkeit eines freien Christentums, in: Fünfter Weltkongress, Bd. 1, Berlin 1910, S. 333-349, hier S. 338, vgl. S. 335.

²⁴³² Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 1, S. 13.

²⁴³³ Vgl. Troeltsch, Über die Möglichkeit eines freien Christentums, S. 338-341 (gegenwartscompatible Christusmystik). Zu der zeittypischen Ausweitung des Mystikbegriffes auf andere religionsgeschichtliche Sachverhalte bzw. seine Universalisierung, vgl. Krech, Wissenschaft und Religion, S. 259.

Wanken geratene Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch nach dem Muster einer Schöpfer-Geschöpf-Konstellation. Die Entwicklung liegt auf der oben beschriebenen Linie der Individualisierung von traditionellen theologischen und philosophischen Begriffen im Verlauf des 19. Jahrhunderts, auf der Linie von spezifischen religiösen Tendenzen des 19. Jahrhunderts mithin.

III.18.3.2 Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Zwischen Persönlichkeitsmystik und Religion des Volkes

Zunächst einmal scheinen die Äußerungen zur Mystik aus dem liberalprotestantischen Umfeld gar nicht so weit entfernt von den Auffassungen Kalthoffs zu sein. Das übergeordnete Thema des Individualismus, der unverwechselbaren Persönlichkeit verbindet die Positionen. Es mangelte auch von liberal-konservativer Seite nicht an Aufrufen zur Verständigung zwischen Kirchenvertretern und Propagandisten des modernen Individualismus. Man vergleiche etwa Otto Hartwachs entgegenkommende Reaktion auf den Bremer Radikalismus: „*Die Ära des Individualismus, die kulturgeschichtlich dritte Epoche der Entwicklung des Bewußtseins von Menschenwürde, ist da*“ verkündete er als eine nicht mehr zu leugnende Tatsache. Er empfahl daher „der liberalen Richtung in der Kirche ein offenes und ehrliches Bekenntnis zu den idealen Zielen der Geistesbewegung des Individualismus.“²⁴³⁴ Unabhängig davon wurde der Frömmigkeitsbegriff liberalprotestantischer Theologen, wie wir am Beispiel Troeltschs sahen, im Blick auf die Religiosität der Gegenwart zusehends zu einem Konzept der ‚Persönlichkeits-Mystik‘ weiterentwickelt. Das Spezifikum des religiösen Geistes wurde hier – wie auch bei Kalthoff – in der auf die Persönlichkeit bezogenen Mystik im Gegenüber von primärer religiöser Erfahrung und sekundärer rationaler Verarbeitung (Dogma, Lehre etc.) zu erfassen versucht. Diese Gemeinsamkeit zwischen der eher künstlerisch gestimmten neuen Mystik, auf die Kalthoff sich bezieht und der liberalprotestantischen Auffassung konstatiert auch der RGG-Artikel, der ja grundsätzlich die liberale Position widerspiegelt:

„Eins aber hat auch diese neue Mystik dem gegenwärtigen Christentum wieder mehr zum Bewußtsein bringen helfen: Daß lebendige Religion weder von bloßen Reflexionen noch von bloßen Imperativen, geschweige von einem verhärteten Dogmatismus oder Moralismus leben kann, sondern in jedem Menschen neu geboren werden muß.“²⁴³⁵

In diesem Kontext eines übergreifenden individualistischen Credo bekommen die Metaphern von ‚Kern‘ und ‚Schale‘ usw. eine spiritualistische Dimension. ‚Schale‘ sind die religiösen Lehren, ‚Kern‘ dagegen das religiös-mystische Erleben: Die Kalthoff und seinen Kritikern gemeinsame Unterscheidung eines Bereiches religiöser Institutionen und eines Bereiches religiöser Innerlichkeit, wobei der ‚Geist‘ auf der letztgenannten Seite verortet wird, ist letztlich modernen Bedingungen und Interessen verpflichtet – vor allem eben dem Interesse an der Rettung des Individuums vor Konformitätszwängen. Wir finden diese Deutung der Mystik aus dem Horizont und den Bedürfnissen der (bürgerlichen) Gegenwart auch bei Kalthoff, wenn er die mittelalterliche Mystik als Anleitung für moderne Menschen auf der Suche nach Wegen der „Verinnerlichung“ ihres „geistige Lebens“ interpretiert, ein Mittel, das man anwende, um sein eigentliches Selbst gegen „politisches Machtstreben, klerikale Ausbeutung und Unterdrückung“ zu schützen.²⁴³⁶ Ebenso wie die meisten anderen protestantischen Theologen propagierte auch Kalthoff die mystische Religiosität, ohne dabei antiintellektuell in einem zivilisationskri-

²⁴³⁴ Otto Hartwich, Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/7), 1. Heft, S. 14-39, hier S. 35.

²⁴³⁵ Hoffmann, Art. Neue Mystik, Sp. 610.

²⁴³⁶ Das Zeitalter der Reformation, S. 93. Vgl. Abschn. III.18.2.2.

tischen Sinne zu argumentieren.²⁴³⁷ Der Schwerpunkt lag bei ihm, wie auch bei den liberalen Kollegen, nicht auf dem Antiintellektualismus, sondern auf der Innerlichkeit und der Individualität religiösen Erlebens.²⁴³⁸ Das Ideal der überlegenen Persönlichkeit, das es hier zu verteidigen galt, war bürgerlich. Die Persönlichkeit blieb Träger anerkannter kultureller Werte. Ziel und Sinn des Lebens war vor allem die allseitige Entfaltung der individuellen Persönlichkeit, das Forschen, Streben und Schaffen, die nützliche Tätigkeit – ganz im Sinne des bürgerlich-sozialen Engagements wie es auch Kalthoff vorlebte. Hinzu kommt auf Seiten des liberalen Protestantismus noch der Umstand, daß die hierher stammenden Aussagen zur Mystik häufig aus dem Kontext der Religionsforschung stammen, also aus einem Bereich, der eine kulturfreundliche Einstellung voraussetzte. Soweit gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den Auffassungen liberaler Protestanten und denen eines Liberalismuskritikers wie Kalthoff.

Andererseits unterscheidet sich die Kalthoffsche Auffassung vom liberalprotestantischen Mystikverständnis in einigen markanten Punkten, an denen seine Kritiker wiederum gerne ansetzten. Daß Kalthoff in seinen Deutungen der Mystik die Differenz von Religion und Theologie voraussetzt und sich insofern von der ‚Halbheit‘ der liberalen Theologie distanziert, bzw. vom halben Freiheitsbewußtsein der Liberalen emanzipiert, setzen wir hier voraus und wir werden darauf zurückkommen, wenn wir sein Selbstverständnis als Mystiker erörtern. Abweichungen von Auffassungen seiner Kollegen finden wir aber auch an den Übergängen von der Persönlichkeitsreligion zur Volksreligion (Nationalreligion), an den Schnittstellen, wo die Individualmystik in die Mystik der Nation übergehen kann. Die Unterschiede in den Sichtweisen erkennt man, wenn man die jeweilige Nähe oder Ferne zur politischen Religion, hier insbesondere zur Autoritätsfrage, in den Blick nimmt. Konflikte um die „echte“ Religion brechen zumeist an Punkten auf, wo die Feinde der Religion ausgemacht werden. Wie wir sahen verortete man sie häufig in den Reihen der vermeintlich religionsfeindlichen Sozialisten, die gleichzeitig als Gefährder des Ideals der freien Persönlichkeit hingestellt wurden. Wir können an oben dazu Gesagtes anknüpfen. Kalthoff kehrte die übliche Perspektive um: Bei ihm führte die Frage, von welchen Mächten die Bedrohung der Persönlichkeit des Menschen ausgehe, *nicht* die üblichen sonst oft mit der Vorstellung der modernen ‚Massengesellschaft‘ verbundenen klischeehaften Ängste und Bedrohtheitsgefühle vor einer Herrschaft des organisierten „Proletariats“ und einen entsprechenden Abgrenzungsbedarf im Schlepptau. Weiterhin war sein Persönlichkeitsverständnis nicht auf den engeren Kreis der Gebildeten zugeschnitten. Er postulierte vielmehr eine Demokratisierung des Persönlichkeitsbegriffes, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts vollzogen habe. Der Begriff der „schöpferische[n] Persönlichkeit“ sei nicht mehr nur auf die Ausnahmeerscheinungen weniger Genies zu beziehen, sondern sei „mit der Aufwärtsbewe-

²⁴³⁷ Als Beispiel für die Grundtendenz können wir wiederum Troeltsch anführen. 1922, als die Mystik vollends zu einer großen Bewegung geworden war, erkennt er eine „allgemeine heutige Rebellion gegen die Wissenschaft ..., in der sich die Enttäuschung einer leidenden, dem intellektuellen Fortschritt nicht mehr trauenden Menschheit Luft macht.“ Er bemerkt dann aber kritisch: „Wie freilich das Leben ungeheurer Massen ohne die Mittel der Wissenschaft sich gestalten soll, darüber macht man sich keine Gedanken. Da gibt es prachtvolle poetische Bilder neuer Ursprünglichkeit und Lebensfrische oder mystischen Erkenntnisersatzes, indessen die Lehrer und Diener der ‚alten‘ Wissenschaften durch ihre fortwährende Arbeit dafür sorgen, daß die Welt an dieser Romantik und Mystik nicht allzusehr leidet.“ (Die Kritik des Historismus, S. 572f). Vgl. aber z. B. auch die Äußerungen des Nichttheologen Bruno Wille, der betont, trotz seiner Feststellung, mystische Erfahrung sei grundsätzlich nur subjektiv erlebbar und niemand anderem mitteilbar, keinem „schrackenlosen Gemütsindividualismus das Wort reden zu wollen“; Mystik müsse vor Verstand und Wirklichkeitssinn bestehen können (Das lebendige All, S. 12). Wille schwebt ein Harmoniezustand von Gemüt und Verstand vor (ebd. S. 13).

²⁴³⁸ Der Intellekt in der Religion, vgl. S. 353-358, bes. S. 357f. Vgl. zur Gemeinsamkeit mit dem Liberalprotestantismus z. B. Johannes Kübel, Paulus, der Apostel Jesu Christi und das deutsche Christentum, in: Bremer Beiträge, 3. Jahrg. 2. Heft (1908/09), S. 73-87, hier S. 85: „Deutsches Sondergut ist nicht der Intellektualismus, auch nicht der Antiintellektualismus, sondern die Innerlichkeit des Gemüts, die Tiefe des Gefühls.“

gung der Masse ein neuer Maßstab für den Menschen“ geworden.²⁴³⁹ Auch die „kleinen Menschen“ seien es demnach wert, „gegen die Mächte geschützt“ zu werden, die sie, „oft noch vor der Geburt, ertöten“ – nicht nur derjenige Mensch darf sich Persönlichkeit nennen, der sich der nützlichen Tätigkeit widmet, der nach Höchstleistungen strebt, der Ziele und Zwecke der bildungsbürgerlichen Elite verwirklicht. Der „geniale Mensch“ ist „als Embryo in jeder menschlichen Persönlichkeit lebendig“.²⁴⁴⁰

Damit heben sich die Unterschiede zwischen Führer und Geführtem, Lehrer und Schüler auf. Einen diesbezüglichen bedeutenden Unterschied zu der Auffassung Kalthoffs finden wir im liberalprotestantischen Umfeld vor allem dort, wo auf der Kontrastfolie der liberalen Auslegung neutestamentlicher Vorstellungen ein primär auf ‚Sittlichkeit‘ bezogener Religionsbegriff akzentuiert wird, dessen Verkörperungen man in ‚großen Persönlichkeiten‘ wiederfinden will, den historischen Trägern von Höchstentwicklungsformen der Religion, auf die in der liberalen Persönlichkeits-Mystik Bezug genommen wird. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an Titius' Vorwurf, Kalthoff habe seine Anhängerschaft an moderne Naturmystik herangeführt, statt sie aufzufordern, sich an den ‚Meistern‘ der christlichen Tradition zu orientieren. Im Sinne des liberalen Kultes um die Persönlichkeit des historischen Jesus war natürlich letzterer der ‚Meister aller Meister‘. Ernst Troeltsch schwebte auf dieser Linie die „Verbindung von Persönlichkeit und Gemeinschaft des corpus mysticum Christi“ vor.²⁴⁴¹ Der Mystikbegriff hing hier gleichzeitig am Gedanken des geschichtlichen Apriori des normativen Historismus und dem Problem vollständiger historischer Induktion, von dem oben die Rede war.

Mit der Frage, *wer* das Individuum leiten soll, hängt die Frage eng zusammen, *was* man dem Individuum abverlangen könne. Besonders deutlich tritt das Thema der opferfreudigen Hingabe für höhere Ziele bei denjenigen Liberalen zutage, die totalitärem Staatsdenken zuneigten. Bei diesen gerät demgegenüber selbst der Schutz der Innerlichkeit zur Nebensächlichkeit. So schränkte Otto Hartwich, um ein Beispiel aus Kalthoffs näherem Umfeld anzuführen, sein oben als Beispiel für Gemeinsamkeiten zwischen dem Martini-Pastor und den liberalen Kollegen zitiertes „Bekenntnis zu den idealen Zielen der Geistesbewegung des Individualismus“ insofern ein, als er den „Individualismus als Selbstbehauptung der Persönlichkeit gegenüber einer geistigen, jede individuelle Eigenart möglichst ignorierenden Bevormundung seitens der menschlichen Gesellschaft“, bzw. als „Sehnsucht nach Errettung und Bewahrung des eigenen Selbst vor der andrängenden und aufdringlichen Tonfülle einer fertigen Urteils- und Begriffsklaviatur“ auf den privaten Lebensbereich zurechnet.²⁴⁴² Nicht nur die „uneingeschränkte Aufopferung jeder individuellen Eigenart zugunsten der Allgemeinheit“ sei echt christlich; zum „willenlosen Werkzeuge“ solle sich der Mensch auf keinen Fall machen lassen.²⁴⁴³

„Trotzdem will der, zu völlig abgerundetem Bewußtsein seiner selbst gekommene Individualist nun nicht die Welt auf den Kopf stellen. Er unterscheidet ganz genau zwischen Angelegenheiten der menschlichen Gesellschaft und eigenen Angelegenheiten, zwischen öffentlichem und privatem Leben. Er wird bei seiner Teilnahme am öffentlichen Leben ... die Rücksicht auf die Gesamtheit höher stellen, als die Rücksicht auf sich selbst; er wird das Ich der Allgemeinheit unterzuordnen wissen und einzugliedern wissen“.²⁴⁴⁴

²⁴³⁹ Der Intellekt in der Religion, S. 353. Der Artikel ergänzt sich thematisch mit dem vorangehenden Artikels Bruno Willes zur Renaissance innerlicher Kultur, der sich ausführlich der Mystik widmet.

²⁴⁴⁰ Ebd. S. 354.

²⁴⁴¹ Religiöser Individualismus und Kirche, Zitat S. 133.

²⁴⁴² Ebd. S. 24.

²⁴⁴³ Ebd. S. 24f.

²⁴⁴⁴ Ebd. S. 25.

Hingabe an Gott und das persönliche Opfer für die Gemeinschaft werden hier dann in eins gesetzt.²⁴⁴⁵ Berücksichtigt man den Gesamtkontext dieser Aussagen, ist wohl die Interpretation gestattet, bei Hartwich entwickle sich in Konkurrenz zur Idee des inneren Tempels der Persönlichkeit die Konzeption einer als *corpus mysticum* interpretierten, charismatisch geführten Volksgemeinschaft. Hartwichs völkisches Mystikverständnis ließe sich mithin als das Aufgehen des Ichs in der Gemeinschaft definieren. Das Opfer der individuellen Freiheit auf dem Altar des Gemeinwillens wird dabei in Kauf genommen. Die höchste Gottheit im Pantheon der Nation ist für die Nationalliberalen, die wie Hartwich nicht selten Sympathien für Formen totalitärer Herrschaft äußern, letztlich nicht das unveräußerliche Menschenrecht, sondern das Volkswohl. Dessen Priestertum duldet keinen Widerspruch. Es verleiht vielmehr den Sachwaltern des Volkswillens göttliche Legitimität im Kampf gegen die ‚Feinde des Volkes‘. Die Geistlichen des deutschen Kaiserreiches waren, wie wir sahen, selten Demokraten, und ihre antidogmatische Persönlichkeitsreligion (hier ihre Persönlichkeitsmystik) war daher in der Regel einer konservativen Zivilreligion nachgeordnet. Sie vertraten meist die Ideologie der einen Nation, deren Seele sich erst im Wechselspiel zwischen gottgesandten Führern und dem ‚mystischen Grund der deutschen Volksseele‘ idealtypisch verkörpern könne. Das ‚Volk‘ wird hier also nicht als selbständiger Akteur gesehen, sondern eher als Schicksals- und Opfergemeinschaft.

Kalthoff dachte wie gesagt anders über das Maß an Opfern, das die Gesellschaft dem Individuum im Interesse des Gemeinwohles abverlangen dürfe. Da er an den demokratischen Gott der Freiheit und nicht an den Gott der Macht glaubte, waren ihm Politiker lieber, die für die Rechte jedes einzelnen im Volk kämpften. Er verkörperte gleichsam eine Dialektik von Mystik und Widerstand. Ob sich seine Theologie angesichts der Katastrophe des Weltkrieges auch in die Richtung des Nationalliberalismus entwickelt haben könnte, ist eine müßige Spekulation. Auf seinen Pazifismus werden wir unten noch kommen. Der radikal individualistische Zuschnitt und der damit gegebene radikalisierte Bezug auf protestantische Freiheitskonzepte bringt bei ihm jedenfalls das mehrfach dargestellte hyperkritische Verhältnis zu Autoritäten, Ideologien und Dogmatiken jeder Art hervor. Im protestantischen Liberalismus sind dagegen dem Individualismus die oben schon aufgezeigten engeren Grenzen gesetzt. Unabhängig von den Freiheitslimitierungen im politischen Bereich finden sich solche auch im Bereich der kirchlichen Dogmatik und des Kultes. Diese stehen zwar in einem Spannungsverhältnis zur Aufwertung der Innerlichkeit – beide Größen werden aber letztlich immer wieder in einen positiven Bezug gesetzt. Das wird z. B. deutlich bei Wendland: Wenn „[d]as Göttliche ... in den Tiefen des menschlichen Geistes“ gefunden werde, dann widerspreche das eindeutig dem Dogma der Kirche, welches klar zwischen Gott und Mensch trenne, was letztlich nicht kritisiert werden dürfe. Der höhere Wert des Dogmas wird von Wendland normativ vorausgesetzt, bzw. nicht argumentativ begründet.²⁴⁴⁶ Dahinter steht die Befürchtung, daß ein religiöser Individualismus, wie der Radikalismus ihn propagiere, zur Atomisierung der religiösen sich nur noch ihrer selbst gewissen Subjekte führen könne. Das der rein inneren Überzeugungskraft subjektiven Erlebens überlassene radikale Verständnis von Christlichkeit sehe ferner von jedem Gedanken eines Kultus und einer religiösen Gemeinschaft ab. Titius erkennt auf dieser Linie im Bremer Radikalismus die gleiche Gefahr.²⁴⁴⁷ Insofern blieben trotz grundsätzlicher liberaler Institutionen- und

²⁴⁴⁵ Vgl. Amboß des Lebens, S. 89 (Wem leben?), 132f (Martyrium: freiwilliges Martyrium kennt nur der „Gottesmensch“), S. 225 (Heldentum ist ideale Welt), S. 262 (Religion haben).

²⁴⁴⁶ Die neue Diesseitsreligion, S. 20f. Vgl. ebd. S. 22, wo Wendland das ‚mystische Selbstgefühl bei den Modernen‘ klar gegen die ‚wertvollen‘ religiösen Erscheinungen der ‚ethischen Erlösungsreligion, wie sie allein die Menschheit bedarf‘ abgrenzt.

²⁴⁴⁷ S. o. Abschn. III.2.6 („Isolierung des Einzelnen in der Religion, statt ihn zum Verkehr“ mit „den ‚Meistern‘ aufzufordern“).

Dogmenfeindlichkeit „Restbestände alter Kirchendogmatik“ (F. W. Graf) selbst dann noch im individualistischen Denken und im Mystikverständnis liberalprotestantischer Theologen prägend, wenn die Synthese von Altem und Neuem auf höherer Ebene angestrebt wird – mithin ein Maß an Dogmatik, das über Kalthoffs heterodoxen und antidogmatischen Protestantismus weit hinausging.

Kalthoffs Persönlichkeitsmystik der Jahre nach 1900 war, wie zu erwarten, nicht auf den historischen Jesus bezogen. Er verzichtete auf diese Form der Rückbindung religiöser Legitimität an eine höhere Autorität. Seine Kritik an den Einschränkungen persönlicher Autonomie, die damit verbunden waren, daß der historische Jesus in paradoxer Weise vom Liberalismus als Garant christlicher Freiheit eingesetzt wurde, war natürlich nicht außer Kraft gesetzt, sobald er sich am Mystikdiskurs beteiligte. Den Vorwurf des traditionslosen Subjektivismus nahm er für diese Freiheit in Kauf. Er interpretierte die mittelalterliche Mystik sogar in einer Weise, die es ihm erlaubte, daraus Argumente für die Geltung seines Christus-Bildes, wie er es in seinen letzten Lebensjahren entwickelt hatte, zu ziehen. In einer zu Weihnachten gehaltenen Predigt nimmt er auf Meister Eckeharts Auffassung Bezug, der Geburtsort Jesu sei die menschliche Seele²⁴⁴⁸ – dem Thema begegneten wir bei ihm schon mehrfach. Der ‚heilige Geist‘ sei nur erfahrbar, wenn der äußere Christus des dogmatischen Glaubens fort sei. „Da haben wir gerade das, wonach wir Heutigen wieder so sehnlich verlangen, die Erlösung von der Vergangenheitsreligion, das Christentum als lebendige, reiche Gegenwartsreligion!“²⁴⁴⁹ Die Kirche dagegen predige, daß man den Halt verliere, wenn man seinen Glauben nicht auf einen Christus beziehe, der einmal gelebt habe. Anders die Mystiker:

„Dieser geschichtliche Christus, dieser Christus der Vergangenheit, war ihnen nicht ein Halt, sondern ein Hindernis ihres Glaubens, wer an den leibhaftigen Christus sein Herz gehängt, der konnte nach ihrer Erfahrung den lebendigen Christus nicht im Herzen haben“.²⁴⁵⁰

III.18.3.3 Entspricht die Einschätzung von Kalthoff als Neomystiker seinem Selbstverständnis?

Gewiß hatte Kalthoff einen persönlichen emotionalen Bezug zur Mystik. An einer Stelle der nach 1900 entstandenen Predigten zum *Zeitalter der Reformation* wird sogar noch einmal sein alter reformatorischer Elan lebendig, wenn er die Rückbesinnung auf die mystische Tradition des Mittelalters als eine Nagelprobe für die protestantische Kirche darstellt: Die Reformation „hätte nur einer Mißgeburt zum Dasein verholfen, wenn es der protestantischen Kirche nicht gelingen sollte, dem Geiste, der einst in den mittelalterlichen Mystikern lebendig gewesen, die Tore weit zu öffnen und ihm in ihrer Mitte eine Stätte zu bieten.“²⁴⁵¹ Diese Äußerung dürfen wir wohl nicht als Artikulation der Hoffnung mißverstehen, daß sich die Trennung von Kirche und außerkirchlichen religiösen Avantgarden noch großräumig umkehren ließe. Die Worte bezeugen wohl eher Kalthoffs persönliche Position, daß er sich als Pastor einer protestantischen Kirchengemeinde mit der Mystikferne protestantischer Gottesdienste nicht abfinden wollte. In seiner Bremer Gemeinde, für die er bis zuletzt das Recht auf deren Verbleib in der protestantischen Kirche beanspruchte, wollte er ein Gegenmodell praktizieren. Angesichts der zunehmen-

²⁴⁴⁸ Das Zeitalter der Reformation, S. 95.

²⁴⁴⁹ Ebd. S. 96.

²⁴⁵⁰ Ebd.

²⁴⁵¹ Ebd. S. 93f.

den kircheninternen Kritik an ihm nach 1900 wäre eine andere Einschätzung auch kaum realistisch gewesen.

Suchen wir nach weiteren Rückschlüssen über Kalthoffs persönliche Einstellung zur Mystik, finden wir solche am ehesten wohl in Dokumenten wie dem zitierten, in dem er die Hörer seiner Gemeinde direkt mit dem Problem der Mystik konfrontiert und im Hinblick auf ihre eigene Glaubenserfahrung anspricht. Kalthoff betont an der in Rede stehenden Stelle in Bezug auf die Mystik die Entfernung der kirchlich geprägten Religiosität, der Theologie und der Kirchengeschichtsforschung „von dem eigentlichen Mittelpunkt des Christenglaubensleben: dem Glauben an den inneren Gott“.²⁴⁵² Er will seinen Hörern begreifbar machen, daß für sie dieser Weg sich nicht mehr empfehle und schildert ihnen Gott als eine nur noch im Bewußtsein erlebbare Größe. Der Gott „da draußen“ könne höchstens als eine fremde, gebieterische und unverstandene Macht erfahren werden. Kalthoff dekliniert in solchen Aussagen zur Mystik seine scharfe Trennung von kirchlicher Lehre und persönlicher Glaubenserfahrung durch, die aus seinem tiefen Mißtrauen gegenüber der kirchlichen Lehre resultierte.²⁴⁵³ Wie sich solche Einsichten in der Kommunikation mit der Gemeinde niederschlugen, zeigt die Weiterführung der oben schon zitierten Predigt:

„Der innere Gott – wer kennt ihn noch? – Wer redet von ihm oder sinnt über ihn nach? ... Gottes Dasein wird angezweifelt oder bewiesen; es wird erörtert, ob er persönlich zu denken sei oder unpersönlich, wann und wie er die Welt geschaffen, ob und wie er sie regiere, wie er sich offenbare, wie er lohne oder strafe, Freud oder Leid den Menschen zumesse; – aber das alles ist doch der Gott da draußen, über den die Menschen reden, schreiben, sich streiten. Und hätten wir ihn gefunden, oder glaubten wir ihn gefunden zu haben, wäre er uns so bewiesen, daß wir glaubten, wir müßten an ihn glauben, ginge er uns selber verloren! Je göttlicher wir ihn uns dächten, desto ungöttlicher erschiene uns die Welt; je allmächtiger wir ihn ausstatteten, desto ohnmächtiger würden wir uns selber.“²⁴⁵⁴

Die Erfahrung eigener Ohnmacht und Ödnis der Welt schwinde, wenn der Weg der Gotteserfahrung uns „nach innen“ führe:

„Da geht die Seele von allem, was sie kennt, zurück in sich, in ihre verborgensten Tiefen. Und in tiefem Schweigen, wo sie von allem, was Gegenstand heißt, abgeschieden ist, wo ihr kein Willen mehr zukommt und kein Erkennen, findet sie dann das unerschaffene, allschaffende Leben, den rein innerlichen, ungegenständlichen Gott. ... Die Seele hat keinen Gott mehr, weil in ihr Gott selber lebt.“²⁴⁵⁵

„Mystik“ ist für Kalthoff also die Erfahrung des lebendigen Gottes im geheimnisvollen Innenraum der Persönlichkeit – eine außeralltägliche Erfahrung mystischer Gestimmtheit, in der Gott Mensch wird. Das „göttliche Kind“, das in dieser „Seelenweihnacht“ geboren werde, sei nichts anderes als die Liebe. Durch die Liebe wird der Mensch eins „mit sich selber, eins mit Gott, eins

²⁴⁵² Ebd. S. 99.

²⁴⁵³ Vgl. dazu insbesondere auch die Predigtreihe Vom inneren Leben, auf die wir unten zu sprechen kommen werden. Vergleichbare Aussagen finden sich auch bei anderen Zeitgenossen. Vgl. Büttner, Meister Eckehart, Bd. 1, S. XXVII: „Es ist vergebliche Mühe, mit Deutekünsten Eckehart näher an den Protestantismus heranzubringen zu wollen: Die Religion, welche Eckehart vertritt, ist dem Protestantismus genauso etwas Fremdes und Ungeheuerliches wie dem Katholizismus.“ Noch früher meinte schon der Philosoph Hermann Lotze in seinen Grundzügen der Religionsphilosophie (Leipzig 1882, S. 96f), die primäre religiöse „Verbindung des Einzelnen mit Gott“ ergebe sich nicht auf der Ebene der Glaubenssätze, deren theoretische Ausdrücke sämtlich inadäquat seien, sondern in der Mystik, die „sich ausschließlich auf die eigene innere religiöse Erfahrung“ gründet und „zunächst auch keine andere Geltung als die für das persönliche Subject“ beansprucht.

²⁴⁵⁴ Das Zeitalter der Reformation, S. 99.

²⁴⁵⁵ Ebd. S. 100.

mit allem Lebendigen. ... In der Liebe wird Gott Mensch in der Seele.“²⁴⁵⁶ Die mystische Gotteserfahrung ist für Kalthoff und seine Anhänger also auch Liebe zum natürlichen Leben sowie dessen bedingungslose Anerkennung als ethischer Höchstwert. ‚Mystik‘ ist „der Name für das Erlebnis, ohne welches der Mensch sich selbst ein Fremdling bleibt ... – für das Gotterlebnis seiner Seele, in der alle seine Liebeskräfte sich regen“.²⁴⁵⁷

Wir haben damit die Frage, ob die Titulierung als ‚Mystiker‘ dem Kalthoffschen Selbstverständnis entsprach, noch nicht beantwortet. Dazu müssen wir noch tiefer gehen: Im Kontext des letzten Zitates erkennen wir wiederum Bezüge zum Begriffsfeld ‚Erleben/Leben‘ und stoßen auf weitere Vorstellungen und Konsequenzen, die sich für Kalthoff damit verbanden. Wir können diese im folgenden darzustellenden Aspekte auch als Hinweis darauf lesen, daß der Paradigmenwechsel vom Materialismus zum Neoidealismus auch *innerhalb* der religiösen Erneuerungsbewegung, welche die entsprechenden Respiritualisierungstendenzen des Jahrzehnts der Jahrhundertwende mittrug, *kritisch* reflektiert werden konnten.

III.18.3.4 Kalthoffs ‚Lebensmystik‘ als Ausdruck der Skepsis gegenüber okkulten Geheimwissenschaften

Kalthoff zieht zunächst eine bewußte Grenze zwischen seinem Verständnis der Mystik und den zu seiner Zeit ebenfalls erblühenden okkulten Geheimwissenschaften, als deren prominenteste Vertreterin wohl die Theosophie gelten kann.²⁴⁵⁸ Der eigentliche Gegenstand der Mystik sei, insofern als in der mystischen Erfahrung der Mensch ‚eins mit allem Lebendigen‘ werde, das ‚Mysterium des Lebens‘ dem gegenüber die Begrenztheit unseres Wissens spürbar werde:

„Wenn wir das vergessen, dann wird uns die Mystik ein Irrweg und ein Gift; sie verführt uns, die dem Menschengeste gezogenen Schranken zu überfliegen, an den Toren des ewigen Geheimnisses zu rütteln, die doch keinem Menschenauge je sich öffnen.“²⁴⁵⁹

Wir streiften diesen Punkt – das In-Beziehung-Setzen von Religiosität und Leben – bereits oben im Abschnitt über *Ästhetizismus und künstlerische Dekadenz*: Eine ‚religiöse Neubelebung‘, die nach Kalthoff ihren Namen wirklich verdiene, sei „schöpferisch, ... ein Ausfluß der Lebensfülle und eine Tat der Lebensbejahung“. Das gelte auch für den spezielleren Fall der Mystik, deren „Wert ... an sich“ fest stehe, wenn man eben unter ihr „das Erlebnis“ verstehe, „durch welches [der moderne Mensch, TA] erst seine eigenen Werdens- und Schaffenskräfte findet.“²⁴⁶⁰ Die „Lebensmüdigkeit“ der Decadents münde dagegen in „das gefährliche Spiel mit den phantastischen Formen und Schalen der alten Mystik.“²⁴⁶¹ – Kalthoff nimmt mithin eine klar ablehnende Haltung gegenüber dem Phänomen des Okkultismus ein. Er spricht sich damit gegen eine religiöse Richtung aus, die wohl auch in seiner experimentierfreudigen Gemeinde einige Anhänger gefunden hatte – er redet von einer „auch bei uns immer mächtiger sich verbreitende[n] Bewegung“.²⁴⁶²

²⁴⁵⁶ Ebd. S. 100f.

²⁴⁵⁷ Ebd. S. 103.

²⁴⁵⁸ Nur dieser Richtung wurde z. B. 1910 zwischen Evangelischem Täuferum und Freier Christengemeinschaft die Selbstdarstellung auf dem Weltkongreß für Freies Christentum ermöglicht: J. Th. Heller, Die Theosophie und die religiöse Lage, in: Fünfter Weltkongress, Bd. 2, S. 664-671.

²⁴⁵⁹ Das Zeitalter der Reformation S. 102.

²⁴⁶⁰ Ebd.

²⁴⁶¹ S. o. den Abschn. III.17.1

²⁴⁶² Zukunftsideale, S. 78. Das Problem des Spiritismus thematisiert Kalthoff vor seiner Gemeinde ähnlich kritisch in einer bisher unveröffentlichten Predigt vor der Martini-Gemeinde (Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-29/5). Vgl. als Beleg für das Interesse von Gemeindemitgliedern an der Theosophie und am Spiritismus: Popken, Im Kampf um die Welt des Lichtes, S. 50f, 56f. Vgl. für spätere Jahre auch: Felden, Der Spiritismus.

Doch nicht nur als Prediger, sondern auch im Rahmen der Arbeit im *Goethebund* vertrat er diese Position gegenüber dem Okkultismus. Die Gespräche im Vorstand konnten auch auf einen solchen Nebenaspekt des geistigen Paradigmenwechsels der 1890er Jahre wie die Mystik- und Okkultismuswelle rekurrieren. 1901, im Vorfeld von Wilhelm Bölsches Goethevortrag, hatte der Bremer Physiker Wilhelm Grosse in der *Weser-Zeitung* Bölsche als ehemaligen Spiritisten bezeichnet. Bölsche wies diese Behauptung im Gespräch mit Vorstandsmitgliedern mit Nachdruck zurück. Seine spiritistischen Experimente, die er in Friedrichshagen zusammen mit Bruno Wille in den 1890er Jahren tatsächlich durchgeführt habe, hätten der Aufdeckung von Betrügereien sowie als Nachweis der Unwissenschaftlichkeit des Spiritismus gedient. Etwa hätten er und Wille das spiritistische Medium Henry Slade entlarvt, mit dem der Leipziger Physiker Friedrich Zöllner in den 1870er Jahren experimentiert hatte. (Die Ergebnisse deutete Zöllner u. a. als Beleg für die Existenz einer vierten Dimension, aus der heraus geistige Wesen Phänomene wie die Telekinese bewirken würden.) Kalthoff stimmte Bölsches Sichtweise zu und konstatierte einen Hang der Zeit zum „philosophischen Spintisieren“. Dafür trage „Paulsen mit seinen philosophisch-popularisierenden Bemühungen ... viel Schuld“.²⁴⁶³ Der Pastor spielt hier sehr wahrscheinlich auf Friedrich Paulsens 1892 erschienene populäre *Einleitung in die Philosophie* an. Dieses Werk vertritt, insbesondere in Reaktion auf den Positivismus und den Büchnerschen Kraft und Stoff-Materialismus, Hypothesen, die offen gegenüber Forschungen im Grenzbereich der Naturwissenschaft sind, etwa die Thesen der Allbeseelung und des universellen psycho-physikalischen Parallelismus. Mit Friedrich Zöllner sieht Paulsen Körper und Geist des Mensch als Teile eines belebten kosmischen Wesens an oder erklärt die Hypnose als Seelenwirkung.²⁴⁶⁴ Das „was uns die Naturwissenschaften über die Wirklichkeit lehren“ sei „nicht alles ..., was von ihr zu sagen ist“, die Wirklichkeit sei „noch ein Anderes und Mehreres ..., als eine nach den Gesetzen der Mechanik bewegte Körperwelt.“²⁴⁶⁵ Das „Wirkliche, das in der Körperwelt unseren Sinnen sich als einheitliches Bewegungssystem“ darstelle, sei „Erscheinung eines geistigen All-Lebens, das als Entwicklung eines einheitlichen, freilich unsere Begriffe unendlich übersteigenden Sinnes, einer Idee, zu denken ist.“²⁴⁶⁶ Im Anschluß an solche Überlegungen möchte Paulsen auch der religiösen Weltanschauung wieder zu ihrem Recht verhelfen. Die einfache Sprache seiner Darstellung sowie deren Offenheit für die Rezeption populärer grenzwissenschaftlicher Konstrukte erklären gleichzeitig die Beliebtheit des mehrfach neu aufgelegten Werkes *und* die Kritik daran seitens der Fachwelt, auf die Kalthoff sich mit seiner Bemerkung wohl bezieht. Das Tischgespräch im Pastorenhaus von St. Martini kam in diesem Kontext dann noch auf „das deprimierende Gefühl“, das Strindbergs autobiographischer Roman *Inferno-Legenden* von 1898 ausgelöst habe sowie auf die darin behandelten naturwissenschaftlichen Experimente des Autors, denen Bölsche einen „völlige[n] Mangel an Gründlichkeit und wissenschaftlicher Methode im Beobachten“ bescheinigte. Er bezog sich dabei auf die Phase von Strindbergs Beschäftigung mit Alchemie, Okkultismus, Theosophie und Mystik, deren Beginn (im Berlin-Friedrichshagen der 1890er Jahre) er selbst miterlebt habe. „Mit einer Taschenlupe untersuchte er Gestein, und schrieb Beobachtungen über molekulare Zusammensetzungen als Resultat nieder. Anfangs glaubte ich, er wollte mich scherzhaft mystifizieren. Aber es war

²⁴⁶³ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 27.4.1901.

²⁴⁶⁴ Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin 1892, S. 93 (Hypnose), 95 (Annahme kosmischer psycho-physikalischer Parallelismen und Wirkungen), 107f (Friedrich Zöllner), 110f (Körper und Seele als Teil eines umfassenden kosmischen belebten Wesens).

²⁴⁶⁵ Ebd. S. V. Vgl. VI, VIII, 84-90 (Büchner, Carl Vogt) sowie z. B. das Kapitel Vom Wesen der Seele. Intellektualistische und voluntaristische Psychologie. Das Unbewußte, S. 116ff.

²⁴⁶⁶ Ebd. S. VI f.

Strindbergs völliger Ernst.“²⁴⁶⁷ – Kalthoff pflichtete auch der Kritik an diesen Aspekten der aus seiner Sicht lebensmüden literarischen Decadencekultur bei. Indirekt grenzte er damit die verschiedenen Geheimwissenschaften aus dem Kreis der religiösen Erscheinungsformen aus.

Aber auch die „protestantische Romantik“ und der vermeintliche Irrationalismus eines Novalis war Kalthoff suspekt. Während der „katholische Mystiker ... in seiner Mystik vernünftig“ bleibe, wolle der

„protestantische Romantiker ... alles Licht auslöschen, der Vernunft Schweigen gebieten, damit die Phantasie durch nichts gestört werde, in der Welt ihrer Träume zu weilen. Das ist krank, und diese romantische Krankheit hat sich fortgepflanzt in der Schule der Geisterseher und Geisterbeschwörer, die mit ihrer ansteckenden Gewalt auch die Gegenwart ergriffen hat, als ob die Ausgeburten der Phantasie Wirklichkeitsleben beanspruchen, als ob die Truggeister der Nacht auch gegen den Tag und sein helles, klares Licht ihr Recht behaupten könnten. Dieser Wahn schafft eine Überhitzung und Überreizung der Phantasie, bei der zuletzt die kranke Seele das Sonnenlicht verwünscht und die ernstesten Aufgaben des Tages lästert, um im Namen des frommen Glaubens den Spukgestalten, die der eigene Wahn geschaffen, nachzuspüren, nachzuleben.“²⁴⁶⁸

Derartige Äußerungen über die Lebensauffassung der „Verfallsmenschen“ und „nervös Belasteten“, die das „Kranksein“ kultivieren, lassen sich im Werk Kalthoffs in größerer Zahl finden. Den schon vor dem 1. Weltkrieg gegen Kalthoff erhobenen Vorwurf der ‚Schwärmerei‘ und ‚Selbstvergottung‘ erhebt er in diesem Kontext selbst indirekt gegen zeitgenössische Anhänger des Okkultismus. Im Zentrum der okkult-theosophischen und spiritistischen Lehren stehe „das Streben über seine eigene Kraft hinauszugehen“ – auch in Bezug auf das Wissen über die eigene Zukunft. Doch die Versuche, durch ‚Wahrsager und Zeichendeuter‘, ‚sommnambule und hellsehende Medien‘ die Zukunft zu enträtseln, sieht er als gescheitert an:

„Ja, es sind doch Krankheitserscheinungen unserer Zeit, Zeichen des Niederganges und Verfallssymptome, die hinter allen diesen Namen sich verbergen; es ist die Flucht vor der Wirklichkeit und ihrem unverwüsthlichen Recht wie ihrer unabweisbaren Pflicht, die die Menschengemüter mit fortreibt, daß sie sich mit dem ‚morgen‘ mehr beschäftigen als mit dem ‚heute‘ und es ihnen reizvoller erscheint, nach dem auszuschaun, was hinter den Wahrnehmungen unserer Sinne liegt, als das zu erfassen, was lebenswarm und lebenskräftig in alle Poren unseres Menschenlebens hineindringt. Darum setzen wir diesem lebensverwüsthenden Hang, die Schranken unserer Sinne zu überspringen, die lebenerhaltende, lebensschaffende Kraft der Erfahrung entgegen: Gott sei Dank!“²⁴⁶⁹

Kalthoff will damit keiner einseitigen Wertschätzung des ‚Tageslebens des Geistes‘ gegenüber seinem ‚Nachtleben‘ Ausdruck verleihen. „[Z]um Leben gehört nicht nur der Tag, sondern auch die Nacht.“²⁴⁷⁰ Jedoch berge eine „Philosophie des Unbewußten“ – die Formulierung spielt wohl auf ein Werk Eduard von Hartmanns, möglicherweise aber auch Friedrich Paulsen *Einleitung* an – einen unauflösbaren Widerspruch in sich und könne ihre Erlösungsversprechungen keinesfalls halten:

„Es ist der Widerspruch, der sich unter dem Namen der Theosophie, des Okkultismus, des Spiritismus verbirgt: daß es ein Wissen geben soll von dem Nichtgewußten, nicht Wißbaren, eine Leiblichkeit, die nicht sinnlich wahrnehmbar, eine Geistigkeit, die nicht Gedanke, die unsichtbar sein soll. Wohl weiß ich diese ... Bewegung als Kulturerscheinung der Zeit zu würdigen. Sie ist der natürliche Rückschlag der instinktiven Regungen des Menschen, der Bedürfnisse seines Gemütes und seiner Phantasie, gegen eine ledig-

²⁴⁶⁷ Tagebuch Franz Diederich, ebd.

²⁴⁶⁸ Die Religion der Modernen, S. 256.

²⁴⁶⁹ Vom inneren Leben, S. 56-58, Zit. 57.

²⁴⁷⁰ Zukunftsideale, S. 76.

lich mit dem Verstande arbeitende, nur dem Wissen vertrauende Geistesrichtung; sie ist eine Sehnsucht aus der blendenden Helle in den milden Dämmerchein der Nacht, eine Flucht aus dem Lärm und der Unruhe des Bewußtseins in die Stille und den Frieden des Unbewußten. Aber das ist der große Trug, ja die große Krankheit dieser modernen Theosophie, daß ein Wissen sein soll, was doch im Unbewußten liegt, daß als eine Wahrheit, eine wissenschaftliche Wahrheit und Erkenntnis behandelt wird, was doch nur Dichtung, als Werk der schöpferischen Phantasie seinen Wert und seine Bedeutung besitzt.“²⁴⁷¹

Für Kalthoff ist die Offenbarung des Unbewußten also immer nur als Kunst gültig, nicht als Wissenschaft:

Der „wahre Theosoph“ ist „nicht der Grübler, der dem Unbewußten ein Bewußtsein, dem Instinkte eine denkende Vernunft unterschiebt, sondern vielmehr der Künstler, der das Leben, das ihm zuströmt wie der Quell aus verborgenen Tiefen Wirklichkeit werden, sich gestalten läßt; das ist die wahre, die lebendige Gottesweisheit, daß wir die Welt befruchten mit den Lebenskeimen der Schönheit, eben mit den Kräften der schaffenden Menschenseele, durch sie ihre okkulten, ihre verborgenen, göttlichen Instinkte zur Tat und zum Leben werden läßt. So ist das eine Genesung von der theosophischen Krankheit: eine künstlerische Kultur, in der dem wissenden, forschenden, dem nachdenkenden Menschengenossen, der schöpferische, der vor-denkende, vorschaffende Genius zur Seite tritt; der Mensch der Träume, der seine Träume dichterisch deutet und wertet, neben den Menschen der wachen Sinne, die das in sich aufnehmen, was der denkenden Regel gehorcht, in den wissenschaftlichen Begriff eingeht.“²⁴⁷²

Aus diesen Zitaten spricht sowohl persönlich-mystisches Empfinden – wenn wir darunter mit Kalthoff die Erfahrung Gottes im psychischen Innenraum, ein „Erlebnis, ohne welches der Mensch sich selbst ein Fremdling bleibt“ verstehen –, als auch die Tendenz, normativ über nicht genehme konkurrierende religiöse Erscheinungsformen zu urteilen: Kalthoffs Lebensmystik gewinnt ihre leuchtenden Konturen erst durch die Abgrenzung von einem negativ besetzten Gegenüber. In diesem Punkt unterschied er sich nicht von anderen Protestanten wie dem Kollegen Otto Hartwich, der konstatierte, „Religion ohne Mystik“ könne es „nicht geben, wohl aber Mystik ohne Religion im strengeren Sinne. Wo letzteres der Fall ist, wird der Mensch leicht Opfer schwärmerischer, krankhafter Phantasterei.“²⁴⁷³ Für solche Abgrenzungen lassen sich noch weitere Belege finden:

III.18.3.5 Differenzierungen zwischen Mystik und Formen der Erlebnisreligiosität wie der Ekstase

Auch in der Frage wie viel Erfahrungsbezug die moderne Religiosität nötig habe, vertritt Kalthoff eine differenzierte Auffassung. Häufig wird in der gegenwärtigen Forschung zur Religiosität um 1900 ein Zusammenhang zwischen dem Neuerwachen der Mystik und einer mit der ‚Kirchenmüdigkeit‘ korrespondierenden Sehnsucht nach religiösem Erleben festgestellt.²⁴⁷⁴ Wie gezeigt waren solche Gedanken Kalthoff grundsätzlich höchst vertraut. Der Religionswissenschaftler Thomas Achelis stimmte mit seinem Freund Kalthoff darin überein, daß es „ein

²⁴⁷¹ Ebd. S. 77f. Zur Rezeption von Hartmanns Philosophie vgl. auch Abschn. V.6.2 u. ö.

²⁴⁷² Ebd. S. 78f.

²⁴⁷³ Amboß des Lebens, S. 187. Vgl. Hartwichs in der Tendenz sehr ähnliche Feststellung aus dem Jahr 1898: „Es ist wohl eine weltgeschichtliche Wahrheit, daß es auf die Dauer kein religiöses Leben ohne einen mystischen Zug geben kann. Weil aber die mystische Anlage leicht zur Schwärmerei ausartet, sei es uns eine Aufgabe, die Schranken zu erkennen, innerhalb deren die gesunde produktive Leistungsfähigkeit der Mystik ihr Ende erreicht.“ (Die mystische Seite des religiösen Lebens, S. 6)

²⁴⁷⁴ Vgl. z. B. Krech, Wissenschaft und Religion, S. 280.

gutes, ein großes Zeichen der Zeit“ sei „nicht etwa um der Kirchen willen, ... sondern um der Menschen willen“, wenn nun „überall ... die unausrottbare Sehnsucht des menschlichen Herzens nach wahrer Erlösung“ zu spüren sei – etwa insofern als „in unserer als materialistisch und glaubensarm verrufenen Zeit mit unwiderstehlicher Gewalt die uralte, besonders auf germanischem Boden so fruchtbare Mystik wiederersteht“.²⁴⁷⁵

Achelis thematisierte 1902 in einer größeren Studie – Kalthoff kannte sie wahrscheinlich – die Bedeutung der Ekstase für die moderne Kultur vor dem Hintergrund ihrer kulturgeschichtlichen Erscheinungsformen. Er sieht in der Ekstase unter anderem eine Begleiterscheinung der Mystik.²⁴⁷⁶ Zeitgleich mit Achelis – vielleicht ein Zeichen für die Konjunktur des Theas – behandelte übrigens William James in seinen oben bereits kurz erwähnten *Gifford Lectures* das Phänomen der religiösen Ekstase. Bei ihm wird es als Sonderform oder Grenzfall des mystischen Erlebens verstanden.²⁴⁷⁷ Wie James bringt auch Achelis das Phänomen in Zusammenhang mit der menschlichen Natur. Die sich in der Ekstase manifestierende „Sehnsucht“, sich „über das alltägliche Niveau emporzuheben, schon lediglich um dem tödenden Druck der sozialen Gewalten wenigstens auf Augenblicke zu entfliehen“, sei „eine allgemein menschliche“.²⁴⁷⁸ „Gerade unserer Zeit, der in ihrem Stolze auf die technischen und naturwissenschaftlichen Errungenschaften und in ihrer soziologischen Überschätzung vielfach das Verständnis für solche Erscheinungen abhanden gekommen zu sein scheint, möchte eine derartige Orientierung vielleicht ganz dienlich sein.“²⁴⁷⁹ Dem „grossen Kulturfaktor“ des ekstatischen Erlebens gebühre auch in der rationalistisch geprägten Zeit grundsätzliche Anerkennung.²⁴⁸⁰ Weit entfernt vom Bremer Intellektuellenmilieu konstatierte auch Martin Buber den engen Zusammenhang von Mystik und Ekstase. Der Wiener Gelehrte stellte seine Sammlung der Mystikliteratur verschiedener Zeiten und Kulturen unter die These, der Mensch habe zuerst „mit dem Namen Gottes vornehmlich das erklärt ..., was er an der Welt nicht verstand, dann aber immer öfter das, was der Mensch an sich nicht verstand. So wurde die Ekstase – das, was der Mensch an sich am wenigstens verstehen konnte – zu Gottes höchster Gabe.“²⁴⁸¹

Das eigene Selbst in exotisch-fremden Ländern des menschlichen Inneren zu suchen und sich zu finden, indem man sich in paradoxer Weise als unbekanntes Wesen akzeptierte, das entsprach einer Strömung der Jugendstilepoche. Kalthoff hätte Bubers These und seiner unvoreingenommenen, nicht wertenden, nicht einordnenden Herangehensweise an das Phänomen²⁴⁸² wohl nicht bedingungslos zugestimmt. Schon seine oben zitierten Bemerkungen zur Philosophie des Unbewußten legen diesen Schluß nahe. Die Mystik brachte er mehr mit der Bewußtwerdung als mit dem Verlust des Selbst Zusammenhang. Wie wir sahen, sollte die mystische Erfahrung den Menschen nicht sich selbst zum „Fremdling“ werden lassen. Trotz aller

²⁴⁷⁵ So im Nachruf auf Kalthoff.

²⁴⁷⁶ Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung (Kulturprobleme der Gegenwart, Bd. 1), Berlin 1902, S. 21, 93f u. ö. Vgl. ders., Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft, S. 59-66.

²⁴⁷⁷ William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, S. 389f. (Vorlesungen über Mystik)

²⁴⁷⁸ Achelis, Die Ekstase, S. 5.

²⁴⁷⁹ Ebd. Vf.

²⁴⁸⁰ Ebd. S. 226. Allerdings legt Achelis im Gegensatz zu William James über seine religionsgeschichtlichen Analysen zum Phänomen der Ekstase die Folie einer idealistischen Konzeption der Entwicklung des religiösen Grundphänomens aus niederen Stufen zum höchsten religiösen Idealen. Vgl. Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft, S. 58-72, 142-164 (wir erwähnten auch Parallelen zu Kalthoff). Daß James solche idealistischen Konzeptionen ablehnte, erwähnten wir bereits oben. Vgl. Abschn. III.12.3.3.

²⁴⁸¹ Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber, Jena 1909, S. XIII, vgl. XV.

²⁴⁸² Vgl. ebd. S. V, VI (zur Einstufung mancher Ekstasen als Zeugnisse des Krankhaften: „Ich weiß nicht was der Wahnsinn ist; aber ich weiß, daß ich da bin, um die Stimme des Menschen zu hören.“) An ethischen oder sozialen Funktionen der Ekstase ist Buber nicht interessiert.

Materialismus-, Kultur- und Zeitkritik bleibt Kalthoffs Persönlichkeitsreligion auch eine Verstandes- und Willensreligion. Doch schauen wir genauer hin.

Wollen wir erfahren, wie sich Kalthoff zur Sehnsucht der Zeit nach religiösem Erleben stellte, dann finden wir Antworten in seiner *Religion der Modernen* sowie in den nachgelassenen Predigten *Vom inneren Leben*, die als Privatdruck für Mitglieder der Kalthoff-Gemeinde herausgegeben worden sind und die insofern gleichzeitig als ein weiterer Beleg für Kalthoffs eigene Haltung in der Frage der Mystik im Gemeindeumfeld gedeutet werden können. Beginnen wir mit einer Bemerkung über die *Religion der Modernen*. In diesen Predigten spricht ein Mensch, der auf den religiösen Erlebnishunger der Epoche mit gemischten Gefühlen reagierte. In seiner kritischen Rede über Novalis bemängelt er etwa, dem Vertreter einer, wie er meint „krankhaften“ Romantik sei „eben alles Gefühl geworden“; es finde sich „kein klarer Gedanke, kein starker, fester Wille.“ Selbstbezügliche Erfahrungen wie Genuß und Rauschzustände („die blaue Blume“) bestimmten das Dasein und rücken es in eine sinnlich-erotische Atmosphäre. Novalis sei beherrscht, von der

„Wunderblume, die ihm die unersättliche Sehnsucht ins Herz gegeben, nicht die starke Sehnsucht des Willens, der nach Taten verlangt, um den Menschen Segen zu schaffen“; ihn leite auf seiner Suche „eine ohnmächtige Sehnsucht des Gefühls nach immer neuen Gefühlen, eine Sehnsucht, die sich selber künstlich anstachelt, um sich an dem Duft der blauen Blume, an sich selbst zu berauschen, und in solchem Sehnsuchtstraume der Welt der Wirklichkeit zu entfliehen.“²⁴⁸³

Stellen wir dagegen Aussagen, denen wir in den Predigten *Vom inneren Leben* begegnen. Es sind bekannte Motive: Die Mitglieder der Gemeinde werden als Menschen angesprochen, die Gott, Glück und Himmel nicht in der Außenwelt suchen sollen, „sondern in der inneren Welt“ und so im Idealfall im Sinne einer persönlichen Mystik zu ihrem eigentlichen Wesen vordringen könnten:

„Der Gott, in dem wir leben, weben und sind, er ist derselbe, der in uns lebt, webt und ist. – Was alle jene Wüstenprediger und Büßer der Welt gesucht, das ist eben das innere Leben, die Welt, die wir in uns selber tragen, unser eigenstes, persönlichstes Leben.“²⁴⁸⁴

In solchen Predigtkontexten spricht Kalthoff gelegentlich indirekt das Phänomen der Ekstase an. Im „Allerheiligsten und Allerinnersten“ der Seele des religiösen Menschen – so meint er in Anspielung auf Stellen in den Paulusbriefen, die um Glossolie und körperliche ‚Entrückungen‘ kreisen – werde stellvertretend für die Person der göttliche Geist selbst „in unaussprechlichem Seufzen“ wirksam:

„Und alle Bräuche und Geberden [sic!], in denen das flehende Herz sich den Weg sucht zum Herzen der Gottheit ... bis hin zu den ... wilden Ausbrüchen leidenschaftlicher Verzückung – ja, sie sind alle den Tiefen der Seele entquollen und haben ihren Ursprung in einem verborgenen Geistesleben, das in ihnen seine eigenen Worte und Weisen geschaffen.“²⁴⁸⁵

Diese und weitere Stellen der Predigt klingen so, als würde Kalthoff in ihnen mehr Verständnis für Menschen zeigen, die auf der Suche nach Gott sich in der eigenen Seele verlieren und die Aufgaben der Außenwelt dabei vergessen. Das hier indirekt berührte Problem der pneumatischen Erfahrungsreligiosität im zeitgenössischen Protestantismus wurde bereits oben, bezogen auf die Frage nach Kalthoffs Amtsverständnis, thematisiert.²⁴⁸⁶ Im Zuge einer Analyse der Antrittspredigt des Jahres 1888 identifizierten wir in der St. Martini-Gemeinde ein dem deutschen

²⁴⁸³ Die Religion der Modernen, S. 259.

²⁴⁸⁴ Vom inneren Leben, S. 79, 82.

²⁴⁸⁵ Ebd. S. 124-126, 128-130.

²⁴⁸⁶ Vgl. den Abschn. II.5.1.5 (Antrittspredigt).

Idealismus verpflichtetes ethisiertes Geistverständnis, das die Innerlichkeit religiösen Erlebens als individuell-subjektives Phänomen auf bürgerliche Grundwerte bezieht und nicht etwa auf den expressiven Frömmigkeitsstil neopietistischer Erweckungsveranstaltungen oder gar auf die künstlerische Spiritualität der Bohème-Kultur rekurriert. Das letztere sei – wie William James schreibt – ein „Bereich, den öffentliche Meinung und philosophische Ethik immer schon als pathologisch gebrandmarkt“ hätten, „während ihn die private Praxis und bestimmte lyrische Kreise anscheinend immer noch idealisieren.“²⁴⁸⁷ Wir entdeckten oben bereits diese bürgerliche Komponente auch im Amtsverständnis des Martini-Pastors.

Hier wollen wir nun prüfen, ob auch das Denken des späten Kalthoff von diesen Vorstellungen geprägt war. Zunächst schildert er im Kontext aller relevanten direkten oder indirekten Aussagen zum Problem der Ekstase – so wie Achelis und James – diese als eine Extremform des gottesdienstlichen Rituals, bzw. als eine äußerliche Erscheinung, die noch nicht identisch mit dem eigentlichen tiefinnersten Kern der religiösen Erfahrung sei. Ob ekstatische Erfahrungsreligiosität in die protestantische Frömmigkeitspraxis integrierbar sei, ist grundsätzlich bei Kalthoff nicht thematisch. Dennoch kommt er in einem kurzen religionsgeschichtlichen Abriß über Ekstase, Rausch und „orgiastische Feier“, in dem er die gleichen Extremformen wie William James und Achelis anspricht, zu dem allgemeinen Fazit: Wir könnten „das irrationale Element der Ekstase so wenig entbehren wie das rationale des Intellekts.“²⁴⁸⁸ Doch schränkt er sogleich ein: Die moderne Psychologie würde ohnehin nicht mehr zwischen Denken und Fühlen unterscheiden. Im Künstler komme das irrationale und das rationale Element zusammen. Aber man dürfe bei der Ekstase auch nicht nur an psychische Extremzustände denken, könne man doch bereits durch die Beschäftigung mit der Mathematik in Ekstase geraten²⁴⁸⁹ – womit er eine ganz ähnliche nüchtern-relativierende Position wie Achelis vertrat. Der Bremer Religionswissenschaftler betonte wie gezeigt ebenfalls einerseits die Unentbehrlichkeit der Ekstase in der modernen Kultur und sprach ihr andererseits nur in ihren sublimierten, intellektuell gebändigten und auf soziale, ethische oder ästhetische Ziele orientierten Formen eine bleibende Bedeutung zu.²⁴⁹⁰ Spektakuläres selbstbezügliches Erleben von Ekstasen pathologisierte er dagegen.²⁴⁹¹

Ganz in diesem, dem bürgerlichen Durchschnittsbewußtsein verpflichteten Sinn vermeidet es auch Kalthoff noch in den Jahren nach 1900, in seinen Urteilen über die Erlebnisreligiosität extreme Positionen zu beziehen. Das seinen Differenzierungen zugrunde liegende Religionsverständnis ist damit aber zwangsläufig reduktionistisch: aus der Vielfalt des religiösen Erlebens wird die Einfalt des religiösen Wesens. In diesem Punkt lag er mit der liberal-protestantischen Richtung auf einer Linie. Das Problem der Ekstase kam hier, wie wir oben bereits verschiedentlich feststellten, im Kontext von Untersuchungen zur urchristlichen pneumatischen Religiosität zur Sprache. Parallelen zwischen Kalthoffs Position und der damals relevanten Forschung werden z. B. deutlich, wenn man Wilhelm Boussets Rezension von Heinrich Weinels Untersuchung über die *Wirkungen des Geistes und der Geister* liest. Darin schrieb er über Formen ekstatischer Religion:

²⁴⁸⁷ James meint vor allem „den Bewußtseinszustand, der durch Gifte und Anästhetika, besonders Alkohol erzeugt wird.“ (Die Vielfalt religiöser Erfahrung, S. 389, vgl. allerdings James' pragmatischen Ansatz) Zum Problem der Pathologisierung ekstatischer Religiosität vgl. Auwärter, Spiritualität um 1900, S. 193, 207, 237.

²⁴⁸⁸ Der Intellekt in der Religion, S. 356. Erwähnt werden auch künstliche, durch Rauschmittel wie den indischen Somatrank herbeigeführte Ekstasen sowie Musik und Tanz als stimulierende Mittel orgiastischer Erfahrungen in verschiedenen Kulturen. Der Abriß könnte auf Achelis, Die Ekstase, zurückgehen. Vgl. ebd. S. 5-23, 80f u. ö.

²⁴⁸⁹ Der Intellekt in der Religion, S. 357.

²⁴⁹⁰ Die Ekstase, S. 182-225.

²⁴⁹¹ Vgl. ebd. S. 94-101; interessant die Fallschilderung nach Bechterew, S. 101-112.

„Es sind ..., wenn man das Christentum mit der umgebenden Welt vergleicht, ... jene ekstatischen Wirkungen des ‚Geistes‘ keineswegs etwas dem Christentum eigentümliches, oder auch in ihm besonders stark hervortretendes. Vielmehr bewegt sich die ganze absterbende Frömmigkeit des Hellenentums bis zu ihrer letzten Konzentration im Neuplatonismus in eben dieser Richtung. Wunder und Orakel, Heilungen, ein atavistischer Geister- und Gespensterglaube, Visionen, Ekstase, wilde Verzückungen, – das sind die Charakteristika der dekadenten Religion des Hellenentums. ... Die in Betracht kommenden religiösen Äußerungen sind doch hüben wie drüben Krankheitserscheinungen und Verzerrungen, im besten Falle Außendinge und Hüllen echten religiösen Lebens. – Es sind hier wie dort gleichsam Fiebererscheinungen der Religion.“²⁴⁹²

Ganz ähnlich äußert sich auch Kalthoff in seiner Studie über das *Christusproblem* zur Frage, ob ekstatische Visionen am Anfang des Christentums gestanden haben könnten. Er lehnt diese Hypothese ab; Visionen seien die „denkbar trübsten und krankhaftesten Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens.“²⁴⁹³ Die ekstatischen Ausbrüche leidenschaftlicher Verzückung waren für den Bremer Pastor nur oberflächliche Sinnbilder einer letztlich geheimnisvollen Gotteserfahrung. Sie bedeuteten ihm – für sich genommen – nicht mehr, als die anderen mit dem Etikett der Krankhaftigkeit versehenen Phänomene: die ‚lebensmüde‘ und unproduktive Dekadenz, die widerspruchsvolle Suche nach eigentlich unweißbarem Wissen und das Sichtbarmachenwollen des Unsichtbaren.

Wir führten oben eine Bemerkung Kalthoffs aus seiner 1905 gedruckten Rede über *Die Modernen und das Christentum* an: Die urchristliche religiöse Erfahrung habe auf die damaligen Menschen gewirkt „wie ein neuer Wein, an dem die Geister sich berauschten“, und die christliche Theologie sei mithin im Unrecht, wenn sie die damalige Erfahrung verharmlose.²⁴⁹⁴ Diese Kritik war an die Adresse der liberalen Theologen gerichtet. Wir deuteten es oben schon an: Trotz dieser Äußerungen, die sogar dazu auffordern, die „heiße, stürmische Glut“ nachzufühlen, welche die ersten Christen sich „der Welt ... entrückt und aller Erdschwere ... enthaben“ fühlen ließ, zu „fragen, was die lebendigen Menschen ... empfunden, wie der Herzensvulkan gewesen, der solche glühende Massen aus seiner Tiefe ans Licht geschleudert“ habe²⁴⁹⁵, machte auch der späte Kalthoff die Einsicht in die fundamentale Andersartigkeit der frühchristlichen Glaubenserfahrung im Vergleich zur modernen Religiosität nicht fruchtbar.

Mit Bezug auf die individuelle Religiosität im modernen Gemeindekontext predigte er indes seiner Gemeinde Sätze, die wohl dem am nächsten kommen, was wir seine persönliche Mystik nennen können. Es geht um das Gebet. Als den Ort religiösen Erlebens beschreibt er seinen Zuhörern

„ein Allerheiligstes in uns ..., verborgen den Blicken der Menschen, auch denen, die mit uns unsere Heiligtümer der Seele teilen, oft genug uns selbst unverständlich, weil der Vorhang des äußeren Lebens uns den Blick in dieses unser Tiefstes verdeckt. Hier ist der heilige Geist selber allerheiligster Geist geworden, nicht mehr ein Naturgeist und nicht mehr der Kircheng Geist, sondern das ursprünglichste, ureigenste, verborgenste Leben Gottes im Menschengeste.“²⁴⁹⁶

Solche Äußerungen klingen seltsam unbestimmt und scheinen zeigen zu wollen, daß alle konkreteren Äußerungen über Rausch, Entrückung und glühendes Erleben der frühen Christen nur metaphorisch zu verstehen sind und nicht etwa körperliches Erleben meinen, wie es etwa Methodisten praktizierten. In seiner Beurteilung der Gegenwartscompatibilität konkreter körper-

²⁴⁹² Rezension Weinell, 1899, in: Gött. Gel. Anz. 1901, S. 753-776, hier S. 763f, 765.

²⁴⁹³ Das Christus-Problem, S. 22.

²⁴⁹⁴ Vgl. oben den Abschn. III.12.3.3.

²⁴⁹⁵ Die Religion der Modernen, S. 293 (in der zitierten Rede über die Modernen und das Christentum).

²⁴⁹⁶ Vom inneren Leben, S. 124.

bezogener religiöser Ausnahmephänomene lag er auf einer Linie mit der liberalen Theologie. Wenn das wissenschaftliche Konzept der Religionsgeschichte davon ausgeht, daß es *ein* Wesen *aller* Religionen gibt, so muß der Prozeß der wissenschaftlichen Wesensbestimmung zwangsläufig differenzieren und vermeintlich falsche Alternativen ausschließen. Das hat Folgen für das religiöse Leben der Gegenwart. Ekstatisches Erleben im Kontext der Unterschichtreligiosität war für die liberalen praktischen Theologen nur ein Randphänomen des modernen Christentums, das nicht kompatibel mit dem erstrebenswerten Ziel aller Religionsausübung ist: der idealen Korrespondenz zwischen religiösem Selbst und dem wahren Wesen der Religion. In dem Kalthoff dies unwidersprochen ließ, stellte er indirekt auch die Ernsthaftigkeit seiner Kritik an Tendenzen zur Sozialkontrolle und „Ruhigstellung“ der Bevölkerungsmassen im Umfeld des Staatskirchentums in Frage: Religiöse Abweichler galten als gefährliche und deswegen zu überwachende Elemente im Obrigkeitsstaat.²⁴⁹⁷ Die Ausübung von Sozialkontrolle über religiös-kreative Gruppen und ihre Marginalisierung durch Vertreter der „Staatstheologie“, die meinten, sich durch ihre Kenntnisse den Anspruch auf die Deutungshoheit in Streitfällen um „echte und falsche“ Religion und das Recht auf Mitwirkung bei der Lenkung der Bevölkerung im Sinne ihrer Vorstellungen von ‚Leitkultur‘ erworben zu haben, galt als legitim und ließ sich mit dem Selbstverständnis der „Berufenen“ durchaus in Einklang bringen.²⁴⁹⁸ Kalthoffs Vertrauen in die religionsproduktiven pluralistischen Kräfte der Gegenwart, seine offenere Grundhaltung gegenüber religiösen Abweichlern und gegenüber der Religion der Massen, hätte ihn eigentlich auch im Blick auf dieses spezielle Problem zur Kritik ermutigen, bzw. in seiner theologie-, kirchen- und herrschaftskritischen Haltung durchaus bestärken können. Doch seine im Grunde bürgerliche Perspektive, aus der heraus er festlegte, was als eine dem modernen Menschen bzw. eine dem Bedürfnis der Zeit nach persönlicher Vervollkommnung angemessene Gefühlsreligiosität gelten könne, unterschied sich in *diesem* Punkt nicht grundsätzlich von der Haltung derjenigen liberalen Theologen, die sich zu den fremdartig neuen Sichtweisen des Urchristentums im Hinblick auf die Religiosität der Gegenwart negativ äußerten. Immer dann, wenn es um kirchliche Stellungnahmen zu Fragen des Auftretens charismatisch-religiöser Phänomene in der modernen Gesellschaft ging, kam der idealistische Geistbegriff wieder zu Ehren.²⁴⁹⁹ Gerade die Einsicht in die Andersartigkeit urchristlicher Religiosität und seine Sichtweise des Urchristentums als anarchische Basisbewegung hätten Anknüpfungspunkte für ein Verständnis von Religion als persönliche Erfahrung, die in keinem Wissen auflösbar ist, ergeben. Wenn Kalthoff indes von „Leben, Tat und Kraft“ spricht, so ist diese Schleiermacher-Rezeption eher offen für eine Ausweitung des Religionsverständnisses in den Bereich der Ästhetik als den Bereich der körperbezogenen Erfahrung und bleibt damit auf dem Niveau bürgerlicher Frömmigkeit. Er hätte die strukturelle Nähe urchristlicher Erfahrung zur Unterschichtenreligiosität sich als Argument für die Anerkennung und Aufwertung einer Form der sich der kirchlichen Kontrolle entziehenden untheologischen proletarischen Massenreligiosität nutzbar machen können. Das tat er aus oben dargestellten Gründen nicht. Auch auf Kalthoff wirkte also das bürgerliche Elitebewußtsein der Epoche zumindest indirekt.

²⁴⁹⁷ Vgl. allgemein: Christoph Ribbat, Religiöse Erregung.

²⁴⁹⁸ Vgl. oben den Abschn. II.7.7.

²⁴⁹⁹ Vgl. etwa das Beispiel von Hermann Gunkel, der in seinen neu- und alttestamentlichen Forschungen den Geistbegriff des 19. Jahrhunderts als Vergleichsmaßstab für die fremdartige religiöse Erfahrung der früheren Gläubigen ablehnte, die Bedeutung seiner Entdeckung des Ekstatischen in Bezug auf das moderne Christentum dann aber herunterspielte und sie, die er vorher selbst z. B. das „Grunderlebnis“ der Prophetie nennt, zur „Außenseite“ der Religion erklärte, also das Verhältnis von Zentrum und Peripherie umkehrte. Vgl. die Belege in: Auwärter, Spiritualität um 1900, S. 40f, 43, 58 i. V. m. S. 54-57. Zu Gunkels „Entdeckung“ vgl. auch oben den Abschn. III.12.2.

Gleichwohl müssen wir entscheidende Unterschiede im Blick behalten. Eine Rückkehr zu den kirchlichen und politischen Werten des bürgerlich-protestantischen Liberalismus kam für ihn nicht in Frage. In Theorie und Praxis ging er stets von der Unantastbarkeit, man möchte sagen Heiligkeit, persönlicher Autonomie aus. Nirgendwo fordert Kalthoff daher zu Maßnahmen kirchlicher Sozialkontrolle über religiöse Abweichler auf, und auch seine Äußerungen über die Schutzwürdigkeit des religiösen Innenlebens auch der einfachsten Gläubigen zeugen eher von Toleranz in der Praxis. Auch als politischer Pastor und Sozialtheologe wertet er das ekstatisch-revolutionäre Feuer der Unterschichtbewegung nicht grundsätzlich ab; er will es jedoch gebändigt und auf langfristige Ziele ausrichtet wissen. Darauf kommen wir unten in einer Besprechung des Zusammenhanges von Revolution und Entstehung neuer Religionen zurück.²⁵⁰⁰ Zudem bricht sich bei ihm stets sein pädagogischer Impetus Bahn.

III.18.3.6 Abschließende Bemerkungen zum „Mystiker“ Kalthoff. Zum Umgang mit polemischen Zuschreibungen

Nehmen wir nach Sichtung der Belege unsere Eingangsfrage noch einmal auf. War Kalthoff also ein Mystiker? Knüpfen wir an das zuletzt Gesagte an: Wenngleich Kalthoff vermutete, das ‚Wesen des Christentums‘ müsse für die ersten Christen etwas ganz anderes gewesen sein als das, was die modernen Theologen darunter verstanden, so vergleichgültigt er diese These doch wieder im Hinblick auf sein eigenes religiöses Leben und das seiner Gemeinde – genau so wie dies zeitgleich tätige liberale Kollegen taten. Äußere Sinnbilder und die Gotteserfahrung dürfe man nicht miteinander verwechseln.²⁵⁰¹ Der heiligste göttliche Kern des menschlichen Wesens sei ein letztlich unmitteilbares, oft genug uns selbst unzugängliches metaphysisches Geheimnis. Aber gelegentlich würden wir diese Einsicht, abgelenkt von beglückenden Empfindungen Gott körperlich spürbar nah gekommen zu sein, vergessen: Solcher Enthusiasmus könne allzu leicht in Enttäuschung umschlagen, wenn äußerlich sich manifestierende Erfahrungen vermeintlicher Gottesnähe sich schließlich doch nur als Stationen auf dem Weg der Gottsuche erweisen:

„Darum ist es schon heiliger, geistiger, wenn wir uns unser Nichtwissen eingestehen und aus unseren Gebeten Lebensziele und Lebensaufgaben gestalten, die uns sagen, was wir tun sollen um unserem Dasein einen großen, göttlichen Inhalt zu geben. Ja, es ist frömmere, nach Wahrheit zu streben, für Gerechtigkeit zu kämpfen, wenn’s sein muß, zu leiden, als die Wahrheit, die Gerechtigkeit Gott zu überlassen und zu meinen, er werde sie auf unsere Gebete hin schon unter uns schaffen.“²⁵⁰²

Eine solche Äußerung läßt sich als Ausdruck einer altruistischen ‚Tat-Mystik‘ interpretieren, der nicht vorzuwerfen ist, daß sie von einem Gottesbild, bzw. Gottesverständnis ausgeht, welches im Feuerbachschen Sinne als eine Projektion egoistischer Wünsche verstanden werden kann: „Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst.“²⁵⁰³ Das Gebet leitet zum Handeln an, dient nicht schlicht der Wunscherfüllung, auch wenn Kalthoff an anderer Stelle zu sagen scheint, Gott sei nur ein anderer Name für unsere Sehnsucht.²⁵⁰⁴ Diese Spielart der Mystik, die man auch als Verknüpfung von innerer Gottsuche und äußerer Tat charakterisieren kann, scheint auf Kalthoff zuzutreffen. In diese Richtung zielende Appelle richtete er auch an seine Gemeinde und an einzelne Verehrer. Auf den Vorsatz eines Exemplars seines Buches über *Die*

²⁵⁰⁰ Vgl. unten Abschn. VI.5.2.1.4 sowie die darauf folgenden Abschnitte.

²⁵⁰¹ Vom inneren Leben, S. 126, 128.

²⁵⁰² Ebd. S. 127.

²⁵⁰³ Ebd. S. 128.

²⁵⁰⁴ Zarathustra-Predigten, S. 64.

religiösen Probleme in Goethes Faust schrieb er die persönliche Widmung: „Suche das Göttliche in deinem Herzen, diene dem Göttlichen in deiner Welt!“ Individuelle Religiosität ist ein inneres, aber nicht nur sich selbst genügendes Erleben.

Doch auch die Frage, ob pflichtbewußtes soziales Engagement dem Dasein einen letzten und höchsten Sinn geben könne, wird von Kalthoff noch überboten durch den Verzicht auf jede klare Antwort, ob dies hinreiche. Eine Abwertung sozialetischen Engagements bedeutet dies nicht. Es zeigt jedoch, daß Kalthoff die Formen religiösen Lebens sehr wohl zu unterscheiden wußte, und daß er dieselben nicht in ein Beziehungssystem gegenseitiger Legitimierungen einband. Es wurde oben schon in anderem Zusammenhang gezeigt, daß nach seiner Überzeugung die gesellschaftliche Nützlichkeit der Kirche nicht ihr Existenzrecht sichern könne. Denn „bei genauerer Prüfung“ sei keine der Kirche zugewiesenen „nützliche[n] Aufgaben ... imstande, die Kirche als eine eigentümliche Gemeinschaft innerhalb der übrigen menschlichen Vereinigungen sicher abzugrenzen“. Eine mögliche Humanisierung des Christentums und die Transformation der Kirchen zu Institutionen, die dem Gemeinwohl dienen, kann bloßem von nichtkirchlicher Seite ausgehendem Anpassungsdruck aufgrund eines „augenblicklichen Lebensbedürfnisse[s]“ geschuldet sein. Man spürt bei Kalthoff also einerseits ein Bemühen, sein Eintreten für oft kontroverse sozialtheologische Positionen fast in einem prophetischen Bewußtsein zu rechtfertigen. Letztlich aber steht ihm fest: Soziales Engagement ist kein Gebet. Mithin wäre es auch keine ‚Mystik der Tat‘. Das ‚echte Gebet‘ ist zweckfrei, im positiven Sinn interesselos, es ist ein Gebet, ‚das nicht fragt, wie wir beten müssen.‘ In dem wohl persönlichsten Zeugnis, das wir zu diesem Thema von Kalthoff besitzen heißt es:

„Unter allem, was wir sagen und fragen mögen, liegt ein Unsagbares, Unfragbares. Wenn alles, was wir wissen und was wir nicht wissen, in uns verstummt, wenn wir nicht mehr denken, nicht mehr wollen, nicht mehr beten, dann bleibt in uns ein überquellendes Empfinden, das zu groß, zu tief, zu unendlich ist, als daß wir ihm Worte verleihen können, das schon in uns sich zurückzieht, in uns erstarren will, wenn wir nur mit leisen Gedanken uns ihm nähern, wenn wir nur versuchen, es zu fassen und zu halten mit unserem bewußten Leben. Es ist ein großes Schweigen, das doch Unausprechliches zu uns redet, eine Stille, die doch erfüllt ist mit allen Lauten der Ewigkeit. Wir sind wir selbst und doch nicht wir selbst, wir sind größer als wir selbst, ein Leben, das entrückt ist allem Wandel und Wechsel, nichts als Leben, Unendlichkeit. Und zu dieser Tiefe unseres inneren Lebens drängt es uns immerdar, ohne daß wir selbst solchen Drang verstehen. Das ist der Geist, der uns selbst vertritt mit unaussprechlichem Seufzen, das Pfingstfest der Seele, an dem wir es fühlen, daß Gottesgeist ausgegossen wird über alles Fleisch.“²⁵⁰⁵

Unerklärliche Empfindungen, die sich nicht willentlich herbeiführen und nicht festhalten lassen, das Paradox des sich selbst Findens und Verlierens, die ‚Entrückung‘ in einen zeit- und raumlosen Zustand, in dem man größer ist als man selbst, das schweigende Eingehen in ein unendliches, reines Leben, die unverstandene Sehnsucht nach Ewigkeit und geistiger Wiedergeburt der Seele in einer höheren Existenzform – all das kann man als Ausdruck der Mystik interpretieren.

Will man Kalthoff die Bezeichnung ‚Mystiker‘ in einem Sinne anheften, der diesem persönlichen Empfinden entspricht, so kommt der Begriff ‚Persönlichkeitsmystik‘ in Betracht. Der Typus ist auf die zur Religion des Volkes hin offene ‚Tatmystik‘ bezogen. Jedoch bleiben die Typen unterscheidbar, bzw. gehen nicht ineinander auf. Für die mystische Dimension seines Persönlichkeitsverständnisses sind gerade die Reden *Vom inneren Leben*, aus denen wir hier

²⁵⁰⁵ Vom inneren Leben, S. 128f.

zitieren, ein Beleg – was übrigens auch schon von seinen Zeitgenossen so gesehen wurde.²⁵⁰⁶ Der Martini-Pastor hielt diesen Zyklus direkt im Anschluß an die Reden zur *Religion der Modernen* im Sommer 1905²⁵⁰⁷ und lud hiermit, wie er selbst sagte, seine Gemeinde „ein zu einer Einkehr bei uns selbst“.²⁵⁰⁸ Wenn in den zuvor gehaltenen Predigten an einigen Stellen von Mystik die Rede war, so waren seine Betrachtungen über das innere Leben gleichsam eine Wendung von der Außenseite zur privaten Innenseite der Religion der Modernen. Steudel hebt den „mittelbare[n] Einfluß“ der Gattin Kalthoffs auf die Entstehung des Zyklus hervor.²⁵⁰⁹ Als soziales Milieu, in das diese Reden gehören, können wir eine Kultur der Selbstpflege in den Bremer radikalen Gemeinden identifizieren, die zuerst auf die Bildung der eigenen Persönlichkeit zielte und erst dann auf deren Einbindung in die soziale Umwelt. Bezeichnender Weise meidet Kalthoff gerade in diesen sehr persönlichen, erst auf Wunsch der Gemeinde posthum veröffentlichten Reden das Wort ‚Mystik‘. Er sieht die alten „Gottsucher“ als „unsere Vorläufer“, doch hätten diese „erst den Irrweg gehen“ müssen, „draußen, fern über den Welten“ Gott zu suchen.²⁵¹⁰ Er nennt als Beispiele für diese Gottsucher „die alten Büsser und Asketen“, die „Wüstenprediger“, „die griechischen Weisheitslehrer“, Pythagoras, Platon, Buddha, die christlichen Einsiedler und Mönche in den Klöstern, „die Flüchtlinge aus dem Leben“.²⁵¹¹ Gegen diesen alten „Weg des Todes“ nach der Parole „sich selbst findet nur, wer sich selbst verliert und verleugnet“ setzt er den modernen „Weg des Lebens“: Erst wenn wir „in unserer inneren Welt ... zu Hause sind ..., sind wir ... wirklich wir selber, hier liegt der ewige Quell, aus dem alles, was zu unserer Persönlichkeit gehört, beständig entspringt, hier bestimmt sich also auch unser wahrer Wert.“²⁵¹² Man fühlt sich sehr erinnert an Georg Simmels oben zitierte Einsicht aus dem Jahr 1920, die alten Mystiker hätten ihr Individuum geopfert, um Gott zu behalten, während die modernen Mystiker den äußeren personalen „Gott zum Opfer“ brächten, um ihre „Persönlichkeit [zu] retten.“ Doch ist damit Kalthoffs Selbstverständnis noch nicht hinreichend umschrieben. Wir können aus der auffälligen Ausklammerung der alten Mystiker aus der Reihe der früheren Gottsucher – der Vorläufer auf Irrwegen, als Gegensatz zu den modernen Gottsuchern – auch indirekt seine Hochachtung vor den alten Mystikern, vor ihrem Schweigen angesichts des unaussprechlichen göttlichen Geheimnisses herauslesen. Gleichzeitig spüren wir im Kontext seiner Gemeindepredigten seinen behutsamen Umgang mit der Begrifflichkeit der neuen Mystik, die ja zu so viel polemischer Kritik Anlaß geben konnte, wenn man sie auf sich selbst bezog.

Die Persönlichkeit ließe sich nicht aus eigener Kraft formen, meinte Kalthoff; aber man könne im Vertrauen auf den Beistand des göttlichen Geistes in seltenen Augenblicken eine innere Führung spüren. Diese könne Beistand leisten, beim Streben nach dem eigenen idealen Selbst und helfen, im Leben die „richtigen“ Taten zu vollbringen. In der stillen Zwiesprache zwischen der menschlichen Seele und dem göttlichen Geist vernehme man dann ein

„so sollst du sein! Tue das, was dich zu dem macht, was ich bin, schau nicht rechts und links, höre nicht hierhin und dorthin, höre nur auf mich, ich will dich leiten im finstern Tal, ich will dich führen zu Wassern der Ruhe. Das ist das Gebet des Geistes, die Flucht der Seele aus dem Schein des Lebens in das Leben selber, aus der Kette der endlichen

²⁵⁰⁶ Hoffmann, Art. Neue Mystik, Sp. 611, stuft Kalthoff unter Berufung auf diese Reden als Mystiker ein.

²⁵⁰⁷ Vom inneren Leben, Vorwort F. Steudel, S. III f.

²⁵⁰⁸ Ebd. S. 77.

²⁵⁰⁹ Ebd. S. III f.

²⁵¹⁰ Ebd. S. 79.

²⁵¹¹ Ebd. S. 79 f, 82.

²⁵¹² Ebd. S. 78. Vgl. S. 82.

Irrtümer in die Wahrheit, aus deren Tiefen auch der Irrtum hervorquillt und auf deren Grunde auch der Irrtum sich löst.“²⁵¹³

Diese Arbeit an der eigenen Persönlichkeit nannte auch Friedrich Steudel nicht ‚Mystik‘, sondern Pflege „innerer Seelen- und Persönlichkeitskultur“. In einer Rede zum Andenken an den Freund Kalthoff sprach er ebenfalls von „Pflege der Seelenkultur“.²⁵¹⁴ „Seelenkultur“ betreiben bedeute das, was man „als innerstes Gesetz in seinem Wesen findet, sich zum heiligen Gottesgesetz“ zu machen. Lebe man nach diesem Gesetz, verdiene man es, ‚Persönlichkeit‘ genannt zu werden.²⁵¹⁵ Auf diese „Seelenkultur“ läßt sich insofern der Begriff der neuen unkirchlichen Mystik, etwa im Sinne des Hoffmannschen RGG-Artikels²⁵¹⁶ und anderer zeitgenössischer Quellen zuschreiben, als es um die geheimnisvolle Vereinigung mit dem Göttlichen im eigenen Seeleninneren geht – Gott offenbare sich „nur in dem Geheimnis einer Seele u. in den aus ihr sich entfaltenden lebensschaffenden Kräften“²⁵¹⁷ –, weiterhin insofern als die Einsicht leitend ist, daß das „Seelenleben von entscheidendem Wert ist, daß wir dieses unversehrt durch die der Seele feindlichen Mächte unsrer Zeit uns hindurch retten sollen“²⁵¹⁸ und auf dem Wege dieser Selbstpflege, auch der „Unkirchliche“ noch Religion besitzen könne; er dürfe sich sagen: „Auch du hast noch Religion, wenn du nur deine eigene Persönlichkeit in sittl. Arbeit u. sittl. Streben auszugestalten suchst zu einem in sich festgefügtten Bau, der auswächst zu einem heiligen Tempel, zu einer Wohnung Gottes!“²⁵¹⁹ Aus dem äußeren Tempel wird so das innere unantastbare „Heiligtum der Persönlichkeit“. Wenn wir dies ‚Mystik‘ nennen wollen, so ist diese hier nicht nur ein literarisches Phänomen bzw. kein Phänomen der Rezeption älterer Texte („Lesemystik“, intellektuelle Erkenntnismystik), sondern eine Erscheinung der Frömmigkeitspraxis („Predigtmystik“), bzw. ein aus dieser Praxis hervorgegangenes Phänomen. Aber auch Aspekte der ‚Naturmystik‘ fließen in diese „Seelenkultur“ ein: „Die Seele ist eine Fülle von plastischen Kräften“, und „[d]as ist das eine Geheimnis, das wir der fortgeschrittenen Naturbetrachtung abgerungen haben: daß wir überall plastische (bildnerische) Kräfte am Werke sehen. Wir beobachten sie schon im Krystall“.²⁵²⁰ „Die Pflanze wird, was sie werden muß. Sie hat einen unüberwindlichen Eigensinn, das hervorzubringen, was in ihrem Samenkorn angelegt ist“.²⁵²¹

Für uns von Interesse ist der Umstand, daß solche Sätze auf Kalthoffs ‚Persönlichkeit‘ gemünzt sind und auch *seinen* „Eigensinn“ vor Kritik in Schutz nehmen sollen. Echte Persönlichkeit bewahre immer ihr Geheimnis, etwas, in das kein Fremder einzudringen vermöge. Und umgekehrt gelte: „Derjenige, der das nur ist, was die Umgebung – die Gesellschaft aus ihm macht, der kann doch nicht schöpferisch, nicht umgestaltend auf seine Umgebung einwirken. Nur die Persönlichkeit kann das! Sie ist das Gewissen der Gesellschaft! Sie hat ihren eigenen Schwerpunkt!“²⁵²² Sie „dient einem Gott“, den sie „in sich trägt.“²⁵²³

²⁵¹³ Ebd S. 130.

²⁵¹⁴ Das Heiligtum der Persönlichkeit (2. Rede aus dem Cyclus über „Seelenkultur“). Dem Andenken von A. K. gewidmet. 13. Mai 1906 von F. Steudel gehalten in der St. Rembertikirche. Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40 20.3.

²⁵¹⁵ Ebd. Bl. 3.

²⁵¹⁶ Hoffmann, Art. Neue Mystik, in RGG, 1. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1913, Sp. 607-611.

²⁵¹⁷ Das Heiligtum der Persönlichkeit, Bl. 20.

²⁵¹⁸ Ebd. Bl. 4.

²⁵¹⁹ Ebd. Bl. 5.

²⁵²⁰ Ebd. Bl. 10f.

²⁵²¹ Ebd. Bl. 17. In einen expliziten Zusammenhang mit der Naturmystik wurden solche Gedanken beispielsweise von Wilhelm Bölsche gebracht. Vgl. Angelus Silesius, Einleitung, S. XXVII-IL. Vgl. auch Bruno Wille, Das lebendige All.

²⁵²² Ebd. Bl. 13, Zit. 15.

²⁵²³ Ebd. Bl. 19.

Das religiöse Geheimnis der Persönlichkeit (konkret: Kalthoffs Persönlichkeit) sperrt sich also gegen seine Auflösung in Rationalität. Und wie in Kalthoffs eigenen Texten, zumal dem zuletzt zitierten, wird religiöse Erfahrung hier nicht bloß als zugehörig zu einem Bereich verstanden, der hermeneutisch entschlüsselt sein will, sondern der in eine ganz eigene Wirklichkeit hineinführt. Ein Zugang zu dieser Wirklichkeit ist nur in der Religions(mit)ausübung möglich, nicht auf dem Weg kognitiven Verstehens. Auch insofern träfe die Bezeichnung ‚Persönlichkeitsmystik‘ auf das, um was es hier geht, zu, nicht jedoch die Bezeichnung ‚intellektuelle Erkenntnismystik‘. Aber, um es deutlich zu sagen: Von ‚Mystik‘ ist in der ganzen Predigt zu Kalthoffs Andenken nicht die Rede – wie auch Kalthoff, daran sei noch einmal erinnert, für sich selbst nie in Anspruch nahm ein Mystiker zu sein. Solche Titulierungen bleiben Zuschreibungen. Und nach allem Gesagten erscheint es wohl klar, daß die Zuschreibung einer oberflächlichen, schwärmerischen Mystik auf Kalthoff polemisch motiviert war – wie etwa im Fall des zeitgenössischen Kritikers Johannes Wendland, der ihn auf subtil-süffisante Weise in die Mitte eines Personenkreises stellte, den er wiederum in die Nähe antiker Ekstasekulte um „Dionysos und Bakchos, Venus und Amor“ brachte; das „mystische Selbstgefühl“, welches Vertreter der „modernen Diesseitsreligion“ auszeichne, sei noch Religion, „oder wenigstens etwas Religionsartiges, freilich keine ethische Erlösungsreligion, wie sie allein die Menschheit bedarf.“²⁵²⁴ Übersehen wird dabei, daß Kalthoff selbst die von ihm propagierte Religiosität von äußerlichen ekstatischen Erscheinungsformen unterschied; unter neuer Religion verstand er vielmehr das Zeugnis einer „nach innen drängenden religiösen Kultur“ der Moderne.²⁵²⁵ Sein Verständnis grenzte sich weiterhin ab von Versuchen der Selbstvergottung durch Aneignung okkulten Wissens, aber eben auch von dem Glauben, man könne durch tätiges Engagement (so wichtig ihm dieses auch war) in eine Nähebeziehung zum Göttlichen treten oder sich selbst erlösen. Der Vorwurf mancher zeitgenössischer liberalprotestantischer Kritiker, Kalthoffs Sozialtheologie vergöttere den Menschen, greift also bei genauerer Betrachtung ins Leere und erweist sich als dogmatisch motiviert.

Die Beschreibung Kalthoffs als ‚Mystiker‘ umreißt mithin nur *eine* Facette seiner Persönlichkeit. Auf welche Facette der Akzent gesetzt wird, das kann variieren. Thomas Achelis, der ihn persönlich kannte, ihm aber nicht unkritisch gegenüberstand, sah in ihm in erster Linie einen glühenden Idealisten und „eine ausgeprägt spekulative Natur, mit starkem Hegelschen Einschlag.“²⁵²⁶ Aber die Person Kalthoff geht allein schon deswegen nicht ganz im Modell des Mystikers auf, weil man auch Merkmale des extrovertierten prophetischen Typus in seiner Persönlichkeit entdecken kann, des Gegenmodells des introvertierten Mystikers. Sinnvoll wäre es daher, vom „Mystiker *in* Kalthoff“ zu sprechen, wie dies Friedrich Lipsius 1910 auf dem *Weltkongress für Freies Christentum* tat, wenn wir nach einer Umschreibung suchen, die die persönliche Beziehung des Martini-Pastors zur Mystik deutlich macht.²⁵²⁷

Als sinnvoll erweist es sich zudem, den Begriff ‚Mystik‘ in den Kontext eines umfassenderen Begriffsfeldes zu stellen, wie wir es in diesem Abschnitt versucht haben, um uns so dem Mystikverständnis Kalthoffs (nicht zu verwechseln mit seinem mystischen Selbstverständnis) anzunähern. Daß die mit diesen Begriffen verbundenen Vorstellungen *insgesamt* einen Nerv der Jugendstilzeit trafen, zeigt sich etwa daran, daß neben Kalthoff auch andere Erforscher des Zeitgeistes und Beobachter der westlichen Kultur die Elemente dieses Feldes in den dargestellten Beziehungskonstellationen positionierten. Ein Beispiel sind die Missionare des *Brahmo*

²⁵²⁴ Vgl. oben Einführung. Wendland, *Die neue Diesseitsreligion*, S. 22. Vgl. auch die gleiche Strategie bei Thikötter.

²⁵²⁵ *Modernes Christentum*, S. 34-36 i. Z. m. dem bereits oben Gesagten.

²⁵²⁶ Art. Albert Kalthoff.

²⁵²⁷ *Der Bremer Radikalismus*, in: *Fünfter Weltkongress*, S. 591-593, hier S. 591.

Somadsch (Brahmo Somaj/New Dispensation). Sie wiesen als Teilnehmer des *Weltkongress für Freies Christentum* auf ähnliche Zusammenhänge hin, wenn sie auszudrücken versuchten, worin „das mystische Bedürfnis“ ihrer Epoche bestand und wie damit „das rationale“, „das moralische“, „das soziale“, „das spirituelle“, und „das ästhetische Bedürfnis“ zusammenhänge.²⁵²⁸ Das kulturkritische Thema ‚Rettung der Persönlichkeit‘ konnten westliche Hörer aus ihrem Appell zur Verinnerlichung und Bewahrung geistiger Güter heraushören, deren Verlust durch die „selbstsüchtige, kommerzielle, aggressive Zivilisation“ drohte, durch eine Welt „erstarrt im Dogmatismus“ der „Äußerlichkeiten“.²⁵²⁹ Hinzu kam bei ihnen die Interpretation der Epoche als „Zeitalter der Entwicklung einer neuen Synthese, ja noch mehr, einer neuen Welt voll geistiger Kraft, eines neuen Evangeliums des Lebens“²⁵³⁰; hinzu kam zusätzlich die Hoffnung auf das Zusammenleben der Völker „in brüderlicher Gemeinschaft“ und „als Glieder der Einen mystischen Familie Gottes“ bzw. auch der „Synthese von Natur, Mensch und Gott“ in einer nicht allzu fernen Zeit.²⁵³¹ Maurice Maeterlinck erwartete auf der Woge dieser neuen spirituellen Aufbruchsstimmung ein Zeitalter, „wo unsere Seelen sich ohne Vermittlung der Sinne begegnen werden. Es steht fest, dass sich das Reich der Seele täglich weiter ausdehnt. Sie ist unserem sichtbaren Wesen viel näher und nimmt an allen unseren Handlungen viel mehr teil, als vor zwei oder drei Jahrhunderten.“²⁵³²

Wie offen die Vorstellung der Mystik bei Kalthoff für Bezüge zum Pantheismus ist, haben wir bisher noch nicht gefragt – und dies Problem wird auch erst an späterer Stelle, wenn es um Kalthoffs Verhältnis zum Monismus geht, thematisch werden. Halten wir zunächst vorläufig fest, daß ‚das Leben‘ als Schlüsselbegriff bei Kalthoff in einer engen Beziehung zu seinem Mystikverständnis steht. In diesem Zusammenhang läßt sich feststellen: Kalthoff, als kulturbejahender Optimist, hielt bis zuletzt die Überzeugung aufrecht, daß trotz verschiedener im Gegenwartsleben spürbarer Formen der „Kulturermüdung“, der „Lust am Kranken“, der „Todessehnsucht ... worin der Gegenwartsmensch das in sich wieder empfindet, was der alte Christ in seinen apokalyptischen Schilderungen vom Schreckens- und Gerichtstage Gottes, vom großen Weltenbrand und Zusammenbruch aller Dinge empfunden hat“, „auf dem Boden der Kulturermüdung eine neue Lebensbejahung“ entstehe.²⁵³³ Seine zum Teil auch mystisch gefärbte Religiosität will ihre Kraft also nicht aus dem „Verfallsleben“ beziehen, sondern will sich an einem einfachen Maßstab messen lassen: Setzt sie sich für das Leben ein? Setzt sie sich für die Reform ein? Mit Recht wurde der von Kalthoff vertretene Religionstypus daher den Erscheinungen der ‚Lebensreform‘ zugeordnet.²⁵³⁴

²⁵²⁸ Vgl. Vaswani, *Die Botschaft des modernen Indiens*, S. 420 (die oben angeführten Adjektive zur Umschreibung der Bedürfnisse des Westens hier in Fettdruck).

²⁵²⁹ Vgl. ebd. S. 427f.

²⁵³⁰ Vgl. ebd. S. 427 – eine Rezeption vitalistischer Tendenzen.

²⁵³¹ Vgl. ebd. S. 426, 429. Letztere Umschreibung will sagen, worauf „das spirituelle Bedürfnis“ der Zeit ziele.

²⁵³² *Der Schatz der Armen*, S. 12, vgl. 32, 38.

²⁵³³ *Modernes Christentum*, S. 36.

²⁵³⁴ Ulrich Linse, *Lebensreform und Reformreligionen*, in: *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, 2 Bde., hrsg. von Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert, Darmstadt 2001, Bd. 1, S. 193-198, hier S. 193f.

III.19 *Von der Mystikrezeption und dem Kult um die Persönlichkeit zur ‚Zarathustra-Religion‘ im Kontext der ‚Lebensreform‘. Zwischenschritte auf dem Weg zum Monistenbund*

In einem Brief vom 8. Dezember 1903 an Arthur Bonus berichtete Eugen Diederichs anerkennend von dem Eindruck, den die Fortschritte der „Kalthoffsche[n] Theorie“ auf ihn gemacht hätten. Er finde „es ganz genial, daß er Nietzsches Zarathustratypus als Weiterentwicklung des Christustypus auffaßt“.²⁵³⁵ In der Tat ergaben sich schon bald nach dem Erscheinen der Kalthoffschen Christusschriften daraus einige Konsequenzen für das Denken des Martini-Pastors – resultierend aus der Ablehnung des historischen Jesus als Paradigma für das protestantische Persönlichkeitsideal. Wenn Jesus als Legitimation für das Ideal der autonomen Persönlichkeit obsolet geworden war, so mußte der Mensch nun mehr und mehr auf seine eigenen Füßen gestellt werden. Im letzten Abschnitt sahen wir, wie die außerkirchliche ‚Persönlichkeitsmystik‘ den Menschen auf sein eigenes Innenleben verwies und gegen äußere Bedrohungen seiner Identität immunisierte. Da lag es nahe, auf der Suche nach einem neuen Meister-Narrativ, als Anleitung zu persönlicher Vervollkommnung, bei Nietzsche Anleihen zu machen. Dessen Zarathustra sei doch „nichts anderes“ als „der ins Persönliche übertragene Christustypus“, ein zeitgemäßer Ersatz für das „Ewigkeitsbewußtsein“, welches einem vormals die Kirche versprach, meinte Kalthoff in der Schrift *Die Entstehung des Christentums*.²⁵³⁶

Zu beachten ist dabei der Reformkontext, der auch schon im Mystikdiskurs rund um den Begriff des Individuums eine Rolle spielte. Es ging stets um die Rettung und die Weiterentwicklung der Persönlichkeit. Da nimmt es nicht wunder, daß in der größten Reformbewegung der Zeit, der ‚Lebensreform‘, in deren Kontext Freiheit zur Körpererfahrung wurde, von den Schriften Kalthoffs gerade seine für Weiterentwicklungen in Richtung auf Nietzschesches Denken offenen Christusschriften kontrovers rezipiert wurden.²⁵³⁷ Doch finden sich auch bei Kalthoff selbst Bezüge zu dieser Bewegung.

Ein Hinweis auf Kontakte Kalthoffs zum lebensreformerischen Umfeld findet sich im erhaltenen Schriftwechsel mit dem Münchener Schriftsteller und Publizisten Michael Georg Conrad (1846-1927), zu dessen Umfeld wiederum die Lebensreformer Karl Wilhelm Diefenbach und Gustav Arthur (Gusto) Gräser gehörten, Letzterer ein Mitbegründer der Aussteigersiedlung Monte Verità bei Ascona. Auf Initiative Franz Diederichs wurde Conrad als Referent des *Goethebundes* eingeladen. Der Name wirkte auf die Vorstandsversammlung „wie eine Art Erlösung“.²⁵³⁸ Conrad nahm das Angebot an, und sein Vortrag muß einen bleibenden Eindruck hinterlassen haben. Im späteren Schriftwechsel bezeichnet Kalthoff sich selbst als eines der „armen mißhandelten Schulmeisterproducte“ seiner Generation, die nach den „Quellen der Ursprünglichkeit [lechzen]“. Kalthoff meint, er habe sich mit seinen Zarathustra-Predigten an diesen Schulmeistern „gerächt“ und beim Predigen Conrads „öfter ... mit Dank gedacht.“²⁵³⁹

Will man Kalthoff indes systematisch in Beziehung zur Lebensreformbewegung setzen, kommt man zu Abgrenzungsproblemen, denn wie verhält sich diese Zuordnung zu seiner Ver-

²⁵³⁵ Lulu von Strauß und Torney-Diederichs (Hg.), Eugen Diederichs. Leben und Werk, S. 95.

²⁵³⁶ Entstehung des Christentums, S. 148. Vollständiges Zitat s. u. Abschn. III.19.4.

²⁵³⁷ Vgl. Linse, Lebensreform, S. 194.

²⁵³⁸ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 1.7.1901. Zur Beziehung Conrads zur Lebensreformbewegung vgl. z. B. Sven Hals, Lebensreformerische Nacktheit und emanzipierte Sinnlichkeit. Einzug eines neuen Körpers in die Poesie um 1900, in: Thorsten Carstensen / Marcel Schmid (Hgg.), Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchsstimmung um 1900, Bielefeld 2016, S. 65-86, hier 76f.

²⁵³⁹ Brief Kalthoffs an Conrad vom 19.2.1903. Münchener Stadtbibliothek / Monacensia; Nachl. Conrad, Sign. MGC B 449. Conrads Briefe an Kalthoff sind nicht auffindbar.

ortung im Spektrum der ‚Gebildetenreformbewegung‘? Die Übergänge zwischen den Reformfeldern waren fließend und so kommt es auf die Perspektive an, ob man die bildungsbürgerliche Reformbewegung eher separat betrachtet oder unter dem Aspekt der Lebensreform. Die Berechtigung einer Verortung Kalthoffs in beiden Bereichen ergibt sich aus der Rezeption seiner Werke in den jeweiligen Zeitschriftenumfeldern und umgekehrt aus der Aufmerksamkeit, die Kalthoff den jeweiligen Publikationsorganen widmete. Die ‚Gebildetenreformbewegung‘ gruppierte sich, wie oben gesagt wurde, um die Zeitschrift *Der Kunstwart*, zu deren Lesern auch Kalthoff gehörte. Auch die kurzlebige Zeitschrift *Europa. Wochenschrift für Kultur und Politik*, an deren Gründung Kalthoff möglicherweise selbst beteiligt war, läßt sich in diesen Kontext einordnen.²⁵⁴⁰ Sie widmete sich neben ihrem Hauptanliegen, dem Brückenschlag zwischen Liberalismus und Sozialismus, der Gesellschafts- und Kulturreform, griff aber auch Themen der Lebensreform auf, so etwa das Thema der Wohnungsästhetik, das Thema der Sexualreform²⁵⁴¹ und der Frauenfrage – Kalthoff selbst veröffentlichte hier einen kurzen Artikel zur Problematik.²⁵⁴² Typische Zeitschriften mit anderem thematischen Schwerpunkt, um die sich die Anhänger der Lebensreform sammelten, waren z. B. *Der Mensch. Wochenschrift für allseitige Reformen auf naturgemäßer Grundlage*²⁵⁴³ oder *Die Lebenskunst*. In Untersuchungen zum Thema wird auch der *Kunstwart* zum lebensreformerischen Zeitschriftenwesen gezählt. Uns interessiert jedoch primär die jeweilige Beziehung zur Religionsreform. Eine gewisse Berechtigung dafür, den späten Kalthoff gleichzeitig mehreren Reformbewegungen zuzuordnen, ergibt sich aus seiner Zugehörigkeit zur Autorengemeinschaft um Eugen Diederichs. Dessen Verlag bildete gleichsam eine Schnittstelle der Reformmilieus.²⁵⁴⁴

Insbesondere Lebensreform und Reformreligion standen in einem wechselseitigen Bedingungsfeld, da sie sich beide als zukunfts- und tatorientierte Kulturbewegungen definierten. Ulrich Linse spricht mit Bezug auf zeitgenössische Quellen von einer „praxisorientierten Diesseitigkeit.“ Bestimmendstes Merkmal dieser ‚neuen Diesseitsreligion‘ sei nicht ihr Rekurs auf das persönliche religiöse Empfinden, sondern ihre Ausrichtung auf die ‚praktische Neugestaltung des Kulturlebens.‘ Nur so könne eine lebendige religiöse Kultur heraufkommen.²⁵⁴⁵ Von hier aus ergaben sie auch Bezüge zur mystischen Religiosität als Medium zur Rettung des Ichs aus sozialen und kulturellen Zwängen – wir sprachen oben davon. Die Lebensreform hatte aber auch selbst etwas von einer Reformreligion. „Um die Jahrhundertwende artikuliert sich in den lebensreformerischen Zeitschriften ein verstärktes Bedürfnis nach einer religiös-ethischen Fundierung der Bewegung.“²⁵⁴⁶ Man glaubte, nur dann eine große Kulturbewegung werden zu kön-

²⁵⁴⁰ S. o. Vgl. Heinrich Michalski, Liberalismus und Sozialismus. Zur Einführung, 1. Jahrg. Nr. 1 (19.1.1905), S. 2-5.

²⁵⁴¹ Vgl. z. B. Magnus Hirschfeld, zur Klärung des homosexuellen Problems, 1. Jahrg. Heft 22 (15.6.1905), S. 1094-1099.

²⁵⁴² Das Recht der Frau, 1. Jahrg., 20. Heft (1.6.1905), S. 1005 (zwei Absätze aus einer Predigt, s. u.).

²⁵⁴³ Zeitweilig erschien die Zeitschrift unter dem Titel Vegetarischer Vorwärts. Zum Kunstwart als typisches Lebensreformblatt vgl. Kai Buchholz, Das lebensreformerische Zeitschriftenwesen, in: Die Lebensreform, Bd. 1, S. 45-51, hier S. 47. Als Beispiel für Kalthoffs Lesegewohnheiten vgl. z. B. den Verweis auf den Kunstwart in: Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 128. Zum religiösen Zeitschriftenwesen als weiteren Kontext vgl. Panesar, Religion im Abonnement, hier z. B. S. 280.

²⁵⁴⁴ Vgl. allgemein zur Beziehung des Verlages zur Lebensreform z. B. Gangolf Hübinger, Der Verlag Eugen Diederichs in Jena: Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung, in: Geschichte und Gesellschaft, 22. Jahrg., 1. Heft (Jan. - März 1996), S. 31-45. Vgl. auch Stefan Breuer, Kulturpessimist, Antimodernist, konservativer Revolutionär? Zur Position Eugen Diederichs im Ideologiespektrum der wilhelminischen Ära, in: Ulbricht / Werner, Romantik, Revolution und Reform, S. 36-59, hier S. 50.

²⁵⁴⁵ O. Kiefer, Zur religiösen Bewegung der Gegenwart, in: Der Mensch. Wochenschrift für allseitige Reformen auf naturgemäßer Grundlage. 5 (Berlin 1903), S. 89f. Zit. n. Linse, Lebensreform, S. 193.

²⁵⁴⁶ Ebd. S. 196 (Abschn. „Lebensreform als Reformreligion“).

nen, wenn man sich gleichzeitig für die religiöse Reform öffnete. Übernatürliches sei abzulösen durch eine Religion des irdischen Lebens.

Vermittelt durch gerade dieses Leitmotiv stand Kalthoff in Beziehung zur Lebensreform, die im übrigen eine vorwiegend von Protestanten getragene Bewegung war. Sah sich doch das „Reform-Christentum der deutschen Lebensreformbewegung ... als Fortsetzung der protestantischen ‚Emanzipation‘ gegen hierarchische ‚Bevormundung‘ zugunsten eines persönlichen Verhältnisses zu Gott und als Vollendung dieser Bestrebung durch die Trennung von jeder, auch protestantischer Kirchlichkeit.“²⁵⁴⁷ Die Ermöglichung ganz persönlicher und freier Religiosität betrachtete man als Gegenstand der Reform des Lebens. In diesem Sinne äußerte sich auch Kalthoff selbst:

„Wenn alles Reden über den Glauben zu einem freien Bekennen des eigenen Glaubens würde, das würde eine Lebensreform bedeuten, die wirklich ganze Arbeit tun würde, daß wir ein Reformationsfest feiern könnten im Geiste und in der Wahrheit, in der Gemeinschaft mit allen, die, was sie im Herzen glauben, auch mit dem Munde bekennen.“²⁵⁴⁸

Die Wurzeln der religiösen Auffassungen der deutschen Lebensreformbewegung liegen in der protestantischen Religionskritik des 19. Jahrhunderts, wie sie beispielsweise von dem freireligiös-protestantischen Theologe Eduard Baltzer formuliert wurde. Mit Blick auf diese geistesgeschichtliche Orientierung und Herkunft der Bewegung wird verständlich, warum im Kaiserreich die verwandten Positionen Kalthoffs aber auch Steudels bei den Lebensreformern positive Resonanz fanden. Daß Kalthoff die Reform der Religion als eine umfassende Lebensreform verstand, ergibt sich aus seiner Deutung des Urchristentums, über das er schreibt, es sei ‚aus dem Zweifel an der ganzen damaligen Kultur entstanden‘ und sei ‚mit revolutionären Kräften verbündet‘ gewesen. Es lebte im „Geist der universellen Lebensreform.“²⁵⁴⁹ Aber gerade seine eigene Zeit sieht er ja als Epoche der in bisher ungekanntem Maß gesteigerten Sehnsucht nach Reformen des Lebens:

„Unser Zeitalter ist weit mehr als dasjenige, welches wir in der Geschichte so nennen, ein Zeitalter der Reformation. ... Dieser Geist einer allumfassenden Lebensreform, dem alles unterstellt ist, was zum Menschenleben gehört, für den die Wissenschaft arbeitet und die Kunst, der in zahllosen Fragen, als Frauenfrage, als Arbeiterfrage, als nationale und internationale soziale Frage mit allen ihren Unterabteilungen, im Herzen der heutigen Menschheit lebendig und wirksam ist, er gibt auch unserer Zeit einen prophetischen Charakter, er ruft alle vorwärts gerichteten Geister zum großen Kampf gegen den gemeinsamen Feind, gegen diejenigen Lebensmächte, die dem Stillstand sich verschworen und aus dem Rückschritt ihr einträgliches Gewerbe machen. – Wie ich selbst zu diesen großen Bewegungen des Lebens stehe, das wißt ihr wohl zur Genüge: ich grüße in ihnen einen neuen Frühling der Menschheit, der mit seinem Lichte und seiner Wärme den Winter bezwingen und Leben, Freude, Frieden bringen wird in die Lande! ... Ich weiß, daß dieses Zeitalter nicht willkürlich gemacht, nicht von Menschen erdacht und erfunden ist, daß große, elementare Lebenskräfte in dieser Bewegung zur Entfaltung kommen werden, kommen müssen, daß es sich dabei um neue menschheitliche Gebilde, um neue Kultur- und Gesellschaftsformen, um neue Weltanschauungen und sittliche Lebensanschauungen handelt, und daß diese Lebensmächte den einzelnen Menschen mit sich fortreißen, daß sie über ihn kommen und ihn zwingen, wenn er nicht will, ja, daß sie gar nicht einmal danach fragen, was der einzelne zu ihnen sagt und von ihnen hält.“²⁵⁵⁰

²⁵⁴⁷ Ebd. S. 193.

²⁵⁴⁸ Religiöse Weltanschauung, S. 108.

²⁵⁴⁹ Zarathustra-Predigten, S. 9f.

²⁵⁵⁰ Ebd. S. 59f.

Bemerkenswerterweise predigt Kalthoff seiner Gemeinde über dieses ‚neue Pfingsten‘ – immer wieder kleidet er seine Zukunftssehnsüchte ja in Bilder einer Ausgießung des Geistes – im Kontext seiner Reden über Nietzsches *Zarathustra*. Als Antwort auf die rhetorische Frage, ob man den Namen Nietzsche in einer Kirche überhaupt in den Mund nehmen dürfe, meint Kalthoff, Nietzsche sei unter dem Aspekt des Lebensreformertums betrachtet wahrscheinlich christlicher als mancher der ständig den Namen Christi im Munde führt. „So wollen wir doch einmal versuchen, Nietzsche als den Propheten einer neuen Kultur zu betrachten!“²⁵⁵¹

III.19.1 Die Nietzscheanische ‚Zarathustrareligion‘ bei Kalthoff – eine Problembestimmung

Wir sind damit bei einem gesondert zu betrachtenden Problem der historischen Erforschung der Lebensreformbewegung angelangt, nämlich ihrer Rezeption Nietzsches im Sinne eigener Vorstellungen und Ziele.²⁵⁵² Auf einer spezielleren Ebene geht es im Folgenden aber auch um Kalthoffs Nietzsche-Bild. Unverkennbar war Nietzsche für Kalthoff „mehr als ein Name“, er war für ihn „eine Weltanschauung, eine geistige Macht, mit der ein jeder rechnen muß, der an dem Leben der Zeit bewußten Anteil nimmt und in ihr seine eigene Stellung zu nehmen sich bemüht.“²⁵⁵³ Auch für sein persönliches Verhältnis zu dem Philosophen hatte dies Konsequenzen. In einem Brief an Elisabeth Förster-Nietzsche meint Kalthoff, durch Nietzsche sei er „eigentlich erst Mensch geworden“.²⁵⁵⁴ Die kultur- und religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Nietzsche-Rezeption Kalthoffs gehört insofern nicht nur unbedingt in den Kontext einer Darstellung der ‚Religion der Modernen‘, resp. der (lebens)reformorientierten Religiosität um 1900, sondern ist seit einigen Jahre schon eine offene Forderung der religionsgeschichtlichen Forschung – soweit sie sich auf Kalthoff bezieht. „Genauer zu untersuchen wäre das Nietzsche-Bild“ Kalthoffs.²⁵⁵⁵ Diese Forderung erscheint umso dringlicher, als Kalthoffs Nietzsche-Bezug schon von den Zeitgenossen als eines seiner ganz großen Themen gesehen wurde – sowohl im positiven als auch im negativen Sinne.²⁵⁵⁶ Doch reicht wohl eine isolierte Betrachtung desselben nicht hin. Vielmehr soll, aus gleich anzugebenden Gründen, die Darstellung seiner Nietzsche-Rezeption mit der Analyse seines Goethe-Bildes gekoppelt werden. Insbesondere der *Faust* hat auf Kalthoff einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt:

„Es hat Jahre meines Lebens gegeben – und diese Jahre waren sicher nicht die schlechtesten, inhaltlosesten – wo der Faust zu meinem täglichen Brote gehörte; aber auch

²⁵⁵¹ Ebd. S. 8,10.

²⁵⁵² Vgl. Steven Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, Karriere eines Kults, Stuttgart 1996 (engl. 1992).

²⁵⁵³ Friedrich Nietzsche, S. 19.

²⁵⁵⁴ Brief vom 30.1.1905. Stiftung Weimarer Klassik (Goethe- und Schiller-Archiv Weimar), AZ 72/BW 2633. Die Aussage ist der späten Phase von Kalthoffs Nietzsche-Rezeption zuzuordnen.

²⁵⁵⁵ Justus H. Ulbricht, „Theologia deutsch“. Der Diederichs-Verlag und die Suche nach einer modernen Religion für Deutsche, in: ders. / Meike G. Werner (Hgg.), Romantik, Religion und Reform, Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900-1949, Göttingen 199, S. 156-174, hier S. 165, Fußn. 40. Eine Herausforderung stellt dabei der Vergleich mit anderen Autoren des Diederichs Verlages dar; Ulbricht nennt Arthur Bonus und Karl König.

²⁵⁵⁶ Positiv z. B. in einem anonymen Nachruf: Zu Albert Kalthoffs Gedächtnis, (o. V.), in: Der Säemann Jg. 2 [1906], S. 213f, hier S. 213: „Was geht mich Albert Kalthoff an?! Nur ein satter, auf überkommenen Anschauungen behaglich gebetteter Mensch kann so sagen. Dagegen jeder, der heute mit ringt im Kampf um die neue Welt- und Lebensanschauung; jeder, der neue edlere Werte mit herausarbeiten möchte – der kennt Albert Kalthoff oder muß ihn kennen lernen... Zweierlei ... bezeichnet vor allem sein Lebenswerk: Die Anwendung der sozialwissenschaftlichen – oder soll ich sagen: der soziologischen Denkmethode auf die Theologie ...; sodann ... eine neue religiöse und sittliche Welt- und Lebensauffassung, die sich insonderheit anrückt an Friedrich Nietzsche.“ Negativ stellt beispielsweise Benzion Kellermann Kalthoff als Nietzschejünger dar. S. o. Abschn. II.8.2. Weitere Beispiele sogleich unten.

heute noch kann ich den Faust nicht zur Hand nehmen, ohne in ihm das zu finden, was wir im höchsten und frommsten Sinne Offenbarung nennen.“²⁵⁵⁷

Genauerer Augenmerk ist vor allem auf Kalthoffs Umgang mit den Menschenbildern Goethes und Nietzsches zu legen. Es geht dabei unter anderem um die Frage, wie er die für elitäre Ausdeutungen offenen Metaphern des ‚Übermenschen‘ oder des ‚Herrenmenschen‘ verarbeitet hat und wie sich dies auf seine Religiosität auswirkte, – meinte doch etwa Steven Aschheim, der die Heraufkunft des Nietzsche-Kultes in Deutschland untersucht hat und Kalthoff für den ‚aktivsten und einflussreichsten Vermittler Nietzsches in der protestantischen Kirche‘ hält, dieser habe den „nietzscheanisch protestantischen Übermenschen“²⁵⁵⁸ propagiert und mit Reformern wie Ellen Key eugenische Maßnahmen der Ausrottung des ‚Schwächlichen und Kränklichen am Menschen‘ gefordert.²⁵⁵⁹

Belege, die eine solche These stützen könnten, lassen sich bei Kalthoff selbst finden: Der ‚Übermensch‘ sei „ein Menschenideal, in dem alles Unlebendige, Unfreie, alles Absterbende, Schwächliche und Krankhafte am Menschen ausgetilgt, alle großen, schöpferischen Willenskräfte entfaltet und zu Kulturwerten ausgeprägt sein sollen“²⁵⁶⁰, damit aus „Sklavenseelen große, freie, starke Menschenseelen“ werden können.²⁵⁶¹ Dieser „Weg zum Übermenschen“ sei gleichzusetzen mit der Verantwortung der lebenden Generation „vor dem Kommenden, vor unseren Kindern!“²⁵⁶² Die Ehe zielt damit vermeintlich auf die Züchtung künftiger Übermenschen: „Nicht fortpflanzen sollen wir uns in der Ehe, sondern hinauf!“²⁵⁶³ In einer anderen Zarathustra-Predigt spricht er vom Selbstbehauptungswillen allen Lebens, nennt dies den „Kampf ums Dasein“ und sagt: „Das Recht des Lebens ist das Recht des Stärkeren“; von einem „Recht des Schwächeren“ auszugehen „hieß die Kranken und Siechen zu Herren zu machen über die Gesunden und Starken“, woraufhin er rhetorisch fragt, ob „nicht Friedrich Nietzsche gerade der Apostel dieser Kraftmenschen und Gewaltmenschen, und der berüchtigten Herrenmoral“ sei, der sich selbst begeistere „in der Erinnerung an die Zeit, wo die wild schweifende blonde Bestie noch in den alten Germanen lebendig war“.²⁵⁶⁴ Und hatte nicht der späte Nietzsche selbst gelegentlich Überlegungen angestellt, ob nicht das staatliche Gewaltmonopol, im Sinne einer „eugenischen Kriminalprophylaxe“ und „eliminierenden Sterbehilfe für unheilbare, sozialschädliche Menschen“ als „sozialhygienische Option“ der Populationspflege, die Tötung von Menschen legitimieren könne?²⁵⁶⁵

Glaut man Julius Burggraf, könnte man zu der Überzeugung kommen, die Bremer radikalen Pastoren hätten Nietzsche-Gemeinden völkisch-religiösen Zuschnitts schaffen wollen. Der entschiedene Gegner Kalthoffs sortiert im einführenden Artikel seiner *Bremer Beiträge*, über *Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes*, den Bremer Radikalismus als Ganzes in die Schublade der „Nietzsche-Gläubigkeit“ ein und meint, die radikalen Pastoren und ihre „engsten Freunde“ hielten „sich wohl für die Repräsentanten einer neuen, höheren, über das Christentum hinausgehenden Entwicklung des religiösen Geistes zur All-Seligkeit und zur Übermenschensohnschaft“; das biblische Christentum sei für sie „ein asiatisch-semitischer Fremdstoff“, der

²⁵⁵⁷ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 129.

²⁵⁵⁸ Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 226f.

²⁵⁵⁹ Vgl. zustimmend Baader, Erziehung als Erlösung, S. 77. Zitate ebd.

²⁵⁶⁰ Zarathustra-Predigten, S. 19f.

²⁵⁶¹ Ebd. S. 22.

²⁵⁶² Ebd. S. 20f.

²⁵⁶³ Ebd. S. 21. Kalthoff wandelt hier ein Nietzsche-Zitat ab.

²⁵⁶⁴ Ebd. S. 71.

²⁵⁶⁵ Lukas Gschwend, Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft, S. 149f. Dies allerdings eine randständige Position bei Nietzsche, die zudem erst in der Spätphase deutlicher hervortritt. Vgl. dagegen etwa die Position in *Menschliches, Allzumenschliches* (1878).

zusammen mit der Jesusgestalt aus dem modernen „geistigen Leben ausgestoßen werden“ solle; ein „von Kirche und Bibel, die unsern deutschen Sinn verfälschten, sich emanzipierender Glaube, eine ganz germanischer Eigenart entsprechende Religion“, die die „Inkonsequenz und Schwäche“ des alten Christentums hinter sich lasse, wollten diese Radikalen schaffen.²⁵⁶⁶

Diese Angaben werfen einige Fragen auf. So ist zu prüfen, wie sich seine Nietzsche-Rezeption mit seinen sozialtheologischen Anschauungen vertrug, z. B. seiner Kapitalismuskritik, die er, wie oben gezeigt wurde, bis zu seinem Lebensende nicht aufgab. Linksliberale und Sozialisten konnten sich in der Regel mit den sozialen Ansichten Nietzsches nicht anfreunden. Der Schriftsteller und Kritiker Samuel Lublinski schrieb 1905 in der Zeitschrift *Euopa*, an der auch Kalthoff mitarbeitete: Nietzsche habe „rücksichtslos die ‚Naturnotwendigkeit‘ der Ausbeutung“ vertreten.²⁵⁶⁷ Mit Berufung auf Nietzsche ließ sich aus Sicht solcher Kritiker in der Tat gut kapitalistische Sozialpolitik treiben:

„Nietzsche war ein Gegner des Sozialismus, und zwar einer auf Tod und Leben. Er fast allein hat es verschuldet, daß der begabtere mittelbürgerliche Nachwuchs der siebziger und achtziger Jahre, der sich zum Sozialismus zu entwickeln begann, wieder in ein anderes Fahrwasser eingelenkt ist. Und in allen seinen Schriften finden sich fast auf jeder Seite die härtesten Ausdrücke über das ‚Volk‘, die Masse, die kleinen Leute, die Arbeiterbewegung. Der Sozialismus bedeutete für ihn die Götterdämmerung der Kultur.“²⁵⁶⁸

Neben der Frage nach der Richtung der Kalthoffschen Nietzsche-Rezeption steht die Frage nach deren Radikalität im Raum. War er tatsächlich Vertreter einer völkischen Nietzsche-Auslegung und eugenischer Maßnahmen der Menschenzüchtung? Wenn der spätere Pastor an St. Martini, Johannes Oberhof, anlässlich des hundertsten Geburtstages seines Amtsvorgängers schreibt, die „Unbedingtheit Nietzsches und der prophetische Zorn eines Karl Marx“ hätten „für Kalthoff mehr an religiöser Verbindlichkeit“ besessen, „als die literarischen Erzeugnisse mittelmäßiger Kleinbürger“²⁵⁶⁹, so läßt dies an eine verhältnismäßig radikale Nietzsche-Nachfolge des Martini-Pastors denken. Die Ansichten darüber, wie weit der „Zarathustra-Pastor“ aus Bremen (Jürgen Kaube) im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Nietzsche-Auslegern ging, gehen allerdings auseinander. Wer mit dem Maßstab eines vermeintlich ‚ursprünglichen Nietzsche‘ der Lobpreisungen elitärer Lebensentwürfe und der Distanz zum ‚Pöbel‘ in Kalthoffs Zarathustra-Predigten nach dem radikalen Gehalt von dessen Denken sucht, kann eine herbe Enttäuschung erleben, namentlich einen „bis zur Unkenntlichkeit verwässerten“ Nietzsche finden.²⁵⁷⁰ Daß die Predigten über Zarathustra-Nietzsche bei Teilen seiner Hörerschaft Befremden auslösten²⁵⁷¹, soll uns hierüber nicht täuschen. Wir werden genau hinsehen müssen.

Weiter soll uns im Kontext der Untersuchung Kalthoffscher Anverwandlungen Nietzschescher Konzepte die Frage beschäftigen, wie sich seine Ausflüge in Nietzsches Gedankenwelt zu seiner Stellung als Protestant verhielten. Betrachtete er Nietzsche in erster Linie als einen intellektuellen Religionskritiker und Religionsverächter oder als einen im Grunde frommen Reformator, der auch veränderungsbereiten Protestanten etwas zu bieten habe? In der Regel ging

²⁵⁶⁶ Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/7), 1. Heft, S. 2-13, hier S. 7, 9f.

²⁵⁶⁷ Nietzsche und der Sozialismus, in: *Europa*, 1. Jahrg., 22. Heft (15.6.1905), S. 1084-1092, hier S. 1085. Lublinski neigte in seiner Jugend zum Sozialismus. Vgl. Jacob Toury, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland: von Jena bis Weimar*, Tübingen 1966, S. 214.

²⁵⁶⁸ Ebd.

²⁵⁶⁹ St. Martini Gemeinde-Nachrichten, 4. Jg., Nr. 4 (1. April 1950).

²⁵⁷⁰ Diese Sätze geben die Auffassung der Theologin Simone Gutacker wieder, die sich in jüngerer Zeit erstmals wieder mit Kalthoffs Nietzsche-Rezeption beschäftigt hat. Persönliche Mitteilung März 2009. Der Versuch einer Rekonstruktion des „wahren“ Nietzsche soll hier allerdings nicht unternommen werden. Mir genügt der Vergleich Kalthoffs mit Nietzsche-Adepten, die man mit größerem Recht als radikal einstufen kann.

²⁵⁷¹ Otto Veeck, Art. Albert Kalthoff, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, S. 724.

nicht nur der konservative, sondern auch der liberale Protestantismus auf Distanz zum unzeitgemäßen Philosophen. Otto Pfleiderer z. B. meinte, der Protestantismus solle sich nicht an den ‚Modernen‘, wie Tolstoi und Nietzsche orientieren, sondern an Goethe²⁵⁷² – eine Auffassung, die sich im übrigen mit dem Nietzsche-Bild im Umkreis der *Bremer Beiträge* deckt. Die protestantische Kirche habe sich gegen Angebote wie Nietzsche sie mache zu immunisieren – so konnte man in der Zeitschrift lesen.²⁵⁷³ Schon mit dieser Haltung stellte man sich in Widerspruch zu Kalthoff. Auch die konträren Ansichten Kalthoffs und seiner Kollegen in dieser Frage gemahnen zur Vorsicht.

Oben in der Einleitung wurde bereits erwähnt, daß die Gefahr einer Fehlinterpretation Kalthoffs bzw. die Gefahr von Engführungen oder allzu wörtlichen Auslegungen einzelner seiner Äußerungen auch im Kontext von gegenwärtigen Untersuchungen zu seiner Nietzsche-Rezeption durchaus gegeben ist. Um solche Fehler zu vermeiden, wollen wir Kalthoffs Aneignung Nietzsches im gesamten Werkzusammenhang unter Einschluß verwandter Rezeptionsfelder (Goethe) und unter Berücksichtigung biographischer Entwicklungen betrachten (praktisches Engagement im *Goethebund*, Wirkung als Sozialtheologe). Aber auch innerhalb des Spektrums der reformreligiösen Aneignung Nietzsches wollen wir genau differenzieren, insbesondere zwischen völkischen Aneignungen und sozialtheologischen, humanitär-ethischen (wie wir sie bei Kalthoff finden werden).²⁵⁷⁴ Ein Problem in der bisherigen Analyse von Kalthoffs Nietzsche-Rezeption ist aber auch die relativ unkritische Übernahme von dogmatischen Maßstäben der älteren Kalthoff-Kritik, etwa einem „Konzept der Selbsterlösung“, das verschiedentlich in Anlehnung an zeitgenössische protestantische Einwände gegen Kalthoff bei demselben entdeckt wird und als Interpretationsmaßstab für dessen Werk herhalten muß. Solche Selbsterlösenden Tendenzen erkennt Justus H. Ulbricht bei Kalthoff. Er habe, „durch Nietzsche hindurch zu einem neuen Christentum gelangen“ wollen, „in dessen Zentrum nun aber ... letztlich nicht mehr Gott, sondern der ‚Gottmensch‘ steht, also die vollkommen autonome, selbstherrliche und erfüllte Persönlichkeit des Individuums, das sich in sich selbst transzendiert, zum ‚Übermensch‘ wird. ... [M]it einem solchen Denken hatte der Theologe Kalthoff den Boden der verfaßten protestantischen Religion endgültig verlassen. Dieser ‚Zukunftsglaube‘ mußte, ‚wo er sich vom festen Boden des Gewordenen loslöst, in Schwärmerei ausarten.“²⁵⁷⁵ Mit einer derartigen Auslegung übernimmt Ulbricht den dogmatischen Ausgangspunkt insbesondere von Arthur Titius’ Kritik des ‚Bremer Radikalismus‘.²⁵⁷⁶ Warum Ulbricht bei Titius eine „um Fairneß und Respekt bemühte Kritik an Kalthoff“ erkennt²⁵⁷⁷, bleibt schleierhaft. Titius würdigt zwar Kalthoffs Versuch einer „Ethisierung des Nietzscheschen Machtgedankens“, den er letztlich für gescheitert erklärt; aber gleichzeitig habe der „Phantast“ Kalthoff, „beseelt vom Haß gegen alles, was er für erstorben“ halte, gepaart mit „bitterböser Verachtung für die Kirche“, in „blinder Liebe ... in Goethes Faust und Nietzsches Zarathustra alles Große, Edle, Wahre hinein[gelesen].“²⁵⁷⁸ Nicht nur, weil hier der Zusammenhang des sozialtheologischen Ansatzes

²⁵⁷² Die Mystik der deutschen Theologie, in: *Bremer Beiträge*, S. 236.

²⁵⁷³ Karl Rösener, Nietzsche Radikalismus. III. Teil, in: *Bremer Beiträge*, 1. Jahrg., 4. Heft, S. 263f.

²⁵⁷⁴ Das Fehlen solcher Differenzierungen ist ein Nachteil der Analyse von Thomas Mittmann, „Gott ist tot – es lebe die Religion“. Friedrich Nietzsches Philosophie im Kontext religiöser Vergemeinschaftungen in Deutschland vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus, in: Geyer / Hölscher, *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft*, S. 253-276. Vgl. zu Kalthoff bes. S. 254-258.

²⁵⁷⁵ Justus H. Ulbricht, *Deutsche Dichterpredigten*, S. 202f. „Konzept der Selbsterlösung“, ebd. Fußn. 110. Auch die Untersuchung von Mittmann (*Gott ist tot*, S. 256) betont einseitig Selbstermächtigungstendenzen als Merkmal von Kalthoffs Nietzsche-Aneignung und greift damit zu kurz.

²⁵⁷⁶ Ulbricht, ebd.

²⁵⁷⁷ Ebd. S. 203.

²⁵⁷⁸ Titius, *Bremer Radikalismus*, S. 5f, 7, 13, 15.

Kalthoffs mit seiner Nietzsche-Rezeption außer Acht gelassen wird, sondern bereits aus methodischen Gründen, verbietet sich die Übernahme solcher Kritik. Die Unterstellung, daß Dogmenkritik mit Grundsatzlosigkeit gleichzusetzen sei, ist ein gängiger Topos der zeitgenössischen protestantischen Kritik an Kalthoff bzw. an den Bremer Radikalen. Wir sind also wiederum bei der Frage nach der Berechtigung des zeitgenössischen Vorwurfes, Kalthoff habe seine Anschauungen wie Moden gewechselt. War er „ein Mann, der modern sein wollte um jeden Preis, ... der der Vergangenheit absagte, sobald sie dem Neuen zu wehren oder auch nur den raschen Sieg des Neuen zu hemmen schien“?²⁵⁷⁹ Wir stellen die Frage nach der Berechtigung der Polemik, sein Radikalismus sei gleichzusetzen mit einer „Haltlosigkeit, die vor jeder auffallenden Ausgeburt des Zeitgeistes in die Knie sinkt“²⁵⁸⁰ hier im speziellen Zusammenhang der Nietzsche-Rezeption erneut.

III.19.2 *Faust-Zarathustra: Kalthoffs Goethe- und Nietzsche-Rezeption im lebensreformerischen Kontext*

Wenden wir uns damit nun, ausführlicher als wir dies bisher getan haben, Kalthoffs Goethe- und Nietzsche-Rezeption zu: der erstere war für ihn ein früher Wegbereiter, der zweite ein Prophet der Religion der Modernen. Beide sind die wichtigsten Gestalten im Kontext seiner Suche nach Anknüpfungspunkten für einen religiösen Neubeginn nach 1900, die hier immer noch thematisch ist. Mit Goethes *Faust* beschäftigte er sich immer wieder, ausführlich und zusammenhängend in einem Predigtzyklus des Jahres 1901.²⁵⁸¹

Beginnen wir aber mit einer ersten Sichtung der Nietzsche-Texte. Über den Philosophen hat er zwei Predigtzyklen gehalten: 1899/1900 und dann noch einmal 1904 die *Zarathustra-Predigten*.²⁵⁸² Daneben widmete er ihm 1905 einen Abschnitt in der *Religion der Modernen*. Diese Nietzsche-Predigten gehören zwei Rezeptionsphasen an. Am Anfang, um 1900, stand Kalthoff dem Philosophen noch kritisch-distanziert gegenüber. Otto Veeck bemerkte im ersten seiner Aufsätze über *Kalthoffs Ideale*, er wisse „aus vielen Gesprächen“ mit dem Kollegen, „wie er Nietzsche, nicht den armen kranken Menschen, sondern seine Lehre von dem Übermenschen, geradezu haßte.“²⁵⁸³ In den Folgejahren läßt sich eine Entwicklung hin zu einem positiveren Nietzschebild erkennen.²⁵⁸⁴ 1905 klingt die Predigt über Nietzsche in der *Religion der Modernen* wie eine Lobeshymne auf den Propheten des ‚neuen Menschen‘. Wie eben gesagt, wird genau zu prüfen sein, ob mit der wachsenden Zustimmung zu Nietzsche gleichzeitig Kalthoffs Wertvorstellungen sich tatsächlich in Richtung auf eine elitäre oder weiter „rechts“ orientierte gesellschaftspolitische Position zubewegen.

Da sich die meisten Äußerungen Kalthoffs über Nietzsche als *Predigten* an ein direktes Gegenüber wenden, wollen wir auch die Wechselwirkung zwischen seiner Nietzsche-Rezeption und der seiner Gemeinde in den Blick nehmen. Denn, wie Otto Veeck meinte: die Martini-

²⁵⁷⁹ Veeck, *Kalthoffs Ideale*, S. 160. Vgl. schon oben den Abschn. II.5.2.6, in dem es um Beziehungen zum Sozialismus ging.

²⁵⁸⁰ So Burggraf, *Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes*, S. 8. Diese Haltlosigkeit wetteifere „ehrgeizig mit der Wetterfahne in der Drehgeschwindigkeit...: heute so, morgen anders“.

²⁵⁸¹ *Die religiösen Probleme in Goethes Faust. Ernste Antworten auf ernste Fragen* von Dr. A. Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Berlin 1901.

²⁵⁸² *Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. Vorträge gehalten von Dr. A. Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Berlin 1900. Albert Kalthoff, Zarathustra-Predigten. Reden über die sittliche Lebensauffassung Friedrich Nietzsches*, Leipzig 1904. Eine kurze Inhaltsübersicht der letzteren bei Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, Bd. 2, S. 204-206.

²⁵⁸³ *Kalthoffs Ideale*, S. 163.

²⁵⁸⁴ Vgl. ebd.

Gemeinde „hat immer gewußt“, welche Prediger sie „gewählt hat, und der Widerhall, den diese Prediger fanden, gibt Zeugnis dafür, daß sie nicht allein standen, sondern im großen und ganzen die Ideale der verschiedenen Generationen in Martini vertraten.“²⁵⁸⁵ Konkret nachweisbar ist der Einfluß Nietzsches auf Mitglieder der St. Martini-Gemeinde nur in wenigen Fällen. So stand etwa die oben erwähnte Minna Popken schon in den 1890er Jahren zeitweilig im Bann des Philosophen.²⁵⁸⁶ Ein Exemplar von Kalthoffs ersten Nietzsche-Predigten war im Besitz der Bremerin Emilie Bosse. Sie gehörte zu einer Familie, aus der auch die beiden Schwestern Berna und Mila – vielleicht ihre Töchter – als Martinianerinnen nachweisbar sind. Emilie Bosse vermerkte auf dem Vorsatz des Buches, sie habe die Vorträge im Winter 1899/1900 selbst gehört.²⁵⁸⁷ Das Gemeindemitglied Auguste Kirchoff ließ sich von Kalthoffs durch Nietzsche inspirierte Angriffe gegen die ‚bürgerlich-konventionelle Moral‘ zum Einsatz für den Mutter-schutz und für Frauenrechte bewegen, und Sissy Frerichs machte Ellen Key mit Kalthoffs *Zarathustra-Predigten* bekannt, die sie begeistert gehört hatte.²⁵⁸⁸ Bei Frerichs, insbesondere aber bei Kirchoff, wird die Sympathie für die Reformbewegungen der Zeit spürbar. Auf das Fallbeispiel Kirchoff werden wir unten ausführlicher eingehen, nachdem wir allgemeinere Dimensionen des Lebensreformkontextes der Zarathustra- und Faustbegeisterung und der entsprechenden Kalthoffschen Rezeption vertieft haben.

Zu den lebensreformerischen Vorbildern der Neuerer um die Jahrhundertwende zählten literarische Gestalten, unter denen Zarathustra und Faust besonders herausragten. „Zarathustra-Attitüde“ und „faustisches Streben“ gingen unter der Anhängerschaft der Lebensreform nicht selten eine merkwürdige Verbindung ein und gehören als solche unbedingt zur Mentalitätsgeschichte dieser Reformbewegung.²⁵⁸⁹ Nietzsches Zarathustra gilt als Beispiel für die „faustische Existenz“, für „das radikal über sich hinaus wollende kreative Subjekt.“²⁵⁹⁰ Für Kalthoff haben die Exemplare des Zarathustratypus und die „Faustnaturen“ zunächst etwas gemeinsam: sie verbindet ihre jugendliche Lebensbejahung und Zukunftszugewandtheit.²⁵⁹¹ Doch gehen die beiden Figuren nicht vollständig ineinander auf:

„Faust und Zarathustra sind verbunden durch die Utopie eines neuen Menschen und einer neuen Welt. Aber während Faust das Übermenschliche mit dem Menschlichen verbindet und Kontakt zu den Mitmenschen hält, ist Zarathustra der einsame Monologist, der in elitärem Pathos den Menschen hinter sich lassen will zugunsten des Übermenschlichen, des potenzierten Genies.“²⁵⁹²

Diese differenzierende Sichtweise könnte ebenfalls von Kalthoff selbst stammen, läßt sie sich doch auch aus seinen Bemerkungen zum Zarathustra Nietzsches und zu Goethes Faust des Jahres 1901, aber auch noch aus den *Zarathustra-Predigten* des Jahres 1904 herauslesen. Während er Faust als sozialen Menschen zeichnet, sei für Zarathustra-Nietzsche die Masse nur „Pöbel“ – aber, so gibt Kalthoff seinen Zuhörern zu bedenken:

„Aus dem Pöbel den Menschen, eine starke eigene und freie Persönlichkeit zu bilden, das ist der größte Dienst, den wir unserem Volke leisten können.“ Ein Volk sei schließlich „keine unterschiedslose Masse, die den breiten Weg zur Verdammnis wandelt – sondern eine Gemeinschaft von Menschen, wo jeder den schmalen Weg des Lebens

²⁵⁸⁵ Kalthoffs Ideale, S. 157.

²⁵⁸⁶ Vgl. Popken, Im Kampf um die Welt des Lichtes, S. 50 (Popken spricht von einem „starken Einfluß“).

²⁵⁸⁷ Vgl. Exemplar in der Landeskirchlichen Bibliothek Bremen.

²⁵⁸⁸ Brief von Sissy Frerichs an Ellen Key aus dem Jahr 1905; s. o.

²⁵⁸⁹ Vgl. Theo Meyer, Faustisches Streben, Zarathustra-Attitüde, Seelentiefe und deutsche Innerlichkeit, in: Die Lebensreform, Bd. 1, S. 113-116.

²⁵⁹⁰ Ebd. S. 114.

²⁵⁹¹ Religion der Modernen, S. 280-283. Zit. S. 281.

²⁵⁹² Meyer, Faustisches Streben, S. 115.

wandelt, keine Herde, in der der einzelne nur eine Nummer hat und eine Zahl darstellt, sondern ein Leib mit vielen Gliedern, wo jedes Glied sein eigenes Leben, seine eigene Seele hat!“²⁵⁹³

Noch entschieden kritischer äußert sich Kalthoff über Nietzsches Elitismus in seinen älteren Nietzsche-Predigten, die indirekt sein freundliches Verhältnis gegenüber den ‚Massen‘ offenbaren: Das Bedenkliche an der Philosophie Nietzsches sei, daß ein Individualist a la Nietzsche sein

„persönliches Wertmaß für das objektiv richtige hält und nun alle diejenigen, welche diesem Wertmaß nicht entsprechen, auch objektiv als wertlosere, als geringere Exemplare betrachtet, für die zu leben er unter seiner Würde erachtet. ... [D]en Schaden hat der Individualist selbst zu tragen, der in der Befangenheit seiner Selbstschätzung sich absperrt gegen den lebendigen Zusammenhang mit dem Leben der Menschheit. Es bedarf doch noch erst wesentlicher Festsetzungen, um herauszurechnen, wer für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit wertvoller ist: der Nietzschesche Einzelmensch oder Geniemensch, oder einer aus der Zahl der ‚Meisten‘, die nach Nietzsche zu den wertlosesten Exemplaren der Gattung gehören.“²⁵⁹⁴

In einem direkten Vergleich zwischen Nietzsche und Goethes Faustfigur kommt Kalthoff in demselben Werk an späterer Stelle zu dem für den nietzscheanischen Elitismus vernichtenden Schluß: Der „Nietzsche-Wahn“ sei „der Wahn jeder aristokratischen Denkweise: den Baum zu beurteilen nach seinem Gipfel und nicht nach seiner Wurzel, von der doch der Gipfel getragen und genährt wird.“ So kritisiert er

„das von Nietzsche so gesegnete Pathos der Distanz der Menge gegenüber. ... Das Pathos der Distanz, das Horazische: ‚Ich hasse das gemeine Volk und halte mich von ihm fern‘, hat noch jeden Menschen, der mit demselben zu leben versuchte, betrogen: auf einsamer Höhe, ohne lebendige Fühlung mit den Kräften der Volksseele, verkümmert und verarmt schließlich selbst der reichste Geist. Goethes *Wagner*, die ausgedorrte Bücherseele, mag sich nicht unter die fröhliche Volksmenge mischen, weil ihm das Fiedeln, Schreien, Kegelschieben ein gar verhaßter Klang ist. *Faust* weiß es besser: ‚Hier ist des Volkes wahrer Himmel! – hier bin ich Mensch, hier darf ich es sein!‘ So lebt und gedeiht jede echte Kultur, auch jede Kunst und jede Religion, nur soweit sie aus dem Jungbrunnen des ewigen Volksgemüts zu trinken versteht.“²⁵⁹⁵

In diesem Punkt ist kein Unterschied zu den späteren *Zarathustra-Predigten* festzustellen, die wie gezeigt oft als Beleg für eine deutliche Annäherung Kalthoffs an die Philosophie Nietzsches zu seinem Lebensende hin gewertet werden. (Ein zusätzlicher Beleg für die Kontinuität der älteren zitierten Auffassung ist nicht zuletzt auch Kalthoffs *praktisches* Bemühen im *Goethebund* um die Einbindung der Arbeiterbewegung im Interesse einer parallelen Fortentwicklung von Volkskunst und Volksreligion.) Zwar wendet sich Kalthoff in den späteren Predigten entschieden und auf einer Linie mit Nietzsches Individualismus gegen den „Götzendienst des Staates, der ... wie jeder Götzendienst ein Gift im Volksleben“ sei. „Aber das Gegengift, das der Anarchismus dem heutigen, am Staate kranken Geschlechte verabfolgt, die Herrschaft des Ich, der Kultus des Ichmenschen, macht doch die Sache nicht besser, sondern vielleicht nur schlimmer.“²⁵⁹⁶ Kalthoff verbindet das Persönlichkeitsideal Nietzsches, welches auf dem Stirnerschen ‚Einzelnem, der sich als sein Eigentum bewahrt‘ gründe, mit seiner bis zu seinem Lebensende

²⁵⁹³ Zarathustra-Predigten, S. 92.

²⁵⁹⁴ Friedrich Nietzsche, S. 139, vgl. S. 140.

²⁵⁹⁵ Ebd. S. 326f.

²⁵⁹⁶ Zarathustra-Predigten, S. 159. K. hätte sich somit wohl nie selbst als Anarchist bezeichnet, obwohl man ihm in Bezug auf das Autoritätsproblem eine anarchistische Ader bescheinigen kann. Vgl. zu seiner Haltung gegenüber dem radikalen Individualismus auch seine Repliken zu Schrempfs Kritik. S. o. Abschn. II.8.2.

durchgehaltenen Überzeugung, daß ein ‚modernes Christentum‘ keinerlei elitäre Züge aufweisen dürfe, sondern nur im Anschluß an die Anliegen der zeitgenössischen sozialen Bewegungen überlebensfähig sei. Er untermauert seine Ansicht mit Verweisen auf seine Forschungen über das Urchristentum, bzw. die „Verwandtschaft der sozialen Tendenzen der Gegenwart mit dem alten Urchristentum.“ Das

„Persönlichkeitsideal Nietzsches ist im Bewußtsein der Zeit unzertrennlich von der großen sozialen Bewegung, die, so feindlich sich N. selbst auch zu ihr gestellt haben mag, ihr wahres Kulturziel, das Aufwärtsstreben, das Persönlichkeitwerden der Massen, nur finden kann, indem sie auch das Persönlichkeitsideal N.s in ihren Zukunftsglauben aufnimmt.“²⁵⁹⁷

Zwar finden wir in späteren Werken keine negative Kritik an Nietzsche mehr. Wir sollten uns davon nicht irritieren lassen. Der Schlüssel zur Interpretation dieser Entwicklung findet sich in den letzten Bemerkungen Kalthoffs über Nietzsche, aus denen wir eben bereits zitierten. Es gelte den Zukunftsglauben Nietzsches fruchtbar zu machen für die modernen sozialen und politischen Massenbewegungen, für Frieden und Völkerverständigung, Lebensreform und Frauenbewegung, heißt es hier an gleicher Stelle. Vor diesem Hintergrund sollten Sätze in Kalthoffs Predigten gedeutet werden, die sich als Bejahung des Nietzscheanischen mit Abscheu für die ‚Massen‘ gewürzten Aristokratismus verstehen ließen. Wie wir sehen werden, gelten für Kalthoff auch in der zweiten Rezeptionsphase noch die Einschränkungen, die er in den Predigten von 1901 machte. In der frühen Rezeptionsphase meinte er, Nietzsches „Vergötterung des Kraftmenschentums und Gewaltmenschentums“ sei nur Fassade gewesen.²⁵⁹⁸ Diese Einschätzung besaß für Kalthoff noch zur Zeit der *Zarathustra-Predigten* ihre Gültigkeit, was schnell klar wird, wenn man die oben zitierte Predigt weiterliest, in der er das „Recht des Lebens“ als das „Recht des Stärkeren“ zu verteidigen scheint.²⁵⁹⁹ Doch müssen wir schrittweise vorangehen und die jeweiligen Rezeptionskontexte erschließen. Fragen wir zunächst nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Kalthoff und Nietzsche, nach ihrer Wahrnehmung der Gegenwart, fragen wir dann nach der Rezeption des Nietzscheanischen Lebenspathos und dem Kontext des späten humanitären Engagements.

III.19.3 Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Nietzsche und Kalthoff. Erfahrung der Gegenwart als Krise

Am prägnantesten unterscheiden sich Nietzsche und Kalthoff, wie zu erwarten, in ihrer grundlegenden Haltung gegenüber der Religion. Beide lehnen zwar entschieden bestimmte Aspekte des Christentums ab. Wenn Kalthoff vom traditionellen Christentum z. B. „sittliche Gefahren“ ausgehen sieht, so steht dahinter die mit Nietzsche geteilte Überzeugung, daß ein Gott, der als ‚rachsüchtiger, selbstsüchtiger und launischer Richter‘ auftritt und „in sich alle sklavischen Instinkte“ verkörpert²⁶⁰⁰, ein Gott der Kirche ist, die dieses Gottesbild mißbräuchlich zu ihrem Vorteil instrumentalisiere. Auch in seinen Goethe-Predigten meint Kalthoff, die Kirche benutze „die Angst, um ihres Vorteils willen“, sie befriedige damit ihre Habsucht, ihre Gewinnsucht und ihren Machthunger.²⁶⁰¹ Den durch diese Strategie getäuschten Gläubigen unterstellt Kalthoff

²⁵⁹⁷ Modernes Christentum, S. 37.

²⁵⁹⁸ Friedrich Nietzsche, S. 78.

²⁵⁹⁹ Zarathustra-Predigten, S. 72-81, bes. S. 76, 78 (Nietzsches Rede vom Kraft- und Gewaltmenschentum sei als ‚angeheuchelte Oberfläche‘ zu verstehen; seine eigentliche Lehre sei mit dem Christentum vereinbar.)

²⁶⁰⁰ Ebd. 163f.

²⁶⁰¹ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 54f. Vgl. schon Die Religion Goethe's, S. 216.

mit Nietzsche, einen ‚toten Gott‘ zu verehren, was er moralisch betrachtet für schädlicher hält, als gar keinen Gott zu besitzen.²⁶⁰²

Die Ablehnung des Staatskirchentums ist aber nicht per se religionskritisch. Selbst orthodoxe Christen können sich vom Staat unterdrückt fühlen, wie etwa das Beispiel der schlesischen Altlutheraner zeigt, die sich noch im 19. Jahrhundert durch ihre Auswanderung nach Amerika dem staatlichen Zwang zur Teilnahme an gemeinsamen Gottesdiensten mit den Reformierten entzogen. Daß Kalthoff den Orthodoxen in dieser Frage näher stand als den Liberalen, war ihm selber bewußt – wie oben gezeigt wurde. Seine Kritik am vornehmlich preußischen Staatskirchentum hatte insofern eher einen reformatorischen als einen religionskritischen Charakter und die „positive reformatorische Frömmigkeit“²⁶⁰³, die er bei Nietzsche erkennen will, ist doch wohl eher in dessen Denken hineingelegt. Gleiches gilt im Hinblick auf die Umdeutung der Rede vom ‚toten Gott‘ zu einem symbolistischen Sprachbild.²⁶⁰⁴ In Nietzsches Befreiung von dessen Gottesglauben sieht Kalthoff folgerichtig eine Tat der Frömmigkeit, nicht aber eine Konsequenz intellektuell-religionskritischen Denkens.²⁶⁰⁵

Zudem zieht Kalthoff zwischen der ‚Herrenmoral‘ und der ‚Sklavenmoral‘ nicht die gleiche Grenze wie Nietzsche. Wir müssen davon ausgehen, daß Kalthoff Nietzsches elitären Individualismus gleichsam demokratisierte. Die Alternative zu einer unterwürfigen Sklavenmoral kann für ihn also kein aristokratischer Anarchismus sein, kein „Götzendienst des eigenen Ich und der eigenen Persönlichkeit“, keine Verherrlichung des sich selbst genügenden einsamen Individuums, ganz Herr seiner selbst, frei und keiner Gemeinschaft verantwortlich.²⁶⁰⁶ Wir werden diesen Punkt unten genauer ausführen.

Auch von Nietzsches Erkenntnisdrang, der, wie Hans Prinzhorn gesagt hat, mit einer bislang unerhörten Radikalität die gesamte menschliche Kulturleistung in Frage“ gestellt habe, findet sich bei Kalthoff nur noch wenig. Er referiert den Kulturkritiker Nietzsche eher, als daß er ihm mit allen Konsequenzen folgt.²⁶⁰⁷

Gleichwohl stimmen das Denken Nietzsches und das Kalthoffs in einem entscheidenden Punkt deutlich überein. Beider Denken entspringt aus der Erfahrung einer tiefgehenden kulturellen Krise. Bereits in der ersten Zarathustra-Predigt korrespondiert die ‚Prophetie einer neuen Kultur‘ mit der Krisendiagnostik:

„Ein tiefes Unbefriedigtsein geht durch das Herz des heutigen Menschen. ... [E]s ist alles eitel in der Welt! Was einst eine Lust hieß, zu leben, das ist für unzählige heute eine Last geworden. Decadents, Verfallsmenschen nennen sie sich selber, die in allem, was müde und krank ist, ihr eigenstes Lebensmoment wiederfinden. Und von dieser Müdigkeit sind wir alle mehr oder weniger angesteckt. Unser Leben ist ein Schaukeln und Schwanken, daß auch dem Festesten dabei gelegentlich einmal schwindelig wird. ... [D]ie in der Seele vorhandenen Kräfte reichen eben nicht mehr aus, dem Leben einen sicheren Halt zu geben. Deshalb hat die Kultur, in der wir leben, den Glauben an sich selbst verloren, es ist der große Welt Schmerz über die Menschen gekommen, den die Philosophen in ein System gebracht und von dem sie dann Welterlösung hoffen; und wer die Krankheit leugnen wollte, dem müßten die Ärzte, die an dieser Menschheit herumkurieren, schon die Augen über dieselbe öffnen.“²⁶⁰⁸

²⁶⁰² Zarathustra-Predigten, S. 170.

²⁶⁰³ Friedrich Nietzsche, S. 244f.

²⁶⁰⁴ Zarathustra-Predigten, S. 161f. Kalthoff vergleicht Nietzsche hier mit einem symbolistischen Dichter.

²⁶⁰⁵ Ebd. S. 162.

²⁶⁰⁶ Vgl. dazu die bereits oben angeführte Stelle: Zarathustra-Predigten, S. 159. Vgl. ebd. S. 156-158.

²⁶⁰⁷ Vgl. Zarathustra-Predigten, S. 15-22.

²⁶⁰⁸ S. 1f. Vgl. ebd. die Predigt Der häßlichste Mensch, z. B. S. 143.

Mit der Krisenerfahrung, die bei Nietzsche Grundlage seiner Radikalität und der Experimentierfreudigkeit seines Denkens war, verbindet sich für Kalthoff aber die Hoffnung auf Genesung der Kultur. „Die Zeit als ein Ganzes ist nie *décadent*, sie ist immer und unter allen Umständen das aufsteigende, sich verjüngende und reicher entfaltende Leben. In ihr sind auch die Krankheitserscheinungen des Einzelnen nur Äußerungen des Genesungsprozesses im ganzen.“²⁶⁰⁹

III.19.4 Nietzschesches Lebenspathos, Goethisch-monistische Anschauung der Geistnatur alles Lebendigen und das neue Persönlichkeitsideal

Das vorige Zitat leitete Kalthoff mit der Feststellung ein: „weil der Individualismus aus dem Leben der Zeit geboren“ sei, so habe „er auch sein Recht in diesem Leben“.²⁶¹⁰ Im gesamten Zitat klingen damit zwei zentrale Begriffe an: der des Lebens und der des spezifischen Individualismus wie er sich im *Zarathustra* äußerte. Damit sind zwei wesentliche Punkte von Kalthoffs Nietzsche-Verständnis umrissen, die auch sonst in der Nietzsche-Rezeption um 1900 nicht selten vorkamen: das hohe Lied auf „das schöpferische Leben und das kreative Individuum“, jeweils vorgetragen „in überschwenglichem, vielfach feierlichem Erneuerungspathos“.²⁶¹¹ Mit vielen Nietzsche-Anhängern teilte Kalthoff zudem eine häufig bei diesen anzutreffende „innere Zwiespältigkeit gegenüber ihrem Idol.“²⁶¹² Für Kalthoff war Nietzsche in der ersten Rezeptionsphase ein „Versucher“, der „als *Feind* geliebt werden“ will.²⁶¹³

So gilt einerseits: Der Bezug auf das ‚Leben‘ ist religiös konnotiert, wie auch umgekehrt die Religiosität aus dem Lebendigen erwächst. Im Kontext der Kalthoffschen Theologie-Kritik wurde bereits auf der Rekurs dieser Kritik auf Nietzsches Grundgedanken „vom Rechte des Lebendigen gegen das Tote, vom Rechte der Zukunft gegen die Vergangenheit“²⁶¹⁴ hingewiesen. Unverkennbar steht für das Kalthoffsche religiöse Lebenspathos Nietzsches Kampf gegen den historischen Ballast Pate, der Kampf, der Nietzsches uneingeschränkter Parteinahme für das Leben entspringt, und zwar in einem umfassenden Sinn, der sich nicht nur auf den Theologie-, bzw. Historismusbezug beschränken läßt. Mit Blick auf den *Faust* weitet Kalthoff diesen Gedanken dann auch aus, wenn er den ‚Faustischen Lebensdrang‘ bestimmt: „Der unersättliche Lebensdrang eines Faust hat sein Ziel gefunden: nicht Genuß, sondern Arbeit ist das Ziel und der Wert alles Menschenlebens.“²⁶¹⁵ Kalthoff gibt damit einen Grundzug des Faust-Verständnisses seiner Generation wieder. Faust steht demnach bei den um 1900 in den Kulturbetrieb involvieren Intellektuellen für das ‚Leben‘ und die *vita activa*, das diesseitsbezogene schöpferische Tätigsein.²⁶¹⁶ „Ein zentraler Gedanke der Schaffensästhetik [dieser Zeit, TA] ist die Eigeninitiative des Subjektes. ... Wie später Zarathustra erteilt Faust dem Jenseits eine Absage und beharrt auf der reinen Diesseitigkeit des Daseins. ... Die faustische Existenz – sie wurde zu einem Paradigma der geistigen Welt. Das markanteste Beispiel dürfte Nietzsches *Zarathustra* sein.“²⁶¹⁷

So auch bei Kalthoff. Faust und Zarathustra sind für ihn Verkörperungen vitalistischen Schöpfungspathos.²⁶¹⁸ Bei ihm bleibt allerdings trotz der Diesseitsausrichtung des Begriffs ‚Leben‘ dessen religiöser Bezug erhalten. Die allgemein religiöse Begriffsbestimmung wird bei

²⁶⁰⁹ Friedrich Nietzsche, S. 19.

²⁶¹⁰ Ebd.

²⁶¹¹ Meyer, *Faustisches Streben*, S. 115.

²⁶¹² Ebd. S. 116.

²⁶¹³ Friedrich Nietzsche, S. 328.

²⁶¹⁴ So in den Worten Kalthoffs: Friedrich Nietzsche, S. 167.

²⁶¹⁵ Die religiösen Probleme in Goethes *Faust*, S. 37.

²⁶¹⁶ Vgl. Meyer, *Faustisches Streben*, S. 113.

²⁶¹⁷ Ebd. S. 113f.

²⁶¹⁸ Vgl. oben z. B. das Stichwort „Faustnaturen“.

ihm, besonders im Bezug auf den *Faust*, immer wieder deutlich. Wenn wir die Vorstellung des Jenseits aufgeben würden, betont er, würden wir dabei vergessen, daß es in der Immanenz auch eine Transzendenz gibt: eben das ‚Leben‘ in seinem religiös verklärten Sinn, „das ewige Gottesleben, das in uns verborgen liegt, das lebt in jedem Herzenschlag.“²⁶¹⁹ Darin klingen lebensmystische Motive an, und darüber hinaus liegt darin eine monistische Anschauung der Geistnatur alles Lebendigen:

„Aus der Erde heraus haben wir jene wunderbare Anschauung vom Leben genommen, die uns den Menschen als ein Glied in dem großen Zusammenhange alles Lebendigen erkennen läßt. ... Seele, Geist ist in allem Lebendigen, ein ewiger Strom geistigen Lebens geht durch alle Kreatur, vom winzigsten Lebenskeime, den des Menschen Auge nicht einmal wahrnimmt, bis zu der höchsten, reifsten Entfaltung alles Lebens in menschlicher Kultur und Gesittung. Da kommt sich der Mensch allerdings zuerst so namenlos klein vor, wenn er von dem hohen Postament, das er sich selber errichtet, herniedersteigen muß, um zu sehen, daß er seine vermeintlichen Vorrechte mit allem Erdenleben teilt, daß er nichts hat, was er nicht empfangen hätte durch die unendliche Arbeit von Milliarden und Abermilliarden seiner Mitgeschöpfe, von denen ein jedes seinen notwendigen Beitrag geliefert hat zum geistigen Leben des Ganzen.“²⁶²⁰

Die Kategorien der Erfahrung und Ergriffenheit treten an die Stelle intellektueller Durchdringung. Mit der „Verneinung des *Gottes der Schule*, von dem es ein Glauben und ein Nichtglauben gibt, wird dann die Bahn frei für den *Gott des Lebens, der sich selbst beweist*, weil er da ist mit allem Seienden, weil an ihm zweifeln hieße am Leben zweifeln, das Leben leugnen.“²⁶²¹ Kalthoff sieht hierin einen Hauptartikel

„des Goetheschen Glaubensbekenntnisses: *Die ewig sich erneuernde, stets sich verjüngende Kraft*, die in Allem, was uns umfängt, auch in uns selber wirksam, gegenwärtig ist, *das ist der wahre, der lebendige Gott*. – Das war der große Trug des Glaubens, daß den Menschen dieses ewige Leben, dieser innerweltliche Gott abhanden gekommen war, weil sie auf ihre Gedanken mehr gegeben als auf Gott, und haben an diese Gedanken geglaubt, die doch fertig, unlebendig waren.“²⁶²²

Vergessen darf man in diesem Zusammenhang nicht, daß Faust nach Kalthoffs Verständnis zu seinem Lebensethos und sozial ausgerichteten Arbeitsethos im Durchgang durch die Qualen des wissensgläubigen, nach Allwissen verlangenden und an der Unerfüllbarkeit dieses Wunsches gescheiterten Gelehrten gelangt ist, einer Qual, aus der dann aber doch

„das Größte geboren [wird], was der moderne Mensch im ganzen Gebiet der Erkenntnis sein eigen nennt: die Gewißheit, daß wir im Leben nicht Meister, sondern Schüler sind. ... [E]in Glaube, der den Menschen verspricht, ein Wissen von dem, was jenseits der Grenzen des menschlichen Wissens liegt, geben und dadurch die Qual des Nichtwissens austilgen zu können, versündigt sich gerade an dem Besten, was Gott dem Menschen mitgegeben, er ist ein durch und durch unfrommer Glaube.“²⁶²³

²⁶¹⁹ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 48f. Vgl. ebd. S. 51: Gott als Diesseits und Jenseits „in Einem“ und S. 81.

²⁶²⁰ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 68f.

²⁶²¹ Ebd. S. 81.

²⁶²² Ebd. S. 81f. Vgl. die Koinzidenz mit Nietzscheschen Formulierungen: „In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben! und in's Unergründliche schien ich mir da zu sinken.“ (Sämtliche Werke, Bd. 4, München, Berlin, New York 1980, S. 140) Dazu: Theo Meyer, Nietzsche. Lebens-, Kunst- und Kulturbegriff, in: Die Lebensreform, Bd. 1, S. 161-164, hier 161: Das ‚Leben‘, so Meyer, verstand der zu einer apotheotischen Lebensbejahung neigende Nietzsche „als rätselhafte, abgründige und kreative Macht.“

²⁶²³ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 31f. Auch eine solche Äußerung läßt sich als Beleg anführen, der geeignet ist, den gegen Kalthoff erhobenen Vorwurf der gnostischen Selbstvergottung zu relativieren.

Nietzsche-Zarathustra wiederum war für Kalthoff, anders als der Goethesche Faust, ein zwispältiger Charakter, der gleichermaßen Gesundheit *und* Krankheit, Degeneration und Erneuerung des Lebens verkörperte. Kalthoff konnte sich als Grundlage für dieses Urteil auf Nietzsche selbst berufen. Der Philosoph fühlte sich aufgrund seiner Herkunft aus einer Familie, in der schwache und gute Gesundheit gleichermaßen vertreten waren (verkörpert durch die unterschiedliche Konstitution seiner Eltern), ausgestattet mit einer „feineren Witterung“ für „die Zeichen von Aufgang und Niedergang“; er fühlte sich aufgrund seiner labilen Konstitution dazu berufen, die Rolle des übersensibilisierten Beobachters einzunehmen, – eine Feststellung, die bei ihm in die Selbstcharakteristik mündet: „Als summa summarum war ich gesund, als Winkel, als Specialität war ich *décadent*.“ Kalthoff drehte diese Verhältnisbestimmung in der ersten Rezeptionsphase eher um und bezog solche Aussagen auf Nietzsches gesamtes „Programm“: einen stolzen „*décadence-Individualismus*“ sieht er einerseits hierin, auf „Krankes, Faules gerichtet, überreif und absterbend“, Ausfluß des ‚Zwiespalts des Individualismus in der Moderne.‘ Andererseits sei dies eben nur die eine Seite des Lebens der Zeit, die es zu überwinden gelte und die den Keim der Genesung schon in sich trüge.²⁶²⁴ Die „Lebensfrage“ jedes einzelnen, wie er seinem ganz persönlichen Leben einen individuellen Sinn verleihen könne, sei

„als Frage die schärfste Opposition gegen die geistige Trägheit, die sich zufrieden gibt mit dem, was der Mensch scheint; sie ist der Ausdruck eines großen und gewaltigen Idealismus, der daran glaubt, daß aus dem Menschen noch etwas zu machen ist, etwas Größeres und Besseres, als wir heute an ihm wahrnehmen.“²⁶²⁵

III.19.5 Die Predigt vom Übermenschen und vom Tod Gottes für den protestantischen Gemeindegebrauch

Ungefähr fünf Jahre später schlug Kalthoff in seiner zweiten Zarathustra-Predigt, sie trägt den Titel *Mensch und Übermensch*, ähnliche Töne an. Seine Zuhörer in der St. Martini-Kirche erinnerte er abermals daran, „daß aus dem Schoße der Zeiten ein Neues werden“ wolle, etwas ungeahnt „Größeres, Besseres“, als alles bisher da gewesene.²⁶²⁶ Nun setzte er hinzu, dieses Neue wolle „nicht nur werden, wir sollen es *schaffen*: der Übermensch soll unser Wille, soll unsere Tat werden!“²⁶²⁷ Kalthoff faszinierte an Nietzsche dessen radikaler Zweifel an allem Bestehenden und mehr noch dessen schöpferischer Neuerungswille²⁶²⁸, zwei Merkmale, die freilich eng zusammenhängen. Damit hatte er einen Hauptaspekt der Zarathustra-Philosophie erfaßt: Nietzsche definierte an keiner Stelle seiner Werke ein genaues Konzept des Übermenschen und legte schon gar kein Rezept vor, nach dem man sich zu demselben formen könne. Stattdessen finden wir eine ganze Menge von Aussagen darüber, was der Übermensch *nicht* sei – so etwa die Metapher vom „letzten Menschen“: dem saturierten Konsummenschen. Nietzsches Denken bleibt unfestgelegt und offen für vielfältigste Auslegungen. Er setzte den schöpferischen Menschen voraus, der nach dem Jenseits seiner selbst strebt, einem Ziel, welches nicht in der Transzendenz liegt, sondern in der eigenen offenen Zukunft und ihren Potentialen.

Möglich war mithin sogar die Adaptation Nietzschescher Gedanken für den Gebrauch in einer Gemeinde liberal-bürgerlicher Protestanten. An Elisabeth Förster-Nietzsche schrieb Kalthoff in diesem Sinne Anfang 1905, er habe mit seinen *Zarathustra-Predigten* versucht,

²⁶²⁴ Vgl. Friedrich Nietzsche, S. 16-19.

²⁶²⁵ Ebd. S. 135.

²⁶²⁶ Zarathustra-Predigten, S. 20.

²⁶²⁷ Ebd.

²⁶²⁸ Vgl. ebd. S. 7 und 9 (Zweifel), 18f und 45 (Wille und Macht des Willens); Religion der Modernen, S. 284 (Wille und göttliche Schöpferkraft).

seiner „Gemeinde etwas von dem zu geben“, was er „selbst von Nietzsche empfangen habe.“²⁶²⁹ Er wandte sich damit freilich an Menschen, die sich, wie er selbst, bereit zeigten, ihre Denkgewohnheiten und Gewißheiten in Frage zu stellen und insofern „Übergangsmenschen“ zu werden. An solche Menschen appellieren die Predigten. In Kalthoffs Interpretation muß sich dieser veränderungsbereite neue Typus zunächst durch seinen schöpferischen Willen aus der Umklammerung des Todes befreien und sich damit gleichzeitig vom „toten Gott“ erlösen. Wichtigste Vorbedingung ist die Bejahung der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen‘, die sich grundlegend von der christlichen Hoffnung auf Sündenvergebung (bzw. von dem Willen zu derselben) unterscheidet – Kalthoff bedient sich hier eines Nietzscheschen Schlüsselgedankens. Er deutet ihn als die Fähigkeit, ohne Reue auf alle „Augenblicke und Geschehnisse des Lebens“ zurückblicken zu können, so daß es eine „Lust, eine Seligkeit wäre, immer wieder von vorne anfangen, dasselbe Leben leben zu können!“²⁶³⁰ Diesen Gedanken, der unerhörter sei als die Himmelfahrtslegende, habe er selbst lange als „ein Ärgernis und eine Torheit“ angesehen, bis er die Deutung gefunden habe: „Ewige Wiederkunft – das ist die letzte Probe auf das Exempel des Lebens, ob es auch Werte in sich trage, die vor Ewigkeiten sich ausweisen mögen“.²⁶³¹ Wer von sich sagen könne, er würde alles noch einmal genau so machen, „alle Taten ... in alle Ewigkeit wieder tun“ statt: ich würde „alles ... anders machen, als ich es getan“, befreie sich von der Last seiner Vergangenheit. Kalthoff spielt hier wohl auch auf die Alltagsweisheit an, daß derjenige Mensch im Grunde genommen keine Zukunft habe, dessen Gedanken nur um die Vergangenheit kreisen und in ihr gleichsam gefangen ist. Seine Einsicht bringt ihn zu dem Schluß: wer meine, es sei doch ein „[s]chrecklicher Gedanke“, all das, was man getan, gesagt, gehört habe, ewig wieder zu erleben, solle „doch von vornherein“ so leben, daß sein „Dasein die Feuerprobe der Ewigkeit bestehen könne“.²⁶³² Das sei eine andere Ewigkeitsliebe als die, von der das bekannte Kirchenlied Johann Rists singe: „O Ewigkeit, du Donnerwort! Du Schwert, das durch die Seele bohrt! O Anfang sonder Ende! O Ewigkeit, Zeit ohne Zeit, ich weiß vor lauter Traurigkeit, nicht, wo ich mich hinwende!“ Das Lied habe in ihm als Kind die Empfindung einer „trostlosen und schmerzreichen Ewigkeit“ geweckt, gesteht Kalthoff seinen Hörern.²⁶³³ Dagegen setzt er die aus Nietzsches *Dionysos-Dithyramben* entlehnte Verszeile: „Ich liebe dich, o Ewigkeit!“ Das Lied Nietzsches verkörpere eine „gegenwärtige Ewigkeit“.²⁶³⁴

Mit der Problematik eines Lebens, dessen perspektivische Möglichkeiten von der Sorge um die Taten und Leiden der Vergangenheit eingeschränkt ist, hängt die Vorstellung von einem „Gott der Rache“ eng zusammen, die die letzte *Zarathustra-Predigt* mit dem Titel *Der tote Gott* behandelt. Kalthoff referiert hier Nietzsches Konzept vom Gott des Ressentiments, eines stellvertretenden Rächers ohnmächtiger Menschen, deren „kleinen sklavischen“ Instinkten, deren Rachegeleüsten für erlittenes Leid dieser in der Zukunft einmal Befriedigung zu verschaffen verspricht, ein Gott, der damit aber auch den nach Genugtuung Strebenden lebenslang an das Vergangene fesselt und dessen eigenen zukunftsorientierten Tatwillen hemmt.²⁶³⁵ Menschen, die nicht mehr vom ‚Geist der Rache‘ beherrscht werden, sind dagegen für ihren zukünftigen Entwicklungsweg offen, denn sie leben nicht mehr „nur noch in und von der Vergangenheit“. Für sie wird die Befreiung vom toten „Gott der Theologen“ zu einem Akt der Frömmigkeit und der ethischen Konsequenz, ganz im Sinne der von Kalthoff so gedeuteten reformatorischen

²⁶²⁹ Brief vom 30.1.1905. Stiftung Weimarer Klassik, AZ 72/BW 2633.

²⁶³⁰ *Zarathustra-Predigten*, S. 56f.

²⁶³¹ Ebd. S. 56.

²⁶³² Ebd. S. 56f.

²⁶³³ Ebd. S. 47.

²⁶³⁴ Ebd. S. 52.

²⁶³⁵ Ebd. S. 163f.

Frömmigkeit Nietzsches.²⁶³⁶ Die christliche Lehre transformiert Kalthoff in diesem Sinne zu dem neuen Meister-Narrativ, von dem wir bereits oben sprachen: es beinhaltet auch die Umwandlung des toten Gottes in den schaffenden und ewig werdenden Gott, zu dem das Beispiel lebendiger Menschen den Weg weist. Der *Tod* Gottes ist also in den Predigten über Zarathustra *nicht* Kalthoffs letztes Wort. Der Gottestod wird überholt durch einen „neuen Glauben an Gott“.²⁶³⁷ An erster Stelle beinhaltet das neue Narrativ aber die Weiterentwicklung des Zarathustra- zu einem Christustypus, eine Tendenz, die sich schon in den Christus-Schriften ankündigte und von Lesern wie Eugen Diederichs begeistert begrüßt wurde.²⁶³⁸ Auf dieser Linie deutet Kalthoff auch den Übermenschen. Der Christus der frühen Christengemeinden war kein Gott, er war der *Mensch*, der die alten toten Götter ablöste, „der Übermensch einer neuen, einer werdenden Kultur“ – bis auch dieser wieder „den Theologentod“ starb.²⁶³⁹ Seine Wiedergeburt könne er nun aber im menschlichen Schöpfertum erleben. „Und solche Schöpferkraft wohnt in jeder Menschenseele, wenn sie nur dem Leben sich weihet.“²⁶⁴⁰ Christus ist nicht mehr der Messias der Kirche, der nur einmal zum Weltgericht wiederkehrt. An seine Stelle tritt ein Christus der „ewige[n] Wiederkunft“.²⁶⁴¹ Aber die christliche Liebesbotschaft bleibt von diesem Transformationsprozeß unberührt. Die letzte Zarathustra-Predigt schließt mit den Worten: Da „wo wir einen Menschen treffen, der ein Segnender ist und ein Jasager, ein Liebender, dem Geben seliger ist als Nehmen ... , da ist der lebendige Gott, da ist sein Antlitz, nach dessen seliger Schau uns verlangt!“²⁶⁴² Der neue Mensch wird entweder als „der soziale Mensch, der Mensch der großen Liebe“ oder als der persönliche Mensch gesehen.²⁶⁴³ „Noch trägt dieser neue Mensch bei Nietzsche ... die Maske des persönlichen Menschen ... Aber der Übermensch Zarathustras will doch ein Liebender sein und ein Segnender, der alle seine Reichtümer nur hat, um mit ihnen hungernde Herzen zu sättigen.“²⁶⁴⁴

Adressat solcher Sätze ist das einzelne Gemeindemitglied. Kalthoff deutet den Übermenschen nicht etwa in der Weise zum kommenden Messias, daß dieser nun gleichsam der neue Vater der Gemeinde sei – ein Ersatz Gottes²⁶⁴⁵ –, er überträgt die Umdeutung in erster Linie auf die individuelle Persönlichkeit. Der Zarathustra wird zur Brücke zwischen Christustypus und Persönlichkeit – ein Gedanke, der dem Motiv der Geburt Gottes im Menschen, im Bethlehem der Seele, verwandt ist. Ein Beleg für diesen Transformationsgedanken findet sich schon in der Arbeit über die *Entstehung des Christentums*:

„Jetzt differenziert sich das nationale Leben zum persönlichen Individuum. Da wird auch der Christustypus persönlich, er wird der autonome Mensch und darin liegt die Zukunftsmöglichkeit des Christentums, daß diese autonome Persönlichkeit im tiefsten Grunde ihres Wesens doch alle die Züge wiedererkennen läßt, die dem Christustypus von Hause aus seine lebensvollste Ausprägung geschaffen. So ist es leicht zu sehn, daß das persönlichste Menschenbild, das die moderne Zeit geschaffen, der Zarathustra Nietzsches, nichts anderes ist, als der ins Persönliche übertragene Christustypus. Hier steht das Individuum in dem gleichen Ewigkeitsbewußtsein da wie einst die an ihre ewige Dauer glaubende Kirche. Was einst die christliche Kommune im Vollbewußtsein

²⁶³⁶ Ebd. S. 163-165 i. V. m. 168f. Zit. 164f, 167. Vgl. oben Abschn. III.19.3.

²⁶³⁷ Ebd. S. 169f.

²⁶³⁸ Vgl. Abschn. III.19. Vgl. zusätzlich Ulbricht, „Theologia deutsch“, S. 160 („Kalthoff erschloß mir Christus als Symbol“).

²⁶³⁹ Zarathustra-Predigten, S. 168f.

²⁶⁴⁰ Ebd. S. 170.

²⁶⁴¹ Ebd. S. 56.

²⁶⁴² Ebd. S.170.

²⁶⁴³ Religion der Modernen, S. 87.

²⁶⁴⁴ Ebd. S. 87f.

²⁶⁴⁵ Vgl. etwa mit Bezug auf den Pietisten Zinzendorf: Zarathustra-Predigten, S. 169.

ihrer gottmenschlichen Autonomie getan, daß sie die Tafeln der alten Werte zerbrach und neue Tafeln über sich aufhing, die alle alten Werte umwerteten, das tut hier der Einzelmensch in dem gleichen Bewußtsein.“

Aus dem „alten Christustypus der Kirche“ entsteht ein „säkularisierter Christus als Typus des autonomen Menschen, der in Kampf und Leiden sich selbst durchsetzt“, ein „Volkschristus, ein Laienchristus“ der neuen Religion.²⁶⁴⁶

In den *Zarathustra-Predigten* wird daraus wie gezeigt die Geburt Gottes in der schaffenden Seele des Individuums. Bedeutete diese Wendung in Kalthoffs Gemeindearbeit also doch nur die Anstiftung zum krassen Individualismus, zur Selbstvergottung, zur Selbsterlösung? Kalthoff war sich des Problems wohl bewußt, welches sich aus der eben beschriebenen Transformation ergab. Kurz nach den *Zarathustra-Predigten* begann er seinen Zyklus über die *Religion der Modernen*.

III.19.5.1 Nietzsche-Rezeption im Zeichen der revisionistischen Theorie des Sozialismus und des Humanismus. Abgrenzung von völkischen Nietzsche-Anhängern

In der Predigt über Friedrich Nietzsche meinte er, dieser sei insofern ein Vorbild der Modernen, als er ihr Impulsgeber war. Auch hier hört man wieder Sätze, die für Kalthoff-Kritiker nach Selbstvergottung klingen mochten. Darf man dem Fremden das Eigene gegenüberstellen? Ja, heißt es:

Nietzsche „wandelte ... dieses ängstlich umstrittene Recht in die unabweisbare, unbestreitbare Pflicht, in die einzige, die elementarste Pflicht des Menschen, die Pflicht der Treue gegen sich selbst, die Pflicht der Rettung und Wahrung der eigenen Persönlichkeit. Um dieser einzigen Pflicht willen müssen alle Tafeln der alten Werte zerbrochen, es müssen neue Werte geschaffen werden, Willenswerte, in denen der Mensch sich selbst und seine eigene, wahre Lebensbestimmung wiedererkennt.“²⁶⁴⁷ Die Jungen jedes Alters finden ihre Bestimmung darin, über sich hinaus zu wollen. Dieser Wille sei „der Übermensch, wie Nietzsche ihn nennt, der Gottmensch, wie wir in der Sprache der Religion ihn nennen“²⁶⁴⁸, meinte Kalthoff ähnlich wie schon in den *Zarathustra-Predigten*. „Das ist in Wahrheit die Menschwerdung Gottes, bei der Gott aufhört, eine dem Menschen fremde, feindselige, ihn erdrückende Macht zu sein, um in dem Menschen volle Freiheit und Eigenart zu werden, alle Schaffenskräfte in ihm zu wirken.“²⁶⁴⁹ Alle jugendlichen „Faustnaturen“ trügen in sich die Verantwortung „für die große Zukunft“; und das also sei „die Religion der Jungen: Propheten werden des Kommenden, Entdecker werden des neuen Landes, wo unsere Kinder ihre Hütten bauen, und Väter und Mütter werden des höheren Menschen, daß wir an unseren Kindern gut machen, was das Leben uns, was wir dem Leben geschuldet.“²⁶⁵⁰ Nietzsche war nicht Stifter dieser neuen „Religion der Jungen“, dieser „Zukunftsreligion“; „er hat sie auch nicht nur gepredigt und besungen: sie war sein innerstes Erlebnis, sie war das Geheimnis seines ganzen Wesens. Er hat mit allen Mächten gerungen, die dem Menschen den Tod bringen und ihn verführen wollen zum Haß gegen das Leben, zum Haß gegen jegliche Liebe.“²⁶⁵¹ Von ihm könne man nur die Haltung übernehmen, nicht den Inhalt seiner Lehre, den Kalthoff, nebenbei bemerkt, auch gar nicht vorgibt gefunden zu haben.

²⁶⁴⁶ Entstehung des Christentums, S. 148. i. V. m. S. 152.

²⁶⁴⁷ Religion der Modernen, S. 278.

²⁶⁴⁸ Ebd. S. 279.

²⁶⁴⁹ Ebd. S. 280.

²⁶⁵⁰ Ebd. S. 281-283.

²⁶⁵¹ Ebd. S. 283f.

Aber im gleichen Zyklus, in der Predigt *Der neue Mensch*, aus der wir oben bereits einmal zitierten, spricht Kalthoff von „Menschen einer neuen Verantwortung, einer neuen Lebensaufgabe und eines neuen Lebensinhaltes, im Falle derer es nicht mehr zu sagen ist, ob sie Individualisten oder Sozialisten“ sind; er spricht von den modernen religiösen Menschen, „die das neue Menschenbild ... in sich erlebt und gestaltet haben“.²⁶⁵² Richard Dehmel präsentiert er seinen Hörern hier als „die ausgeprägteste, aber auch ausgereifteste Gestalt unter ihnen, auch ein Nietzsche-Jünger, aber ein solcher, der die Lebensbejahung des Meisters mit einem festen Inhalt, einem positiven Inhaltsprogramm erfüllt hat.“²⁶⁵³ Dehmel ist „Persönlichkeitsmensch. Und doch kennt er keine Absonderung seines Ich vom übrigen Leben.“²⁶⁵⁴ Er sei sich des Elends in der Bevölkerung voll bewußt und reagiere darauf mit mehr als nur Mitleid: mit einer „Sehnsucht, die Taten zeugt“. Das „Problem“ des Zusammenhanges des „Ich, das sich als solches behaupten will“ und seiner sozialen Verantwortung löse sich bei Dehmel in „einer immer feineren Ergründung seiner bewußten Zustände“, er lerne

„sich immer mehr in seinen Widersprüchen zu begreifen und mit anderen vergleichen“, werde „also dadurch unwillkürlich immer mitfühlender, weil immer mehr sich in anderen wiederfindend, andere in sich, und so vollzieht sich denn zugleich die Schöpfung neuer menschlicher Gemeinschaftsgefühle und Gemeinschaftsformen, wie überhaupt die tiefere Begreifung des Ich- und Weltensammenhanges“ – so zitiert Kalthoff den Dichter selbst.²⁶⁵⁵

Bei Dehmel, den nicht nur Kalthoff als den berufenen Nachfolger Nietzsches sah, findet Kalthoff damit Anknüpfungspunkte für neue sozial integrativ wirkende Symbole (die im Kontext des Volkskunstgedankens in der Goethebundarbeit eine Rolle spielten), aber auch für die Transformation der „Liebesmoral des Christentums“ in eine neue Moral. Zu Recht wolle der

„neue Mensch ... über diese Liebesmoral hinaus, die um des Nächsten willen sich selbst verlor und ihr Gebot als Spruch eines fremden, dem Menschen äußerlichen Willens empfing. Dagegen will der neue Mensch auch in seiner Liebesenergie sich selbst behaupten; ... er will selbstschöpferisch an sich arbeiten“.²⁶⁵⁶ „Das ist der neue Mensch, ... der in dem Riesenkampfe steht zwischen der bürgerlichen konventionellen Moral und seiner eigenen, inneren, tief erlebten Sittlichkeit.“²⁶⁵⁷

Im Anschluß an Dehmel findet Kalthoff

„eine neue, das ganze Leben umspannende und doch mit dem innersten Menschen eins gewordene, eine Natur gewordene Pflicht. ... eine Sühne für alle Schuld, die das zwispältige Dasein in sich trägt: an allem was zum Leben ringt, an jeglichem kleinen, verkümmerten, ins Lieblose hineingeborenen Menschenkinde sich schöpferisch zu erweisen, sie alle zur großen Liebe, zur Freiheit und zum Adel ihres Menschenwesens zu führen.“²⁶⁵⁸

Im Kontext dieser Aussagen über den „Nietzsche-Jünger“ Dehmel sollten wir auch die Predigt über Nietzsche selbst im gleichen Werk lesen. Es werde wohl nie eine „Bibel der Modernen“, kein „Glaubensbekenntnis“ oder eine „Kirche, in der diese Religion der Modernen gepredigt wird“ geben.²⁶⁵⁹ Wenn Kalthoff dennoch von der *Religion* Nietzsches spricht, so meint er damit

²⁶⁵² Ebd. S. 88.

²⁶⁵³ Ebd.

²⁶⁵⁴ Ebd. S. 88f.

²⁶⁵⁵ Ebd. S. 91.

²⁶⁵⁶ Ebd. S. 92. Vgl. Abschn. III.14.3.1.

²⁶⁵⁷ Ebd. S. 97.

²⁶⁵⁸ Ebd. S. 98.

²⁶⁵⁹ Ebd. S. 274f.

die unsichtbare Religion, in der die von ihm viel berufenen „Verjüngungskräfte der Seele“²⁶⁶⁰ liegen, welche alle nur sich selbst treuen, zukunfts zugewandten jugendlichen Willensmenschen in ihrem Inneren erleben und außerhalb ihrer selbst zur Wirkung bringen können. Die fremden Götter und Götzen, gegen die sich dieser Wille zur Verjüngung auflehnt, sind für Kalthoff alle die Mächte, gegen die er die längste Zeit seines Lebens selber ankämpfte: Klerikalismus, Materialismus, Kapitalismus, dogmatische Parteiideologien, Militarismus, Hypernationalismus oder völkischer Rassismus. Ein völkisches ‚Neuheidentum‘ ist mit der Zukunftsreligion der *Zarathustra-Predigten* schon deswegen nicht vereinbar, weil es rückwärts gewandt ist. Kalthoff selbst sagt uns dies schon gleich zu Beginn dieser *Predigten*. Alle diejenigen, die behaupteten, das sogenannte „Heidentum sei unsere Rettung und Erlösung“ führt er ad absurdum, denn deren Religion würde „erst recht eine rückständige und überlebte Kulturform bedeuten, so daß ich tatsächlich nicht begreifen kann, wie Männer von ernstem sittlichen Streben und freiem wissenschaftlichen Blick in einer Wiedergeburt des Heidentums einen Ersatz, ja eine Überwindung des Christentums zu denken vermögen.“²⁶⁶¹ Solche Versuche, „die kranke Zeit zu heilen“ hätten „alle ... etwas Rückständiges an sich“. Anscheinend wehrte sich Kalthoff hier schon gegen Vereinnahmungsversuche durch völkisch-neuheidnische Kreise. Er erwähnt ausdrücklich die Zeitschrift *Der Heide* – sie gehörte zum Spektrum der Lebensreform und der völkischen Bewegung –, die sich tatsächlich auf ihn und Steudel berief.²⁶⁶² Solche Vereinnahmungsversuche erweisen sich letztlich als genauso absurd wie gleichgerichtete Bemühungen Burggrafs und anderer (einschließlich deren Verarbeitung in der gegenwärtigen Religionsforschung).²⁶⁶³

Davon abgesehen ist, wie schon angedeutet wurde, auch Kalthoffs Anverwandlung Nietzscheschen Denkens in weiten Teilen sozialtheologisch motiviert und demzufolge in humanitär-ethische Handlungskontexte eingebunden. Den Anstoß für Nietzsches Christentumsfeindschaft und ‚Gottlosigkeit‘ findet Kalthoff „nach Nietzsches eigenem Geständnis“ in den „sittlichen Gefahren“ des konventionellen kirchlichen Glaubens“. „Anstöße des Verstandes“ hätten für ihn keine Rolle.²⁶⁶⁴ Kalthoffs eigene Christentumskritik und die daran anschließenden positiven Schaffensimpulse, die „aufwärts ... zu neuen Befreiungen, neuen Erlösungen“ führen sollen²⁶⁶⁵, sein Entwurf einer Religion der Zukunft, soweit dieser sich an Nietzsche orientiert, kann mithin ebenfalls nur im Zusammenhang mit der primär nichttheoretischen, sondern sozial-ethischen und humanitären Zeit- und Religionskritik interpretiert werden. Wollen wir Kalthoffs Nietzschebild der letzten Lebensphase in angemessener Weise bewerten, empfiehlt es sich, neben seine *Zarathustra-Predigten*, gleichsam als Kommentar hierzu, die 1907 posthum von Friedrich Steudel herausgegebenen, unter dem Titel *Ziele und Aufgaben unserer Kultur*

²⁶⁶⁰ Ebd. S. 276.

²⁶⁶¹ Vgl. *Zarathustra-Predigten* S. 2-4.

²⁶⁶² Vgl. ebd. S. 3: *Der Heide*. Blätter für religiöse Renaissance (erschieden von September 1901 bis Mai 1902). Dazu: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus*, Bd. 6 (Publikationen), Berlin 2013, S. 266 (dort auch der Hinweis, das Blatt habe sich auf Kalthoff und Steudel berufen).

²⁶⁶³ Eine Schwäche z. B. der Arbeit Thomas Mittmanns (*Gott ist tot*) ist aus religionstheoretischer Perspektive das vorausgesetzte vage Religionsverständnis. Vgl. S. 253 (Ersatzreligion), S. 276 (Pseudochristentum). Verantwortlich hierfür scheint mir die unreflektierte Übernahme normativer Vorverständnisse zu sein. Weiterhin differenziert M. zum Schaden des Gesamtbildes der Nietzsche-Rezeption im alternativreligiösen Umfeld nicht zwischen Kalthoff (bzw. dessen Kollegen und Nachfolgern, u. a. Steudel, Felden) und seinen anderen Beispielen für Nietzschejünger unter den religiösen Erneuerern und Religionsgründern, obwohl er bei diesen völkische, rassistische und sozialdarwinistische Bezüge akribisch herausarbeitet. Seine Beispiele sind Johannes Müller, Arthur Bonus, Max Maurenbrecher, Ernst und August Horneffer, Vgl. ders., *Gott ist tot*, S. 261, 264, 266, 269-72. So entsteht ein verschwommenes, einseitiges Bild von der religiösen Nietzsche-Rezeption. Auch eine Religion mit positivem Inhalt findet er bei Kalthoff nicht. Ebd. S. 257. Vgl. dagegen Folgendes und bereits Gesagtes.

²⁶⁶⁴ *Zarathustra-Predigten*, S. 163.

²⁶⁶⁵ Ebd. S. 170.

zusammengefaßten Predigten zu stellen. Sie wurden 1904 in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Auseinandersetzung mit Nietzsches *Zarathustra* gehalten und waren von Kalthoff nur für seine Gemeinde bestimmt. Diese „Seitenstücke“ offenbaren bei Kalthoff die Kontinuität einer Denkweise, die mit einer aggressiv-sozialdarwinistischen, sozialismusfeindlichen, völkischen oder hyperindividualistischen Interpretation der Philosophie Nietzsches unvereinbar ist.²⁶⁶⁶ Der Individualismus der späten Nietzsche-Predigten wird mit ihnen gleichsam sozial eingehegt. Oben haben wir auf diese Predigten schon einmal als Beleg für Kalthoffs fortdauerndes Verständnis für die materiellen Anliegen der Arbeiterbewegung hingewiesen. In den Predigten zeigt sich auch Kalthoff gleichsam als „ein Nietzsche-Jünger“, der, in den Worten gesprochen, mit denen er Richard Dehmel charakterisiert, „die Lebensbejahung des Meisters mit einem festen Inhalt, einem positiven Inhaltsprogramm erfüllt hat.“

Im Zentrum der positiven Zukunftsutopie, die er in diesen Reden ausbreitet, steht nicht mehr eine gemeinsame Konfession, schon gar kein völkischer Glaube, sondern der universelle Menschheitsglaube, den Kalthoff in verschiedensten Kontexten immer wieder predigte. Verglichen mit dem modernen Rassenkampf: dem militaristischen „Säbelgerassel“, der „Verrohung und Barbarei“, der „Unkultur“, den antisemitischen Auswüchsen, dem „Vernichtungskampf“ und der „Menschenschlächtere“ der europäischen Kolonialherren²⁶⁶⁷ steckt für ihn in dem aufgeklärten „Glauben an eine allgemeine, in allen Menschen gleiche und lebendige Vernunft“, den die Philosophen des 18. Jahrhunderts schufen²⁶⁶⁸, „in dem alten Weltbürgertum unserer Menschenfreunde und Enthusiasten doch eine Kulturkraft und Wahrheit, ein Kulturziel und Ideal, das wir nicht preisgeben dürfen, wenn wir nicht unser Menschenwesen lästern und der Barbarei dienen wollen ..., damit im vielstimmigen Völkerchore der Geist seine neue Menschensprache reden lerne.“²⁶⁶⁹ Die am lautesten die Parole des Rassenkampfes ausrufen würden, führen ihn auf verrohte barbarische Weise. Bei aller Berechtigung des Festhaltens am „Eigenen“ sei es

„Wahn und Aberglaube, wenn heute mit dem Volkstum der Götzendienst getrieben wird, der jedesmal der eigenen Nation alle Segnungen und Kräfte zuschreibt, ihr die führende Stelle in der eigenen Rasse anweist, um alle anderen Nationen als inferiore Gattungswesen darzustellen.“²⁶⁷⁰ Es sei „ein fürchterlicher Rückfall in die Barbarei, eine Lästerung des Geistes zugunsten der Kanonen und des Faustrechts. Der Mensch bleibt doch auch als Rassewesen ein Geisteswesen. ... Der Geist vermag sich etwas anzueignen und doch dem, von dem er nimmt, noch dazu etwas zu geben. Das ist des Geistes Größe und Adel, daß er über das, was sein ist, hinausschaut, auch Fremdes verstehend, das Recht und die Eigenart des Fremden achtend. Darum ist alle wahre Kultur, alle Vergeistigung des Lebens nimmermehr Beraubung, Vernichtung, sondern Erhebung, Erziehung, und aller Rassenkampf wird erst dann der Kultur dienen, wenn der Rassenwahn und Rassenhaß überwunden sein wird und die überlegenere Nation gerade darin ihre Überlegenheit offenbart, daß sie die schwächere achtet, versteht, auch das Recht ihrer Schwäche anerkennt, auch aus ihrer Schwäche den Weg suchend zu geistiger und sittlicher Erhebung.“²⁶⁷¹

²⁶⁶⁶ Zukunftsideale. Vgl. dort insbesondere die Predigten „Der Rassenkampf“ und „Der Klassenkampf“.

²⁶⁶⁷ Ebd. S. 47-50.

²⁶⁶⁸ Ebd. S. 44. Vgl. ebd.: „Es war die Zeit, in der der Gedanke der Menschenrechte geboren wurde, wo der einzelne seinen Stolz darin fand, das Leben der ganzen Menschheit in sich zu fühlen, die Zeit des Weltbürgertums, wo Kant seinen Traktat zum ewigen Frieden schrieb und schon die Grundlagen einer Völkerverfassung entwarf, die für einen weltumfassenden Völkerbund gelten sollten“.

²⁶⁶⁹ Ebd. S. 53.

²⁶⁷⁰ Ebd. S. 51.

²⁶⁷¹ Ebd. S. 51f.

Kalthoff geht als Kind seiner Zeit unbefangen davon aus, daß es niedere Rassen gibt. Aber: „Es ist doch recht eigentlich das Zeichen höchster geistiger Beschränktheit, wenn die Menschen meinen, wie’s im eigenen Kirchdorfe aussehe und zugehe, so müsse es in der ganzen Welt aussehe und zugehen. So ist es auch mit der Rassenbeschränktheit, wenn an dem Maßstabe des eigenen Volkstums das ganze, unendlich reiche Menschenleben gemessen werden soll. Muß denn schließlich in der Welt alles nach deutschem Muster leben, nach deutscher Regel regiert werden? Muß ein Leben, auf das dieses Muster schlechterdings nicht paßt, daß sich diesen Regeln unbedingt widersetzt, darum ausgerottet, vergewaltigt werden?“²⁶⁷²

In einer Predigt, die er unter dem Titel *Freies Volk* hielt, sagt er, „ein freies Volk“ brauche „noch eine andere, bessere Freiheit: die Freiheit des Arbeiters, der seines Lohnes wert ist, den Schutz des Rechtes auf den vollen Ertrag seiner Arbeit. Soll die politische Freiheit nicht die Freiheit des Raubtieres sein, das ungehindert seiner Beute soll nachstellen können, dann muß unser ganzes Rechtsleben sich auf den Grundsatz aufbauen, daß dem Menschen nur das zu eigen gehört, was er selbst mit seiner Arbeit hervorgebracht hat, daß er auch im Austausch der Güter gegeneinander nur diejenigen Werte einsetzen darf, die er geschaffen mit der Kraft und der Tätigkeit seines eigenen Wesens.“²⁶⁷³

Eine Facette der Kalthoffschen Rezeption Nietzsches ist, wie oben angedeutet wurde, die Demokratisierung von dessen Denken. „Wir machen heute höhere Ansprüche an ein freies Volk, als man sie auf den Barrikaden von 1848 machte, höhere aber auch, als jeder Sozialismus sie macht, der die Freiheit verwirklicht erachtet, wenn dem Kapital in jeder Gestalt die Möglichkeit, andere zu unterjochen und ihnen die Gesetze von sich aus vorzuschreiben, genommen wäre. Die Freiheit zu der der Mensch emporstrebt, ist seine freie, sittliche Persönlichkeit, die Möglichkeit, seine eigene Wahrheit zu leben und zu sein, selbst eine Wahrheit, ein Licht den Menschen zu werden. – Ein freies Volk, das ist allein ein Volk von freien Menschen, wo auch das Band der Gemeinschaft, das sie umschlingt, die Religion, die sie umfängt, nicht eine Unterdrückung, sondern eine Entfesselung aller edlen Menschenkräfte bedeutet, eine Notwendigkeit der Erziehung und Bildung, eine Erhebung und Stärkung des Schwachen, einen Dienst des Lebens zum Schutz gegen alle den Menschen mordenden und erniedrigenden Mächte.“²⁶⁷⁴

Vom Zarathustra, der die „Sklavenmoral“ der alten Kultur abschüttelt und frei von den Kategorien der Schuld und der Sünde sein Selbst kultiviert, stolz auf die eigene Wohlgeratenheit und gerecht nur gegen Gleichgestellte, ist hier nichts zu spüren. Es geht bei solchen Hinweisen nicht darum, Kalthoff gegenüber den Vorwürfen seiner Gegner zu verteidigen, sondern darum, die Elemente der konträren Deutungsrahmen (das „framing“ des jeweils verwendeten Religionsbegriffes) herauszuarbeiten. Eine Macht zur Selbsterlösung oder Selbstvergottung spricht Kalthoff den Zarathustra-Naturen nicht zu. Diese Begriffe finden als Interpretamente vielmehr auf der Gegenseite Verwendung. Mit Bezug auf Dehmel betont Kalthoff nicht nur die Verantwortung des Menschen, sondern sogar die Schwäche des Einzelnen: den Aspekt des Tragischen der Existenz angesichts kontingenter Lebenserfahrungen.²⁶⁷⁵ Werte wie Solidarität und gegenseitige Hilfe behalten angesichts menschlicher Ohnmacht und der fehlenden Garantie auf die Erfüllung hoch hinaus strebender Perfektionierungs- und Erlösungshoffnungen ihre Geltung auch in Kalthoffs Sicht auf die Religion der Modernen. Wie wir sahen glaubte Kalthoff nicht daran, daß diese neue Religion Nietzsches eine kirchliche oder konfessionelle Gemeinde finden würde. Fragen wir danach, wo Kalthoff am ehesten die Trägerschaft dieser neuen Religion ver-

²⁶⁷² Ebd. S. 52f.

²⁶⁷³ Ebd. S. 94.

²⁶⁷⁴ Ebd. S. 95f.

²⁶⁷⁵ Die Religion der Modernen, S. 89f. Vgl. dazu bereits oben.

mutete, so läßt sich an Beispiele wie die Goethebundbewegung und seine Bildungsprojekte als Manifestationen der Forderung eines sozialen Kultur- und Verfassungsstaates denken. Das verweist uns wiederum auf Kalthoffs Auseinandersetzung mit dem Revisionismus und seine Suche nach neuen Symbolen und Formen sozialer und kultureller Integration als Ausdruck einer säkularisierten Religion.

III.19.5.2 Kalthoffs „revisionistische“ Christus- und Zarathustra-Interpretation

Die oben beschriebene geistige Dimension des Christus-Zarathustra-Modells war durchaus anschlussfähig an die sozialistische Theorie. Eduard David verortete Kalthoffs *Zarathustra-Predigten* im Spannungsfeld von Sozialismus und Individualismus. Der Bremer Pastor – so schreibt David in den *Sozialistischen Monatsheften* – sei anders als Nietzsche ein „tiefgründiger Fürsprecher“ des Sozialismus. Er bemühe sich,

„aus den Lehren Nietzsches, des Zerstörers, eine positive Lebensauffassung ..., sogar eine *soziale*“ zu gewinnen und fordere keinesfalls die Unterwerfung aller Durchschnittsmenschen unter einen mit „Herrscherrecht ... über die Masse der *Herdenmenschen*“ ausgestatteten Übermenschentypus. „Seine Auffassung des Übermenschen als eines *allen* Menschen gesteckten universalen Entwicklungsideals ist ja im Grunde nichts anderes, als das Kulturziel, dem die sozialistische Bewegung zuströmt. Die ganze, freie und volle Persönlichkeit fühlt, wie Kalthoff treffend sagt, auch das Gemeinschaftsleben der Menschheit in sich pulsieren. Darum ist ihr die Ordnung des staatlichen und sozialen Lebens nicht gleichgültig“.²⁶⁷⁶

David arbeitet damit gleichzeitig den Vorzug der Kalthoffschen Zarathustra-Interpretation gegenüber dem Stadium der Christusschriften heraus: Den Umweg über die Projektion moderner sozialistischer Theorieelemente in das frühe Christentum muß Kalthoff nun nicht mehr gehen, um sein positives Ziel zu erreichen, die Transformation des Jesus der Kirche und der Theologen in ein modernes Menschheitsideal. Freilich war David als führender Revisionist – er war ein enger Vertrauter des Hauptvertreters dieser Richtung, Eduard Bernstein – 1905 in der Partei ein Außenseiter mit seiner freundlichen Kalthoff-Rezeption. Repräsentativer für die Parteimeinung war da schon Franz Mehrings frühere Rezension des *Christus-Problems*. Er bestätigt zwar die Verwandtschaft der Konzeption des Christustypus mit revisionistischen Denkweisen. (Es ist also auch mit Blick auf zeitgenössische Einschätzungen durchaus berechtigt, Kalthoffs Schriften zum Christusproblem und die Weiterentwicklung derselben in den *Zarathustra-Predigten* revisionistisch zu nennen.) Aber Mehring lehnt Kalthoffs Gedanken gerade aufgrund dieser Verwandtschaft ab. Er stört sich namentlich an Kalthoffs Verknüpfung seiner Darstellung des Christustypus mit der kritischen Behauptung,

„der historische Materialismus, wenigstens in seiner ältesten ursprünglichen Form – was bei Herrn Kalthoff heißt: in seiner noch nicht durch Bernstein ‚revidierten Form‘ – , betrachte ausschließlich die in der Gesellschaft wirksamen Produktionskräfte als die alle Bewegungen der Geschichte regelnden Faktoren.“²⁶⁷⁷

Auf dieser Linie weist Mehring auch Kalthoffs Kritik an der produktivistischen Ideologie im ersten Kapitel des *Christus-Problems* zurück: Gegen Marx historischen Materialismus will Kalthoff in seiner ‚realistischen Geschichtsauffassung‘ (ähnlich wie im Kontext seiner Kunstanalysen) geistige Faktoren stärker berücksichtigen. Dies soll in Form einer Reformulierung der materialistischen Geschichtsauffassung auf neukantianischer Grundlage gelingen. An sei-

²⁶⁷⁶ Eduard David, Rez. Kalthoff, *Zarathustra-Predigten*, in: *Sozialistische Monatshefte*, 9. Jahrgang, Nr. 3 (März 1905), S. 286.

²⁶⁷⁷ Mehring, *Soziale Theologie*, S. 388.

nem Christustypus versucht er dies zu exemplifizieren.²⁶⁷⁸ Die späteren Zarathustra-Schriften stehen in der Kontinuität dieses Transformationsversuches. Mehring macht sich in seiner Rezension nun zum Verteidiger Marx': den Versuch dessen Grundsätze mit der „Weltanschauung“ Kants, des „Überall und Nirgends unserer guten Freunde aus der bürgerlichen Welt“, zu versöhnen, hält er offenbar für absurd.²⁶⁷⁹ Auch hier, in einem Kontext, in dem man es nicht erwartet, stoßen also wieder zwei konträre Marx-Interpretationen aufeinander: Mehring als Verteidiger der „reinen marxistischen Lehre“ mußte eine idealistische Sichtweise, die sich auf den Menschen, seine Entwicklungsperspektiven und seine Beziehungen konzentriert – noch dazu exemplifiziert an einem bürgerlich-neureligiösen Modell wie dem Christustypus –, aus seiner marxistischen Perspektive als religiöses Leitmodell für klassenbewußte Arbeiter zurückweisen und als verfehlten revisionistischen Versuch mystifizierenden Symbolismus entlarven.²⁶⁸⁰

Zur weiteren Verdeutlichung der Kalthoffschen Intentionen lohnt sich ein nochmaliger Blick auf das Kunst und Religion integrierende Goethe-Verständnis des Martini-Pastors. Denn Goethe stellt er ebenfalls als einen ‚Prophet des Christusgeistes‘ dar:

„So tritt Goethe in die Schar derer, die wir zu den auserwählten Mitarbeitern Gottes rechnen müssen; er gehört zu denen, die in echtem Sinne Luthers ‚Christum treiben‘, jenen ewigen Geisteschristus, dessen rechte Jünger daran erkannt werden, daß sie die große Liebe in sich tragen zu allem Menschlichen, zu allem Lebendigen. Da wird der Dichter Goethe zum Propheten, zum Seher, vor dessen Geistesauge die entlegensten Tiefen und geheimsten Zusammenhänge des Lebens zu enthüllen.“²⁶⁸¹

Entscheidend für unser Kalthoff-Verständnis ist das Menschenbild, welches im Kontext solcher Äußerungen steht. Nicht zuletzt gehören hierher auch Aussagen zur weiblichen (körperbezogenen) Religiosität im Kontext der Lebensreform. Wir beziehen uns hierfür wiederum unter anderem auf die Goethe-Predigten im Vergleich mit den Nietzsche-Predigten.

III.19.6 Ein Kontrast zur männlichen Zarathustra-Religion: die Mutter als Lebensspenderin und Paradigma weiblicher Religiosität

Ein Aspekt, der gerade in der *Lebensreform* eine entscheidende Rolle spielte, war der Zusammenhang der Lebensbegrifflichkeit mit Aspekten der Körperlichkeit, der in solchen Sätzen wie den oben zitierten immer mitschwingt. In der Philosophie des 19. Jahrhunderts vollzog sich ein radikaler Bruch mit den älteren ‚Geistphilosophien‘ und damit eine Neubewertung der Körperlichkeit in den Geisteswissenschaften²⁶⁸², die sich durch Vermittlung von religiösen Intellektuellen wie Kalthoff auch in protestantische Gemeinden hinein verbreitete. Gerade die geistige Welt der Jahrhundertwende war gekennzeichnet durch eine „bis dahin beispiellose intellektuelle und emotionale Konzentration auf das biologische Leib-Fundament von Individuum und Gesellschaft.“²⁶⁸³ Nietzsche war als Verkörperung von gleichzeitig „gesundem“ und „krankem“ Leben ein widerspruchsvoller Bezugspunkt solcher Überlegungen. Kalthoff thematisierte in diesem

²⁶⁷⁸ Vgl. Das Christus-Problem, S. 1f u. ö. Zur Nähe von Sozialtheologie und Revisionismus sowie zur Kritik an der Überbewertung materieller Faktoren siehe schon oben. Abschn. III.7.1, 14.3.1, 14.4, 15.3.2, 16.3.4.

²⁶⁷⁹ Mehring, Soziale Theologie, S. 388.

²⁶⁸⁰ Auch ein neues Christusbild ist ein „mystische[s] Symbol, das als solches immer mystifiziert.“ Ebd. S. 389.

²⁶⁸¹ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 129. Vgl. ebd. S. 137: „Und dieses Dichterherz, das ist zugleich ein frommes Herz; denn alles, was es schafft im Leben, das ist ein Baustein zum großen Geistestempel Gottes – darin erweist der Mensch sich wahrhaft als Mitarbeiter Gottes!“

²⁶⁸² Vgl. dazu auch Kalthoff, Friedrich Nietzsche S. 144f.

²⁶⁸³ Ulrich Linse, Nietzsches Lebensphilosophie und die Lebensreform, S. 165.

Kontext den aus seiner Sicht ungelösten Widerspruch zwischen dem „leibfeindlichen“ Christentum und den modernen positiv körperbezogenen Reformbestrebungen. Die lebensreformerische Überwindung der Leibfeindlichkeit in der Religion gehörte für ihn zu den ‚Zukunftsidealen‘²⁶⁸⁴ (wenngleich er, wie wir sahen, das ekstatische Körpererleben hierbei ausklammerte).

In diesem Zusammenhang bemühte er sich auch – über Nietzsche hinausgehend – um eine Neubewertung der Frauenrolle in der Religion. In den Schleiermacher-Predigten meinte Kalthoff bereits: „[W]as den Grundton der Religion ausmacht, stammt in seinem ursprünglichen Leben aus dem Frauengemüte, von ihm kommt es erst zu uns, es ist das *mütterliche* Erbe, das wir mitbekommen haben fürs Leben.“²⁶⁸⁵ Deutlicher herausgearbeitet werden diese Gedanken in Kalthoffs Goethe-Predigten, in denen ‚das Weibliche‘ als Quelle des Lebens gewürdigt wird. Kalthoff kontrastiert hier die von männlicher Religiosität geprägte Vaterreligion, in deren Zentrum der Weltenrichter stehe, der einem das Gefühl vermitteln könne, aus der Kirche verstoßen zu sein und eine Mutterreligion der bedingungslosen Liebe.²⁶⁸⁶ Er kommt hier auch auf die katholische Marienverehrung zu sprechen. Das Gebet zu Maria sei für manche Protestanten ein Ärgernis.²⁶⁸⁷ Aber: „Wie kamen wir denn dazu, es als selbstverständlich anzunehmen, daß Gott männlichen Geschlechtes zu benennen sei, daß wir es fast als Gotteslästerung behandeln, dem Göttlichen weibliche Züge zu leihen?“²⁶⁸⁸ Der „Glaube an das Leben“, der „Glaube an die Mutter, die ihr eigenes Leben hingibt im Dienst und Opfer des Menschenlebens“, also eine „Religion der Mutterliebe“²⁶⁸⁹, gehört für ihn zu den religiösen Bedürfnissen der Moderne. Die Mutterreligion beinhalte den Glauben „im wahrsten Sinne des Wortes an eine ewige Liebe; denn Mutterliebe ist ewig!“²⁶⁹⁰

Wie wir oben im Abschnitt zum Christustypus sahen, wurde für Kalthoff zuletzt die ‚Mutter‘ zu einer möglichen Erscheinungsform des Christustypus im realen Leben der Gegenwart. Das geschlechterübergreifende verbindende Element der verschiedenen Verkörperungen des Christustypus war für ihn die aufopfernde Liebe.²⁶⁹¹ Ansätze einer solchen religiösen Entwicklung findet Kalthoff – abgesehen von eventuellen Einflüssen durch seine calvinistische Prägung²⁶⁹² – in den neuen ‚Evangelien der Moderne‘, etwa bei Zola und vor allem bei Ellen Key. Er würdigte die schwedische Frauenrechtlerin und Pädagogin insbesondere als eine Vertreterin der ‚Religion des Lebens‘, die die „Mütterlichkeit in der Gesellschaft ... zum Ausgangspunkt einer neuen Kultur der Frau“ mache – und knüpfte damit gerade an den Punkt an, der das Spezifische von Keys pädagogischen Persönlichkeitskonzept ausmacht.²⁶⁹³ Mit dem Begriff ‚Mütterlichkeit‘ ist bei Key – und auch in der Kalthoffschen Rezeption – keine diskriminierende weibliche Rollenzuweisung gemeint, sondern die Würdigung und Sakralisierung der Mutter als Schöpferin und Bewahrerin alles Lebendigen. Damit wird die Frau nicht auf die Mutterrolle, bzw. ihren Sexualcharakter reduziert. „In der Tendenz, der Frau unabhängig von ihrem Sexualcharakter, ihre Stellung im Leben zuzuweisen, erscheint die Nonne säkularisiert“ meint Kalthoff im Anschluß an Keys Forderung, der sexuellen Liebe Ehrfurcht zu erweisen.²⁶⁹⁴

²⁶⁸⁴ Zukunftsideale, S. 222. Vgl. allgemein zur Zukunftsperspektive der ‚Nietzsche-Religion‘: Manfred Schneider, Zarathustra-Sätze, S. 170: Zarathustra-Gefühle.

²⁶⁸⁵ Schleiermachers Vermächtnis, S. 60.

²⁶⁸⁶ Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 57-62.

²⁶⁸⁷ Ebd. S. 59.

²⁶⁸⁸ Ebd. S. 60.

²⁶⁸⁹ Ebd. S. 61.

²⁶⁹⁰ Ebd. S. 62.

²⁶⁹¹ Vgl. die letzte Kalthoff-Predigt: Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-24.4.

²⁶⁹² Calvin vergleicht Gott häufig mit einer Amme oder Henne.

²⁶⁹³ Religion der Modernen, S. 167.

²⁶⁹⁴ Modernes Christentum, S. 38.

Beim Martini-Pastor schwingt auch eine Kritik an der zeitgenössischen autoritär-patriarchalischen Kultur mit. In der Kalthoff-Gemeinde wirkte diese Kritik z. B. bei Auguste Kirchhoff sowie in der bremischen Sektion des 1905 gegründeten *Bund für Mutterschutz* fort. Wir werden in den nächsten Hauptabschnitten darauf eingehen und auf Wechselwirkungen von Frauenbewegung und weiteren Reformbewegungen stoßen, insofern als es um die Emanzipation von einer männlich dominierten und sich an männlichen Werten orientierenden Politik ging.²⁶⁹⁵ Positiv nimmt er gleichfalls Zolas Forderung einer Religion des Lebens und der Fruchtbarkeit auf:

„Fruchtbarkeit: das bedeutet den scharfen Protest gegen die mittelalterliche Lebensverneinung, die die Unfruchtbarkeit heilig gesprochen und den Mönch, die Nonne, die Ehelosigkeit des Priesters geschaffen. Es bedeutet die Rückkehr aus der Welt des gedachten Lebens in die des wirklichen, lebendigen Lebens, aus dem kirchlichen, dem theologischen Wunder in das Lebenswunder.“²⁶⁹⁶

Die mütterlichen Aspekte der Religion können zu einem Korrektiv werden, „von dem Kraft und Gesundung für den schon dem Verderben verfallenen Volksorganismus“ ausgehen könne – so führt Kalthoff weiter aus, ohne dies im Sinne völkischem Denkens verstanden wissen zu wollen.²⁶⁹⁷ Die Zwiespältigkeit des zwischen Verfall und Gesundung unentschiedenen Leibbezuges bei Nietzsche findet hier bei ihm ihren positiven Ausgang. So ist Nietzsche zwar im allgemeinen Sinn für Kalthoff das Vorbild für eine Zukunftsreligion und soll das Geleit auf dem Weg dorthin geben.²⁶⁹⁸ Jeder moderne, vorwärts strebende Mensch trage insofern ein Stück Nietzsche in sich.²⁶⁹⁹ Doch wollen wir diese Feststellung in einem Zwischenfazit einschränken.

III.19.7 Kalthoffs Nietzsche-Rezeption – ein Zwischenfazit

Trotz der zuletzt häufig freundlichen Aussagen Kalthoffs über Nietzsche können wir festhalten, daß er keinesfalls auf dem Weg war, St. Martini zu einer ‚Zarathustra-Gemeinde‘ umzubilden. Nietzsches Einfluß auf ihn muß zwar als bedeutend angesehen werden – meinte er doch, „alles, was unser Zeitalter an individualistischen Tendenzen besitzt, in Kunst und Wissenschaft, in Religion und Moral, in Staat und Gesellschaft“, das ließe sich im Namen Nietzsche zusammenfassen.²⁷⁰⁰ Aber Nietzsche wird von Kalthoff eben, insbesondere im Hinblick auf den genialen Einzelmenschen, den instinktgeleiteten Zarathustra-Typus, auch noch in der letzten Rezeptionsphase als zwiespältig bewertet – so in einem 1905 erschienenen Artikel:

„Für die Religion ... soll der Geniemensch eine neue Zukunftsperspektive bedeuten. Sie will sich wieder den schöpferischen Instinkten des Menschen vermählen und sich den Geniekultus als ihre eigenste Domäne ausersehen. Dabei aber liegt Wahres und Falsches, Gesundes und Krankes so nahe beieinander, daß alles Erfreuliche, das diese religiöse Entwicklung zu verheißen scheint, immerdar sofort in sein Gegenteil umzuschlagen droht.“²⁷⁰¹

²⁶⁹⁵ Vgl. dazu: Irene Stoehr, Das Jahrhundert der Mutter? Zur Politik der Mütterlichkeit in der deutschen Frauenbewegung 1900-1950, in: Baader et al. (Hgg.), Ellen Keys reformpädagogische Vision, S. 81-104, bes. S.82-89. Vgl. als weitere Überschneidung die Bezüge des Konzeptes der Mütterlichkeit zur Kunstreligion (Vogeler, Mackensen).

²⁶⁹⁶ Die Religion der Modernen, S. 167.

²⁶⁹⁷ Ebd. S. 168.

²⁶⁹⁸ Vgl. Zarathustra-Predigten S. 4.

²⁶⁹⁹ Ebd. Vgl. S. 5.

²⁷⁰⁰ Friedrich Nietzsche, S. 18.

²⁷⁰¹ Der Intellekt in der Religion, S. 354. Vgl. auch die Kontinuität mit den oben zitierten früheren Aussagen Kalthoffs über Nietzsches „Einzelmensch oder Geniemensch“.

Solche Sätze belegen, daß Kalthoff das Menschenbild Nietzsches – dieses ist der Anknüpfungspunkt für die Aussage des Zitates – nicht schlichtweg übernimmt. Es ist gut möglich, daß sein soziales Gewissen ihn auch in der Spätphase an einer solchen kritischen Einschätzung des Nietzscheschen Geniekultes festhalten ließ und ihn weiterhin zum ernsthaften humanitären Engagement anleitete, wie es im übrigen für den linken Flügel der Gebildeten- und Lebensreformbewegung typisch war. Seine bedingungslose Anerkennung des Menschenrechtes auf Leben beispielsweise machte ihn bis zuletzt zu einem entschiedenen Gegner der Todesstrafe, des Krieges oder der Eugenik und der Euthanasie. Wenn wir Kalthoffs Nietzsche-Rezeption im *lebensreformerischen* Kontext betrachten, dürfen wir derartige Aspekte nicht übergehen.

Die Frage, wie die unterschiedlichen Bewertungen Nietzsches in der ersten und der zweiten Rezeptionsphase zustande kamen, ist damit allerdings noch nicht beantwortet. Eine mögliche Erklärung für den Wandel von einem negativen zu einem positiven Nietzschebild mag darin zu finden sein, daß es Kalthoff in seinen letzten drei Lebensjahren gar nicht mehr darauf ankam, Nietzsche zu beurteilen, wie er dies noch um 1900 getan hatte. Er suchte nun vielmehr nach einer angemessenen Form des Umgangs mit der Philosophie des schwierigen Philosophen. Beispielsweise meint er auch 1904 noch durchaus kritisch, Nietzsche bewege „nicht das Elend der Massen, nicht die große soziale Not unserer Zeit.“²⁷⁰² Er will aufgrund einer solchen Feststellung Nietzsches Philosophie nun aber nicht mehr insgesamt negativ, etwa als antisoziales Denkkonstrukt, abtun, was aber umgekehrt nicht bedeutet, daß er diese Einstellungen übernimmt. Anders gesagt: mit der wachsenden Zustimmung zu Nietzsche wurden Kalthoffs soziale Ansichten nicht im gleichen Maße konservativer bzw. in einen radikalen Individualismus transformiert – wie dies etwa Benzion Kellermann annahm.²⁷⁰³ Wir können sagen, daß Kalthoff sich in dieser Hinsicht auch später mehr am Maßstab des sozialen Menschen Faust und am kategorischen Imperativ orientierte, als an dem Maßstab des Zarathustra, des Nietzscheschen Geniemensch und des Nietzscheschen Amoralismus.

Das ursprüngliche Nietzschesche Konzept des Übermenschen gibt es zudem wie gesagt gar nicht. Wenn Kalthoff Nietzsche zuletzt nicht mehr kritisierte, so hat er ihn in Anbetracht dieses Umstandes vielleicht besser verstanden, als diejenigen Nietzschejünger, die glaubten, von ihrem Idol zum Beispiel eine fertige Lehre des neugermanischen Übermenschen und Anleitungen zu dessen „Züchtung“ empfangen zu können. Umgekehrt hat er Nietzsche aber auch besser verstanden als solche Gegner Nietzsches, die den Philosophen auf den Menschenfeind oder, mit Bezug auf dessen Spätphase, auf den Befürworter der Todesstrafe reduzieren zu können glaubten. Im Grunde können wir nur feststellen, daß Kalthoffs Nietzschebild im Vergleich mit dem *solcher Nietzschejünger und -gegner* zahm ist. Andererseits wollten wir auch konservative Nietzschejünger nicht pauschal als geistige Väter der Rassenhygiene oder des reinigenden ‚Stahlgewitters‘ entlarven, um eine Gestalt wie Kalthoff wohlthuend von diesem Hintergrund abheben zu können. Alle denkbaren Grau- und Zwischentöne der Nietzsche-Rezeption hätten wir damit a limine in einem schlichten Schwarz-Weiß aufgelöst. Vielmehr wollten wir Kalthoff als ein Beispiel für die wechselvolle Rezeptionsgeschichte Nietzsches verstehen, als Beleg dafür, auf wie vielfältige Weise Nietzsche zu ‚deutschem Geist‘ verarbeitet werden konnte. In diesem Licht wollen wir auch Kalthoffs späte Ansätze humanitären Engagements als Gegenstücke zu seiner Nietzsche-Verehrung betrachten.

²⁷⁰² Zarathustra-Predigten, S. 15.

²⁷⁰³ S. o. Abschn. III.10.3.

III.19.8 Kalthoffs spätes humanitäres Engagement. Gegenstücke zur Nietzsche-Verehrung

Wir sagten eben: Kalthoff ließ sich von Nietzsches Desinteresse an der sozialen Frage in seinem eigenen Engagement nicht beeinflussen. Tatsächlich widmete er sich neben seinem Engagement in der Volksbildung (Arbeiterbildungsverein Lessing, *Goethebund*) in den Jahren nach 1900 zunehmend z. B. den Fragen der demokratischen Schulreform und setzte sich auf weiteren Reformfeldern ein, auf denen man an der Humanisierung der Gesellschaft und der Gleichberechtigung ihrer Mitglieder (soziale Klassen, Mann und Frau, Kinder und Erwachsene) arbeitete. Beginnen wir mit der Darstellung von Kalthoffs Einsatz für den Pazifismus.

III.19.8.1 Vom Opfer für das Vaterland zum Pazifismus und Einsatz für das Leben?

1871, nach dem deutschen Sieg über Frankreich, wandte sich der liberale Bremer Domprediger W. Schmelzkopf mit den Worten an die heimgekehrten Soldaten, sie seien „im Namen Jesu Christi ... gezogen gegen einen Fürsten der Finsternis: Streiter für des Lebens heiligste Güter.“ Als eine Selbstverständlichkeit wurde in dieser Predigt die Bereitschaft der angesprochenen Soldaten vorausgesetzt, ihr eigenes Leben im ‚Dienste der höheren Sache‘, „für des Lebens heiligste Güter“, einzusetzen und im Extremfall auch zu verlieren.²⁷⁰⁴ Das Opfer eines Menschenlebens im Krieg für die große vaterländische Sache wurde ganz selbstverständlich theologisch legitimiert und überhöht. Militärische Siege wurden in diesem Kontext zu feierwürdigen Ereignissen. So galt der ‚Tag von Sedan‘ nach 1871 lange als „die Verklärung des Reiches Gottes“²⁷⁰⁵, ein Datum, dessen man mit jährlichen Gedenkgottesdiensten feierte – noch als dieser Tag als staatlicher Gedenktag bereits abgeschafft worden war. Für die Kontinuität solchen Denkens vom Kaiserreich bis in die Zeit der Weimarer Republik standen in Bremen exemplarisch politische Pastoren wie Julius Bode oder Otto Hartwich – auch weil sie publizistisch tätig waren. Letzterer dichtete zum Beispiel über „Heldensinn“:

„Schön ist die Seele, die selbstvergess'ne
Die plötzlich wächst in das Ungemess'ne
Die aller Berechnung ärmliche Blöße
Beschämt durch innere Opfergröße
...
Was Helden bereit sind preiszugeben
ist immer ihr Leben!
...
Ein wirklich echter Heldensinn
Will durch sein Opfer auch Gewinn
Erzielen für das Ganze!“²⁷⁰⁶

Die „Gedankensammlung“ von 1924, aus der ich diese Zeilen entnehme, bezeichnete Hartwich selbst als Niederschlag von fast vierzig Jahren „geistlicher Lebensbeobachtung“. Schon oben erwähnten wir Hartwichs Gleichsetzung der Hingabe an Gott mit dem persönlichen Opfers für die Gemeinschaft – gleichsam ein völkischer Gegenentwurf zur Selbsthingabe des mittelalterli-

²⁷⁰⁴ Zit. n. Andreas Röpcke, *Der Unheilige Geist*, S. 15. Weitere Beispiele dort. Vgl. auch Christoph Auffarth, *Religion in Bremen im Ersten Weltkrieg. Zuspruch und Widerspruch*, in: Lars U. Scholl (Hg.), *Bremen und der Erste Weltkrieg. Kriegsalltag in der Hansestadt* (Jahrbuch der Wittheit 2012/13), Bremen 2014, S. 146-160.

²⁷⁰⁵ Ebd. S. 19. Vgl. zum Sedanstag im Kontext des Problems der Zivilreligion Abschn. II.6.5.1; II.6.6.

²⁷⁰⁶ Otto Hartwich, *Amboß des Lebens*, S. 81f. Vgl. ebd. S. 165f (Die Liebe zur Treue: sie ist „Heldenliebe“, die die „innere Persönlichkeit“ groß macht); S. 188 (Martyrium als Sieg durch Heldentum); S. 199 (Weihnachtskerzen: sie beleuchten „verbrennend die Heldenspur, die nur die sich Opfernden kennen“); ähnlich S. 210, 212 („Persönliche Charaktergröße ist Opferfreudigkeit im Geben oder Leiden.“), S. 216.

chen Mystikers.²⁷⁰⁷ Ein Pazifist kann aus dieser Sicht kein Held sein: „Wer anerkannten Gegnern sein Vertrauen schenkt, der öffnete sein Heiligtum den Hunden.“²⁷⁰⁸ Auch Hartwichs Selbstbiographie ist voll des Lobgesanges auf die „Pflicht“, das „willige Martyrium“ oder das „Heldentum“ und entbehrt ebenfalls auch nicht völkischer und rassistischer Bezüge.²⁷⁰⁹ Als Beispiel für seine Gedankenwelt sei nur zitiert, wie er die einzelnen Inhalte des von ihm postulierten „Drang[es]“ zur „Bändigung des egoistischen Ichbehauptungsstrebens“ umschreibt: Diese Inhalte seien Charaktereigenschaften wie „Taktgefühl“, „Ehrgefühl“ und „Schamgefühl“, die zwar auf die „Bewahrung des inneren ‚Selbst‘ abzielen“, aber „dabei unter Umständen auf die Preisgabe des ‚Ichs‘, ja sogar auf die Preisgabe des ‚Daseins‘ hindrängen können.“²⁷¹⁰ Eine besondere Stellung nehmen in seinem Denken die „Führer- und Heldengestalten“ ein. Hindenburg, den er als Abgesandter der Aktionsgemeinschaft „Rettet die Ehre“ kennenlernte, verkörperte für ihn den „urdeutschen Helden des Volkes in seiner ganzen Wesensfülle“.²⁷¹¹ Den tiefsten Eindruck als „starke Persönlichkeit“ machte auf ihn Ludendorff, dem er zweimal begegnete, und der ihn zu allgemeinen Spekulationen über die künftige Führung Deutschlands, den „kommende[n] Mann“ und die Rolle des deutschen Protestantismus als geistiges Medium der Geburt „eines neuen Deutschen Reiches“ anregte.²⁷¹² Das Regierungssystem der Weimarer Republik nannte er ein „Jahrmarkts-Experiment“, ein „weltgeschichtliches Possenspiel“, das „notgedrungen ... sein Ende mit Schrecken finden“ werde.²⁷¹³ Bei Julius Bode, Pastor an der Bremer St. Ansgarii-Kirche²⁷¹⁴ – auch er gehörte zum Typus des nationalprotestantischen Predigers, dessen politische Einstellung durch die Erfahrung des Weltkrieges und der Revolution nicht in Frage gestellt, sondern noch verfestigt wurde –, wird Selbstlosigkeit zugunsten des Gemeinwohles gar zum entscheidenden Definitionsmerkmal von Religion. Religion sei „die glaubensvolle Fähigkeit des Menschen, sich in die Gemütslage anderer hineinzufinden und seine Willenskraft so zu stärken und zu leiten, daß er seine eigenen augenblicklich sich hervordrängenden Stimmungen und Wünsche zurückzudrängen und dem Rechnung zu tragen imstande ist, was das Gesamtwohl erfordert.“²⁷¹⁵

Nur selten wurde die Legitimität des Sterbens für die höhere Sache von Kalthoffs Amtskollegen in Frage gestellt. Und nur selten bekamen alternative Überlegungen zu Fragen der Herrschaft über Leben und Tod theologische Relevanz: etwa als Positionierung gegen die Todesstrafe, gegen das eugenische Denken – oder eben gegen den Militarismus in Form eines klaren Eintretens für den Pazifismus. Die als fortschrittlich geltende RGG beispielsweise bietet im Artikel zum Stichwort *Krieg* zwar durchaus kritische Aussagen und würdigt umgekehrt die Anliegen der Friedensbewegung als berechtigt.²⁷¹⁶ Die Stellungnahme des protestantischen Liberalismus zum Pazifismus bleibt aber einseitig. Der Protest gegen Krieg und Militarismus sei

²⁷⁰⁷ Abschn. III.18.3.2.

²⁷⁰⁸ Ebd. S. 161 („Zum Pazifismus“).

²⁷⁰⁹ Aus der Schmiede des Glücks. Vgl. dort vor allem die Bemerkungen im Kapitel „Rettet die Ehre“, S. 272-324 und „Schlusswort“, S. 325-374.

²⁷¹⁰ Ebd. S. 253. Vgl. ebd. S. 269f.

²⁷¹¹ Ebd. S. 283.

²⁷¹² Ebd. S. 315-321, 340-342, 348-351.

²⁷¹³ Ebd. 349.

²⁷¹⁴ Zu seiner theologiegeschichtlichen Einordnung: Rainer Lächele, Germanisierung des Christentums - Heroisierung Christi. Arthur Bonus - Max Brewer - Julius Bode, in: Stefanie von Schnurbein / Justus H. Ulbricht (Hgg.), Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg 2001, S. 165-183; zu Bode 178-181.

²⁷¹⁵ So 1919 vor der Bremer Nationalversammlung. Daß hiermit die Zumutung opferfreudiger Selbsthingabe des eigenen Lebens begründet werden soll, wird aus dem Kontext deutlich. Verhandlungen der Verfassungsgebenden Bremischen Nationalversammlung 1919/20, Sitzung vom 17.10.1919, Tagesordnungspunkt IX. Antrag betr. Wiedereinführung des Religionsunterrichts, Bremen 1920, S. 1041-1053, hier S. 1053.

²⁷¹⁶ G. Naumann, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 3, Tübingen 1912, Sp. 1770-1780, bes. Sp. 1778f.

zwar ein individuelles Gewissensrecht, aber es sei „unsozial und damit unmoralisch gehandelt“ – etwa in der Frage des Wehrdienstes –, „der Obrigkeit den Gehorsam zu verweigern.“²⁷¹⁷ Im Krieg sei eine Tätigkeit als Militär- und Feldprediger die angemessene Aufgabe ausgebildeter Geistlicher.²⁷¹⁸ Der Artikel zum Stichwort *Friedensbewegung* beschränkt sich auf eine vorurteilsfreie Darstellung der Bewegung, ihrer Grundgedanken, ihrer Geschichte und ihrer Träger. Aber die Frage, wie sich der moderne Protestantismus und einzelne Geistliche zu ihr stellen sollten, wird nicht diskutiert.²⁷¹⁹ Während man also Beispiele für die aktive Unterstützung des Militarismus durch Geistliche nicht selten fand, fehlen Beispiele für den umgekehrten Fall weitgehend – in der Regel hielten Geistliche sich mit offenen Bekundungen pazifistischer Gesinnung zurück. Bezeichnend ist, daß Kalthoffs diesbezügliche klare, in aktives Handeln mündende Positionierung in der zeitgenössischen Darstellung seiner ‚Ideale‘ entweder völlig übergangen wird oder nur am Rand erwähnt wird. Ein völkisch orientierter Mitarbeiter der *Bremer Beiträge* wie Otto Hartwich konnte dieselben im besten Fall verschweigen, aber keinesfalls positiv würdigen. Aber auch Otto Veeck erwähnt Kalthoffs diesbezügliches Tätigwerden nicht und spricht lediglich sehr vage von dessen „sozialen Ideen und Ideale[n]“.²⁷²⁰

Kalthoffs pazifistisches Engagement steht also für einen Mentalitätswandel, den nur eine kleine bürgerlich linksliberale Minderheit in einer ansonsten über mehrere Generationen hinweg konstant von militaristischen Selbstverständnissen und von tendenziell autoritätsorientierter Opferbereitschaft geprägten Gesamtgesellschaft mitvollzogen hatte. Segmente der organisierten Arbeiterschaft bildeten hier ebenfalls eine Ausnahme. Das erklärt, warum Kalthoffs pazifistische Grundhaltung von seinen bürgerlichen Zeitgenossen, insbesondere von seinen oft noch weiter als der gesellschaftliche Durchschnitt rechts stehenden Kollegen, nicht erkannt oder nicht erwähnt wurde. Erst in jüngerer Zeit wurden unter den Bedingungen einer sich verändernden Wahrnehmung der Zeit des Kaiserreichs Aspekte seines humanitären Engagements gewürdigt, die aus seiner Kritik des Hypernationalismus, des Militarismus und des Rassismus resultierten, namentlich sein Einsatz für Pazifismus und Völkerverständigung.²⁷²¹ Uns interessiert hier das Menschenbild, das bei Kalthoff nicht nur seinem Pazifismus, sondern seiner Haltung in humanitären Fragen überhaupt zugrunde liegt. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht eine Aussage aus seinen Kanzelreden *An der Wende des Jahrhunderts*. Es heißt da an einer Stelle, die für das Verständnis dieser Reden einen Schlüssel bietet:

„Ein neuer Geist ist in unserem Jahrhundert erwacht, das zeigt uns ein Blick in die Wissenschaft, die Kunst und die Religion unserer Zeit. Es ist der soziale Geist der *Humanität*, der den ewigen Irrtum, als ob der Mensch ein Einzelwesen sei, aufgedeckt, und die ewige Wahrheit, daß wir Glieder an einem Leibe von einem Leben gehalten und getragen werden, in ein neues Licht gestellt hat. Aber noch schwebt dieser Geist über den Wassern, während die Erde wüst und leer ist und Finsternis die Tiefe bedeckt.“²⁷²²

²⁷¹⁷ Ebd. Sp. 1779.

²⁷¹⁸ Ebd. Sp. 1780.

²⁷¹⁹ H. Goetz, Art. Friedensbewegung, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1910, Sp. 1062-1064. Dabei sind klare Stellungnahmen in der RGG durchaus zu finden. Vgl. Liepmann, Art. Todesstrafe, in RGG, 1. Aufl., Bd. 5, Tübingen 1913, Sp. 1261-1266, bes. Sp. 1265f. (Plädoyer für die Abschaffung der T.) Einen Artikel zum Stichwort Eugenik gibt es in der RGG nicht.

²⁷²⁰ Vgl. Veeck, Kalthoffs Ideale, S. 256. Als Beispiel für Kalthoffs humanitäre Ideale erwähnt er lediglich sehr kurz dessen Gedanken zur Reform des Strafrechts und des Strafvollzuges. Vgl. ebd. S. 258.

²⁷²¹ Helmut Donat, Albert Kalthoff – Ein „vergessener“ Pazifist, in: „Mit Gott dem Herrn zum Krieg“, S. 27-57. Elisabeth Hannover, Albert Kalthoff und die Gründung der Bremer Ortsgruppe der Deutschen Friedensgesellschaft, in: „Nieder die Waffen – die Hände gereicht!“ Friedensbewegung in Bremen 1898-1958, Ausstellungskatalog, Bremen 1989, S. 13-18.

²⁷²² *An der Wende des Jahrhunderts*, S. 145. Hervorhebung von mir.

Kalthoff war sich also bewußt wie wenig verbreitet noch dieser Geist war. Liest man abgesehen davon diese Sätze im Kontext von Äußerungen Kalthoffs zum Wert des menschlichen Lebens im Allgemeinen – er spricht etwa von der „Pflicht, jedes, auch das geringste Menschenleben als ein Heiligtum zu behandeln, das ein Gottesrecht zum Leben in sich selber trägt“²⁷²³ – so ergibt dies ein Gesamtbild, wonach ein Menschenleben unter keinen Umständen aufgegeben werden dürfe und eine funktionierende Gesellschaft auf Solidarität basiere, nicht aber auf Konkurrenz. Gleichzeitig legen solche Sätze in ihrem Zusammenhang Kalthoffs Vorstellung eines humanisierten Christentums offen. Menschenbild und Gottesbild, bzw. Verständnis des Christentums sind hier komplementär. Und in diesem Sinne sind auch Äußerungen zu verstehen, die den Krieg ablehnen und gerade nicht theologisch überhöhen. Das hatte eine praktische Seite. Zu nennen ist besonders der von Kalthoff an erster Stelle unterzeichnete Aufruf an die Bremer Öffentlichkeit, die Ziele der Bremer Sektion der *Deutschen Friedensgesellschaft* zu unterstützen, mit deren Gründung 1903 – zusammen mit dem späteren Friedensnobelpreisträger Ludwig Quidde übernahm er den Vorsitz – sein Einsatz für Frieden und Völkerverständigung einen Höhepunkt erreichte:

„Wir wissen, daß unsere Aufgabe nicht leicht sein wird. Aber wir sind zugleich der Überzeugung, daß der Gedanke des *friedlichen Zusammenwirkens aller Kulturvölker kein Traumbild* mehr ist, sondern daß er sich immer mehr auch dem Verblendetesten als die notwendige Folge unserer sozialen und ethischen Entwicklung aufdrängen wird und muß.“ Die kriegerische Option müsse zu einer „geradezu *sinnlosen Schlächtere*“ führen.²⁷²⁴

Als einziger Pastor neben Kalthoff unterzeichnete Friedrich Steudel den Aufruf. Er übernahm auch das Amt des Schriftführers.²⁷²⁵ Unter den namhaften Bremer Pazifisten des Kaiserreichs finden sich aus dem Kreis der Geistlichen lediglich dieser Freund und Kollege; ab 1907 „ersetzte“ dann Kalthoffs Amtsnachfolger auf der Kanzel von St. Martini, Emil Felden, die freigebliebenen Stelle des Pazifisten im Talar in der Gemeinde.²⁷²⁶ Dem Aufruf von 1903 vorausgegangen waren einige Jahre zuvor erste Bemühungen, die Ziele der *Deutschen Friedensgesellschaft* auch in Bremen bekanntzumachen, die man als den Beginn der Friedensbewegung in Bremen bezeichnen kann. Die sozialdemokratische *Bremer Bürger-Zeitung* veröffentlichte 1898 in Fortsetzungen Bertha von Suttners Roman *Die Waffen nieder!* Und in der Presse wurde der Vorschlag des russischen Zaren zur Einrichtung einer europäischen Friedenskonferenz diskutiert. Die Diskussion um den Pazifismus ist in Bremen aber auch vor 1900 schon eng mit Kalthoffs Namen verbunden. Die später in der Friedensbewegung populär gewordene Losung ‚Schwerter zu Pflugscharen‘ (Jesaja 2,4) stellte Kalthoff über eine Predigt vom 21.11.1897 – und beklagte, wie fern seine in den Militarismus verliebte Zeit von dieser Losung sei.²⁷²⁷ „Und doch“ sei es seine „festeste Überzeugung, daß die Stimmung unseres Volkes nur an der Oberfläche kriegslustig aussehe“, in Wirklichkeit hege und pflege das Volk „den Friedensgedanken“.²⁷²⁸

Die Predigt richtete sich anscheinend an eine überwiegend wirtschaftsliberal denkende Zuhörerschaft, was die heute vielleicht befremdlich anmutende rationalistische Argumentation – der Krieg wird nicht deswegen abgelehnt, weil er unmenschlich ist, sondern weil er unrentabel ist – und die Kritik am übertriebenen Glauben an die ‚sittlichen Kräfte der Wirtschaft‘ nahele-

²⁷²³ Ebd. S. 90.

²⁷²⁴ Aufruf!, Bremer Nachrichten vom 8. März 1903, zit. n. Elisabeth Hannover, Albert Kalthoff und die Gründung der Bremer Ortsgruppe der Deutschen Friedensgesellschaft, S. 14.

²⁷²⁵ Horst Kalthoff, Eine Jugend, S. 13f. Vgl. ebd. Anm. 33.

²⁷²⁶ Vgl. Donat et al., „Mit Gott dem Herrn zum Krieg“. Neuere Untersuchungen stehen allerdings noch aus.

²⁷²⁷ An der Wende des Jahrhunderts, S. 103.

²⁷²⁸ Ebd. S. 105.

gen. Krieg sei also vor allem ein ökonomisch verfehltes Handeln und mithin eine anachronistische Vernichtung von Kapital und von Arbeitskräften. Der Reichtum der Völker werde durch Arbeit vermehrt, nicht durch kriegerische Beutezüge. Solches Denken, das aus der gewachsenen Fähigkeit der Völker zur technisch-ökonomischen Zusammenarbeit ableitete, daß nun auch die Zeit dafür reif sei, auf internationaler Ebene die Friedenssicherung durch kooperative Konfliktlösungen zu institutionalisieren, war einem durchaus zeitgemäßen Glauben an den Gleichschritt von zivilisatorischem und kulturellem Fortschritt geschuldet.²⁷²⁹ Friedlicher Wettbewerb würde in absehbarer Zeit Kriege ersetzen, meinte man noch vor der Erfahrung des Ersten Weltkrieges. Ob die Unmenschlichkeit des Krieges grundsätzlich für Kalthoff ein sekundäres Argument für den Pazifismus war, wissen wir nicht. Es ist aber unwahrscheinlich. Jedenfalls schildert er in besagter Predigt und an anderen Stellen in lebhaften Worten auch die Grausamkeit, die Unmenschlichkeit und den Schrecken des Krieges. Die Bilder des Russen Wassilij Wereschtschagin, die diese Seite des Krieges zeigen, müssen ihn stark beeinflusst haben: Der Krieg sei

„so, wie ein Wereschtschagin ihn gemalt hat... Er ist unsagbar schrecklich, daß seine Wirklichkeitsbilder das Blut erstarren machen, und er würde, trotz aller Samariterdienste ... immer furchtbarer werden, wenn nicht seine eigenen Schrecken ihm schließlich ein Ende bereiten sollten. Und seine Wirkungen sind nicht am Ende, wenn seine Toten ausgeröchelt haben oder die Wunden geheilt sind. Das Furchtbarste noch ist, daß der Krieg die Menschen an das Furchtbare gewöhnt und das Edelste im Menschen, das Mitgefühl mit dem Leiden, abstumpft.“²⁷³⁰

Aber – so heißt es an anderer Stelle – da „Wereschtschagin und andere Naturalisten ... uns den Tod [zeigen] wie er wirklich aussieht“, entstehe „eine neue Wertschätzung des Lebens.“²⁷³¹ Kalthoffs Pazifismus hängt eng zusammen mit seinem Kult um das ‚Leben‘. Seine Ansicht war es, daß das ‚Leben‘ einen Wert und einen Zweck an sich darstellt. Kein Mensch dürfe zum bloßen Mittel für andere Zwecke werden. Die Konkurrenz im Dienste ‚höherer Zwecke‘ lehnte er ab. Zur Konfirmation 1905 gab er den Jugendlichen die Worte mit auf den Weg: Im großen Welthaushalt sei

„Raum für alle, für die Völker und Rassen, die einander zerfleischen in blutigem Kriege, für die Kirchen und Konfessionen, die einander verdammen um ihres Glaubens willen, für alle Klassen und Parteien, die in heissem Kampfe der Interessen um die Herrschaft ringen.“ In diesem Haushalt sei nichts überflüssig.“ So heißt es in der Druckfassung.²⁷³²

Solche Äußerungen Kalthoffs lassen sich auch deswegen auf den Pazifismus beziehen, weil sein humanitäres, sein soziales und sein bildungspolitisches Engagement im Kontext bürgerlicher Reformbestrebungen in einem komplementären Verhältnis stehen – darauf werden wir unten genauer eingehen. Eine klare Absage erteilt Kalthoff, wenn nicht explizit, so doch wenigstens indirekt, all denen, die den Vernichtungs- oder Rassenkrieg als obligates Mittel im Kampf der Völker um ihr Daseinsrecht betrachteten:

„Ich meine ..., daß der Sieg im Wettkampfe des Daseins heute keinerlei Rückschlüsse auf den Wert der Persönlichkeit des Siegers gestatte, weil der Sieg in zahllosen Fällen entschieden wird über den Kopf des Menschen hinweg, ohne all sein Verdienst und Würdigkeit. ... Nein, das Entwicklungsgesetz des Lebens hat ... doch noch einen anderen Sinn, es erfordert eine andere Deutung und Anwendung, als die davon machen, die

²⁷²⁹ Vgl. die sehr ähnlichen Überlegungen Alfred Hermann Frieds, der 1892 die Deutsche Friedensgesellschaft mitbegründete. Vgl. auch Norman Angells Buch *Die falsche Rechnung – Was bringt der Krieg ein?*, Berlin 1910.

²⁷³⁰ An der Wende des Jahrhunderts, S. 111. Kalthoff schreibt „Wereschagin“.

²⁷³¹ Volk und Kunst, S. 129, 130f.

²⁷³² Rede, gehalten am 26. März 1905 zur Feier der Konfirmation in der St. Martinikirche, S. 5f.

sich einreden wollen, wer möglichst zahlreiche Existenzen vernichtet, möglichst viele Menschen unter seine Füße getreten, der sei der Auserkorene Gottes, der Träger ... zukünftiger Entwicklung. Die ganze Geschichte der Menschheit zeigt gerade das Gegenteil.²⁷³³

Er betont hier den Sinn des ‚schwächeren Lebens‘, nicht nur den Sinn des ‚starken Lebens‘.²⁷³⁴ In solchen Kontexten stellt er die Fähigkeit des Menschen zur Kooperation über dessen Fähigkeit zu Konkurrenz und Kampf. Die „Macht, die den Menschen stark macht, [besteht] in der gesteigerten Fähigkeit ..., sich anderer Menscheninteressen anzunehmen“. Die größten Menschen seien gerade die, die anderen gedient hätten, und ein Musterbeispiel für diesen Typus sei – so meinte er vor 1900 noch – „der Mann mit der Dornenkrone“.²⁷³⁵ Die ‚Liebe auch zu den Aller kleinsten‘ sei „aller Lebensgesetze Erfüllung“.²⁷³⁶

III.19.8.2 Das Prinzip Kooperation: Alternative zur sozialdarwinistischen Metapher vom Kampf ums Dasein

In solchen Zusammenhängen weist Kalthoff auch die Berufung mancher moderner Sozialdarwinisten auf Nietzsche zurück.²⁷³⁷ Der Nietzscheschen Vorstellung von der ‚Entkräftung der Seelen durch das Mitleid‘ stellt er das Bild einer Gemeinschaft gegenüber, die immer nur so stark ist wie ihre schwächsten Glieder sind.²⁷³⁸ Bezogen auf Nietzsches Diskussion der christlichen Moralvorstellungen meint Kalthoff: „[S]ein leidenschaftlicher Haß gegen das Christentum ist im Grunde daraus entstanden, daß er das Christentum für diese moralische Wertschätzung des Leidens verantwortlich macht.“²⁷³⁹ Nachdem er Nietzsches ‚Adelsmoral‘, dessen Vorstellungen von einem ‚Willen zur Macht‘, vom höheren Recht der ‚blonden Bestie‘ auf Leben und von der Genese der jüdisch-christlichen Moral aus dem Ressentiment geschildert hat²⁷⁴⁰, kommt Kalthoff zu dem Schluß:

„[W]enn in den Negationen Nietzsches bedeutsame Fingerzeige für eine Neugestaltung der Moral unverkennbar sind, so erweist sich seine Position für dieses Problem so unmöglich wie alle übrigen. ... So ist Nietzsche in seinen positiven Forderungen an die Moral nicht Philosoph, nicht Historiker, sondern nur der Repräsentant einer Zeit, in der der rücksichtsloseste Egoismus die Probe seiner Kraft im Kampfe der Interessen und der Klassen versucht, um doch an dieser Probe zu Schanden zu werden, sich selber zu widerlegen. Nietzsche, der Immoralist, ist nur eine Enthüllung der innersten Geheimnisse eines Zeitalters, welches die schrankenloseste Konkurrenz heilig gesprochen, er ist die philosophische Verbrämung und Rechtfertigung der wirtschaftlichen Theorien des Niederwerfens und der Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren.“²⁷⁴¹

Kalthoff blickt hier gleichsam aus der Perspektive der neoidealistischen Wende der 1890er Jahre auf den Nietzsche der Gründerzeit bzw. den Repräsentanten der damaligen Mentalität. An Kalthoffs Ablehnung sozialdarwinistischen Denkens hat sich auch in späteren Jahren nichts

²⁷³³ An der Wende des Jahrhunderts, S. 38. Vgl. zum Problem des Sozialdarwinismus: Religiöse Weltanschauung, S. 65. Dort die Frage: Wie paßt der Satz „Gott ist die Liebe“ zum neuen Naturbild?

²⁷³⁴ Vgl. ebd.

²⁷³⁵ Vgl. An der Wende des Jahrhunderts, S. 40f, vgl. 44f.

²⁷³⁶ Ebd. S. 44.

²⁷³⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche, S. 207-209 u. ö.

²⁷³⁸ Ebd. S. 212. „Das Mitleid entkräftet die Seelen. In ihm bekommen die Schwachen über die Starken Gewalt, und das betrachtet Nietzsche als das Bedenklichste.“

²⁷³⁹ Ebd. S. 213.

²⁷⁴⁰ Ebd. S. 214-16.

²⁷⁴¹ Friedrich Nietzsche, S. 221, 224.

geändert. Er hielt an der Überzeugung fest, die er schon Anfang der 1890er Jahre in seiner Schrift über Charles Kingsley formuliert hatte. Die Reichweite biologischen Denkens wird bei ihm durch den Bezug auf das christliche Menschenbild restringiert – auch noch in der Zeit, als er sich bereits vom liberalen Jesusbild abgewandt hatte. Das kommt etwa zum Ausdruck, wenn er über das in seiner Generation virulente Thema erblicher Belastungen spricht. Die Angst, die Folge von Erbkrankheiten könne ein allgemeines Abrutschen in die ‚Dekadenz‘ sein, war ein Aspekt der zeitgenössischen Niedergangsdebatten und steht für das ambivalente Selbstempfinden vieler Menschen, die meinten, in einer Epoche der Dekadenz und des jugendlichen Aufbruchs zugleich zu leben. Kalthoff sagte bezogen auf die Konsequenzen solchen Denkens:

„In der Vererbungslehre hat ausnahmsweise einmal nicht der Glaube, sondern die Wissenschaft einen Schrecken verbreitet, weil nämlich viele Menschen denken, sie seien erblich belastet und ihre Generation sei die der Dekadenz, die die Erblast ihrer Vorfahren zu tragen habe.“²⁷⁴²

Doch lasse sich hieraus keine religiöse Lebensauffassung gewinnen. „Es ist ja nicht Aufgabe der Religion, Gräber zu schaufeln.“²⁷⁴³ Einer Rechtfertigung sozialhygienischen Planungswahns, wie er in dieser Zeit bei den Vordenkern späterer Euthanasieprogramme anzutreffen war, wird damit von vornherein ein Riegel vorgeschoben. Kalthoff orientierte sich stets noch am christlichen Wert der unbedingten Ehrfurcht vor dem Leben, der sein Menschenbild bestimmte. Die Wissenschaft weise uns in solchen Fragen „über sich selbst hinaus auf eine religiöse Betrachtungsweise der Dinge“.²⁷⁴⁴

Unser Dasein sei eine religiöse Aufgabe, ganz unabhängig davon, ob wir mit ‚erblichen Belastungen‘ oder mit ‚erblichen Segnungen‘ auf diese Welt kommen. „Wir alle, die wir als Menschen geboren sind, sollen doch Menschen erst noch werden! ... Kranke und Schwache können ihr Höchstes, Menschengewaltigstes leisten, indem ihnen ihr Erbfluch ein Sporn und eine Kraft wird, das, was ihnen von Natur versagt ist, durch sittliche Kraft zu ersetzen.“²⁷⁴⁵

Der „Nützlichkeitsfanatismus“ der modernen Praktiker und Utilitaristen, die keinen kategorischen Imperativ kennen wollen, wird von ihm als „ein gefährlicher Gegner des Idealismus“ betrachtet.²⁷⁴⁶ Eine Ethik, die sich an einem utilitaristischen Menschenbild orientiere, führe

„zur Auflösung aller sittlichen Begriffe, zur Verneinung des Menschen in seiner Würde. Ihr Praktiker wollt euer Leben auf den Nutzen gründen – aber wessen Nutzen soll den Ausschlag geben, wenn doch der Nutzen des einen nur durch den Schaden des anderen erreicht werden kann? Und welcher Nutzen soll für den einzelnen Menschen bestimmend werden, wenn doch die Interessen des Lebens beständig wechseln je nach den Lebensumständen und Lebensanschauungen? So bleibt den Praktikern nichts anderes übrig als die *Macht* entscheiden zu lassen, was recht sein soll; sie erweisen sich eben dadurch als Praktiker, daß sie jedesmal von Fall zu Fall entscheiden“.²⁷⁴⁷

Insofern lasse sich das aus der biologischen Evolutionstheorie stammende Konzept vom ‚survival of the fittest‘ auf das soziale Leben nicht übertragen²⁷⁴⁸, denn welchen Maßstab hätten wir dann dafür, wenn wir in solchen Kontexten etwas als Stärke oder als Schwäche charakterisieren wollten?

²⁷⁴² Religiöse Weltanschauung, 121f. Predigt Das Gesetz der Vererbung.

²⁷⁴³ Ebd. S. 123.

²⁷⁴⁴ Ebd. S. 125.

²⁷⁴⁵ Ebd. S. 125f.

²⁷⁴⁶ Ebd. S. 152. Predigt Ideal und Leben.

²⁷⁴⁷ Ebd. S. 154.

²⁷⁴⁸ Vom inneren Leben, S. 165. Predigt Innere Ehre.

„Für das Ganze der Natur ist der kleine Halm, den ein Lufthauch knickt, gerade so notwendig wie die stolze Eiche, die allen Stürmen Trotz bietet. Was wir das Stärkere nennen, das ist doch wieder so abhängig von dem Schwächeren, dem Kleinen und Kleinsten, daß es ohne dieses gar nicht sein kann. Wenn aber das Schwächere dem Stärkeren erst das Dasein ermöglicht, dann ist es in Wahrheit ja doch das Stärkere. ... Was uns als das Stärkere erscheint, muß deshalb doch nicht immer für das Leben das Passendste sein.“²⁷⁴⁹

Solche Sätze lassen sich auf die Haltung gegenüber dem Leben an sich beziehen. Der Gedanke des gemeinsamen und gleichen Lebensrechtes aller Menschen machte aus Kalthoffs Sicht eine Differenzierung zwischen lebensberechtigten und nicht lebensberechtigten Menschen unzulässig.

III.19.8.3 Der Zusammenhang von humanitärem und sozialpolitischem Engagement

Der Ausgangspunkt unserer Darstellung des Kalthoffschen humanitären Engagements war der Pazifismus. Wir haben aber gesehen, daß einzelne Elemente von Kalthoffs Einsatz für die Menschlichkeit nicht isoliert betrachtet werden sollten. Sein humanitäres und soziales Engagement sowie sein bildungspolitisches Engagement stehen im Kontext bürgerlicher Reformbestrebungen in einem komplementären Verhältnis. Das wird deutlich, wenn man etwa das Inhaltsverzeichnis seiner Predigten *An der Wende des Jahrhunderts* liest. Dort stehen neben der erwähnten Predigt *Der Krieg* Kanzelreden über den sozialen Charakter des 19. Jahrhunderts; es geht um die Wertschätzung der Arbeit, um Fragen des Arbeitslohnes und der wirtschaftlichen Konkurrenz, Armut und Reichtum, um Wissenschaft, Kunst, Religion und Erziehung, jeweils unter dem sozialen Gesichtspunkt betrachtet sowie um die Frage, wie sich die Religion zur Stellung der Frau in der Gesellschaft verhalten sollte – eine Thematik, die um 1900 in der Regel noch theologisch vernachlässigt wurde. Die Annahme, daß die Wertschätzung des menschlichen Lebens und die Förderung seiner Entwicklung – insbesondere im Bereich der Erziehung und Bildung – in einem Wechselwirkungsverhältnis stehen, zieht sich durch alle Predigten Kalthoffs, wird von ihm also stets vorausgesetzt. Es wurde oben schon einmal erwähnt: vor dem Hintergrund, daß die Mehrheit der wilhelminisch-protestantischen Geistlichen obrigkeitsergebene Nationalisten und teilweise auch Militaristen waren, leuchtet ein, warum Kalthoff die Ausbildung freier urteilsfähiger Persönlichkeiten so sehr am Herzen lag – Bildung galt ihm als die entscheidende Voraussetzung für die Befreiung der Individuen von politischer, ökonomischer, sozialer und religiöser Reglementierung.

Das läßt sich auch am Beispiel seiner Stellungnahmen zum Sinn des Strafrechtes seiner Zeit, besonders zur Todesstrafe, zeigen. Der Sinn jeder Strafe besteht für Kalthoff in der Besserung des Straftäters, also in einem sekundären Zweck.²⁷⁵⁰ Absolute Straftheorien, die den Sinn einer Strafe in diese selbst legen, finden seinen Zuspruch nicht. Mithin sieht er auch in Bezug auf das Strafrecht einen engen Konnex zur Bildungsfrage. Eine gute Bildungspolitik ist für ihn die beste Kriminalitätsprophylaxe:

„Wie viele Zuchthäuser könnten wir sparen, wenn wir gute Erziehungsanstalten hätten, Anstalten für die die Besten gerade gut genug wären, um denselben vorzustehen und dieselben zu leiten, die nicht im alten Schlendrian der Überlieferung, sondern mit allen Errungenschaften erzieherischen Wissens und Könnens ausgestattet wären!“²⁷⁵¹

²⁷⁴⁹ Ebd. S. 166f.

²⁷⁵⁰ *An der Wende des Jahrhunderts*, S. 77f.

²⁷⁵¹ Ebd. S. 79.

Auf der Linie dieser Argumentation fordert er umgekehrt eine Strafrechtsreform, die das Strafrecht als „sittliches Erziehungsrecht, eine seelische Heilkunde“ und „unsere Zuchthäuser“ als „sittliche Krankenanstalten“ ausgestaltet.²⁷⁵²

Der „Gedanke einer abwägenden Gerechtigkeit“ ist nach seinem Dafürhalten als Legitimationsgrundlage der Todesstrafe nicht mehr haltbar:

„Er ist der letzte Rest jenes: Auge um Auge, Zahn um Zahn, jenes Racherechts, das in seiner gesellschaftlichen Ausbildung für eine höhere, sittlichere, menschlichere Auffassung der Strafe wohl den Weg bereitet hat, aber nun auch zu dieser Auffassung der Strafe in direktem Gegensatz steht. Strafe soll es mit dem lebenden Menschen zu tun haben. Gegenüber einem Toten ist keine Zucht mehr möglich.“²⁷⁵³

Kalthoff verwechselt hier zwar, an den historischen Tatsachen vorbeigehend, die Blutrache und ihre Logik der nie enden wollenden Gewalt mit dem Vergeltungsprinzip, der Talionslogik, die hinter dem bekannten biblischen Zitat steht und die gerade die endlose Gewaltspirale durch die Logik eines endgültigen Schuldausgleiches beenden will. Ganz deutlich wird aber sein Plädoyer für eine Vermenschlichung des Strafrechts. Durch eine grundsätzliche Umstellung des Strafdenkens auf das Erziehungsdenken soll der Wertschätzung des Lebens im Strafrecht absolute Geltung verschafft werden. Kalthoff sieht auch im Bereich des Strafrechts die oben schon einmal erwähnte „Pflicht, jedes, auch das geringste Menschenleben als ein Heiligtum zu behandeln, das ein Gottesrecht zum Leben in sich selber trägt.“²⁷⁵⁴ Es zeigt sich, daß seinem Menschenbild nicht die Vorstellung des, wie er es nennt, ‚radikalen Bösen‘, sondern die des ‚radikalen Guten‘ zugrunde liegt, nicht ‚die Sucht, Menschengeister zu beherrschen und Menschenfreiheit zu unterdrücken‘, sondern das Verlangen, ‚Menschen zur Freiheit zu führen.“²⁷⁵⁵

Es ist nur scheinbar abwegig, in den Kontext von Erwägungen, die sich um die humanitären Aspekte von Krieg, Todesstrafe oder Euthanasie drehen, auch Kalthoffs Eintreten für die Frauenrechte zu stellen – gehörte für ihn doch neben den dargestellten Problemfeldern auch die ‚Frauenfrage‘, im Sinne des Untertitels seiner Predigten *An der Wende des Jahrhunderts*, zu ‚den sozialen Kampffeldern der Zeit‘. Die frühe Frauenbewegung wurde, anders als man vermuten könnte, keineswegs allein von Frauen getragen, sondern etwa zur Hälfte von Männern. Kalthoff gehörte zu der Gruppe ‚verständiger Männer‘, die sich schon früh in der Frauenbewegung engagierten.²⁷⁵⁶ Es war auch der Gedanke der grundsätzlichen Gleichberechtigung aller Menschen, der ihn zu seinem humanitären Handeln anleitete, hier eben der Gedanke der Gleichberechtigung von Mann und Frau, – und zwar ohne Rücksicht auf religiös-moralische oder säkulare Vorbehalte, die dazu geeignet wären ‚die bestehenden Zustände heilig zu sprechen und allen, die sich von diesen Zuständen bedrückt fühlten, Gehorsam und Unterwerfung unter die angebliche Gottesordnung des Lebens zu predigen.“²⁷⁵⁷

²⁷⁵² Ebd. S. 80.

²⁷⁵³ Ebd. S. 87.

²⁷⁵⁴ Ebd. S. 90.

²⁷⁵⁵ Ebd. S. 99. Vgl. Religiöse Weltanschauung, S. 266.

²⁷⁵⁶ Dazu: Annegret Stopczyk, Ehe und freie Liebe, S. 127.

²⁷⁵⁷ An der Wende des Jahrhunderts, S. 2: Kanzel und soziale Frage.

III.20 Die Kalthoff-Gemeinde um 1900. Subjektivismus zwischen Nietzsche-Kult und Monismus?

III.20.1 Die Gruppierungen der Gemeinde

Was waren es für Männer und Frauen, die sich dem späten Kalthoff anschlossen, bzw. sich von seinen Predigten gegen blinden Gehorsam und Unterwerfung unter autoritäre Ordnungen angesprochen fühlten? Waren etwa in der Martini-Gemeinde die Klassengegensätze der wilhelminischen Gesellschaft in einem friedlichen Nebeneinander aufgelöst? Bemühte man sich um die Verwirklichung einer Sozialutopie, wie sie Kalthoff bei den frühen Christen gefunden zu haben glaubte? Und wie modern waren eigentlich die in St. Martini selbst gepflegte Religion und ihr Kult? Zu solchen Fragen leitet uns die Thematik des vorigen Abschnittes über. Während wir bisher zumeist Kalthoff als Beobachter des religiösen und kulturellen Spektrums seiner Zeit in den Blick genommen haben, wollen wir ihn nun als Kanzelredner in den Jahren um und insbesondere nach 1900 in den Mittelpunkt stellen, also sein Verhältnis zur Martini-Gemeinde und sein Rollenverständnis als Pastor untersuchen. Aber wir wollen auch, wo das möglich ist, die Perspektive umkehren und die Wechselwirkung zwischen ihm und seiner Gemeinde genauer untersuchen. Es ist keine ganz einfache Aufgabe, das Innenleben der „Religions-Versuchsstation“ St. Martini – so hat Otto Hartwich die Kalthoff-Gemeinde der Jahre nach der Loslösung vom liberalen Protestantismus bezeichnet²⁷⁵⁸ – zu rekonstruieren. Zunächst liegt dies an der dürftigen Primärquellenlage. Das Kirchenarchiv der Gemeinde wurde im Zweiten Weltkrieg vernichtet. Wir können insgesamt nur auf wenige Selbstzeugnisse zurückgreifen, wenn wir aus erster Hand etwas über die Wirkung Kalthoffs auf einzelne Gemeindeglieder erfahren wollen. Aber auch die entsprechenden zeitgenössischen Sekundärquellen sind aufgrund ihrer Widersprüchlichkeiten, ihrer stark polemischen Färbung und ihrer so ganz anderen Prämissen mit Vorsicht zu genießen – gleichwohl sind sie für uns wertvoll.

Ein Dokument, an dem wir nicht vorbei kommen, ist die von Julius Burggraf als hauptverantwortlicher Redakteur der *Bremer Beiträge* erstellte Analyse der radikalen Gemeinden Bremens. Sie ist instruktiv, weil sie Differenzierungen innerhalb der Anhängerschaft Kalthoffs aufzuzeigen versucht. Weitere Quellen dieser Art ließen sich nicht finden. Nach Burggrafs Analyse ergibt sich das Bild einer nicht geschlossen radikalen Gemeinde. Grundsätzlich sei St. Martini zwar

„durch Kalthoff die Hochburg des Radikalismus geworden“, allerdings dürften „nicht alle Mitglieder sich dazu bekennen ..., wenigstens nicht im vollen Kalthoffschen Gegensatz gegen den Liberalismus.“ Nicht wenige seien „gar nicht antichristlicher Sinnesart. ... Mit seiner Christusleugnung waren schon jetzt viele nicht einverstanden. Das bezeugte mir im vorigen Sommer ... einer dieser Herren, [der als] sein entschiedener Anhänger [gilt].“²⁷⁵⁹

Streit sei allerdings in St. Martini aufgrund solcher Kritik an Kalthoff aus Freundeskreisen nicht ausgebrochen, da die differierenden Ansichten durch das ‚protestantische und bremische Recht der Freiheit‘ in theologischen Fragen, die ‚nicht die Religion selber‘ betreffen, gedeckt waren:

„Es traten eben Kalthoffs Gedanken und Lehren ihnen an Wichtigkeit noch zurück hinter dem Eindruck des gewaltigen Lebens- und Entwicklungsdranges in seinem religiösen Empfinden. Der Glaube an eine in ihm der christlichen Geistesentwicklung be-

²⁷⁵⁸ So Otto Hartwich, Zur Lehrfreiheit auf protestantischen Kanzeln, S. 2 über die radikalen Gemeinden Bremens.

²⁷⁵⁹ ‚B‘ [Julius Burggraf], Art. Meinungs-austausch. Die radikalen Gemeinden Bremens, in: ebd., 1. Jahrg. (1906/7), 3. Heft, S. 212-221, hier S. 213f.

stimmte Zukunft bildete bei diesen Idealisten der Gemeinde das verknüpfende Band.²⁷⁶⁰

Diese Einschätzung paßt zum Selbstverständnis einer herrschaftsfreien Gemeinde mit viel Raum für disparate Überzeugungen, in der also niemand in eine bestimmte theologische Richtung gedrängt wurde. Kritikwürdig war die hieraus resultierende Eigendynamik der Gemeindeentwicklung und auch das Verbleiben solcher Menschen in der Gemeinde, die mit Kalthoffs theologischen Ansichten unzufriedenen waren aus Sicht der *Kalthoffgegner* allerdings doch. Otto Hartwich bemängelte den Umstand, daß Kalthoff der allein zuständige Pastor in St. Martini war. Es fehle das Regulativ eines Kollegen, der einer anderen theologischen Richtung angehöre und dem diese Mitglieder sich hätten zuordnen können. Wenn mindestens ein Geistlicher in St. Martini, die Bindung an das herkömmliche Christentum gewahrt hätte, hätte er Kalthoff toleriert.²⁷⁶¹ Tatsächlich war St. Martini in dieser Hinsicht eine Ausnahme. In seinen Memoiren schreibt Hartwich, wie die Martinianer auf seine Kritik reagierten: „Daß mir da geantwortet wurde, ich möchte mich nicht um eine andere Gemeinde kümmern, sondern ihr nur selber überlassen, was sie tun wolle oder müsse, war ganz richtig. Wem Kalthoff nicht gefiel, der konnte ja woanders hingehen!“²⁷⁶² Mit dieser späten verständnisvollen Antwort relativiert er seinen früheren Vorwurf.

Als die Vertreter der „*eigentlichen Geistesrichtung*“²⁷⁶³ von St. Martini werden indes im Kreis der *Bremer Beiträge* nicht diese im Grunde noch liberalen protestantischen Idealisten, sondern diejenigen „unverbesserlichen“ Radikalen ausgemacht, die nicht bloß der kirchlichen Orthodoxie, sondern auch dem kirchlichen Liberalismus eine klare Absage erteilt hätten. Diese Gruppe spalte sich in zwei Segmente: die radikalen Kritiker des Christentums und der Kirche, die

„aber doch in einem Überrest kirchlichen Lebens noch das Bedürfnis nach Anschluß an eine Glaubensgemeinschaft finden.“²⁷⁶⁴ Besonders hervor hebt Burggraf „die von revolutionären Trieben stark erfüllten Geister in der jungen Lehrerwelt, der Volksschule und der Sozialdemokratie, beide doch einig in dem Vorurteil, daß Bibel und Kirche und Pfarramt die Schmiedestätten der niederhaltenden eisernen Ketten bestehender Einrichtungen seien. Ihre Opposition gegen den christlichen Glauben beseelt der Haß, der den zerschmetternden Umsturz im religiösen Leben, dort wegen der schulischen, hier wegen der politischen Bestrebungen, beehrt.“²⁷⁶⁵

Neben dieser Gruppe derjenigen, denen es in Fragen des Verhältnisses von Gesellschaft, Staat und Kirche an politischer Urteilsfähigkeit mangle, benennt Burggraf eine zweite Richtung in dieser Gruppe „auf der prinzipiellen Seite des Radikalismus“. Sie kommt noch schlechter weg, weil es ihr gänzlich an ethisch-religiöser Haltung fehle:

„Die macht in der Negation mit ihr tüchtig mit, aber das nicht aus seelischem Zwange, nicht aus einem von Vorurteil, Kritik, Grübeleien oder Zweifel verwirrten, religiös drängenden Sinne, sondern vielmehr aus *religiöser Leichtlebigkeit*. Es sind Leute, die unter der Übermacht der realen Interessen, wie sie in einer Handelsstadt wie Bremen den Geist auf Schritt und Tritt umgeben, in ihrem idealen Wesen so gemindert sind, daß ihnen zur Aufnahme evangelischer Lebensgedanken das rechte Empfindungsvermögen abhanden gekommen ist. Ihr Gefühlsleben wird ganz von der Gatten- und Elternliebe in einem vielleicht schönen Familienverbande ausgefüllt; was sie an geistigen Bedürfnis-

²⁷⁶⁰ Die radikalen Gemeinden Bremens, S. 214.

²⁷⁶¹ Zur Lehrfreiheit auf protestantischen Kanzeln, S. 26.

²⁷⁶² Aus der Schmiede des Glücks, S. 187.

²⁷⁶³ Die radikalen Gemeinden Bremens, S. 214.

²⁷⁶⁴ Ebd. S. 217.

²⁷⁶⁵ Ebd.

sen haben, das befriedigt völlig ein wenig Beschäftigung mit Literatur und Kunst. ... Immerhin können sie sich doch, wie es freilich viele ihrer Art tun, der inneren Verpflichtung, von Zeit zu Zeit religiöse Anregung zu suchen, noch nicht recht entziehen. Aber nur nicht die Religion des Kreuzes mit ihrer zumutungsschweren Seelenarbeit! Nur nicht die Religion des Seelenaufschwungs in jene, ihrem Erdniveau so fern liegende Geisteswelt christlichen Heilsglaubens! Nur nicht die kirchliche Frömmigkeit mit dem Ernst ihres, das ganze innere Leben aufrufenden Gottesdienstes! Die erscheint ihnen, ob orthodox oder liberal gleichviel, als ein hartes Joch, als ein Bleigewicht des Lebens, als ein düsterer Bann.²⁷⁶⁶

Diese Gruppe identifiziert Burggraf mit denjenigen Gemeindemitgliedern, die nicht die nötige „religiöse Energie“ zum Austritt aus der Landeskirche aufbrächten. Die Macht der bürgerlichen Konvention würde dies verhindern: „Taufeier, Konfirmation, Trauungen, – das macht sich besser in der großen Gemeinschaft! Und dann auch der Eklat des Austritts aus der Landeskirche, – so was tut man doch nicht!“²⁷⁶⁷

Kalthoff sei nicht der Favorit ‚dieser Kreise‘ gewesen, die angeblich auf der Suche nach einer ‚luftig-leichten, klanglosen und anspruchslosen‘ Religion waren, die „*ein Spiel der Seele*, eine förderliche, aber dabei angenehme Unterhaltung: ein anmutiges Dahingleiten der geistreichen Reflexionen auf spiegelglatter Eisfläche oder ein wirbelnder Reigen berauschter Gefühle“ sei, obwohl sich auch beim Martini-Pastor selbst „dieser Zug zum leichten, das persönliche Empfinden neutral lassender Glauben geltend“ mache.²⁷⁶⁸

Weiterhin identifiziert Burggraf in der Gemeinde eine Gruppe, die sich nur durch Außendinge und ‚Moden‘ von den radikalen Pastoren angezogen fühlten, bzw. der Faszinationskraft von deren Persönlichkeiten erlegen seien. Ihnen spricht er das eigenständige religiöse Urteilsvermögen ab: Von „*der eigentlichen Geistesrichtung haben sie vielfach gar keine Ahnung*. ... Es ist manchmal nicht zu begreifen, wie weit die Beschränktheit des religiösen Auffassungsvermögens selbst bei gebildeten Menschen geht.“²⁷⁶⁹ Die Anhänger der radikalen Pastoren waren aus seiner Sicht also zu einem nicht unerheblichen Teil naive, verblendete Menschen. So gebe

„es in den radikalen Gemeinden einen ansehnlichen Teil von Leuten, gerade mit unter ihren begeistertsten Anhängern, die darauf schwören würden, daß Mauritz und Steudel die allerchristlichsten Theologen seien. Den dunklen Naturmystizismus in diesen Predigten sehen sie als eine wunderbare Glaubenstiefe an, den zügellosen Geistessubjektivismus darin als das Gebaren einer Originalität, in deren religiös tiefgründiges Wesen man nur ganz allmählig einzudringen vermöge. Da schaut am Ausgang der Kirche eine Tochter unter dem Eindruck der eben gehörten Predigt ihre Mutter mit großen, fragenden Augen wie hilflos an. ‚Ja, mein Kind,‘ erwidert diese, eine ziemlich orthodoxe, aber wie überall, so auch in geistiger und religiöser Beziehung sehr vom Zuge der Mode abhängige Dame, ‚du kannst dich in diesen Wechsel noch nicht finden. Siehst du, das ist der christliche Glaube im Munde eines modernen Predigers, wie wir ihn heute brauchen. Ach, es sind so große, geistreiche Gedanken, so schöne Worte, – laß nur gut sein, mit der Zeit werden wir beide ihn schon verstehen!“²⁷⁷⁰

Dies seien „Menschen mit höherem Sinn, aber ohne Überzeugung, mit gutem Willen, aber ohne Klarheit, mit kirchlichem Bedürfnis, aber dabei Wetterfahnen der Stimmung, der flüchtigen Neigung, des äußeren Eindrucks und des lenkenden Zeitgeschmacks. Sie sind verständnislos und richtungslos, wissen überhaupt nicht, um was es sich handelt, und würden, so sehr sie au-

²⁷⁶⁶ Ebd. S. 218f.

²⁷⁶⁷ Ebd. S. 220.

²⁷⁶⁸ Ebd. S. 219.

²⁷⁶⁹ Ebd. S. 215.

²⁷⁷⁰ Ebd. S. 214f.

genblicklich den Mann ihrer Liebe feiern, in plötzlichem Umschlag sich vielleicht gerade auf die entgegengesetzte Seite werfen können und dem hochorthodoxen Führer, wenn er nur persönliche Anziehung genug besitzt, ebenso begeistert sich zugesellen.“²⁷⁷¹

Insgesamt überwiegen in Burggrafs Darstellung derartig negative Wertungen. Erinnern wir uns an eine ebenfalls in den *Bremer Beiträgen* abgedruckte Feststellung Otto Veecks, so waren die Martinianer sich stets im klaren, wen sie als Pastor wählten, so daß ihre persönlichen Überzeugungen sich im Prediger auf der Kanzel widerspiegelten. Burggraf zeichnete ein tendenziell konträres Bild und stellte damit nicht nur Veecks Auffassung von der selbstbewußten St. Martini-Gemeinde in Frage, sondern die Selbstständigkeit und die Urteilsfähigkeit der Mitglieder radikaler Bremer Gemeinden überhaupt. Negativ sind auch seine Wertungen der bewußt Radikalen. Dies seien Menschen, die „an Häckel und Nietzsche gescheitert“ seien, die „Hypermodernen“, die „Monisten und Nietzschejünger“, die zum christlichen Glauben noch keine echte Alternative gefunden hätten.²⁷⁷² Nietzsche wurde zum Hauptverantwortlichen für die wachsende Popularität des Monismus in vormals kirchlich-christlichen Kreisen gemacht wurde: „Häckel ist außerhalb der Naturwissenschaft erst durch Nietzsche etwas geworden; sein Monismus hat erst durch den Anhauch Zarathustras Lebenskraft und Geistesgewalt gewonnen.“²⁷⁷³ Dagegen setzte der Redakteur sein eigenes Verständnis eines deutschen Christentums und der kommenden Kirche des ‚deutschen Christus‘.²⁷⁷⁴ Burggraf und seine Mitstreiter machen also, an ihrem Ideal gemessen, bei den „verunsicherten“ Christen im Umkreis Kalthoffs und anderer radikaler Prediger destruktive, unselbständige, im besten Fall indifferente Motive, wenn nicht gar die beschriebene unreflektierte „religiöse Leichtlebigkeit“ als Ursache für deren Anschluß an radikale Gemeinden aus.²⁷⁷⁵ Die destruktiven Elemente hätten

„sich besonders Kalthoff an[geschlossen] und zwar diesem ausgesprochenermaßen als dem Antipastor, dem Kirchenfeinde, dem Bestreiter der historischen Existenz Christi, dem Vertreter des Monismus und dem Verkündiger einer Religion, die in ihrer *absoluten Autoritätsverwerfung und in ihrem schrankenlosen Subjektivismus* ihnen so recht von Herzen zusagte.“²⁷⁷⁶

Wie Nietzsche selbst – man erkennt bei ihm im Umfeld der *Bremer Beiträge* einen „ästhetischen Individualismus“ ohne „ethische Begründung“, dessen Parole laute „Abstand halten von der Masse, sich als ein Besonderes fühlen, das Selbstbewußtsein pflegen“ – fehle es auch „den Nachäffern Nietzsches“ nicht an Selbstbewußtsein, „am wenigsten den siebenzehnjährigen Jünglingen“; doch eine „Garantie für das Heraufkommen einer adeligen Generation“ sei dies „wahrlich nicht.“²⁷⁷⁷

Solche und andere Aussagen, die den Mitgliedern der radikalen Gemeinden „etwas unevangelisch Zuchtloses“, „Auflehnungsfreude des Bildungsdünkels“ oder „unreife und verwor-

²⁷⁷¹ Ebd. S. 215.

²⁷⁷² Ebd. S. 217.

²⁷⁷³ In den Wettern einer neuen Geburt [redaktioneller Artikel], in: ebd., 1. Jahrg. (1906/7), 4. Heft, S. 279-284, hier S. 281.

²⁷⁷⁴ Vgl. ebd. S. 279 u. ö. den Verweis auf das „Kirchenideal“ der Redaktion, aber auch schon den Einführungsartikel, S. 10, der den „phantastischen und unwahren Heilandsbildern der Nietzsche-Gläubigkeit“ die dem Volk zu vermittelnde „Einsicht“ gegenüberstellt, „daß Jesus dem Germanentum wahlverwandt ist..., daß gerade unsere Rassen- und Volksindividualität sich auf ihn in hervorragender Weise gewiesen sieht.“

²⁷⁷⁵ Die radikalen Gemeinden Bremens, S. 217f.

²⁷⁷⁶ Ebd. S. 217.

²⁷⁷⁷ So Karl Rösener, Autor eines Artikels über Nietzsche in den *Bremer Beiträgen*: Nietzsches Radikalismus. II. Teil. Der Wille zur Idee, in: *Bremer Beiträge*, 1. Jahrg. (1906/7), 3. Heft, S. 197-206, hier S. 200f. Die christliche Kirche habe sich gegen Angebote, wie Nietzsche sie mache, zu isolieren. Vgl. III. Teil, ebd. 1. Jahrg., 4. Heft, S. 263f.

rene Neuerungssucht“²⁷⁷⁸ zuschreiben, darf man zwar nicht ignorieren; doch muß sie erst der behutsame methodische Zweifel filtern, bevor aus ihnen irgendwelche Schlußfolgerungen, insbesondere zur Sedimentierung von Alltagsreligiosität im Sinne der Thesen Michael Bergunders²⁷⁷⁹, gezogen werden können.

Wir wollen nun zunächst, der dürftigen Quellenlage zum Trotz, versuchen, die zitierten Fremdurteile über St. Martini und andere radikale Gemeinden durch Primärquellen zu ergänzen und uns unser eigenes Bild von ihrer Soziologie machen. Dabei müssen wir die besondere Bedeutung der Kalthoffschen Christusschriften für die Entwicklung des Radikalismus in der Gemeinde berücksichtigen. Mit ihrem Erscheinen in den Jahren ab 1902 wurde St. Martini definitiv zu einer Art Versuchslabor des modernen Protestantismus links vom Liberalismus.²⁷⁸⁰ Kalthoffs endgültige Loslösung von der liberalen Richtung stellt eine Scheidegrenze auch in der Wechselwirkung zwischen ihm und seiner Gemeinde dar und markiert mithin den Beginn der Herausbildung einer Kerngruppierung innerhalb der Gemeinde, die Burggraf als die Trägerschaft der ‚eigentlichen Geistesrichtung‘ des Radikalismus identifiziert. Er zitiert in seiner Gemeindeganalyse eine anonyme Zuschrift aus diesem Kreis, in der Kalthoff und die anderen radikalen Bremer Pastoren als Bahnbrecher ‚eines neuen Zeitalters der Kirche und der Theologie‘ gefeiert werden, denen „die ganze geschlossene Macht des kirchlichen Liberalismus“ nichts mehr entgegen zu setzen habe.²⁷⁸¹

Weiter gilt es zu berücksichtigen, daß die Primärquellen in einem umgekehrten Verhältnis zu den Sekundärquellen stehen. Zeichnen letztere ein wenig schmeichelhaftes verzerrt-polemische Bild, so sind die Selbstdarstellungen tendenziell hagiographischen Charakters. Ziehen wir diese Aspekte ab, erzählen die wenigen bisher bekannten Dokumente mit Primärquellenstatus von Menschen, die Wert auf die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde legten, die ihnen einen maximalen Spielraum für die Entfaltung ihrer individuellen Religiosität in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter ließ: Man begegnet etwa emanzipierten Frauen aus der Bremer Oberschicht, literaturbegeisterten Töchtern besserer Familien, Beamten des einfachen Dienstes, die sich durch Kalthoff religiös inspirieren ließen oder, in der Gemeindeleitung, bildungspolitisch engagierten Männern der praktischen Wissenschaften wie dem oben schon erwähnten Ingenieur Heinrich Willenbrock. Manche Martinianer haben nur Spuren ihrer Teilnahme am Gemeindeleben in Büchern hinterlassen, die sich noch heute in den Beständen der Bremer Landeskirchlichen Bibliothek entdecken lassen. Ein Exemplar von Kalthoffs ersten Nietzsche-Predigten gehörte etwa der Bremerin Emilie Bosse. Sie zählte zu einer Familie, aus der auch die beiden Schwestern Berna und Mila – vielleicht ihre Töchter – als Martinianerinnen nachweisbar sind. Emilie Bosse vermerkte auf dem Vorsatz des Buches, sie habe die Vorträge im Winter 1899/1900 selbst gehört. Eine knappe Eintragung in einem Exemplar von Bruno Willes Buch *Die Christus-Mythe*, das die mutmaßlichen Töchter Mila und Berna Bosse 1903 besessen haben, verrät etwas über ihre Rezeption Kalthoffscher Predigten und ihre Lektürevorlieben: „Unser Kalthoff von St. Martini sagte: Die Sehnsucht der Menschen hat den ‚Christus‘ geschaffen.“ Willes *Die Offenbarungen des Wacholderbaum* werden in den Verlagsanzeigen durch handschriftlichen Zusatz als „Bernas Lieblingsbuch aus den Jahren 1903ff“ hervorgehoben. Das Goethezitat „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollen“, ergänzt um die Widmung „Meiner Schwester Mile von ihrer Berna – Ostern 1898“, finden wir auf dem Vorsatz eines Exemplars der Predigten über Schleiermachers Vermächtnis.

²⁷⁷⁸ Die radikalen Gemeinden Bremens, S. 218.

²⁷⁷⁹ S. o. Einleitung I.5.

²⁷⁸⁰ Dieses Datum hebt zu Recht auch Burggraf, *Die radikalen Gemeinden Bremens*, S. 212, als Wendepunkt in der Gemeindeentwicklung hervor.

²⁷⁸¹ *Die radikalen Gemeinden Bremens*, S. 214. Die erwähnte Schrift läßt sich nicht genauer identifizieren.

Aber, um dies vorwegzunehmen, wir stoßen nicht (nur) auf Fortschrittsmenschen, sondern zum Beispiel auch auf einen monistischen Maler, der gleichzeitig altdeutsche Wandfresken im Ratskeller schuf und der damit kaum zu den Vertretern der modernen Kunstreligion gerechnet werden kann, die Kalthoff in seinen Predigten vorstellte. Und nicht zuletzt begegnen wir in der Kommunikation mit der Gemeinde auch dem Menschen Kalthoff.

III.20.2 Weiteres zur Größe, zum Ideal und zur Zusammensetzung der Kalthoff-Gemeinde um 1900

Verwundern mag zunächst die geringe Anzahl der Bremer Kalthoff-Anhänger, die überliefert wird. Dieser Umstand muß nicht unbedingt etwas mit der Person Kalthoff zu tun haben. In einer Ausgabe der *Christlichen Welt* des Jahrganges 1909 beklagt ein anonymer kirchlicher Laie im Zuge seiner Suche nach Antworten auf den seinerzeitigen Theologenmangel die enorme Zahl der „Kirchenscheuen“, die nicht nur die Gruppe derjenigen übersteige, die noch Interesse an traditionell-christlichen Gedanken zeigten, sondern auch die Zahl der „überzeugten Freidenker“. ²⁷⁸² Daß die Zahl der religiösen Ignoranten schon damals nicht nur vereinzelt, sondern großflächig die Zahl derjenigen weit überstieg, die an der Schaffung religiöser Alternativen interessiert waren, kann zum Teil auch die überschaubare Größe der Kalthoff-Gemeinde erklären. Das zeittypische Phänomen des geringen Interesses der Bevölkerungsmehrheiten an *aktiver* Beteiligung am religiösen Leben trifft jedenfalls auch auf die Lage in der Martini-Gemeinde zu. Der *Bremer Courier* ²⁷⁸³ hält fest, daß Kalthoffs Gottesdienste keineswegs, wie man außerhalb Bremens dachte, überfüllt gewesen seien und auch die *Weser Zeitung* ²⁷⁸⁴ hebt die Kleinheit der Kalthoff-Gemeinde hervor. Ein Gemeindeglied schrieb über Kalthoff und seine Gemeinde in den *Bremer Nachrichten*: Es war „nur eine kleine Anzahl von Zuhörern, die sich allsonntäglich um ihn versammelten, aber es waren regelmäßige Gäste, darunter viele junge Leute, die andächtig seiner tiefen, aber doch so schlichten Rede lauschten.“ ²⁷⁸⁵

Kalthoffs Begriff der säkularen Religion schloß freilich auch unzählige Aktivisten im Umkreis der Kultur- und Bildungsbewegungen in sein Verständnis einer Gemeinde der Modernen im weitesten Sinne ein – selbst, wenn diese sich nicht explizit als religiöse Menschen bezeichneten. Doch davon reden wir hier nicht. Im Bereich seines faktischen Einflusses erreichte als potentiellen Zuhörererkreis nur denjenigen kleinen Teil der Gesamtbevölkerung, der sich noch von der wenn überhaupt, dann eher zum antireligiösen Protest zu mobilisierenden Mehrheit deutlich abhob. Das verwundert nicht: Kalthoff forderte ja gerade das positiv-aufbauende, nicht bloß zerstörerisch wirkende Engagement, das eben die meisten seiner Zeitgenossen nicht zu erbringen bereit waren. Der gegen ihn erhobene Vorwurf der reinen Destruktivität seines religiösen Wirkens und seiner angeblichen Wirkung auf ‚destruktive Elemente‘ geht deswegen ins Leere. Kalthoff war in seinen letzten Jahren nicht daran gelegen, als Protestprediger die Säle zu füllen. Im Zentrum seines religiösen Engagements standen nicht die anonymen Massen, sondern die konkreten Individuen seines persönlichen Umfeldes. Der Martini-Bauherr und Kalthoff-Freund Heinrich Kirchhoff brachte es auf den Punkt:

²⁷⁸² Gedanken über den Theologenmangel, in: Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 23. Jahrg., Nr. 9 (23.2.1909), Sp. 197-199.

²⁷⁸³ Art. Dr. Albert Kalthoff †, Nr. 221 vom 13.5.1906, Zweites Blatt.

²⁷⁸⁴ 12.5.1906, ohne Titel.

²⁷⁸⁵ 15.5.1906. Die Zuschrift wird als exemplarisch angesehen. Die handschriftliche Vorlage findet sich im Nachlaß unter 7,40-20.3. Verglichen mit den Zahlen unter Moritz Schwalb war St. Martin allerdings eine „ansehnlich gewachsene Gemeinde.“ Vgl. Art. Die radikalen Gemeinden Bremens, S. 213. Ebd.: Auch unter den radikalen Gemeinden war St. Martini die kleinste, obwohl Kalthoff das ‚Haupt‘ dieser Bewegung war.

„Wir alle wissen, was er unserer Gemeinde gewesen ist. Nicht zu einer Herde wollte er sie heranziehen, die willenlos, ohne freie Selbstbestimmung, den Fußstapfen des Hirten folgt, nicht zu einer Gemeinde, die sich allsonntäglich durch sentimentale Ergüsse rühren läßt; nein, eine freie, wollende, denkende Gemeinde wollte er haben.“²⁷⁸⁶

Der für eine Gedächtnisrede typischen hagiographischen Züge müssen wir uns wie gesagt bewußt sein. Sicherlich erfüllten nicht alle Gemeindemitglieder Kalthoffs Erwartungen. Manche interessierte Außenstehende werden seine hohen Ansprüche auch abgeschreckt haben, was wiederum die geringe Zahl der aktiven Mitglieder erklären könnte. Kalthoff war nicht der Favorit derer, die eine bequeme ‚Wohlfühlreligion‘ suchten und die, aus welchen Gründen auch immer, nicht bereit waren, viel Zeit in ihre persönliche religiöse Entwicklung zu investieren. Damit hatte Burggraf wohl recht. Auf die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit werden wir unten zu sprechen kommen. Beschreiben wir zunächst weiter die Idealvorstellung. Nach dieser bestand die Beziehung zwischen Kalthoff und der Gemeinde in einem Verhältnis wechselseitiger Unabhängigkeit – so sollten wir im Sinne einer Annäherung an das Martini-Selbstverständnis positiv umreißen, was die Kollegen Kalthoffs, wie oben gezeigt, negativ als „starken Subjektivismus“²⁷⁸⁷ auslegten. „Kalthoff verlangte von seinen Zuhörern Mitarbeit, Denkarbeit“.²⁷⁸⁸ In diesem Sinne forderte er aber auch dazu auf, sich von vorgängigen Erwartungen an den Prediger unabhängig zu machen, denn es

„erscheint mit als das höchste Vorrecht der christlichen Kanzel, daß auf derselben alle Rücksichten zu schweigen haben, die die Menschen so leicht, bewußt oder unbewußt, in die Knechtschaft der Menschen verstricken und aus dem Redner ein Sprachrohr dessen machen, was die Leute von ihm zu hören wünschen. Aber die gleiche Unabhängigkeit des Geistes, die ihr von mir zu fordern berechtigt seid, fordere ich auch von euch ... Geistige Unabhängigkeit ist zunächst Unabhängigkeit des *Denkens*.“²⁷⁸⁹

Er wünschte sich aktive Zuhörer, die seine „Gedanken nicht gedankenlos annehmen, sondern dieselben verarbeiten, prüfen, und wo es ihnen notwendig erscheint, erweitern, berichtigen.“²⁷⁹⁰ So stellt er denn auch in der eben zitierten Predigtstelle den Begriff des Geistes in den Dienst der Formulierung von Freiheitsansprüchen:

„Gott ist Geist, und Geist ist lebendiger Gedanke. Deshalb wüßte ich keinen Weg, wie der Mensch ewige Gottesgedanken in sich aufnehmen könnte, ohne daß er dieselben in sich nachdächte. Unabhängigkeit des Geistes ist vor allen Dingen Unabhängigkeit des *Willens* und der *Gesinnung*. ... Die wenigsten Menschen wissen, wie sehr ihr Urteil durch ihr Interesse bestimmt und beeinflußt wird.“²⁷⁹¹

Damit war die Möglichkeit der Weiterentwicklung und des Umbaus der Glaubensgegenstände impliziert – sowie auch differente Auffassungen über letztere. Das war in der Kirche bisher umgekehrt, ging es doch um das Bleibende, das Unveränderliche, das Gemeinsame. Doch kehren wir zurück zur Darstellung der Wechselwirkung zwischen der Gemeinde und Kalthoff. Er wollte dort ‚als Mensch auf Menschen‘ wirken. Seine Beziehung zur Gemeinde wird in diesem Sinne als die eines Lehrers und Freundes gekennzeichnet, dem Persönlichkeitskultus und Rollenklischees verhaßt waren, der eben nicht in erster Linie als Pastor, sondern als „Mensch“

²⁷⁸⁶ Ansprache Kirchhoff, in: Gedächtnisreden auf Dr. Albert Kalthoff, S. 7.

²⁷⁸⁷ Vgl. auch Veeck, Kalthoffs Ideale, S. 253.

²⁷⁸⁸ So das eben schon zitierte anonyme Gemeindemitglied, dessen Zuschrift von der Redaktion als exemplarisch angesehen wird, in den Bremer Nachrichten vom 15.5.1906.

²⁷⁸⁹ An der Wende des Jahrhunderts, S. 8f.

²⁷⁹⁰ Ebd.

²⁷⁹¹ Ebd.

wirkte.²⁷⁹² Oft bescheinigen Gemeindemitglieder auch die befreiende Wirkung seiner Persönlichkeit auf „Gemüter, ... die der heutigen Kirche vollständig entfremdet waren.“²⁷⁹³

Angesichts seiner vielfältigen Aktivitäten könnte man meinen, Kalthoff sei seine Tätigkeit in der Bremer Gemeinde im Verhältnis zu seinen publizistischen Ambitionen und seinen Aufgaben als Reform-Organisator erst recht gegen Ende seines Lebens zweitrangig geworden. Das Gegenteil ist nach der Überzeugung seiner Gemeindemitglieder der Fall gewesen. Ohne den Anlaß der Kanzeltätigkeit in seiner kleinen Bremer Gemeinde hätte er die meisten seiner Schriften gar nicht geschrieben.²⁷⁹⁴

Von seinem Engagement für den Monismus versprochen sich seine direkten Hörer eine neue Möglichkeit der religiösen Sinngebung und deren Ausstrahlung auf konkrete Religionsgemeinschaften. Wir müssen solche Überzeugungen im größeren zeitgenössischen Kontext des zwar kleinen aber religiös höchst engagierten Teiles des deutschen Bürgertums sehen, aus dem freireligiöse Organisationen und später auch der Haeckelsche *Monistenbund* ihre Mitglieder schöpften. Dieses Spektrum reichte von den kleinbürgerlichen Angestellten und Handwerkern bis hin zum gehobenen Bürgertum.

III.20.3 Dokumente einzelner Gemeindemitglieder und Hinweise zum Beziehungsnetzwerk von St. Martini

Ein Beleg für ein echtes Bedürfnis nach weltanschaulicher Organisation jenseits dessen, was traditionelle christliche Gemeinden bieten konnten, ist der Brief eines Leipziger Postassistenten namens Max Dietze an Kalthoff, der sich in dessen Nachlaß erhalten hat – ein seltenes Zeugnis von einem Anhänger religiöser Reform, das *nicht* von einem Mitglied der Organisationsebene der freigeistigen Bewegung stammt, sondern aus dem Kreis der sogenannten „einfachen Leute.“ Beruflich bedingt lebte er einige Zeit in Bremen und lernte hier Kalthoff und den ebenfalls linksliberalen Domprediger Oscar Mauritz persönlich kennen. Kalthoffs Buch *Religiöse Weltanschauung* war ihm seitdem zu einer Bibelalternative geworden:

„Sie aber, Herr Dr. Kalthoff, sind mir durch das Buch ein wahrer väterlicher Freund geworden, dem ich nie genug danken kann dafür, daß er mir die Ruhe gegeben hat nach furchtbaren Qualen des Zweifels und der Sehnsucht. Meinen frommen Kinderglauben hatte mir die Wissenschaft zerstört, vollständig vernichtet und so sehnte ich mich denn nach Gott und nach Wahrheit. Sie haben mir beides gegeben!“²⁷⁹⁵

Menschen wie der Postbeamte – wir werden aus seinem Brief an Kalthoff unten im Kapitel zur Gründung des *Monistenbundes* weiter zitieren – fühlten sich von Kalthoff offensichtlich verstanden. Ihre religiösen Anliegen korrespondieren mit Kalthoffs Überzeugung, wonach der „in sich müde, an seiner Ohnmacht kranke Mensch ... sich aus dieser Welt hinaus[sehnt], deren Leben ihm nur ein Schein, ein Lug und Trug der Sinne geworden, deren Werte ihm überall nur Unwerte, Wege zum Verderben bedeuten. ... Der in sich erstarkte, der wahrhaft fromme, freie Mensch kennt dann nur noch eine Sehnsucht: eine Welt in sich selber zu schaffen, eine Ewigkeit und Unendlichkeit in sich zu fühlen, damit er diese innere Welt den Menschen geben, von ihr

²⁷⁹² Ansprache Steudel, in: Gedächtnisreden auf Dr. Albert Kalthoff. Pastor an St. Martini Bremen [o. J.], S. 8, 11, 16.

²⁷⁹³ Ein anonymes Gemeindemitglied in den Bremer Nachrichten vom 15.5.1906.

²⁷⁹⁴ Ebd.

²⁷⁹⁵ Dies und Folgendes: Th. Max Dietze, Brief vom 27.1.1906, in: Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

aus die Welt erneuern könne. Diese innere Welt, das ist das Weltbild der Modernen, das Jenseits, das in uns verborgen liegt, – nicht Kraft und Stoff, sondern Geist und Leben!“²⁷⁹⁶

Eine wichtige Gruppe in der Kalthoff-Gemeinde, die sich von solchen Überzeugungen angesprochen fühlte, waren kulturell und sozial engagierte Bremerinnen des einfachen bis gehobenen Bürgertums. Über Auguste Kirchhoff als ein prominentes Beispiel für diesen Typ des Gemeindemitgliedes, werden wir unten ausführlich berichten. Ein weniger bekanntes, aber ebenso exemplarisches weibliches Gemeindemitglied, war die Bremerin Sissy Frerichs, auf den ersten Blick eine „höhere Tochter“, wohnhaft in der gutbürgerlichen Mozartstraße – doch ist über ihre Herkunft und ihr familiäres Umfeld wenig bekannt.²⁷⁹⁷ Sie hatte das Seminar für Lehrerinnen besucht, das Examen jedoch nicht bestanden. Später führte sie ehrenamtlich eine Volksbibliothek und trat in die Frauenbewegung ein. Von ihr sind briefliche Mitteilungen über Kalthoff, andere radikale Pastoren und die Kalthoff-Gemeinde erhalten. Adressat dieser Briefe war die schwedische Schriftstellerin und Frauenrechtlerin Ellen Key, mit der sie „auf der Suche nach Sinn und nach einem Inhalt für ihr Leben“ seit 1905 korrespondierte.²⁷⁹⁸ Ihre Mitteilungen über Rilke zitierten wir bereits oben. Verbindungen zwischen Ellen Key und in der Frauenbewegung engagierten Bremerinnen gab es schon vor diesem Zeitpunkt. Die 21-jährige Frerichs tauscht sich mit ihrer Briefpartnerin über Kalthoffs neueste Veröffentlichungen aus und läßt zwischen den Zeilen Beziehungen zwischen den religiösen und kulturellen Reformprotagonisten Kalthoff und Key erahnen:

„Ich werde Dir das Neueste von Pastor Kalthoff schicken, ein kleines Buch ‚Schule und Kulturstaat‘. Auch ein Wort zu unserem Bremer Religionsstreit. Du hast die Zathustra-Predigten von ihm, nicht wahr? Sind die nicht schön? Ich habe sie fast alle mit gehört.“²⁷⁹⁹

Auch über ihre Gottesdienstbesuche und Vorlieben für Pastoren berichtet sie. Ihre Mitteilungen zeigen, wie personenabhängig ihre Religiosität war. Das macht ihr Vergleich zwischen Kalthoff und Mauritz deutlich:

„Wenn Pastor Kalthoff nicht predigt, gehe ich zu unserem jüngsten Domprediger Pastor Mauritz. Ich interessiere mich für seine Evolution. Du müßtest ihn hören. Er läßt sich hinreißen von seiner Begeisterung und wie überhaupt ist er begeistert! Er ist noch so stark im Werden und Wachsen und so stark persönlich. Die ganze Art seines Wesens lockt viele Menschen an, die durchaus nicht tief sind. Viele, die ihn durchaus mißverstehen! Er ist das gerade Gegenteil von Pastor Kalthoff. Er ist abgeklärt, ruhig, objektiv [sic!].“²⁸⁰⁰

Auffällig an ihrer eigenen religiösen Praxis ist, wie auch im Fall des Postassistenten, das unter den Bremer kirchlichen Verhältnissen mögliche „Pastorenhopping.“ Frerichs belegt das noch zusätzlich durch den Bericht über die Begegnung mit einer Krankenschwester im Dom, die sie

²⁷⁹⁶ Die Religion der Modernen, S. 85.

²⁷⁹⁷ Nach dem Bremer Standesregister war sie die 1884 geborene Tochter der verwitweten, aus einfachen Verhältnissen stammenden Gesine Frerichs. Über den Vater werden keine Angaben gemacht, was eine uneheliche Geburt vermuten läßt. Nach dem Tod der Mutter im Jahr 1886 wuchs F. als Waise auf.

²⁷⁹⁸ Exemplarisch der Brief vom 5.8.1905. Sammlung Ellen Key L 41:63:9, Kungliga Bibliotek, Stockholm, Brief von Sissy Frerichs an Ellen Key (1905); veröffentlicht im Rahmen des Themenschwerpunkts „Europäische Geschichte – Geschlechtergeschichte“, in: Themenportal Europäische Geschichte (2009), URL: <<http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=414>>. Vgl. dazu Tiina Kinnunen, „Werde, die du bist“ – Feminismus und weibliches Lebensgefühl Anfang des 20. Jahrhunderts. Zu Frerichs: dies., Eine „große“ Mutter und ihre Töchter – Ellen Key und die deutsche Frauenbewegung, in: Baader et al. (Hgg.), Ellen Keys reformpädagogische Vision. S. 64-80, hier S. 67, 71-73.

²⁷⁹⁹ Brief vom 5.8.1905.

²⁸⁰⁰ Ebd.

sonst bei Kalthoff sah. Die Herausgeberin des zitierten Briefes, Tiina Kinnunen, sieht einen Kausalzusammenhang zwischen beginnender weiblicher Emanzipation und dem Infragestellen bislang verbindlicher religiöser Wahrheiten mit Einfluß auf die Konstruktion des weiblichen Selbstbildes.²⁸⁰¹ Die Abwendung vom traditionellen Christentum, besonders vom Glauben an einen persönlichen Gott, konnte die letzte Konsequenz sein – so wie bei Auguste Kirchhoff und später dann auch bei Sissy Frerichs. Sie gehörten damit zu einer Minderheit der von Key und anderen Frauenrechtlerinnen beeinflussten „Sexualradikalen“ in der Frauenbewegung, deren Position auf sexuellem Gebiet mit einem ‚radikalen Christentum‘ korrespondierte. Die Wurzeln des Lösungsprozesses von der Tradition lagen oft schon in der Kindheit. Frerichs berichtet in ihrem Brief von ihrer Konfirmandenzeit, die sie „bittere Kämpfe gekostet“ habe. Ihrer Freundin Erna Borgstedt seien solche Gewissensnöte erspart geblieben, da sie „das Glück [hatte] bei Pastor Kalthoff konfirmiert zu werden.“²⁸⁰²

An die Stelle des alten Glaubens trat bei Frerichs – schon vor Kalthoffs öffentlichem Eintreten für Haeckels *Monistenbund* – ein von dem Jenenser Evolutionsbiologen beeinflusstes monistisches Weltbild, das ihr durch die radikalen Pastoren vermittelt wurde. Sie nahm es mit Begeisterung auf. Weitere entsprechende Einflüsse könnten von der Lektüre der Schriften Keys selbst ausgegangen sein – in Bremen gab es einen treuen Verehrerkreis und auch Sissy Frerichs und, um dies vorwegzunehmen, Auguste Kirchhoff gehörten dazu. Ellen Key berief sich in ihrer Philosophie der ‚Heiligung des Lebens‘ ebenfalls auf einen ‚monistisch-evolutionistischen Lebensglauben.‘ In ihrem Bericht über den Besuch eines Sonntagsgottesdienstes, in dem Oscar Mauritz predigte, berichtet Frerichs an Key:

„Heute sprach er von Haeckel, der muß ihm viel gewesen sein, und ein Leuchten ging durch seine Züge! Ich dachte an Dich! Du warst mir, aus meinem Herzen heraus ‚die Sonnenhelle‘. Und da mußte ich lächeln als er sagte von Haeckel, er sei ihm der ‚Himmelhelle‘. Das ist ein Wort das seine Seele fand. ... Du kannst Dir denken, daß es mich erregt zu ihm in die Predigt zu gehen, weil ich immer gleich das Alles fühle.“²⁸⁰³

Von einem Segment der Gemeinde vermißt man in den bisher erschlossenen Quellen Dokumente dieses sehr persönlichen Zuschnitts: den, wie Burggraf sie nennt, „revolutionär“ gesinnten jungen Volksschullehrern und Sozialdemokraten. Das einzige Gemeindeglied, das nachweisbar nach 1900 dieser Gruppe der linken Volksschullehrer und darüber hinaus der organisierten Sozialdemokratie nahestand, war der Drucker und Verleger Heinrich Bösking. Über seine Biographie ist wenig bekannt. Von ihm existieren allerdings wichtige Dokumente, die den Zusammenhang von Gemeinde- und Bildungsarbeit betreffen. (Wir werden erst später auf sie zurückkommen, da sie die hier relevante Dimension der Persönlichkeitsreligion im Kontext des engeren Gemeindelebens eben nicht berühren.) Bösking stand Franz Diederich, dem Redakteur der *Bürger-Zeitung*, persönlich nah und war wie dieser auch im *Goethebund* aktiv. In Diederichs Tagebuch wird er mehrfach erwähnt. 1901 gehörte er z. B. zu der Gruppe von Bremer Sozialdemokraten, die Wilhelm Bölsche bei einem von Diederich organisierten Ausflug nach Worpswede begleiteten.²⁸⁰⁴ Böskings Tochter Wilhelmine, die spätere zweite Ehefrau von Franz Diederich, wurde von Kalthoff 1901 konfirmiert.²⁸⁰⁵

Kalthoffs persönliche Notizen, der die letzte Information entstammt, verraten uns wenigstens einzelne Namen, die für die (vielleicht später einmal zu leistende) Arbeit der Erschlie-

²⁸⁰¹ Ebd.

²⁸⁰² Ebd.

²⁸⁰³ Ebd.

²⁸⁰⁴ Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 28.4.1901.

²⁸⁰⁵ Vgl. Eintrag in Kalthoffs persönlichem Notizbuch mit den Daten der Konfirmationen von 1892-1906. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-22/3.

ßung des Beziehungsnetzwerkes einer radikalen Bremer Gemeinde von Wert sind, so die Liste seiner Konfirmanden, darunter die Namen Gretchen Borgstedt 1889, Eduard Gartelmann 1890, Gretchen Gartelmann 1893, Charlotte Louisa Borgstedt 1893, Heinrich Alfken 1896, Marie Alfken 1898, Erna Borgstedt 1899, Fritz Bösking 1900, Wilhelmine Bösking 1901, Sophie Maas 1902, Margarethe Kirchhoff 1902, Alwine Borgstedt 1905, Else Kirchhoff 1905, Dora Alfken 1905, Erich Maas, Heinrich Willenbrock 1906, Max Kalthoff, Frieda Kirchhoff.²⁸⁰⁶

Eine Liste mit Bestellern der aus dem Nachlaß herausgegebenen Predigtsammlung *Vom häuslichen Leben* nennt weitere Gemeindeglieder, darunter Namen von lokalgeschichtlicher Bedeutung. In der Liste finden sich aber auch Namen, die Verknüpfungen des engeren Gemeindegliedernetzwerkes mit solchen Personen offenlegen, die aus unterschiedlichen Gründen am engeren Gemeindeleben von St. Martini interessiert waren, der Gemeinde aber nicht angehörten, hier (aus beiden Gruppen) u. a.: W. Bölsche, H. Bösking, Familie Borgstedt, H. Böse (Lehrer), Pastor Baars (Pastor, Vegesack), Herr Brinkmann (Lehrer), Michael G. Conrad (München), E. Diederichs (Jena), Frau Eggers-Smidt (bei ihr wohnte Ellen Key während eines Bremer Besuchs), Pastor Emde (durch Steudel), Prof. Forel, Frau Th. Fritze, Fr. S. Frerichs, F. Gansberg, Herr Götze (Lehrer aus Hamburg), Frau Sen. Gildemeister, F. Gansberg (Lehrer), Ernst Haeckel, Dr. Gerh. Hellmers, H. Ilgenstein, Dr. E. Ichon (Bonn), Ernst Keil, Frau A. Kirchhoff, Fr. E. Kirchhoff, Herr Knellwolf (Lugano), Fr. Kotzenberg, Fr. Knoop, Familie Linne, Bildungsverein Lessing, Dr. Lipsius, Pastor Mauritz, Fr. M. Meinken (Lehrerin), Fr. Mahlstaedt, Herr Ritterhoff, Georg Ruseler (Oldenburg), Dr. Schmidt (Jena), Pastor Steudel, Frau Dr. Spitta, W. Scharrelmann (Lehrer), Dr. Helene Stöcker, Berlin, Dr. Uhlhorn (Leiter des Lehrerseminars), J. Wiegand, Bruno Wille, H. Willenbrock.²⁸⁰⁷

Viele dieser Namen sind uns schon begegnet oder werden es noch. Im Folgenden wollen wir sehen, in welcher Form sich die Gottesdienste in St. Martini gestalteten, die von Menschen wie den Kirchhoffs oder dem Postassistenten und Sissy Frerichs besucht wurden.

III.20.4 Gottesdienste in St. Martini nach 1900

St. Martini war, wie schon weiter oben zitierte Äußerungen von Zeitgenossen zeigen, in den Jahren nach 1900 eine Heimat für Formen der vom herkömmlichen Christentum abweichenden Religiosität geworden und Kalthoff nutzte den Spielraum, den die Bremer kirchlichen Verhältnisse ihm boten, zur Ausbildung individueller religiöser Formen. Im Mittelpunkt des Gottesdienstes in St. Martini stand die Predigt mit intellektuellem, aber nicht elitärem Anspruch. So schreckte sein Predigtstil auch „einfache“ Menschen nicht ab. Ein Zeitgenosse äußert sich dazu:

„Man sah in der Kirche einfache Männer, anscheinend aus dem Arbeiterstande, die keine Predigt verfehlten. ... Ich habe keinen Geistlichen gekannt, der den Widerspruch so gut vertragen konnte, wie er, im Gegenteil, er freute sich darüber; nur gedankenlose Nachbeterei war ihm verhaßt. Darum konnte er auch Andersdenkenden so ganz gerecht werden.“²⁸⁰⁸

Die Kalthoffschen Predigten weichen sowohl inhaltlich als auch formal stark von dem ab, was man in einer reformierten Gemeinde erwarten würde. Das gilt nicht nur für die Predigten über Nietzsche oder für die Dichterpredigten. Eine Kalthoffpredigt lehnte sich, wenn überhaupt, nur lose an einen Bibeltext an und wandte sich auch nicht an eine christliche Gemeinde im traditionellen Sinne, sondern an einen Kreis Gleichgesinnter (Anrede „meine Freunde“). Häufig nahm

²⁸⁰⁶ Ebd.

²⁸⁰⁷ Liste mit Bestellungen im Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-22/3.

²⁸⁰⁸ Ein anonymes Gemeindeglied in Bremer Nachrichten vom 15.5.1906.

die Predigt die Form eines Vortrages über politische, soziale, künstlerische, ethische, philosophische, historische oder ähnliche Fragestellungen an.

Das kirchliche Leben sollte individuelles religiöses Erleben der anhand der obigen Beispiele schon beschriebenen Art möglich machen und fördern. Dieser Freiraum konnte aber nur geschaffen werden, wenn die kirchliche Organisation auf jeden Herrschaftsanspruch über die Gewissen der Gläubigen verzichtete. Dieser Aspekt von Kalthoffs Selbstverständnis war mit einiger Wahrscheinlichkeit bereits in seinen frühen preußischen Amtsjahren ausgereift. Er äußerte sich in diesem Sinne schon ab 1881 im *Korrespondenzblatt*:

Es bedürfe „keiner Geschäftsträger der Religion, keiner privilegierten, den anderen Menschen gegenüber eine Ausnahmestellung einnehmende Hierarchie. Sie verlangt nur Jünger und Jüngerinnen, die einander helfen, den ewigen Idealen der Menschheit nachzujagen.“²⁸⁰⁹

Zwang würde nur eine solche Kirche als nötiges Mittel und obligatorische Form der Religionsausübung betrachten, der es primär um ihren Machterhalt gehe. Das Festmachen von Frömmigkeit an statistisch meßbaren Größen wie der Teilnahme am Abendmahl verkenne den Unterschied zwischen wirklicher Religiosität und äußerlichem Christentum. Damit übt er Kritik an den in seiner Zeit so wichtig genommenen ‚Abendmahlsstatistiken‘ etc.:

Es „darf keine Kirche, heiße sie, wie sie wolle, mit dem Anspruch auftreten, als ob die Statistik der von ihr vorgenommenen amtlichen Handlungen und äußeren Gebärden gleichzeitig einen Maßstab abgebe für Zunahme und Abnahme des Gottesreiches. Wenn man in den kirchlichen Zeitschriften liest, welches Gewicht auf die Statistik der Taufen und Trauungen, auf den Besuch des Gottesdienstes und des Abendmahls gelegt wird, so muß man den Eindruck bekommen, als ob in diesen äußeren Dingen schon der Maßstab zu finden wäre für die Christlichkeit und Unchristlichkeit unseres Volks. ... Diese Verwechslung der Kirchengemeinschaft mit dem Gottesreich ist der Tod aller evangelischen Frömmigkeit.“²⁸¹⁰

Bis in die späten Bremer Jahre legte Kalthoff zwar einen gewissen Wert auf äußere rituelle Formen der Religionsausübung. Die von Bekenntniszwängen freie Kirchenordnung von St. Martini bot ihm aber einen Rahmen, der eine individuellere Interpretation von Sakramenten wie Taufe und Abendmahl erleichterte und der es ihm ermöglichte, seinem alten Grundsatz aus preußischen Tagen treu zu bleiben, wonach es in der Kirche „keinen Glaubenssatz, keine Ceremonien, keine Kirchenordnung“ gibt, „die nicht verändert werden könnte und müßte, sobald das religiöse Bedürfnis der Menschen es verlangt“ und wonach in „religiösen Dingen ... Niemand dem Andern zu befehlen“ habe.²⁸¹¹

Die Tendenz, insbesondere die Sakramentshandlungen der Taufe und des Abendmahls umzugestalten, verstärkte sich bei Kalthoff nach 1900. Aber auch die Zahl der Abendmahls-handlungen war in St. Martini geringer als in den nichtradikalen Gemeinden. So weist die jährliche Bremer *Kirchliche Statistik* 1903 für St. Martini die niedrigsten Zahlen für die Abendmahlsbeteiligung in der Stadt auf (3,8% der Gemeindeglieder).²⁸¹² Bei Durchsicht der regelmäßigen Gottesdienstankündigungen im *Bremer Kirchen-Blatt* fällt im Vergleich mit den Angaben für andere Bremer Gemeinden das Fehlen jeden Hinweises auf Abendmahl und Taufgottesdienste in St. Martini auf. Der Leser findet allein den Hinweis auf die Leitung des Gottes-

²⁸⁰⁹ Die Religion als Deckmantel der Selbstsucht, S. 3.

²⁸¹⁰ Predigt zur Eröffnungsfeier des Protestantischen Reformvereins, S. 3

²⁸¹¹ Bedürfen wir noch einer Kirche? S. 21.

²⁸¹² Kirchliche Statistik 1903, in: Bremer Kirchen-Blatt, 40. Jahrgang, Nr. 67, (Februar 1904), S. 45f. In Bremen lag die Beteiligung weit unter dem Reichsdurchschnitt, bzw. Bremen gehörte zu den Regionen mit der geringsten Abendmahlsbeteiligung (Hölscher, Geschichte, S. 184f). Was aus Sicht Kalthoffs der mißlungene Versuch ist, Religiosität meßbar zu machen, bietet dem heutigen Religionshistoriker allerdings unverzichtbare Daten. Vgl. Hölscher, ebd. S. 183, 186.

dienstes durch „Pastor prim. Dr. Kalthoff“. Dies sollte uns nicht verwundern, denn für Gemeindeglieder wie Sissy Frerichs bedeutete der Gottesdienstbesuch ja auch weniger die Teilnahme an einem Ritual, als eine persönliche Begegnung.

Andererseits hätte es einen Verstoß gegen Kalthoffs antidogmatische Prinzipien bedeutet, seinen Gemeindegliedern die Teilnahme am Abendmahl schlicht zu verbieten – auch das sagen die niedrigen statistischen Werte aus. Allerdings hat Kalthoff „das Abendmahl nach seiner eigenen Liturgie gehalten.“²⁸¹³ Das Motiv der Sünde und der Erlösung von ihr kommt in seinem letzten Abendmahlsformular nicht mehr vor. Aus dem Empfang des Stellvertreteropfers für die Sünden der Menschheit wird eine Dankes- und Erinnerungsfeier für die göttlichen Lebensgeschenke und für die „Treue bis in den Tod“, für die nie endende „Liebe ... und Geduld des Glaubens“ im „Kampf gegen alle Mächte der Welt, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten“. Aus Brot und Wein als Sinnbildern für Leib und Blut Christi – gegeben und vergossen „für euch ... zur Vergebung der Sünden“ wie es in den Einsetzungsworten nach traditioneller Liturgie heißt –, werden „Brot und Wein ... als Sinnbilder geistiger Speise und als Zeichen unserer inneren Gemeinschaft“. Aus dem Abendmahl wird so ein Ritus zur Vergegenwärtigung der Liebe zu den Menschen, zur Erfahrung des Trostes für das Leid und zur Erinnerung an Gott als Quelle der Liebe und als Basis menschlicher Gemeinschaft. Unter dem „Bilde des Gekreuzigten“, der „Gemeinschaft des Leibes Christi“, dem „lebendigen Christus“ versteht Kalthoff appellative Symbole, die solche Einstellungen und Handlungsweisen motivieren sollen.²⁸¹⁴ Aus dem einmaligen Ereignis um eine exklusive Persönlichkeit wird eine Kraft, die potentiell jeder Mensch in sich verwirklichen kann, um so zum ‚Christustypus‘ zu werden. Friedrich Steudel kommentierte kurz nach Kalthoffs Tod dessen Auffassungen über das Abendmahl:

„So meine ich, darf auch die Abendmahlsfeier nicht in dem engen Sinne verstanden werden, als ob es sich darin nur um das Gedächtnis einer Gestalt handele, die aus Blättern der Geschichte vor unsere Seele tritt! Was unser Kalthoff immer wieder predigte und als den tiefsten Ausdruck seiner Überzeugung euch zu vermitteln suchte, das war die Verkündigung des in allen weiterwirkenden, stets gegenwärtigen, lebendigen Christusgeistes! So wollen auch wir im Abendmahl das Gedächtnis jeder Persönlichkeit erneuern, die etwas von Christi Geist in sich trug; die durch ihr priesterliches Herz, durch ihre Kraft des Geistes uns zum Segen geworden ist. Dann erst verliert die Form das Fremdartige, Befremdende für uns. Dann ist es nicht mehr die Anpassung an etwas Überlebtes, sondern eine natürliche Feier des Herzens.“²⁸¹⁵

In einer Predigt aus dem Jahr 1902/3, abgedruckt in der ‚Alternativbibel‘ des oben zitierten Postassistenten, der Sammlung *Religiöse Weltanschauung*, machte Kalthoff selbst seine Sicht des praktischen Umganges mit den Sakramenten deutlich: Symbolhandlungen können bedeutsam für die religiöse Praxis sein – aber nicht als ‚gedankenlos praktizierte Gewohnheiten‘, sondern als bewußte Handlungen, die individuellen ‚Seelenstimmungen‘ Ausdruck verleihen sollen. Je weniger Gewohnheit und feste Regel, je mehr individuelle Gestaltung, desto besser. Er spricht nach 1900 in seiner Kritik der herkömmlichen Praxis in Anspielung auf die Fragwürdigkeit einer Messung des Glaubensstandes anhand der kirchlichen Statistik nicht nur von dem

„Trug ..., der aus der Teilnahme an irgend einer kirchlichen Feier einen Maßstab für christliche Frömmigkeit und Gesinnung abnehmen will. – Überhaupt werden wir in der Frage der Taufe und des Abendmahls nicht eher wieder klar sehen, bis wir dabei den

²⁸¹³ So Otto Veeck, Kalthoffs Ideale. Religiöse und soziale Anschauungen, S. 252.

²⁸¹⁴ Der Text ist abgedruckt in: Bremer Beiträge, 2. Jahrgang 1907/08, 1. Heft, Mitteilungen: Kalthoffs Abendmahlsformular, S. 77-78.

²⁸¹⁵ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3 Predigt vor der Feier des Abendmahles gehalten von Fr. Steudel in der Martini-Kirche am 27.5.1906.

kleinen kirchlichen Standpunkt verlassen und dieselbe in den größeren Rahmen der religiösen Weltanschauung eingegliedert haben werden.“²⁸¹⁶

Er zieht auch tatsächlich Konsequenzen: Aus der dargelegten Haltung heraus ist z. B. zu verstehen, warum er 1905, zusammen unter anderem mit Julius Hart, als Jurymitglied eines Preisausschreibens mit der Aufgabenstellung: „Wie gestaltet man die heiligsten Feste und Lebensstufen (Geburt, Mündigwerdung, Eheschließung, Tod) weihevoll außerhalb der althergebrachten kirchlichen Formen und Gebräuche?“ fungierte.²⁸¹⁷ Für seine eigene Person setzte Kalthoff noch mit den Anweisungen für seine Beisetzung – eine Feuerbestattung, für die er sich „die Begleitung der Amtsbrüder im Ornat verboten“ hatte –, ein Zeichen.²⁸¹⁸

Das Beispiel Emil Feldens, der nach kurzer Tätigkeit in der freireligiösen Gemeinde Mainz ab 1907 Nachfolger Kalthoffs wurde, zeigt, wie dieses Erbe Kalthoffs in St. Martini konsequent weiterentwickelt wurde. Felden schuf einen neuen religiösen Festkalender und alternative Rituale, gestaltete zum Beispiel die Konfirmation in eine Jugendweihe um²⁸¹⁹, und pflegte intensive Kontakte zur *Humanistischen Gemeinde* Berlin. Mit dem Leiter dieser freigeistigen Gemeinde, Rudolph Penzig, wurde 1927 eine „öffentliche Kundgebung für Geistesfreiheit“ in St. Martini veranstaltet.²⁸²⁰ Als geistiger Kopf des *Freimaurerbundes Zur aufgehenden Sonne* vertrat Felden die progressive Programmatik des Bundes in Bremen auch in der Öffentlichkeit und ermöglichte beispielsweise die Durchführung eines Großlogentages des Bundesdirektoriums im Kirchengebäude der Gemeinde.²⁸²¹ St. Martini wurde unter ihm faktisch eine „freireligiöse Arbeitergemeinde“²⁸²², in der gleichzeitig allgemein-humanitäre Ideale auch außerhalb des Binnenraums der Logen wirksam wurden und im Ritual – etwa in Gestalt der „Bruderkette“ am Schluß des von sakral-übernatürlichen Elementen befreiten Gemeinschaftsmahles – repräsentiert wurden.²⁸²³ Die Arbeit an der eigenen Persönlichkeit schloß allerdings Kinder und Frauen gleichberechtigt ein.²⁸²⁴ Kernzelle der Gemeinde und Fokus des Lebensglaubens war mithin die Familie. Ritualsymbolische Manifestation dieses Glaubens war beispielsweise die Feier der „Kindesweihe“. Außerhalb der Gemeinde beteiligte sich z. B. der Kalthoff nahestehende Lehrer Fritz Gansberg auf Bitten von Wilhelm Pieck – dieser war tätig im Bildungsausschuß des sozialistischen Bremer Gewerkschaftskartells – an der Gestaltung solcher nichtreligiöser Übergangsrituale. Gansberg sollte Ostern 1907 im Saal des *Arbeiterbildungsvereins Lessing* eine „Weihrede“ zur Jugendweihe von Arbeiterkindern halten.²⁸²⁵

Während der Amtszeit Kalthoffs schienen *Taufrituale* allerdings ausgenommen gewesen zu sein. Er vollzog diese bis zu seinem Lebensende nach der trinitarischen Formel (Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes)²⁸²⁶ – trotz der bereits in den 1870er

²⁸¹⁶ Religiöse Weltanschauung, S. 252 im Kontext von S. 246-256.

²⁸¹⁷ Art. Ein Aktenstück, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 16 (22.4.1906), S. 125f.

²⁸¹⁸ Vgl. Burggraf, Nach Kalthoffs Tode, S. 31, der betont, daß Kalthoff damit die Kirche überhaupt ausgeschlossen habe. Die Feuerbestattung war zu dieser Zeit unüblich und fast nur in freigeistigen Kreisen verbreitet.

²⁸¹⁹ Vgl. Im Strom von Zeit und Ewigkeit. Ein Buch der Andacht für freie Menschen, 4. Aufl., Berlin o. J. Das Buch gliedert sich in die Abschnitte „Jahresfeste. Der Lebensglaube (Am Ostermorgen), Erdenwallen – Himmelfahrt, Sommer-Sonnenwende. Feierstunden im Menschenleben: Kindesweihe (Taufe), Zur Jugendweihe (Konfirmation). Hymnen: An die Sonne“ usw.

²⁸²⁰ Vgl. H. Donat / R. Jung (Hgg.), Mit Gott dem Herrn zum Krieg? S. 78.

²⁸²¹ Vgl. Meyer, Bruder und Bürger, S. 182f. Siehe schon oben Abschn. II.5.2.6.1.

²⁸²² Almuth Meyer Zollitsch, Die Bremische Evangelische Kirche 1918-1953, S. 189.

²⁸²³ Christina Norzel-Weiß, Emil Felden – Aus ethischer Verantwortung für Wahrheit, Frieden und soziale Gerechtigkeit, in: H. Donat / R. Jung (Hgg.), Mit Gott dem Herrn zum Krieg?, S. 59-90, hier 69.

²⁸²⁴ Programmatisch: Emil Felden, Das Amt des modernen Predigers. Reden, gehalten bei der Einführung von Pastor E. Felden in St. Martini, Bremen o. J. [1907], S. 11, 14, 16-18, 21.

²⁸²⁵ Brief Wilhelm Pieck an Gansberg, 25.3.1907, in: Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-62-132.

²⁸²⁶ Otto Veeck, Kalthoffs Ideale. Religiöse und soziale Anschauungen, S. 252.

Jahren radikalen Position, die er in der ersten Phase der Abendmahlsstreitigkeiten vertrat. Sein Kollege Mauritz hatte im Dom auf die trinitarische Formel verzichtet bzw. einen neuen Text verwendet. Er wurde daraufhin nach mißbilligenden Reaktionen aus verschiedenen Kreisen vom Senat dazu verpflichtet, die Taufen in der traditionellen Form zu wiederholen. Aber das war erst 1905 und kann eigentlich nicht der Grund für Kalthoffs Festhalten am alten Taufritus gewesen sein. Friedrich Steudel bescheinigt seinem Kollegen einen ungezwungenen pragmatischen Umgang mit alten kirchlichen Formen:

„Auf Formeln und auf Namen hat er nie etwas gegeben. Sie waren ihm verhaßt, wenn man die Gewissen durch sie binden wollte; andererseits aber verschlug es ihm nichts, wenn er nur sonst ungebunden seine Meinung äußern durfte, auch antiquierten Formeln, wo sie nicht zu umgehen waren, sich anzubequemen.“²⁸²⁷ Möglicherweise hatte er aber auch schlicht aus seinen preußischen Erfahrungen gelernt und ganz pragmatisch zwischen den Bremer religiösen Freiheiten und dem dafür zu zahlenden Preis abgewogen.

III.20.5 Albert Ritterhoff und die bauliche Umgestaltung der Martinikirche 1904/05

Zur Schaffung eines angemessenen Rahmens für die religiöse Selbstentfaltung seiner Gemeinde regte Kalthoff auch bauliche Veränderungen der Martinikirche an. Um „die seelische Verbindung“ mit der Kirche nicht völlig zu verlieren, bleibe „nur Eines: die Kirche selbst mitbilden, weiterbilden, ihr ein Gesicht geben, in dem wir den Ausdruck unsers eigenen religiösen Lebens wiedererkennen können.“²⁸²⁸ Dies war 1904/05 mit der Ausmalung des Kirchenraumes mit floral-figürlicher Ornamentik im Sinne einer monistischen Naturfrömmigkeit geschehen, die die Weihung der Kirche für den „Lebensdienst“ zum Ausdruck bringen sollte. Der mit diesen Arbeiten beauftragte Künstler, Albert Ritterhoff (1869-1910), war selbst ein Anhänger Kalthoffs und bezeichnete sich als Monist.²⁸²⁹ 1906 sollte er auf Kalthoffs Anregung dem *Monistenbund* beitreten. Er engagierte sich auch auf humanitärem Gebiet. Schon 1903 hatte er den stellvertretenden Vorsitz der Bremer Sektion der *Deutschen Friedensgesellschaft* übernommen und zeigte damit, wie der Einsatz für das Leben im Martini-Umfeld praktisch wirkte.²⁸³⁰ Mit Kalthoff, aber auch mit Steudel und Mauritz verband ihn eine persönliche Freundschaft. Vom Martini-Pastor und Steudel existieren Porträts aus seiner Hand. Seine Darstellungen „charakteristischer Bauertypen der Heide“ wurden als einzige Bremer Beispiele für die „neuerwachende[] Kunst“ 1902 im Rahmen der Eröffnungsausstellung der erweiterten Kunsthalle gezeigt. Der Redakteur der *Bremer Bürger-Zeitung* wertete dies als Beleg für den Rang des Malers, handele es sich doch um „eine Eliteausstellung“, für die nur Werke „der erst- und zweitgradigen Sterne“ ausgewählt worden seien.²⁸³¹ In Bremen machte sich der heute fast vergessene Maler aber auch als Schöpfer von Wandgemälden und Wanddekorationen in den Wohnhäusern des gehobenen Bremer Bürgertums einen Namen. Unter anderem beauftragte ihn der Bremer Reeder und Kaufmann Robert Rickmers zusammen mit Heinrich Vogeler mit der Ausgestaltung seines Landgutes in Bremen-Oberneuland. Auch öffentliche Aufträge erhielt Ritterhoff bzw. sein auf Dekorationsmalereien spezialisierter Malereibetrieb, so z. B. für Wandbilder im Bremer Ratskeller. Diese Werke entsprachen in ihrem „altdeutschen“ Stil dem konventionellen Zeitgeschmack. Zu den von Ritterhoff ausgeführten Aufträgen gehörten ebenfalls dem Zeitgeschmack verpflichtete Kirchenmale-

²⁸²⁷ Albert Kalthoff †, in: Das freie Wort, S. 232.

²⁸²⁸ Zur Weihe des Hauses. Rede gehalten zur Wiedereröffnung der St. Martinikirche am 31. Dezember 1905 von Dr. A. Kalthoff [o. J.], S. 5.

²⁸²⁹ Vgl. die Biographie des Malers: artefact.kunsthalle-bremen.de/7/00028377 (Online-Ressource).

²⁸³⁰ Horst Kalthoff, Eine Jugend, S. 14. Vgl. ebd. Anm. 33.

²⁸³¹ Art. Eröffnungsfeier der Kunsthalle, in: Bremer Bürger-Zeitung, Beilage Nr. 42 vom 19.2.1902.

reien, etwa im Bremer Dom, der St. Jakobi-Kirche in Braunschweig, der Bremer Remberti-Kirche und eben auch in St. Martini.²⁸³²

1905 äußerte sich Kalthoff anlässlich der Wiedereinweihung der Kirche dazu: „In unsern Versammlungen redet eben alles mit, auch unsre Umgebung.“²⁸³³ Der „moderne Mensch“ wolle in seiner Kirche eben „nicht den Druck eines fremden, sondern die befreiende und erhebende Gewalt des Eigenen empfinden“, die „ein echtes und rechtes Heimatgefühl bieten“ könne.²⁸³⁴ Für die Zukunft wünscht er sich eine Kirche, die allem offen stünde, „was Menschenwohl befördern, Menschenseelen erhalten könnte. Das würde nur ein weiterer Schritt zu dem Ziele sein, die Scheidewand zwischen Kirche und Welt niederzulegen“.²⁸³⁵ So könne die Kirche auch für humanitäre, kulturelle und wissenschaftliche Veranstaltungen ein „Asyl“ bieten. Jeder, der solche Ziele verfolgte, ob „katholisch oder protestantisch, oder gar nicht getauft...“ war ihm dabei willkommen.²⁸³⁶

Einen längeren Exkurs wollen wir nun, wie angekündigt, Auguste Kirchhoff (1867-1940) widmen. Sie ist bisher die einzige Persönlichkeit aus dem Gemeindebeziehungsnetzwerk um Kalthoff, deren Biographie wissenschaftlich erschlossen und ausgewertet wurde. Daher ist sie unser wichtigstes Beispiel für Kalthoffs Wirkung auf Gemeindemitglieder bzw. für Spiegelungen zwischen Pastor und Gemeindemitglied und umgekehrt für die Wirksamkeit der Kalthoff-Gemeinde in der stadtbremischen Gesellschaft. Kirchhoffs Briefe erlauben zudem Rückschlüsse auf gemeindeinterne Beziehungen, die sich sonst aus keinen anderen Dokumente ziehen ließen.

III.20.6 Exkurs: Auguste Kirchhoff und Albert Kalthoff

Wie wir oben sahen, kam es im Rahmen der Kalthoffschen Kontakte zu den Reformbewegungen der Jahrhundertwende auch zu Berührungen mit der Frauenbewegung. Es darf hier deswegen auch an die Unterstützung erinnert werden, die Kalthoff Auguste Kirchhoff zuteil werden ließ, als diese sich der Frauenbewegung anschloß, sich für das Frauenwahlrecht engagierte und sich mit dem Gedanken der Gründung des ersten Bremer Heims für ledige Mütter und ihre Kinder trug.²⁸³⁷ Kirchhoff gehörte zu den Persönlichkeiten, die in exemplarischer Weise die Reichweite von Kalthoffs Einfluß deutlich machen, die Wirkung seines Vorbildes auf andere Personen. Minna Popken, die oben mehrfach erwähnt wurde und über deren Leben aufgrund der von ihr vorliegenden Autobiographie ebenfalls viel bekannt ist, ist eher ein Beispiel für die Loslösung einer evangelikalen Christin von Kalthoff. Kirchhoff stand dagegen zeitlebens für die reformreligiösen Werte ein, die Kalthoff predigte, insbesondere für den unbedingten Mut, das eigene Urteil über den Autoritätsglauben zu stellen – auch gegenüber dem Prediger der Gemeinde, was wiederum ganz im Sinne Kalthoffs war, dem es nicht um Formung und Beeinflussung, sondern um die Förderung der Eigenständigkeit seiner Gemeindemitglieder ging. Keiner wirklich frommer Mensch könne sich zum Ziel setzen, einen anderen Menschen nach seinem Vorbild gestalten wollen, meinte Kalthoff.²⁸³⁸ Und Kirchhoff notierte einmal, „nur selbstdurchdachte und allerdings durchs Leben selbst geprüfte Überzeugungen“ besäßen für sie

²⁸³² Vgl. ebd. sowie Horst Kalthoff, *Eine Jugend*, ebd.

²⁸³³ *Zur Weihe des Hauses*, S. 8.

²⁸³⁴ Ebd. S. 8f.

²⁸³⁵ Ebd. S. 10.

²⁸³⁶ Ebd. S. 10f, 15.

²⁸³⁷ Zur Person vgl. Henriette Wottrich, *Auguste Kirchhoff. Eine Biographie*, Bremen 1990. Beitritt zum Bremer Verein für Frauenstimmrecht: S. 15f. Zum Heim-Projekt: S. 17-21.

²⁸³⁸ *Schleiermachers Vermächtnis*, S. 58.

„einen wahren Wert“; nie würde ihr etwas eine „Stütze sein“, was sie „mit dem kleinsten Endchen dessen bezahlen“ müßte, was ihr ihre „persönlich innere Wahrhaftigkeit“ bedeutete.²⁸³⁹ Ausdrücklich stellte sie ihr Bekenntnis, „Halt“ stets nur in sich „selber“ zu finden, gegen die Autorität der Religion, die ihr „auch in sehr schweren Momenten“ ihres Lebens keine Stütze gewesen sei.²⁸⁴⁰ Die Tochter rheinländisch-katholischer Eltern verkörperte jene Form antidogmatischer Religiosität wie Kalthoff sie lehrte: sie wollte nicht wie ein folgsames Herdentier fremden Meinungen folgen, sondern konsequent den eigenen Weg gehen.²⁸⁴¹ Sie neigte zu jenen Formen in St. Martini gepflegter freier innerer Religiosität, die äußerliche Zeremonien als ‚gedankenlos praktizierte Gewohnheiten‘ ablehnte, bzw. in bewußte, individuelle Handlungen transformieren wollte, um so den jeweiligen individuellen ‚Seelenstimmungen‘ in angemessener Weise Ausdruck verleihen zu können. Ihr kritisches Verhältnis gegenüber dem ‚Gewohnheits-Protestantismus‘ und umgekehrt ihre Hinneigung zu einem im Kreis von Freunden praktizierten individualistischen Christentum verdeutlichen Anweisungen für ihr Begräbnis aus dem Jahre 1918. So wie Kalthoff wünschte sie sich statt der äußeren Formen einer traditionellen christlichen Begräbniszeremonie eine Feuerbestattung und eine Begleitung durch Freunde auf ihrem letzten Weg:

„ohne Konzessionen an das, was man nur deshalb tut, weil es Sitte ist; aber auch ohne irgend etwas, was nach Sensation oder Effekt aussieht. Ich habe das Christentum sehr geliebt, aber mit allem, was Kirche heißt, bin ich innerlich fertig. ... Wenn *Steudel* noch lebt, wenn ich tot bin, möchte ich wohl, daß er ein paar Worte spricht. Als Freund, als Mensch, der mich einigermaßen gekannt hat, nicht als christlicher Prediger; damit meine ich nicht, daß er ängstlich jedes Bibelwort vermeiden soll.“²⁸⁴²

Kirchhoffs Religiosität wäre, so wie sie sich im Austausch mit Kalthoff und anderen Freunden im Gemeindegemeinschaft entwickelt hatte, als Subjektivismus (im Sinne Burggrafs und Veecks verstanden) schlecht umschrieben; sie repräsentierte vielmehr die typische Mischung aus religiösem Individualismus und sozialem Pflichtbewußtsein, wie sie Kalthoff vorlebte. Der Einfluß des Pastors auf Auguste Kirchhoff sollte nicht unterschätzt werden. Allerdings sollten wir Einfluß nicht mit Abhängigkeit verwechseln. Wer sich beeinflussen läßt, muß deswegen seine Unabhängigkeit nicht aufgeben. Eine solche Wirkung des Pastors auf das Gemeindegemeinschaftsmitglied merkt man ihren Briefen und Reden an. Sie schreibt und redet nicht einfach nach, was sie bei Kalthoff gehört oder gelesen hatte, sondern empfindet es nach. Die Kirchhoff-Biographin und Enkelin Henriette Wottrich schreibt, man meine bei der Lektüre ihrer erhaltenen Aufsätze manchmal Kalthoff persönlich sprechen zu hören; „sie spricht, wenn sie überzeugen will, seine Sprache! Das zeigt, wie riesenhaft diese Gestalt auf die junge, unbekümmerte Frau gewirkt haben muß, wie bis zum Grund sie aufgerüttelt wurde, und wie sehr sie dieses Mannes Ideen zu den ihren machte.“²⁸⁴³

In der Tat fallen beim Vergleich der erhaltenen Texte mit Schriften Kalthoffs frappierende Gemeinsamkeiten auf. Vor allem in ihrem Bezug auf den ‚sozialen Geist‘ spürt man Kalthoffs Einfluß auf sie, die Orientierung an seinem Vorbild aus innerer Überzeugung. Wenn bei ihr z. B. von einem Brückenschlag die Rede ist, der der isolierten Persönlichkeit den Weg bahnt „zur Welt, zur Gemeinschaft“, was heißt „den sozialen Geist wecken, der sein Einzeldasein eingefügt weiß in das große Ganze“²⁸⁴⁴, dann klingen in dieser Formulierung Kalthoffs oben

²⁸³⁹ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 11. Da es sich um private, unveröffentlichte Briefe Kirchhoffs handelt, zitiere ich durchgängig und ohne weitere Angaben nach Wottrich.

²⁸⁴⁰ Ebd.

²⁸⁴¹ Vgl. auch ebd. S. 60f.

²⁸⁴² Ebd. S. 133f. „Auf Talar lege ich kein Gewicht“ - so ergänzte sie die Stelle später. Ebd. S. 224.

²⁸⁴³ Ebd. S. 40.

²⁸⁴⁴ Ebd. S. 127.

zitierte Äußerungen über den ‚sozialen Geist der Humanität‘ an, ‚der den ewigen Irrtum, als ob der Mensch ein Einzelwesen sei‘, korrigiere.

Zusammen mit ihrem Mann Heinrich Kirchhoff, einem Bremer Landgerichtspräsidenten und späteren Senator, zählte sie seit den späten 1880er Jahren zu den aktiven Gemeindegliedern. 1890 wurde ihr Mann zu einem der Bauherren von St. Martini gewählt. Seine Frau spielte zunächst keine aktive Rolle im Gemeindeleben. Nach ihren eigenen Angaben verstand sie sich getreu dem Frauenbild des wilhelminischen Deutschland als Hausfrau und Mutter, die nur mit schlechtem Gewissen gegenüber der Familie die regelmäßigen Vortragsabende des Martini-Pastors besuchte. Den Kindern gegenüber rechtfertigte sie sich Jahre später: ‚[I]ch weiß noch, wie ich ihm [Kalthoff, TA] mal sagte, ich käme so gern dazu, könnte aber nicht nachmittags von Euch weg, daß er mir antwortete: ‚Was Sie tun, um Ihren Gesichtskreis zu erweitern, das kommt Ihren Kindern einmal wieder zugute‘.‘²⁸⁴⁵ Kalthoff wird wohl in diesen frühen Jahren auch die Lektüre Auguste Kirchhoffs und ihren späteren Schreibstil beeinflusst haben: Sie las z. B. Ellen Key und Bertha v. Suttner sowie die Zeitschrift *Die Neue Gesellschaft*.²⁸⁴⁶

Erst 1904 erlebte sie so etwas wie eine sozial-politische Erweckung. Anfang 1905 trat sie dem Bremer Verein für Frauenstimmrecht bei²⁸⁴⁷ und engagierte sich bald darauf – wohl ebenfalls auf eine Anregung Kalthoffs zurückgehend²⁸⁴⁸ – auf dem Gebiet des Mutterschutzes und der Sexualreform. Damit ist sie ein Beispiel für das Wirksamwerden eines wichtigen Aktionsfeldes der Lebensreformbewegung in St. Martini.²⁸⁴⁹ Mutterschutz und Sexualreform, so wie sie Kirchhoff auf einer Linie mit der wichtigsten deutschen Vertreterin des Mutterschutz- und Sexualreformgedankens, Helene Stöcker, verstand, unterschieden sich eklatant von ähnlichen Bestrebungen der (kirchlichen) Wohlfahrtspflege.²⁸⁵⁰ Die Bewegung um Helene Stöcker verkörperte den ‚radikalen Flügel der Frauenbewegung‘ und propagierte das gemeinsame Eintreten von Frauen und Männern für freiere Lebensformen bzw. eine ‚neue Ethik‘. Fünfzig Prozent der Mitglieder waren Männer, vielfach fortschrittliche Ärzte, die sich unter anderem schon für die Abschaffung des § 218 einsetzen.²⁸⁵¹ Der Übergang zur Lebensreform- bzw. Gebildetenreformbewegung war auch auf diesem Handlungsfeld fließend. Das Fundament der ‚neuen Ethik‘ war ein Menschenbild, das den menschlichen Körper und die Sexualität in einem positiven Sinne und mithin als entscheidendes Wesensmerkmal des Menschen verstand. Damit stellte man sich in einen Gegensatz zur christlichen bzw. zur ‚konventionellen Geschlechtmoral‘, der man explizit Körper- und Lebensfeindlichkeit unterstellte.²⁸⁵² Kirchhoff äußerte sich zu dieser neuen Ethik, ‚der Mensch sei als sinnlich-seelisches Wesen aufzufassen, nicht das Sinnliche aus religiösen oder anderen Gründen auszuklammern und als Sünde zu betrachten, da Körper und Seele eine Einheit darstellten.‘²⁸⁵³ Den Mutterschutz und die Aufklärung über das soziale Elend der Frauen der Unterschicht sah sie als ‚soziale und ethische Pflicht‘ im ‚Kampf gegen Enge und Philistertum‘ an.²⁸⁵⁴ Bei Kalthoff konnte sie die These hören, daß die konservative Sexualethik mit Relikten mittelalterlicher Leibfeindlichkeit und des alten dualis-

²⁸⁴⁵ Ebd. S. 21. Vgl. S. 39.

²⁸⁴⁶ Ebd. S. 39.

²⁸⁴⁷ Ebd. S. 15, 45-48.

²⁸⁴⁸ Ebd. S. 40. Kalthoff setzte sich spätestens seit den frühen 1890er Jahren für den Mutterschutz ein. Siehe oben.

²⁸⁴⁹ Annegret Stopczyk, *Der Bund für Mutterschutz und Sexualreform*.

²⁸⁵⁰ Vgl. auch Abschn. II.5.1.8. Was Kalthoffs Wechsel des Bezugspunktes in der Mutterschutzbewegung von Hanna Bieber-Böhm zu Helene Stöcker bewirkt hat, läßt sich nicht sagen.

²⁸⁵¹ Dazu: Annegret Stopczyk, *Der Bund für Mutterschutz und Sexualreform*.

²⁸⁵² Ebd. Vgl. zur ähnlichen Haltung Kalthoff oben den Abschn. III.19.6.

²⁸⁵³ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 49.

²⁸⁵⁴ Ebd. S. 64f.

tischen Menschenbildes belastet sei. Entsprechende christliche Morallehren hätten die Leiblichkeit in einem grundsätzlich negativen Sinne als menschliches Wesensmerkmal verstanden. Danach bestehe der primäre Zweck des Körpers darin, dem Menschen das Erleiden körperlicher Qualen für seine Sünden zu ermöglichen. Für die Erlösten sei umgekehrt die Körperlichkeit weniger bedeutsam, da das asketische Ideal auch auf die himmlische Existenz bezogen weiter in Geltung bleibe. Die menschliche Triebstruktur sei als Ursache menschlicher Übel zu beherrschen, zu unterdrücken und zu bestrafen. Entsagung von körperlichen Lüsten habe als Bedingung für die Erlösung von der Erbsünde gegolten. Leidensfähigkeit und Pflichterfüllung würden demnach im christlichen Denken immer noch einen ungleich höheren moralischen Stellenwert besitzen, als die Befriedigung sexueller Triebe.²⁸⁵⁵ Letztere könnten bestenfalls als Prüfstein für die Bewährung eines guten Charakters gelten. Das eigentliche Wesen des Menschen ist sein ‚Geist‘ – ob religiös verstanden als Anteil am göttlichen Geist oder säkular als Vernunft. Konservative Sittlichkeitsvereine agierten tatsächlich auf der Grundlage dieses Menschenbildes und leiteten davon die Berechtigung sozialmoralischer Kontrolle über die ‚gefallenen Mädchen‘ ab. Die ‚Unsittlichkeit‘ der Objekte ihrer Hilfsbereitschaft wurde schlicht unterstellt, ihre Zwangserziehung und Bestrafung galten als unumgängliche Maßnahmen. Wie religiöse Erlösung an die Anerkennung christlicher Moralvorstellungen gebunden war, geschah auch die Gewährung von Hilfe für unverheiratete Mütter nicht bedingungslos.

Es mußte angesichts solcher im Kaiserreich weithin akzeptierter Moralvorstellungen als etwas Ungewöhnliches erscheinen, wenn Kirchhoff, eine Frau aus dem gehobenen Bürgertum, nach Kalthoffs Vorbild die Liebe zu allen Mitmenschen nicht vorgängig von der Erfüllung moralischer Forderungen abhängig machte bzw. mit moralischen Vorverurteilungen und Sozialdisziplinierungsabsichten verknüpfte, sondern als ein bedingungslos, schlicht aus Menschenliebe und Respekt vor dem fremden Leben zu gewährendes Recht verstand. Ihr Engagement nährte sich aus dem Gefühl, ihr persönliches Glück mit anderen zu teilen – oder wie sie es selber formulierte: „auch anderen Menschen, die auf der Schattenseite stehen, zu ihrem Menschenrecht, zu ihrem Recht auf Anteil an der Sonne und Glück durch mein Eintreten zu verhelfen.“²⁸⁵⁶

Kirchhoff bekam dann auch prompt zu spüren, daß die Unterstützung lediger Mütter in Bremen noch allgemein als ‚Förderung der Unmoral‘ galt und daß die Gründung eines bürgerlichen Vereins zu diesem Zwecke durch ‚Damen der höheren Gesellschaftskreise‘ nach Auffassung der Mehrheit des Bürgertums als unschicklich galt. Die Arbeit für die Vereinsziele war ein Kampf „gegen eine Mauer von Vorurteilen.“²⁸⁵⁷ Nach der Ankündigung des Vorhabens in der Presse „formierte sich eine massive Gegnerschaft, die ein Protestschreiben an den Senat richtete, das siebzig ehrbare Bürger ‚im Interesse des öffentlichen Anstandes, der verletzt, und der öffentlichen Sittlichkeit, die gefährdet würde‘, unterzeichnet hatten.“²⁸⁵⁸ Kirchhoff mußte sich für ihre Arbeit sogar vor ihrer eigenen Familie rechtfertigen.²⁸⁵⁹ Aber „sie befreite sich von den Beschränkungen durch die ‚öffentliche Meinung‘.“²⁸⁶⁰ Die spätere Vereinsvorsitzende schrieb:

„Unmöglich kann man doch alle Mädchen, die ein Kind erwarten, zu den sittlich und moralisch verkommenen Menschen rechnen wollen; daß sie es nicht werden, daß sie nicht tiefer und tiefer in Elend und Schmutz versinken, dazu will ihnen unser Verein helfen. ... Warum soll denn ein Fehltritt bei der Frau mit dem Ruin eines ganzen Lebens

²⁸⁵⁵ Vgl. Vom inneren Leben, S. 79f. Zukunftsideale, S. 222.

²⁸⁵⁶ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 25.

²⁸⁵⁷ Ebd., S. 18f.

²⁸⁵⁸ Ebd., S. 19.

²⁸⁵⁹ Ebd., S. 25f.

²⁸⁶⁰ Ebd., S. 44.

gestraft werden, während dem Manne bei gleichem Vergehen die ganze Welt mit ihren höchsten Ehrenämtern offensteht? ... [F]ür das uneheliche Kind gab es bisher nur Zurücksetzung und Verachtung, so daß es seelisch und leiblich verkümmern mußte.“²⁸⁶¹

Kirchhoff und die anderen Vereinsmitglieder setzten sich also für die Ziele ein, die sie einmal als richtig erkannt hatten, und zwar ohne Rücksicht auf die öffentliche Meinung. Kalthoffs Ermunterungen hatten gefruchtet und wirkten über seinen Tod hinaus: 1909 schied Kirchhoff aus dem Bremer Verein aus, weil sie unter den Mitgliedern keine Mehrheit für den Beitritt zum progressiveren *Deutschen Bund für Mutterschutz* fand.²⁸⁶² Ihre Sezession war die Konsequenz eines Richtungsstreites zwischen ihr und solchen Vereinsmitgliedern, die eher konservative Moralvorstellungen hegten. „Wer sich im Mutterschutz engagierte, gehörte zu einer eingeschworenen Gemeinschaft mit gleichen Zielen und gleicher Weltanschauung, und die umfaßte Männer und Frauen.“ Nach außen kämpften diese Menschen zwar gemeinsam gegen die – wie Kirchhoff sie nannte – „ewig Gestrigen“, die „Rückwärtsschauenden“ – aber die gebe es auch in den eigenen Reihen.²⁸⁶³ Sie war damit in ihren Bemühungen um den Mutterschutz endgültig auch institutionell auf den linksliberalen Kurs der Frauenbewegung eingeschwenkt.

Ihren Elan für die Umkehrung der konservativen Moralvorstellungen empfing sie von Nietzsche, wie sie ihn in Kalthoffs Auslegung kennengelernt hatte. Insbesondere ihr Verständnis des Lebens als eine Aufgabe, als Kampf für die Höherentwicklung des Menschen, stammte von Nietzsche. ‚Wir sollen nicht frei sein von etwas, sondern frei zu etwas‘, fest unsere Lebensaufgabe im Blick – Kalthoff setzte sich 1903 in einer Predigt mit eben diesem Diktum auseinander.²⁸⁶⁴ Ebenso von Nietzscheschen Denken geprägt war Helene Stöcker, die etwa ihren Fortschrittsglauben an Nietzsches Ausspruch orientierte: „Nicht fort sollt ihr euch pflanzen, sondern hinauf“ – immer wieder wurde dieser Leitsatz des Fortschrittsglaubens in Kreisen der radikalen Frauenbewegung zitiert, auch von Kirchhoff²⁸⁶⁵ und erst die Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges sollten ihn diskreditieren. Die linksliberalen Vertreterinnen der Frauenbewegung verfolgten damit eine spezifisch demokratische und humane Variante des Nietzscheschen Programmes der ‚Umwertung aller Werte‘. Nietzsches Gedanken- gut wird in den Dienst der Lebensreform, des Kampfes gegen die Doppelmoral der konventionellen Ethik – und auch der Schaffung des neuen Menschen gestellt.²⁸⁶⁶ Gleichwohl zeigt sich hier, daß eine solche Nietzsche-Rezeption nicht automatisch in die Unterstützung einer Ideologie des Herrenmenschentums münden muß, sondern dessen Anregungen zu einer Moralwende in ‚sozialem Geist‘ auslegen kann und Sätze wie z. B. den, daß „das höchste Gesetz des Lebens verlangt, daß man ohne Mitleid sei, mit allem Ausschuß und Abfall des Lebens [, daß] man vernichte, was für das Aufsteigende Leben bloß Hemmung, Gift sein würde“ (Der Wille zur Macht), in ihr Gegenteil verkehren kann. Das führte bei Kirchhoff etwa zu einer bewußten Ablehnung der Eugenik als Mittel der Bevölkerungspolitik, wie sie auch von manchen Mütter-

²⁸⁶¹ Ebd. S. 19f. Vgl. als Beispiel einer Stellungnahme gegen die katholische Sozialmoral S. 102: „Für die katholische Kirche sind die Beziehungen zwischen Mann und Weib *an sich* unheilig ... Nur durch das Sakrament der Ehe erhalten sie die Weihe und werden aus der niederen Sphäre herausgehoben und versittlicht. Damit ist selbstverständlich jedes außereheliche Verhältnis Sünde, jede uneheliche Mutter eine Gefallene, ihr Kind ein Kind der Schande“. Vgl. 103: Aus der Perspektive der moralischen Überlegenheit ihrer Wohltäter betrachtet, sind unverheiratete Mütter und ihre Kinder nur „Wesen zweiter Ordnung.“ 103f: Man solle die moralischen Schranken beseitigen und nur noch Kinder in ihnen sehen.

²⁸⁶² Ebd. S. 21.

²⁸⁶³ Ebd. S. 92. Zitat ebd.

²⁸⁶⁴ Vgl. Zukunftsideale, S. 136f, 138 (mit ausdrücklichem Nietzsche-Bezug).

²⁸⁶⁵ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 65. Sie bezog sich bewußt auf den Höherentwicklungsgedanken Nietzsches. Vgl. ebd. z. B. Wottrich, S. 11. Vgl. auch dazu Kalthoffs oben angeführten Bezug auf das Zitat in: Zarathustra-Predigten, S. 21.

²⁸⁶⁶ Ebd. S. 126f. Einfluß Nietzsches: S. 38, 65, 175.

schützer(inne)n propagiert wurde²⁸⁶⁷, zur Anerkennung eines Rechtes des Verbrechers auf Sozialisierung²⁸⁶⁸ und zur Ablehnung der Todesstrafe.²⁸⁶⁹ In späteren Jahren wurde sie auch zu einer der bedeutendsten deutschen Pazifistinnen und zeigte damit ein weiteres Mal, wie Kalthoffs Vorbild in seinem näheren Umfeld rezipiert werden konnte.

Exemplarisch läßt sich ihre pazifistische Haltung anhand eines mehrseitigen Briefes an ihre Tochter belegen, in dem sie im Juni 1915 unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges bekenntnishaft ihre Überzeugungen verteidigt. Vier Wochen vorher hatte sie in Den Haag als eine der wenigen deutschen Teilnehmerinnen eine Friedenskonferenz besucht, zu der Frauen aus kriegsführenden und neutralen Ländern zusammengekommen waren.²⁸⁷⁰ Nicht nur in der bremsischen Gesellschaft, sondern auch im Familienkreis erntete sie dafür Unverständnis. In der Öffentlichkeit sah man sie als „Vaterlandsverräterin“; ihre Tochter sprach von der Pflicht des einzelnen zum Opfer seines Lebens – selbst dann, wenn der eigene Sohn bzw. Bruder betroffen wäre. Kirchoff ließ den Standpunkt der Tochter gelten, schrieb aber zu ihrer Rechtfertigung, welch atavistischer „Unsinn“ es sei, daß ihr Sohn dem Vaterland „mit seinem Sterben“ dienen solle, „statt mit seinem Leben.“²⁸⁷¹ Krieg sei für sie ein mit nichts zu rechtfertigendes „Verbrechen“, für das aber keiner beteiligten Nation allein die Schuld zugeschoben werden könne:

„Alle sind in diesen fürchterlichen Krieg gekommen und wissen nicht wie, weil einige wenige da oben am Steuer es so richtig fanden ..., weil sie ein Intrigen und Ränkespiel spielen und niemand in ihre Karten sehen lassen. Und weil kapitalistische und handelspolitische Interessengegensätze, also nackter Egoismus der besitzenden Klassen, sich gegenseitig in die Quere kamen.“²⁸⁷²

Sie kann nicht einsehen, warum Mütter wie sie dem „Moloch“ Krieg ihr „Liebstes opfern müssen“, ob sie „wollen oder nicht.“²⁸⁷³ Das Grauen des Krieges beschreibt sie in Worten, wie sie Kalthoff ähnlich schon in den späten 1890er Jahren verwendet hatte; die Nachhaltigkeit des klassenübergreifenden Einheitstaumels, den der Kriegsausbruch vorübergehend im Volk ausgelöst hatte, stellt sie in Frage. Die „Einigkeit“ müsse „ihre Probe erst noch bestehen“, doch sei sie „fest überzeugt, daß sie *nicht* bestehen wird, weil die nackten Macht- und Geldinteressen der besitzenden Klassen sofort die Einigkeit zerreißen werden, wenn die Massen nicht mehr gebraucht werden. Glaubst Du, daß man den Leuten auch nur ein bißchen Rechte gewähren wird, die sie sich nicht bitter erkämpften?!“²⁸⁷⁴ Ihre Vaterlandsliebe will sie sich indessen nicht absprechen lassen; die Gedanken des Patriotismus und der Völkerverständigung schließen sich in ihren Augen nicht aus:

„Mein Vaterland aber liebe ich meinem Empfinden nach mehr, wenn ich ihm derartige Opfer ersparen, wenn ich es im friedlichen Wettbewerb großwerden sehen möchte. ... Mein Vaterland möchte ich als das erste sehen in der Arbeit an allen großen Kulturaufgaben, nicht aber im Gebrauch von Mordwaffen. Wie kannst Du aus diesen Morden ‚ein neues, junges, fruchtbares Leben erhoffen‘?“²⁸⁷⁵

Ihren kritischen Standpunkt gegenüber der Haltung des Protestantismus im Weltkrieg mag folgendes Zitat von ihr aus dem Jahre 1918 verdeutlichen:

²⁸⁶⁷ Vgl. ebd. S. 194-196.

²⁸⁶⁸ Ebd. S. 39

²⁸⁶⁹ Ebd. S. 198.

²⁸⁷⁰ Ebd. S. 105-118.

²⁸⁷¹ Ebd. S. 14. Vgl. S. 97ff.

²⁸⁷² Ebd. S. 11f.

²⁸⁷³ Ebd. S. 12.

²⁸⁷⁴ Ebd.

²⁸⁷⁵ Ebd. S. 13.

„In den Bremer Nachrichten schreiben die Herrn Theologen weiter über Christentum und Krieg, – mir kommt das alles so verlogen und ekelhaft vor, wie die ganze Kriecherei vor dem Militär und allem, was damit zusammenhängt. Und dabei geht das schauerliche Morden immer weiter und den lieben Gott bittet man um seinen Segen dazu.“ Das „Verhalten der Kirche im Weltkrieg, das [ist] die radikale Verneinung alles Christentums und ein blutiger Hohn auf die wundervolle Menschlichkeit seines Stifters.“²⁸⁷⁶

Man meint in solchen Worten besonders deutlich den Einfluß Kalthoffs zu spüren, oder besser: den Gleichklang in der Bezogenheit auf ethische Werte, die den Kern ihres gemeinsamen Glaubens bildeten. Auch wenn wir nicht wissen können, welche Haltung Kalthoff dem Weltkrieg gegenüber eingenommen hätte, wissen wir aus dem Beispiel Kirchhoffs, daß seine Ideen auch in der Zeit der Krise noch standhielten und als Frucht freien Nachdenkens in der Martini-Gemeinde weiterlebten, selbst dann noch, als Kirchhoff dafür den Preis der sozialen Ausgrenzung zahlen mußte. Berichtet wird auch von enttäuschenden und persönlich kränkenden Erfahrungen mit protestantischen Geistlichen im Weltkrieg.²⁸⁷⁷ Anstatt sich aber „von dem Strom tragen zu lassen“, schwamm sie lieber gegen „den Strom von Blut und Tränen“²⁸⁷⁸, ohne der Kirche ganz den Rücken zu kehren. So sprach sie beispielsweise Weihnachten 1919 von der Martini-Kanzel über den ‚Willen zum Frieden‘.²⁸⁷⁹

Kirchhoffs friedenspolitisches Engagement war im übrigen – wie schon aus dem zitierten Brief hervorgeht – die folgerichtige Konsequenz ihres Eintretens für den Mutterschutz: „Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges erweiterte sich das Programm des Bundes um den Bereich ‚Lebensschutz‘ als Friedensethik gegen jeden Krieg. Diese radikale pazifistische Richtung sorgte für Zündstoff innerhalb der Mitgliedschaft, wodurch es zu Austritten und Neueintritten kam.“²⁸⁸⁰ Ihre Mutterliebe gegenüber ihrem Sohn sei nicht weniger stark, meinte Kirchhoff 1915 in ihrem Brief an die Tochter, nur weil sie „den Müttern und Gattinnen seiner Feinde die Hand reichen“ könne, und hält dies Argument ihrer Tochter vor, weil diese anscheinend im Einklang mit der damaligen Kriegspropaganda Mutterliebe an der Bereitschaft maß, das eigene Kind zu opfern.²⁸⁸¹

Die Pazifistin Kirchhoff zeichnet sich allerdings noch durch einen anderen Aspekt als eine Kalthoff kongeniale Persönlichkeit aus: indem sie Militarismus und Krieg konsequent aus der Perspektive der unteren Bevölkerungsschichten betrachtete, hatte sich Kirchhoff im Sinne Kalthoffs gegen ein sozialaristokratisches Menschenbild entschieden, das von einem grundlegenden Mißtrauen gegenüber den ‚Massen‘ geprägt war und auf der Annahme basierte, daß das gesellschaftliche Chaos immer ‚von unten‘ komme. Ihr Brief an die Tochter beweist ihren Glauben an die gegenteilige Sichtweise. In späteren Jahren gab sie auch ihre Scheu vor der Kooperation mit Sozialistinnen auf.²⁸⁸² Damit war für sie der Gegensatz aufgehoben zwischen einer gesellschaftlichen ‚Elite‘, die zu Triebverzicht und Selbstbeherrschung, bzw. zur Beherrschung antisozialer Triebe, zu Askese und Lebensverfeinerung in der Lage sei und damit zu Führungsaufgaben prädestiniert sei, und auf der anderen Seite der ‚Masse‘, die von niederen, antisozialen Trieben beherrscht sei, unfähig zur Askese, zum Aufruhr neigend, kulturzerstörend, träge und einsichtslos und damit auf gute ethische Vorbilder, auf weise Führer angewiesen, die ihnen die Verantwortung für ihr eigenes Leben abnehmen. Das pessimistische Menschenbild der selbst-

²⁸⁷⁶ Ebd. S. 133f.

²⁸⁷⁷ Etwa mit dem Horner Pastor König: vgl. ebd. S. 135. Vgl. S. 60f.

²⁸⁷⁸ Ebd. S. 11.

²⁸⁷⁹ Ebd. S. 172.

²⁸⁸⁰ Stopczyk, Der Bund für Mutterschutz und Sexualreform, S. 450.

²⁸⁸¹ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 14.

²⁸⁸² Ebd. S. 210.

ernannten Geistesaristokraten unterschiedlichster Couleur wurde bei ihr durch das optimistischere Menschenbild in der Traditionslinie einer eher radikalen Aufklärung verdrängt, wie sie von Kalthoff vertreten wurde. Dabei setzt sie implizit das Konzept einer Gesellschaft voraus, die ihre Ethik auf der Basis von gegenseitigem Respekt und Solidarität zwischen gleichberechtigten Menschen und Menschengruppen gründet. Kirchhoff meinte, die konventionelle, in ihrer verborgenen Struktur christlich geprägte Ethik, unterminiere geradezu den ursprünglichen menschlichen Drang zur Solidarität und verschleierte die Ungerechtigkeiten und Widersprüche der Gesellschaft, statt sie zu entlarven. Das macht sie nicht zuletzt am Beispiel der Frauen des sogenannten Mutterschutzes deutlich. Der scheinbare Einsatz dieser Frauen für die Menschlichkeit sei in Wirklichkeit oft auf der Basis konventioneller Moral repressiv. Die „ewig Gestrigen“ und „Rückwärtsschauenden“ in diesen Reihen, denen Kirchhoffs Zorn galt, seien häufig gerade die Frauen selbst. Und dieser Umstand sei in der Geschichte des Christentums strukturell tief verwurzelt: In einem Artikel über die *Solidarität der Frauen* empört sie sich: das Christentum habe trotz seiner Aufrufe zur Nächstenliebe und zur Vergebung dennoch faktisch die Frauen untereinander entsolidarisiert und eine Distanz geschaffen zwischen der ehrbaren Ehefrau und „der Ausgestoßenen, der Heimatlosen: der unehelichen Mutter.“²⁸⁸³ Sie ergänzt diese auf historische Entwicklungsprozesse anspielende Bemerkung mit einer die Gegenwart betreffenden Notiz: „Noch heute blickt die gute deutsche Hausfrau und Mutter ... von der Höhe ihrer Bürgertugend – vielleicht *mitleidig* zuweilen, aber immerhin *herab* auf die weniger glücklichen Schwestern.“²⁸⁸⁴

Bei alledem war Kirchhoff keine Heilige und keine Revolutionärin – auch in diesem Punkt Kalthoff verwandt. In einer möglicherweise dauerhaften Etablierung einer Diktatur des Proletariats in den Jahren 1918/19 sah sie die Gefahr einer Fortschreibung der alten Strukturen sozialer Ungerechtigkeiten. Im Januar 1919, in den Wirren der Bremer Räterepublik, schrieb sie, ihr sei „die Proletariatsdiktatur das Schlimmste, was ich mir denken könnte.“²⁸⁸⁵ Hatte Kalthoff lange vor dieser Revolution hypothetisch vor dem Glauben gewarnt, durch die Umkehrung der ökonomischen Besitz- und der politischen Machtverhältnisse könnten die Arbeiter das „Joch“ ihrer ökonomischen Unterdrückung abwerfen, so lehnte Kirchhoff nun ab, was tatsächlich bevorzustehen schien. Ob sie dabei Kalthoffs Kritik an einer aus seiner Sicht illusionären ‚Diktatur des Proletariats‘ und der materialistisch-produktivistischen Ideologie nachvollzogen wissen wir nicht. Kirchhoff erlebte und beklagte aber in ihrem Alltag die „in diesem Konzept [der Herrschaft der Arbeiterklasse] enthaltene Ungerechtigkeit mit gesellschaftlich umgekehrten Vorzeichen“.²⁸⁸⁶ So mußte sie nach dem Krieg eine Reduzierung des Familieneinkommens auf ein Sechstel des Vorkriegsstandes hinnehmen. „Alle werden gesteigert, uns setzt man herunter, ich finde das unglaublich.“²⁸⁸⁷ Als engagierte Bürgerin, die die Ungerechtigkeiten der Klassengesellschaft offen ausgesprochen hatte und sich stets für soziale Gerechtigkeit eingesetzt hatte, fühlte *sie* sich nun unter den neuen Verhältnissen benachteiligt. Vor allem die Notwendigkeit, im Haushalt unter finanziell eingeschränkten Verhältnissen deutlich mehr leisten zu müssen, empfand sie als inakzeptable Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit. Zwar war sie bereit mehr zu leisten, mochte sich aber nicht „bei reduzierten Mädchenverhältnissen noch viel mehr Hausarbeit aufbürden.“²⁸⁸⁸ Im April 1920 schrieb sie: „In den Städten ist die Dienstbotenfrage jetzt katastrophal.“²⁸⁸⁹

²⁸⁸³ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 92.

²⁸⁸⁴ Ebd. S. 93.

²⁸⁸⁵ Ebd. S. 144.

²⁸⁸⁶ Ebd. S. 149.

²⁸⁸⁷ Ebd. S. 145, 169.

²⁸⁸⁸ Ebd. S. 146.

²⁸⁸⁹ Ebd. S. 82.

„Die Dienstbotenfrage“ – genau so hatte Kalthoff eine Predigt überschrieben, die er irgendwann zwischen den Jahren 1899 und 1901 als Teil einer Reihe von „Haushaltungspredigten“ gehalten hatte.²⁸⁹⁰ Im Verhältnis zwischen Dienstboten und Herrschaften waren die Klassenverhältnisse auch für Frauen täglich erlebbar. Wohl in keinem anderen Lebensbereich als den Häusern des gehobenen Bürgertums waren auch die sozialen Spannungen zwischen Frauen unterschiedlicher sozialer Schichten so deutlich erfahrbar. „Hausfrauen“ sage man nach, so heißt es in Kalthoffs Predigt,

„sie könnten nicht zusammenkommen, ohne sich gegenseitig ihre Herzen auszuschütten über das Unglück, das sie wieder mit ihren Dienstboten gehabt, ... trotzdem es dieselben wohl nirgends besser haben könnten, als bei ihnen, und wie es heutzutage überhaupt keine treuen, fleißigen und willigen Dienstboten mehr gebe, wie sie alle nur darauf aus wären, für möglichst hohen Lohn ein möglichst gutes Leben zu führen“.²⁸⁹¹

Das Verhältnis zwischen Hausherrin und dem meist weiblichen Personal war ein äußerst sensibler Bereich, in dem es um weit mehr als nur um Fragen der gerechten Bezahlung ging. Diese Probleme betrafen viele Mitglieder der Martini-Gemeinde, ob als Mitglied des gehobenen Bürgertums oder als Dienstbote.²⁸⁹² Der Haushalt der Kirchhoffs bildete hiervon keine Ausnahme. In besten Zeit beschäftigte die Familie ein „Kinderfräulein“, eine Köchin, eine „Arbeitsfrau fürs Grobe“, eine Waschfrau, bei Bedarf eine Näherin und eine Friseurin für die Hausherrin. „Das Mädchenproblem hatte einen unverhältnismäßigen Stellenwert in Augustes Leben.“²⁸⁹³ 1913 heißt es in einem ihrer Briefe, „die ewige Wirtschaft und Sorge mit den Mädchen und Fräuleins“ sei „ja das Gräßlichste vom Gräßlichen“; das „Fegefeuer“ müsse eine „Mägdewirtschaft“ sein, so daß es wohl besser wäre, ohne Umweg in die Hölle einzufahren; noch von irgendwoher „ein anständiges Mädchen“ zu bekommen, sei wohl unmöglich.²⁸⁹⁴

Warum aber war das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten ein so sensibles? 1920 äußert sich Kirchhoff über die Mädchenrolle im Allgemeinen. Im Weltkrieg waren Millionen junger Frauen in Haushalten ohne Patriarchen an der Spitze gut zurecht gekommen. Das aus dieser Erfahrung resultierende neue weibliche Rollenverständnis kommentiert sie: „Ich glaube, die wenigsten wollen heute noch Familienanschluß oder Zugehörigkeit, in der Stadt wenigstens wollen sie kein patriarchalisches Verhältnis. Ohne jede Bevormundung und dergleichen wollen sie tun und lassen, was ihnen paßt.“²⁸⁹⁵

In Kirchhoffs Haushalt tobte also nicht nur der Klassenkampf, sondern auch der Geschlechterkampf und der (weibliche) Generationenkonflikt. Implizit vorausgesetzt werden im zitierten Brief patriarchalische Rollenverständnisse sowie traditionelle Familienwerte und ein darauf gegründetes spezifisches Verständnis der bürgerlichen Großfamilie, wonach den Frauen die Haushaltung als Aufgabe zugewiesen wird, den Männern aber das Erwerbsleben und die Politik als Domäne vorbehalten bleibt. Vorausgesetzt wird auch ein Verständnis, wonach das Haus eben nicht der Markt ist und der Wert der Frauenarbeit (Haushaltsführung, Kindererziehung) nach anderen Maßstäben zu messen ist, als die Werte, die der Markt erzeugt. Kalthoff teilte in seinen Predigten über das häusliche Leben diese Verständnisse und umschrieb die Stellung der Dienstboten im Haus so: Sie gehörten zur erweiterten Familie, sie sollten verantwortungsvolle Positionen in der Kindererziehung übernehmen, sie sollten Geheimnisträger sein,

²⁸⁹⁰ Vom häuslichen Leben. Nachgelassene Predigten von Albert Kalthoff. Als Manuskript für Freunde gedruckt, Bremen 1909, S. 116-125. Zur Datierung: Steudel, Vorwort S. VI.

²⁸⁹¹ Ebd., S. 117.

²⁸⁹² Vgl. ebd. S. 118.

²⁸⁹³ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 81.

²⁸⁹⁴ Ebd. S. 81f.

²⁸⁹⁵ Ebd., S. 83.

also nicht „klatschen“ und Familiengeheimnisse in die Öffentlichkeit tragen, sich auf ihre spätere „Selbständigkeit“ als Hausfrauen vorbereiten und nicht zuletzt „Verständnis ... für die hohe, sittliche Seite ihres Berufes“ aufbringen, der „eine Quelle der inneren Befriedigung und der inneren Tüchtigkeit“ sein könne.²⁸⁹⁶

So sind Auguste Kirchhoffs Klagen über „unverschämte“ Lohnforderungen und die Belastungen, die für sie die neuen Zeiten brachten, nur die eine Seite des Problems. Ja, sie beklagte sich über die Zunahme ihrer Arbeit, über die vielen Gesangsstunden die sie geben mußte, um die Familie über die Runden zu bringen, über die Zunahme der Mühen mit Mietern im Haus und die viele häusliche Arbeit; 1923 stöhnt sie, wie sehr sie „geschuftet“ habe, obwohl sie „wieder zwei Mädchen“ habe einstellen können.²⁸⁹⁷ Auch über die Verbesserung der Arbeitsbedingungen für Dienstmädchen, die steigenden Löhne, ihre Aufnahme in den Kreis der krankenversicherungspflichtigen Personen (dem Grundsatz nach eine langjährige Forderung des Mutterschutzes) beklagte Kirchhoff sich, soweit ihr eigener großbürgerlicher Haushalt davon betroffen war – und fand dies alles äußerst ungerecht.²⁸⁹⁸ Die offensichtliche Diskrepanz zwischen solchem Lamentieren und ihrem Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Humanität ist also im Licht der komplizierten Sozialstruktur wilhelminischer Großbürgerhaushalte zu verstehen. Der „Übergangscharakter“ der Zeit um die Jahrhundertwende, vor allem die zunehmende Kommerzialisierung traditioneller Sozialbeziehungen, brachte manche latente Konflikte zum Ausbruch.²⁸⁹⁹ Die Klagen Kirchhoffs drehten sich mithin nicht nur um Fragen des Arbeitsvertrages, sondern (vielleicht sogar in erster Linie) um Spannungen, die sich aus der sozialen Beziehungsgestaltung zwischen Herrschaft und Personal, zwischen Männern und Frauen im Kontext der vorbezeichneten Prämissen ergaben. In Kalthoffs Worten: der Beruf der Dienstboten „geht weit, weit über die äußeren Verrichtungen und Geschicklichkeiten im Haushalt hinaus“.²⁹⁰⁰ Ein wechselseitiges Geben und Nehmen soll dies sein. Die Herrschaft soll Dienende als „persönliche Menschenwesen“ achten, ihre Arbeitskraft nicht ausbeuten, darauf achten, „daß in der körperlichen Arbeit auch der Geist, das Herz des Menschen zu seinem Recht komme“.²⁹⁰¹ Man wolle „ja doch nicht, daß unsere Dienstboten nur um Lohn und Brot arbeiten ... , sie wohnen ja mit uns in einem Hause“.²⁹⁰² Wenn „das Prinzip der baren Zahlung ausschlaggebend wird, dann hat das häusliche Dienstverhältnis seine eigentliche innere Berechtigung verloren“.²⁹⁰³ Kalthoff unterscheidet dies Verhältnis ausdrücklich von der entfremdeten Fabrikarbeit.²⁹⁰⁴ Es geht darum, „daß Menschen auf einander angewiesen werden“, daß Menschen „in persönliche Berührung mit einander treten“, daß „Menschen verschiedener Lebenskreise sich gegenseitig verstehen lernen in ihren verschiedenartigen Bedürfnissen, die doch alle dem gemeinsamen Grundbedürfnis des ewig Menschlichen entstammen.“²⁹⁰⁵ „Gerade in dem häuslichen Dienstverhältnis kann und soll es dem Menschen immer wieder zum Bewußtsein kommen, daß unser ganzes Menschenleben nichts ist, als ein gegenseitiges einander dienen.“²⁹⁰⁶ Insofern sei Dienstbotenarbeit auch nicht minderwertig und ihre rein ökonomische Bewertung sei ein „Grundübel“ : „Das Haus ist ein Ganzes, ein Leib mit vielen Gliedern, aber nun sollen in diesem Hause die

²⁸⁹⁶ Vom inneren Leben, S. 119-121.

²⁸⁹⁷ Ebd., S. 168.

²⁸⁹⁸ Ebd., S. 82.

²⁸⁹⁹ Vgl. Kalthoff: Vom häuslichen Leben, S. 116 (Übergangscharakter der Zeit).

²⁹⁰⁰ Ebd., S. 120.

²⁹⁰¹ Ebd., S. 123.

²⁹⁰² Ebd.

²⁹⁰³ Ebd., S. 123f.

²⁹⁰⁴ Ebd., S. 121, 124.

²⁹⁰⁵ Ebd., S. 124.

²⁹⁰⁶ Ebd.

Dienstboten eine besondere Menschenklasse sein, nicht nur arbeitend auf einem anderen Gebiete, sondern arbeitend eine andere, vermeintlich niedrigere Gattung von Arbeit.“²⁹⁰⁷ Man solle seine Dienstboten keine Arbeit verrichten lassen, die man nicht auch selber tun würde.²⁹⁰⁸

Das schöne Ideal der Gleichbehandlung scheiterte indes an der Realität – selbst im Haushalt einer sozial engagierten Frau wie Kirchhoff, und selbst dann, wenn der Aspekt der Lohngerechtigkeit von ihr im Sinne Kalthoffs berücksichtigt worden sein sollte. Letztlich wurde der Wert der Dienstbotenarbeit doch anders bemessen, als der Wert der Zeit der Hausherrin. Die Hausherrin will von der lästigen Hausarbeit befreit sein, um mehr Zeit für ihre gesellschaftlichen Aktivitäten und ihr humanitäres Engagement zu gewinnen. Gewissermaßen ist ihr gehobener Lebensstandard die Grundlage ihrer altruistischen Tätigkeit und wird wiederum durch diese legitimiert. Dienstmädchen sollen sich hingegen in ihrer häuslichen Arbeit „sittlich“ entwickeln – neun Stunden Arbeitszeit und drei Stunden Bereitschaft am Tag waren für Kirchhoff angemessen. Viel Zeit, z. B. für ein politisches, künstlerisches oder soziales Engagement, blieb ihren „Stützen“ im Haushalt neben der Berufsarbeit also nicht. *Diese* strukturelle Ungleichheit stellten weder Kirchhoff noch Kalthoff in Frage. Wir reden hier gar nicht über die verantwortungslose Mentalität launischer, anmaßender und brutaler „Herrschaften, die Dienstboten ausbeuteten, um selber nur immer mehr in dem Luxus und der Bequemlichkeit nachleben zu können“²⁹⁰⁹ Wurden Dienstboten etwa Opfer körperlicher Übergriffe ihrer Herrschaften, hatten sie viel zu verlieren, die Täter dagegen wenig. Die reichsweit geltende preußische Gesindeordnung schloß die Möglichkeit aus, solche Taten zur Anzeige zu bringen und gerichtliche Genugtuung für sie zu fordern. Die Zeugnisse der Herrschaften entschieden dagegen über die berufliche Zukunft der Bediensteten. Wir reden auch nicht von dem schlechten „Vorbild raffiniertester Eitelkeit und ödester Prunksucht“, welches manche Bürger abgaben.²⁹¹⁰ Aber auch im linksliberalen Bürgerhaushalt verbirgt sich in der sozialökonomischen Verhältnisbestimmung zwischen Herr und Diener ein allgemeineres Mentalitätsproblem: Einerseits erwartet man von den Dienstboten ökonomische Sekundärtugenden wie Fleiß, Sparsamkeit und Disziplin. Auf der anderen Seite predigt man ihnen aber die Zweitrangigkeit materieller Dinge gegenüber den „höheren“ sozialen Werten des menschlichen Miteinanders. Im linksliberalen Bremer Bürgerhaushalt und vielleicht mehr noch im Bremer Pfarrhaus genoß man als Herrschaft das Privileg, Gutes tun zu können, ohne sich ökonomische Sorgen machen zu müssen. Die bremische Religionspolitik erlaubte dies auch unangepaßt radikalen Geistlichen wie Kalthoff, die andernorts zu einem Leben unter finanziell prekären Bedingungen verurteilt gewesen wären. Umgekehrt konnte die große Mehrheit der Bevölkerung nur davon träumen, in vergleichbaren sozioökonomischen Verhältnissen ein Leben ‚edelmütiger Gesinnung‘ zu führen. Der oben schon einmal zitierte Anthropologe David Graeber geht davon aus, daß das tiefsitzende Mißtrauen von Menschen aus der Schicht der von gerechter ökonomischer Teilhabe Ausgeschlossenen gegenüber Mitgliedern der Schicht der Linksintellektuellen mit den beschriebenen strukturellen Bedingungen zusammenhängt.²⁹¹¹

Wenn wir Graebers Thesen folgen, so war es den bürgerlichen Bremer Linken nicht zu verübeln, wenn sie die Chancen wahrnahmen, die sich ihnen unter den damaligen gesellschaftlichen Bedingungen boten. Umgekehrt wird aber auch die skeptische Ablehnung nachvollziehbar, die viele Menschen aus der Unterschicht, vor allem radikale Sozialdemokraten, diesen Alt-

²⁹⁰⁷ Ebd. S. 125.

²⁹⁰⁸ Ebd.

²⁹⁰⁹ In Kalthoffs Worten. Ebd. S. 117f.

²⁹¹⁰ Ebd. S. 122.

²⁹¹¹ Armee der Altruisten, in: ders., Kampf dem Kamikaze-Kapitalismus, S. 114-134, bes. S. 132-134.

ruisten entgegenbrachten.²⁹¹² In Graebers Worten trachten auch die Menschen, denen das Privileg der bürgerlichen Wohltäterexistenz verwehrt bleibt, danach, im Sinne der Doppelbedeutung des Begriffes Wert „Verpflichtungen oder Bindungen“ einzugehen, „die noch nicht durch den Markt korrumpiert wurden, zumindest theoretisch nicht“, also danach, „Geld in edelmütige Gesinnung zu verwandeln.“²⁹¹³ Linksliberale Bürger wie Kalthoff und Auguste Kirchhoff verbindet die Diskrepanz zwischen ihrer persönlichen sozialen Position und ihren Forderungen nach mehr sozialer Gerechtigkeit. Aus Sicht mancher radikaler Sozialdemokraten könnte es Kalthoff unglaublich gemacht haben, daß er sich gegenüber den strukturellen Ungerechtigkeiten in seinem unmittelbaren Umfeld relativ gleichgültig verhielt, bzw. von den gutsituierten Bürgern seiner Gemeinde eben keine grundsätzliche, auch die eigene Existenz mit einbeziehende Richtungsänderung verlangte. Der Umstand, daß Auguste Kirchhoff in ihrem Inneren eine Bürgerliche war, könnte erklären, warum auf ihre Mitarbeit in den revolutionären Gremien der Stadt – sie hatte 1919 ihre Mithilfe angeboten – kein Wert gelegt wurde.²⁹¹⁴ Mit Kalthoff teilte sie so auch die Tragik, in der Gesellschaft „zwischen den Stühlen“ zu stehen: weder von der bürgerlichen Mehrheitsgesellschaft noch von der Arbeiterschicht wirklich anerkannt und so auf das eigene kleine Milieu als Wirkungsraum eingeschränkt.

III.20.7 Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung, Ideal und Wirklichkeit einer umstrittenen Gemeinde

Die letzten Absätze zeigten uns Auguste Kirchhoff als ein Beispiel für die um Kalthoff versammelten Gemeindemitglieder ganz im Sinne des Selbstverständnisses, das in Kalthoffs Predigten aufscheint: als „Mensch unter Menschen“ – einschließlich menschlicher Schwächen. Ihre unbestrittenen Verdienste sollen damit nicht geschmälert werden.

Die Martinianer insgesamt waren im Hinblick auf den gesellschaftlichen Status quo wohl eher konservativ und unterschieden sich in diesem Punkt nicht von den anderen alten Bremer Innenstadtgemeinden. Wir können nicht davon ausgehen, daß der radikale theologisch-religiöse Anspruch irgendeine Auswirkungen auf das soziale Selbstverständnis der Gemeindemitglieder hatte. So begegnen wir in St. Martini keiner klassenlosen Gesellschaft, sondern dem Spiegelbild der damaligen sozialen Schichten mit allen ihren Brüchen und Ungerechtigkeiten. In ihrer Mehrheit gehörten die Gemeindemitglieder der gutsituierten Mittelschicht an: wir finden Vertreter der wirtschaftsliberalen Kaufmannsschicht, Juristen, Ingenieure, Journalisten, Lehrer, Künstler, Verwaltungsbeamte und ihre Familienangehörigen. Die strukturell bedingten Gegensätze zwischen den in der Gemeinde vertretenen Angehörigen der unteren Schichten (den Arbeitern, Dienstboten, Krankenschwestern usw.) und den Bürgern blieben größer als zwischen mittelständischen reformbereiten Gemeindemitgliedern und nationalkonservativen, nicht der Gemeinde angehörenden Bürgern. Kalthoffs Wunsch, die „chinesische Mauer“ zwischen den Milieus der Unter- und Oberschichten niederzureißen, scheiterte damit auch gemeindeintern, – wenn wir z. B. an das oben geschilderte Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienerschaft denken. Diese Grenzen hielten auch in St. Martini. Ideologische Streitigkeiten zwischen Großbürgern ließen sich hingegen beiliegen. Z. B. war die Verbundenheit Auguste Kirchhoffs mit der eigenen sozialen Schicht, bzw. die identitätsstiftende Kraft dieser Zugehörigkeit, nach dem Krieg stärker als die Mechanismen der sozialen Ausgrenzung der „Vaterlandsverräterin“ während des Krieges. Ihre damals geäußerte Befürchtung, nun sei es mit dem

²⁹¹² Ebd. S. 133.

²⁹¹³ Ebd. S. 125f.

²⁹¹⁴ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 147.

nationalkonservativ gesinnten Bürgertum „für alle Zeiten zuende“ erwies sich als übertrieben.²⁹¹⁵

Noch ein weiteres Merkmal der wilhelminischen Gesellschaftsstruktur wiederholte sich in St. Martini: die Gemeinde blieb männlich dominiert – obwohl man hier in vieler Hinsicht fortschrittlicher war als vergleichbare Gemeinden. So war Kalthoff einer „der wenigen in der evangelischen Kirche“, der konservative Auffassungen in „der Frauenfrage hinter sich ließ“. Mit seiner Position der Befürwortung weiblichen Autonomiestrebens nahm er in Kauf, ein Außenseiter im Kollegenkreis zu bleiben – so urteilt etwa Ursula Baumann in ihrer Untersuchung zum Verhältnis von Protestantismus und Frauenemanzipation.²⁹¹⁶ Der Martini-Pastor setzte sich für den Kampf um die „volle Mündigkeit und Selbstverantwortlichkeit“ der Frau ein, „das Recht der Teilnahme an allem, wodurch Menschenleben gehoben und veredelt werden kann.“²⁹¹⁷ Zu Recht wolle die Frau „nicht mehr vom Manne ihren Wert erhalten, sondern nach ihrem eigenen Wert geschätzt werden.“²⁹¹⁸ Es läßt sich nicht ausschließen, daß Kalthoff im Jahr 1904, vielleicht zum ersten Mal in der deutschen Kirchengeschichte, einer Frau, der amerikanischen Methodistenpredigerin und Frauenrechtlerin Anna Howard Shaw (1847-1919), ermöglichte, auf der Kanzel von St. Martini zu sprechen.²⁹¹⁹ Kalthoff äußerte sich im Rahmen einer von Martha Zietz veranstalteten Umfrage zum Frauenstimmrecht auch zur Zusammensetzung der Gemeindegremien und vertrat die Meinung, die Kirche dürfe nicht nur von Männern geleitet werden, „weil von der aktiven Mitarbeit der Frau im kirchlichen Gemeindeleben, die ohne volles Stimmrecht unmöglich ist, ein regeres Volksinteresse für kirchliche Fragen zu erwarten ist.“²⁹²⁰ Er blieb damit im Kreis der generell restriktiv denkenden Umfrageteilnehmer eine Ausnahme.²⁹²¹ Auch der Gedanke der Zulassung von Frauen zum Pastorenamt war ihm nicht fremd.²⁹²²

Doch auch in diesen Fragen stoßen wir in St. Martini auf eine Diskrepanz zwischen Kalthoffs Ideal und der Gemeindegewirklichkeit. Die alte undemokratische Kirchenordnung, die den männlichen Honoratioren die Macht in die Hände legte, blieb in Geltung. Erwähnt wurde dies oben bereits einmal bei der Darstellung der Bremer kirchlichen Verhältnisse. Die traditionelle Bauherrschaftsverfassung, die die Wahl von Frauen in den Konvent nicht zuließ und ohnehin dem Konvent nur bescheidene Rechte, etwa bei der Pfarrwahl, einräumte, wurde also gemeindeintern, dort wo dies möglich gewesen wäre, nicht mit letzter Konsequenz hinterfragt. Aller-

²⁹¹⁵ Ebd. S. 111.

²⁹¹⁶ Ursula Baumann, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920*, Frankfurt/New York 1992, S. 292 Anm. 49. Vgl. 77.

²⁹¹⁷ *An der Wende des Jahrhunderts*, S. 162.

²⁹¹⁸ *The Story of a Pioneer*, New York 1915 Ebd.

²⁹¹⁹ Vgl. C. Heitmann, *Von Abraham bis Zion. Die Ortsgemeinden der Bremischen Evangelischen Kirche*, Bremen 1985, S. 42; Detlev G. Gross, *Pastoren in Bremen*, Bremen 2007, S. 90; Hagemann, *Albert Kalthoff*, S. 163f. Möglicherweise handelt es sich nur eine Legende, die hartnäckig tradiert wird. Gesichert ist lediglich die Teilnahme Shaws im Juni 1904 am internationalen Frauenkongreß in Berlin. Shaw selbst schreibt in ihren Lebenserinnerungen, sie sei die erste Frau gewesen, die am Rande des Kongresses in Deutschland gepredigt habe. Sie verrät aber nicht wo (S. 211f). Auch in protestantischen Kreisen war der Kongreß ein Thema: Vgl. Liddy Stöcker, *Zur Frauenfrage*, in: *Protestantenblatt*, 37. Jahrg., Beilage Nr. 32 (6.8.1904). Zur kirchlichen Zeitgeschichte, S. 381f: Shaws Teilnahme wird als Höhepunkt des Kongresses dargestellt. Sie sei auch als Predigerin aufgetreten. Stöcker dazu: „Wenn ich diesen Beruf hier gerade als Frauenberuf verteidigen möchte, ... so werde ich mich fast überall an Reverende Shaws eigene Worte halten können.“ Von einer Predigt in Bremen wird jedoch nichts erwähnt. Der Kontext läßt eher an eine Berliner Kirche denken.

²⁹²⁰ Martha Zietz (Hg.), *Wie urteilen Theologen über das kirchliche Stimmrecht der Frauen? Gesammelte Antworten auf eine Umfrage des Deutschen Verbandes für Frauenstimmrecht*, Hamburg 1905, S. 52.

²⁹²¹ Vgl. Hübinger, *Kulturprotestantismus*, S. 233f. Eben so zustimmend wie Kalthoff äußerten sich in der Umfrage aber auch die Bremer Kollegen Funke, Portig und Weingart. Steudel äußerte sich zurückhaltender. Vgl. *Wie urteilen Theologen*, S. 52-58.

²⁹²² Vgl. *Zukunftsideale*, S. 14f, S. 17f, S. 20.

dings hätte es Kalthoffs demokratisch-antiautoritären Grundsätzen widersprochen, über die Köpfe der Gemeindemitglieder und über die Gremien hinweg auf die Änderung der Kirchenverfassung in seinem Sinne hinzuwirken (möglich gewesen wäre dies ohnehin nicht). So fand seine Grundhaltung im Gemeindeleben ihre Grenzen in denjenigen männlichen Gemeindemitgliedern, die auf ihre angestammten Vorrechte, etwa als Bauherr oder Mitglied des Konvents, nicht verzichten wollten. Es blieb zudem dabei, daß die Honoratiorenfamilien innerhalb der Gemeinde einen männlich dominierten elitären Zirkel bildeten, in dem wichtige Entscheidungen getroffen wurden – zumal die Gemeindeeinnahmen weitgehend aus diesem sozialen Segment der Mitgliederschaft flossen – und in dem auch privat verkehrt wurde. Wottrich spricht beispielsweise von gemeinsamen Urlaube[n] eines Wangerooger Kreises.²⁹²³

Auch Kalthoff selbst verkörperte nicht den Predigertypus des asketischen Savonarola, sondern war ein Vertreter des in St. Martini dominierenden gehobenen Bürgertums. Er wohnte gern in dem behaglichen standesgemäßen Pfarrhaus, das ihm auf Kosten der Honoratioren eingerichtet worden war, pflegte bürgerlichen Zeitvertreib und verkehrte privat in einem bürgerlichen Freundes- und Bekanntenkreis.²⁹²⁴ Genau genommen war er das Gegenteil eines Asketen, nämlich ein Genußmensch, wie auch der Biograph Steudel hervorhebt.²⁹²⁵ In einem Brief an das Berliner Professorenpaar Ilgenstein vom 10.1.1897 lobt Kalthoff z. B. den Bremer Ratskeller und wirbt mit dieser Sehenswürdigkeit um den Besuch der Freunde: „wir selbst kommen nur hinein, wenn Freundesbesuch da ist.“ In den Honoratiorenkreis war Kalthoff durch die Ehe mit Emma Linne eingebunden – sie war, wie oben schon gesagt wurde, die Tochter eines Martini-Bauherrn. Das Leben im Pfarrhaus entsprach dem konventionellen Muster wilhelminischer Bürgerfamilien. Das betraf etwa die Rollenteilung zwischen Pastor und Pastorengattin. Die Frau hatte die Aufgabe, Einflüsse von ihrem Mann fern zu halten, die sich negativ auf seine Gesundheit und Arbeitsruhe hätten auswirken können. Sie nahm ihm die „verhaßte, rein mechanische Arbeit“ ab, war also eher eine ‚treue Gehilfin‘ als eine emanzipierte und gleichberechtigte Frau. Bezeichnenderweise ist über die Frau in Kalthoffs Schatten nur das wenige bekannt, was wir schon berichtet haben.²⁹²⁶ Steudel deutet über das Gesagte hinaus ihren „mittelbare[n] Einfluß“ bei der Entstehung der Reden *Vom inneren Leben* sowie ihre Rolle bei der Veröffentlichung der hinterlassenen Predigten ihres Gatten an.²⁹²⁷

Vergleichen wir Ideal und Gemeindewirklichkeit, so könnte uns die Realität bei genauerer Betrachtung also reichlich banal erscheinen. Der Prediger schildert sich und die Gemeindefreunde als „Übergangsmenschen“. Auf eine moralische Bewertung der Gemeinderealität verzichtete er. Dennoch spüren wir in denjenigen seiner Äußerungen, die sich auf die soziale, kulturelle und religiöse Umwelt der Gemeinde beziehen, nicht selten eine schneidende moralische Schärfe. Und umgekehrt unterstellen die Fremdwahrnehmungen besonders massiv gerade die moralische Minderwertigkeit vermeintlich radikaler Gemeindeüberzeugungen.

Aus einer sozialanthropologischen Perspektive betrachtet sind wir damit beim Problem der sozialen Grenzziehung angelangt, das vice versa, die Bewertung der Kalthoff-Gemeinde und ihrer Gegner betrifft. Diese Grenzziehung hängt mit dem oben besprochenen Problem des „social framing“ zusammen. Das Binnen-Wir erscheint im Kontrast zur Systemumwelt umso positiver, je negativer „die anderen“ gezeichnet werden. Und solche Kontrastierungen, wir können auch von einem inneren ‚Territorialismus‘ der geistigen Grenzen sprechen, haben Einfluß

²⁹²³ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 26 u. ö. Vgl. ebd. Abbildungsteil. Zum Kreis gehörte u. a. der Malerunternehmer Ritterhoff.

²⁹²⁴ Vgl. Steudel, Biographische Einleitung, S. XXVIII-XXXI.

²⁹²⁵ Ebd. S. XXIX.

²⁹²⁶ Vgl. ebd. S. XXX. Vgl. auch: Horst Kalthoff, Illustrierte Geschichte, S. 61f.

²⁹²⁷ Vom Inneren Leben, Vorwort S. IV.

auf die Alltagsreligiosität.²⁹²⁸ Wertende Aussagen über „die anderen“ spiegeln nicht deren persönliche Eigenschaften wider, sondern sind soziokulturelle Interpretationsmuster/-modelle, die auf jeweils gruppenintern gebildeten Stereotypen über „echte“ Religiosität, über die menschliche Natur usw. basieren. Auch die Streiter für das Gute, über die wir hier reden, und zwar diejenigen beider Seiten, neigten dazu, im Eifer des Gefechts ihr Beziehungsumfeld in gut und böse, wertvoll und wertlos, einzuteilen. Sie neigten mithin dazu, über ihre Gegner im Duktus der moralischen Überlegenheit zu reden und sich gegenseitig das Urteilsvermögen, die Tiefe der religiösen Überzeugung oder der ethischen Grundhaltung abzusprechen. Wir sahen das oben schon.

Insbesondere die wenig schmeichelhaften Urteile über Kalthoff und seine Gemeinde aus dem Umfeld der *Bremer Beiträge* verwischen die Grenzen zwischen einer sachlichen Auseinandersetzung mit den Formen der Kunst- und Bildungsreligiosität wie man sie in St. Martini pflegte mit einer Art des Beurteilens, die zur bloßen moralischen Abwertung und Verurteilung „der anderen“ tendiert. Burggraf bemüht in seiner oben bereits zitierten Analyse radikaler Gemeinden hartnäckig das Klischee der bloß negativen religiösen Energie des Bremer Radikalismus. Ernsthafte Idealisten waren für ihn nur die wenigsten Anhänger radikaler Pastoren. Doch sind viele der von ihm angesprochenen Erscheinungen wohl kaum auf den vermeintlich in diesen Gemeinden vorherrschenden Radikalismus zurückzuführen, sondern viel eher auf allgemeine religiöse und soziale Einstellungen, z. B. das Bewußtsein spezifischer Klassenzugehörigkeiten. Seine Kritik weist deswegen in vieler Hinsicht auf den Kritiker zurück. Burggrafs Darstellung der ‚religiösen Leichtlebigkeit‘ gehobener Bürger in St. Martini etwa ist im Grunde genommen nur eine harsche Kritik an Erscheinungen, die es wohl mindestens auch in den anderen liberalen Bremer Gemeinden dieser Zeit gegeben haben wird. In seiner Kritik daran, daß St. Martini zu einer Gemeinde für Menschen wurde, die affin für religiöse Moden waren, entgeht ihm, daß Kalthoff dies weder verhindern konnte noch wollte. Gleichwohl wird der Martini-Pastor diesen religiösen Menschentypus, auch in seinen letzten Jahren wohl noch, insgeheim abgelehnt haben – wir erinnern uns an seine Klage über diejenigen Gemeindemitglieder, für die er nur „reine Dekoration für das Leben“ war.

Zudem entgehen Burggraf wichtige Aspekte der Motivationen von Martinianern. So ignoriert er den Emanzipationsdrang, der sich in Äußerungen wie denjenigen von Sissy Frerichs verbirgt, weitgehend bzw. stellt dagegen ein patriarchalisches Menschen- und insbesondere Frauenbild. Objektiv betrachtet wäre es auch dem Zeitgenossen unmöglich gewesen, zu beurteilen, ob sich z. B. hinter den Äußerungen von Frerichs nur der Wunsch verbarg, an einer religiösen Modeströmung teilzuhaben oder mehr. Auch für die Motive der religiösen Suche des Postassistenten Max Dietze hätte der liberale Vorkämpfer der deutschen Volkskirche wohl kaum ein freundliches Wort übrig gehabt. Er hätte ihn wahrscheinlich der von ihm in St. Martini identifizierten Gruppe der gescheiterten „Hypermodernen“ zugeordnet, deren „christlicher Besitzstand ... in die Tiefe gesunken“ sei, bzw. deren „verwirrte[r] Sinn sich in einem „brausenden Meere der wüsten Negationen der Moderne“ verloren und „sich vorläufig nur eine unbestimmte Glaubenssehnsucht erhalten“ habe.²⁹²⁹ Daß auch „einfache“ Gemeindemitglieder selbst in der Lage waren, die Qualitäten der Bremer Prediger zu beurteilen und zwischen den verschiedenen religiösen Menschentypen zu differenzieren, mußte Burggraf als Anhänger autoritärer Ansichten bestreiten.

In Burggrafs Polemik verschieben sich zudem die Auffassungen über den sozialen ‚Kern‘ und die ‚Schale‘ der Gemeinde. Der Gruppe der bewußt Radikalen in St. Martini maß er innerhalb des Spektrums der Gemeindemitglieder den geringsten Wert bei. Sie seien nicht die

²⁹²⁸ Vgl. zum religionstheoretischen Hintergrund die Einführung I.5.

²⁹²⁹ Die radikalen Gemeinden Bremens, S. 217f.

Kräfte, die das von ihm selbst erhoffte ‚deutsche Christentum‘ und einen ‚deutschen Christusglauben‘ heraufbringen würden, wie überhaupt von ihnen nichts Positives zu erwarten sei. Auch in diesem Punkt maßte er sich ein Urteil über die Moral dieser Gruppe an. Aber auch an der Urteilsfähigkeit der „wertvollen“ Martinianer zweifelt er: diese hätten eben nur noch nicht erkannt, daß der Fortschrittsdrang des Protestantismus in die von ihm vertretene Richtung ziele. Immerhin repräsentierten sie für ihn in der Gemeinde die Gruppe, in der

„der berechtigte Fortschrittsdrang des deutschen Protestantismus besonders stark ausgebildet“ gewesen sei, „das ganz richtige Gefühl von dem notwendigen geistigen Umbau, dessen die Kirche heute bedarf“, weil sie zu wenig auf die naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntniszuwächse der Gegenwart sowie auf ihre „soziale Lebensverpflichtung“ eingegangen sei. „Sie hatten die kirchenmäßige ‚Erbauung‘ gründlich satt!“ Diese Gruppe, die sich nicht aus bloßen Modegründen oder aus Opportunismus Kalthoff angeschlossen habe, jene Gemeindemitglieder, „die in der Leitung der Gemeinden deren Haltung nach außen bestimmen“, seien „ein für die Weiterentwicklung unserer Kirche wertvoller Faktor.“²⁹³⁰

Nur hätten sie sich leider der „Johannesnatur“ Kalthoff angeschlossen. Zudem sei eben diese Gruppe – der „allein wertvolle Kern der Gemeinde“ – „umgeben von den breiten Schichten derer, die *bewußt und gründlich dem Radikalismus* ... huldigen und die in diesem als solchem den spezifischen Geist ihrer Gemeinden finden.“²⁹³¹

III.20.7.1 Die Gemeindereligiosität aus religionstheoretischer Perspektive reflektiert

Insgesamt sind Burggrafs Beobachtungen ein Musterbeispiel für die binär codierte Bewertung der Religiosität anderer bzw. für den damit verknüpften Anspruch, sachgerecht bestimmen zu können, was christlich oder nichtchristlich, religiös oder nichtreligiös sei. Unausgesprochen steht dahinter stets ein Religionsverständnis, das sich einseitig am Vorbild der dominanten Bekenntnisreligion orientiert und alles andere als unselbständige Pseudoreligion abtut, die vom Reichtum des Originals zehrt. Aus der Perspektive der Religionswissenschaft sind indes gerade diese polemischen und apologetischen Aspekte von Religionsdiskursen wertvoll. Wie wir oben schon einmal sagten, fängt da, wo über Religion gestritten wird die religionstheoretische Arbeit erst an. Hat man als Interpret solcher Quellen diese Argumentationsstruktur erst einmal durchschaut, gilt es, einen von normativen Vorverständnissen nicht belasteten religionstheoretisch Interpretationsansatz zu finden. Aufgrund der dominanten Präsenz des bekenntnisreligiösen Paradigmas in den Religionsdiskursen, gilt es besonders sensibel die Konturen alternativreligiöser Sichtweisen herauszuarbeiten und zu berücksichtigen. Andererseits gehören auch Äußerungen von Protagonisten der neuen Religion, wie die von Auguste Kirchhoff etwa, oft zu den Musterbeispielen für moralisch empörte Urteile über konfessionelle Religion und ihrer Vertreter – und damit ebenfalls zur polemischen Beifracht der Diskurse, die wir uns in den eigenen Urteilen nicht schlicht zu eigen machen dürfen.] Von Burggraf sprach sie als „von dem infamen Vertreter der Gattung ‚Pfaff‘, die man mit Feuer und Schwert ausrotten sollte“.²⁹³² Hinter dessen Kalthoffkritik sah sie nur schlechte Absichten. Burggrafs nach Kalthoffs Tod veröffentlichte Schrift *Was nun?* – wir zitierten daraus – nennt sie „ein elendes Machwerk und eine furchtbare Frechheit. Der Mann versteht von Kalthoff soviel wie die Kuh vom Spanischen, oder wie ein Esel von einem schönen Kunstwerk und benützt ihn lediglich als Reklame, um Geld mit seiner Zeit-

²⁹³⁰ Ebd S. 215.

²⁹³¹ Ebd S. 216f.

²⁹³² Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 60.

schrift zu verdienen.“²⁹³³ Auch ihre daran anschließende allgemeine Kritik an den „Pfaffen“ läßt die Irenik vermissen, die sie theoretisch im Umgang gleichberechtigter Kontrahenten forderte: Wenn sie „Herrscher der Welt wäre“, dann würde sie alle Vertreter dieses Berufsstandes „mit wenig Ausnahme an den Beinen aufhängen und dann das Studium der Theologie polizeilich verbieten, denn es hindert Menschen, ein Mensch zu werden, es macht ihn schlecht, verlogen, feige und gewissenlos.“²⁹³⁴ Sie schafft mit solchen Äußerungen ihr eigenes religiös-ethisches „Territorium“, das durch eine schwer überwindliche Grenze vom fremden Territorium getrennt ist. Ihre Hyperloyalität gegenüber der Richtung, der sie sich angeschlossen hat, zwingt sie zur pauschalen und reflexartigen Zurückweisung der Positionen der anderen. In der leicht hysterisierten Atmosphäre, die im religiös-intellektuellen Bremen in den Jahren seit der Veröffentlichung von Kalthoffs Schriften zum Christusproblem herrschte, reagierten die Gegner des Radikalismus, indem sie *ihr* Territorium mit „Standarten der Sittlichkeit“ markierten. Solche Zeichen schaffen auf der Seite, der man angehört, ebenfalls inneren Zusammenhalt, Identitäten. Ein oben schon einmal angeführtes Beispiel für solche ethisch-religiösen „Reviermarkierungen“ lieferte jenseits der „Radikalismus-Grenze“ z. B. Ulrich Buurmann und das nach ihm benannte Buurmansche Institut – eine kuriose Erscheinung des Kulturkampfes gegen Naturalismus und Atheismus.

Wohl das wichtigste Merkmal solch beinahe archaischer Stereotypen auf beiden Seiten ist die Simplifizierung von wohl eher viel komplexeren Handlungsmotiven und Haltungen, die man „denen auf der anderen Seite“ zurechnet. Als Forscher tun wir gut daran, die polemische Kommunikation zwischen der Kalthoff-Gemeinde und ihren Gegnern über ‚unevangelische Zuchtlosigkeit‘, ‚Auflehnungsfreude‘ oder ‚unreife und verworrene Neuerungssucht‘ mit dem unparteiischen Blick des Anthropologen zu betrachten, der eine fremde Kultur untersucht. So können wir Urteile beider Seiten relativieren. Stellen wir etwa in Rechnung, daß es beiden Seiten um die Herausbildung ihrer jeweiligen *sozialen* Identität ging, so relativiert beispielsweise allein dieser Umstand schon den pauschalen Vorwurf gegen die Kalthoff-Gemeinde, man habe hier primär den Kult der ‚Vergötterung des Ichs‘ betrieben. Betrachten wir etwas genauer die Auswirkungen auf die Alltagsreligiosität und das Gottesverständnis der Gemeinde:

III.20.7.2 Zur Sedimentierung von Alltagsreligiosität und Gottesvorstellungen in der Kalthoff-Gemeinde. Wirkungen von Stereotypen. Religion und Gemeinschaft.

Wie Stereotypen der Polemik der jeweiligen gemeinschaftsbezogenen Religiosität klare Konturen geben können und wie das Auswirkungen auf die Sedimentierung von Alltagsreligiosität hat, läßt sich am Beispiel von Auguste Kirchhoffs Gottesbild erkennen: Gott ist für sie eine nurmehr individuell erfahrbare „Kraft in uns, die uns zum Guten antreibt, zum Wachsen und größer und besser werden in unserm Innern, auch in der Liebe, die uns zu andern hinzieht.“²⁹³⁵ Die meisten anderen Vertreter Gottes auf Erden würden dagegen den Namen Gottes mißbrauchen, indem sie ‚Gottesliebe in Haß, Feindschaft und Krieg verkehrten‘; ihnen spricht sie die Autorität zur Predigt im Namen Gottes ab.²⁹³⁶ Da bei ihr Gott zu einem Prinzip ethischen Handelns geworden ist, und da sie großes Vertrauen in die sozialen Kompetenzen der Gläubigen setzt, ließe sich auf einen personalen Gottesbezug grundsätzlich verzichten. Schon radikale Aufklärer des 18. Jahrhunderts durchdachten die Möglichkeit, daß eine Gesellschaft, die auf

²⁹³³ Ebd. S. 60f.

²⁹³⁴ Ebd. S. 61.

²⁹³⁵ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 57.

²⁹³⁶ Ebd. S. 232.

dem Willen zum Guten und auf Solidarität basiert sowie Vertrauen in die sozialen Kompetenzen der Mehrheit ihrer Mitglieder setzt, nicht mehr auf den traditionellen Gottesglauben gegründet sein müsse.²⁹³⁷

Andererseits wäre jedoch die Behauptung falsch, Kalthoff, Kirchoff und andere gleichgesinnte Martinianer hätten die ‚Gesellschaft ohne Gott‘ der radikalen Aufklärung herbei gewünscht, bzw. den damit verbundenen Gemeinschaftsgedanken in St. Martini verwirklicht. Wir würden mit einer solchen Einschätzung wieder nur die Polemik der Gemeindegegner übernehmen. Gott als (symbolische) Verkörperung ethischer Werte war auch für die Martinianer ein Gemeinschaftsideal – allerdings das Ideal einer *Wahl*gemeinschaft, die auf Freiwilligkeit und Eigenverantwortung gründete. Kollektive ethisch handelnder Menschen entstehen demnach, auch das sagen z. B. Kirchoffs Äußerungen, durch freie und liebevolle Zuwendung zum Nächsten, zu der jeder Einzelne durch eine ihm innewohnende göttliche Kraft angeleitet werden könne. Die ethische Kraft strahlt für sie allerdings vom Einzelnen in die Gemeinschaft aus und nicht umgekehrt. Das läßt die Durchsetzung ethischer Forderungen *gegen* den Willen anderer, mittels Instanzen, die Gemeinschaftsinteressen vertreten, leicht als Mißbrauch Gottes und der Religion zu sekundären Zwecken erscheinen. Man spürt im übrigen den Einfluß des Martini-Pastors auf ihr Religions- und Gottesverständnis. Kalthoff äußerte sich explizit ablehnend gegen solche Zeitgenossen, die sich aus religiöser Motivation dazu berufen fühlten, Verantwortung nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere zu übernehmen, ob diese anderen wollten oder nicht:

„[K]ein Frommer wird einen anderen nach seinem eigenen Wesen gestalten, ihn unter sein eigenes Wesen zwingen wollen. Der unendliche Reichtum vielgestaltiger Menschenwesen, von denen ein jedes doch eine eigene Darstellung der Religion darbietet, ist vielmehr der notwendige Ausdruck des unendlichen Inhaltes, der in der Religion beschlossen liegt. In dieser religiösen Gemeinschaft gibt es keine Priester und keine Laien, keine Lehrer und keine Schüler, weil jeder zugleich gibt und nimmt und in der Gemeinsamkeit der Mitteilung jeder ein Mittler ist zwischen Gott und den Menschen.“²⁹³⁸

Kalthoff hatte, wie wir oben sahen, seit den Jahren des *Reformvereins*, den Gedanken des Priestertums der Gemeinde verteidigt, z. B. gegen Julius Websky. Schon damals wurde ihm von seinen liberalen Kritikern im Gegenzug die „subjektivistische und darum unevangelische Überspannung der protestantischen kirchlichen Freiheit“ vorgeworfen.²⁹³⁹ Tatsächlich war Kalthoffs auf einem konsequenten religiösen Individualismus gegründetes Gemeindeideal mit einem im liberalen Protestantismus sonst nicht bekannten spezifischen Verständnis von Begriffen wie Autorität, Gehorsam, Verantwortung und Pflicht (bzw. den Oppositionsbegriffen) korreliert. Hieraus resultierte der Verzicht auf moralische Forderungen an Einzelne, etwa zur Unterordnung unter die Normen der Großgruppe, zur Angleichung an Gruppenidentitäten oder zur Aufopferung des Ichs. Dies beeinflusste wiederum das Gottes- und Religionsverständnis im Gemeindekontext.

²⁹³⁷ Vgl. dazu Philipp Blom, *Böse Philosophen*, S. 73 u. ö.

²⁹³⁸ Schleiermachers Vermächtnis, S. 58.

²⁹³⁹ Julius Websky, *Unsere Stellung und Aufgabe*. Zit. n. Lepp, *Protestantenverein*, S. 280.

III.20.7.3 Gott, Religion, moralische Pflicht und persönliches Opfer. Weiteres zur Sedimentierung von Religiosität im Gemeindekontext

Der Vorwurf, der in der Kalthoff-Gemeinde gelebten Religion fehle die ethische Tiefe, legt den Schluß nahe, daß dieses Urteil auf unvereinbaren Begriffen und Vorstellungen bzw. Elementen von Religionsverständnissen beruhte, die im Diskurs der Gemeinden kollidierten, etwa auf einem Gottesbild, welches die Anhängerschaft Kalthoffs ablehnte. Wir können diesen Unterschied am Beispiel der Gemeindeseelsorge verdeutlichen. Die ohnehin anderen Auffassungen im orthodoxen Milieu lassen wir hier unbeachtet²⁹⁴⁰ und beschränken uns auf den Vergleich mit dem Gemeindeideal, das der *Protestantenverein* vertrat. Wir konzentrieren uns hierfür auf den Zeitraum der definitiven Distanzierung Kalthoffs vom Kulturprotestantismus, die Jahre nach Veröffentlichung des *Christusproblems*.

Kleine Gemeinden waren nicht nur für Orthodoxe, sondern auch für Liberale die Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft, wo durch gegenseitige Erziehung Pflicht- und Loyalitätsgefühle gegenüber Gott und dem gesellschaftlichen Ganzen vermittelt wurden. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht das Gemeindekonzept des Dresdner Pfarrers und Veteran des *Protestantenvereins*, Emil Sulze.²⁹⁴¹ In einem Artikel über die Aufgaben des Vereins, veröffentlicht im Vorfeld des wichtigen Protestantentages 1904, meinte Sulze, liberale Protestanten hätten eine moralische „Pflicht, [die] Gott und unser Gewissen von uns fordern“, dabei mitzuwirken, „lebendige Gemeinden zu bilden, deren Herzschlag die Seelsorge aller an allen ist ..., tätige Gemeinden, die ihre Kraft einsetzen, Religion und Gewissen in ihren Mitgliedern zu erhalten“.²⁹⁴² Jeden einzelnen Liberalen ruft er auf: „zu deinem Berufe gehört ... die Sorge um das Seelenheil derer, mit denen dich Gott in der Gemeinde verbunden hat; die Gemeinde ist verantwortlich dafür, daß in ihr niemand anders als nur durch seine eigene Schuld verloren geht.“²⁹⁴³ Sulze sieht die Ausstrahlung des Vorbilds christlicher Gemeinden in die Gesellschaft. Das praktische Beispiel solcher Gemeinden könne die Ultramontanen und die Atheisten schließlich für die gemeinsame Sache zurückgewinnen und könne zur Überwindung von Spaltungen der Gesellschaft und „der sittlichen Not“ in einem reformierten deutschen Christentum beitragen.²⁹⁴⁴ Uns interessiert hier zunächst der innergemeindliche Aspekt des Konzeptes. Die Auffassung vom „Beruf“ der Gemeinde ergibt sich aus einem defizitären Verständnis von Modernisierungsfolgen wie Verstädterung, Wandel der traditionellen Rollenverständnisse, des Familienbildes, moralischer Normen etc. und steht mithin konträr zu Aspekten der Religionsentwicklung wie der modernen Bildungsreligiosität, für die z. B. auch die Pastoren des Bremer Radikalismus (aus dieser Sicht „Modepastoren“) standen. Wenn es auch aus den harmlos klingenden Worten Sulze nicht so deutlich hervorgeht: was er vorlegt, ist eine Modifizierung des Konzeptes der strengen calvinistischen Kirchengzucht, der moralischen Kontrolle des Individuums durch das Kollektiv – legitimiert durch göttlichen Auftrag. Vorausgesetzt wird hier ein Gottesbild, dessen verborgener Wesenskern moralischer Zwang ist, der in dem Bewußtsein angewandt wird, genau zu wissen, was für andere gut ist. Das rechtfertigt Maßnahmen wie z. B. die Zwangserziehung und Bestrafung sozialer Nonkonformisten, aus Sicht der in der Kalthoff-Gemeinde verbreiteten Überzeugungen also die Unterdrückung anderer im Namen religiöser Ideale. Sulze galt die „seelsorgerische Arbeit aller an allen“ in einer Ausformulierung des Jah-

²⁹⁴⁰ Vgl. für die Zeit vor 1900 schon die Abschn. II.5.2.3 und II.7.7 (Innere Mission und christlicher Sozialismus).

²⁹⁴¹ Vgl. zur Wirkung des Konzeptes im Kulturprotestantismus: Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 220.

²⁹⁴² Sulze, Unsere Aufgabe, in: Protestantenblatt, 37. Jahrg. Nr. 41 (8.10.1904), S. 482-484, hier S. 483f.

²⁹⁴³ Ebd.

²⁹⁴⁴ Ebd. Vgl. 482: Man müsse darauf dringen, „daß den deutschen Katholiken es möglich bleibt, *Deutsche* zu sein und die Einheit unseres Volkes mit uns gemeinsam zu wahren.“

res 1891 als maßgebliches Element der „wahren Kirchenzucht“.²⁹⁴⁵ Noch in seiner entschärften Form wahrt es seinen im Kern autoritären Charakter. Die eigentliche Verantwortung für das Ganze tragen die nach undemokratischen Prinzipien gewählten Vertretungsorgane der Gemeinde. Das Gemeindeideal ist mithin „antipluralistisch“ und „patrimonial“.²⁹⁴⁶ Mit Hübinger können wir unser Erstaunen darüber äußern, daß ein solches Modell im liberalen *Protestantenverein* „seine stärkste Stütze fand.“²⁹⁴⁷ Liberal daran ist höchstens noch der Aspekt der Selbstdisziplinierung der Gemeinde bzw. die Kritik an kirchenregimentlicher Bevormundung. M. a. W.: Anders ist nur die Instanz, welche die Kirchenzucht ausübt, bzw. welche das Autoritätsprinzip verkörpert. Das bedingt zwar eine Autonomie der Gemeinde gegenüber dem Kirchenregiment, nicht jedoch die Freiheit der Einzelnen gegenüber der Gemeinde. Berücksichtigen wir das oben über die vorherrschenden Strömungen des Zeitgeistes Gesagte und erinnern wir uns an den Vorwurf, den der Reformvereiner Kalthoff an den Berliner *Unionsverein* richtete – dort bejahe man das Instrument der Kirchenzucht –, so ist dieser Befund so erstaunlich nicht. Für Sulze ist „nur die Gemeinschaft mit Gott Leben, die Abkehr von ihm der Tod“; die Gemeinde ist das gottgegebene „wahre Gnadenmittel“.²⁹⁴⁸ In ihr verkörpert sich Christus, durch sie übt er „seine Herrschaft über uns“. Nicht „Priester“, wie im Katholizismus“, nicht Instanzen, die „äußerlich gesetzlich Religion und Sittlichkeit“ aufrecht erhalten (so im „protestantischen Konfessionsstaat“), sondern das Gemeindegemeinschaft selbst vermittelt, gleichsam als Christus, der „in uns Gestalt gewinnt“, dem einzelnen den Willen Gottes. Christus offenbart in diesem moralprotestantischen, antiindividualistischen Disziplinierungsmodell Gott als „Schöpfer, Richter und Erlöser“.²⁹⁴⁹ Die Kritik Julius Webskys an Kalthoff, dieser wolle „ein Christentum ohne Christus ... und eine Kirche nicht bloß ohne uniforme dogmatische Bekenntnisse, sondern ohne einheitliches religiöses Bekenntnis“²⁹⁵⁰ wird vor dem Hintergrund solcher, um 1880 noch in ihrer unentschärften Form akzeptierter Auffassungen wie den Sulzeschen auch als Kritik an einem Gemeindekonzept ohne das Instrument der Kirchenzucht verständlich.

Auch andere Beispiele aus den hier in Rede stehenden Jahren belegen das im Grunde konservative Moralverständnis der Protestantenvereiner. Ein wichtiger Maßstab für die Beurteilung der „Sittlichkeit“ einer Person ist nicht das individuelle Gewissen, sondern der Grad von dessen Bereitschaft zur Beugung unter die christliche Kollektivmoral sowie unter die konventionelle bürgerliche Moral. Ganz besonders zeigt sich dies in Fragen der Sexualmoral, deren allgemeinen Verfall man im Umkreis des *Protestantenvereins* beklagt:

„Die Worte ‚Ehebruch‘ und ‚Unzucht‘ haben für recht viele ihren Schrecken verloren. ... Der Geist der Unsittlichkeit in unserer Mitte schlägt schwere sittliche Wunden und bedroht ernstlich die Gesundheit unseres Volkes. Das Heilmittel liegt in einer geschlossenen, auf der religiösen Wirklichkeit begründeten Weltanschauung und einer klaren und ernsten sittlichen Lebensauffassung. Aber daran fehlt es unserem Geschlecht.“²⁹⁵¹

²⁹⁴⁵ Zit. n. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 221f.

²⁹⁴⁶ Ebd. S. 221. Vgl. 222f (Rolle der „Hausväterverbände“, der „Gemeinderegister“, der dauernden „Beratung und Hilfe“ Gefährdeter, regelmäßiger „Gemeindeversammlungen“ zur Stabilisierung der Moral).

²⁹⁴⁷ Ebd. S. 223. Anders als Hübinger sehe ich keine grundsätzliche Abmilderung der „lebensreglementierende[n] Strenge“ (vgl. S. 223, Anm. 23) des Sulzeschen Gemeindekonzeptes in den Jahren nach 1900 und im Allgemeinen keine Gesichtspunkte, in denen sich die liberale Gemeindemoral vom „konservativen Moralprotestantismus“ (vgl. 233) deutlich unterschied.

²⁹⁴⁸ Dies und Folgendes, Sulze, Unsere Aufgabe, S. 483.

²⁹⁴⁹ Vgl. ebd. insbesondere die beiden Abschn. Der Kampf gegen den Atheismus / Christus und die Gemeinde.

²⁹⁵⁰ Dieser 1883, lange vor den Schriften zum Christusproblem, öffentlich gemachte Vorwurf wird zit. n. Lepp, Protestantenverein, S. 280, Anm. 631.

²⁹⁵¹ So August Kind, Zur Sittlichkeitsfrage, in: Protestantenblatt, 37. Jahrg., Nr. 15 (9.4.1904), S. 171f.

Als Geistliche sieht man sich in der Pflicht, besonders Jugendliche vor vermeintlich negativen psychischen und physischen Folgen gelebter Sexualität zu schützen. Aufgabe des Geistlichen sei es, durch „Einzelgespräche vor der Einsegnung“ Jugendliche auf den richtigen Weg zu bringen.²⁹⁵² „Die bestehenden Organisationen reichen bei weitem nicht aus, um dem Übel die Wurzel zu nehmen.“ Es bedürfe ergänzend „einer allgemeinen aufklärenden Sittenpflege bei der Jugend beiderlei Geschlechts, in Verbindung mit Eltern und Erziehern auf protestantischer Grundlage!“²⁹⁵³ Solche Sätze erinnern stark an die Sulzeschen Grundsätze der calvinistisch inspirierten Gemeindepflege und Seelenrettungsbemühungen.

Mit der modernen Kulturentwicklung, eigentlich ein Anliegen des *Protestantenvereins*, hält man in diesen Fragen nicht Schritt – schon gar nicht mit Tendenzen, für die die Lebensreformbewegung stand. Im Gegenteil gehört nach Sulze zu den Hauptaufgaben des Vereins „[d]er Kampf gegen den Atheismus“, welcher bei ihm wiederum in moralischer Hinsicht mit dem Verfall der „Sittlichkeit“ gleichgesetzt, bzw. hieraus erklärt wird. Meine „sittliche Persönlichkeit“ danke ich nicht mir selbst und meiner Vernunft, sondern „dem allmächtigen Gott, der in mir lebt, und dessen Wille im Gewissen der Herzschlag meines inneren Lebens ist.“ Hingabe an die „sinnliche Lust“ ist „der Untergang meines inneren Lebens. ... Mit jeder Sünde ist ein unentrinnbares Gericht verknüpft.“²⁹⁵⁴ Auguste Kirchhoffs Engagement für Mütter unehelicher Kinder hätte vor dem moralischen Urteil einer Gemeinde auf Sulzes Linie keine Chance auf Unterstützung gehabt und wäre eher als Förderung der Unmoral abgelehnt worden – wie überhaupt die neue Ethik des linken Flügels der Lebensreformbewegung, der man in St. Martini immerhin Sympathien entgegen brachte, sich als inkompatibel mit der Gemeindemoral des Kulturprotestantismus erwies. Beispielsweise beklagte man im Kreis des *Protestantenvereins*, daß sogar Geistliche eine Petition zur Revision des § 175 unterschrieben hätten. Das Eintreten für solche Änderungen sei eine „Überhebung“, die an „Größenwahn“ grenze – man lehnte solche Initiativen vehement ab, was insbesondere in einer Polemik gegen den Sexualreformer Magnus Hirschfeld gipfelt, der die Reformbemühungen vorantrieb.²⁹⁵⁵ Die links-lebensreformerische Wochenschrift *Europa*, zu der auch Kalthoff enge Beziehungen unterhielt, bot Hirschfeld hingegen publizistischen Raum zur Verbreitung seiner Vorstellungen.²⁹⁵⁶

Die Hinweise auf Kalthoffs oder Kirchhoffs Engagement für die Sexualreform müssen wir nicht idealisieren. Wir stellten bereits oben Diskrepanzen zwischen den Idealen und der Gemeindewirklichkeit in St. Martini fest (was unter umgekehrten Vorzeichen wohl auch in kulturprotestantischen Gemeinden der Fall gewesen sein mag). Aber immerhin ordnete man sich als Martinianer einer Richtung zu, deren Hauptvertreter Kalthoff an progressiv-alternative Ideale glaubte und der sich auch deswegen vom Milieu des *Protestantenvereins* entfernte, weil er dort den Sinn für die Realitäten der Moderne vermißte und stattdessen verstärkt im Lebensreform-Milieu aktiv war. Zumindest die von Burggraf als die ‚unverbesserlichen Radikalen‘ bezeichnete Gemeindegruppierung wird Kalthoffs progressiven Kurs aus Überzeugung unterstützt haben.

²⁹⁵² Ebd. Als Leitfaden für solche Gespräche empfiehlt Kind eine Broschüre mit dem Titel *Des Jünglings Tugend, Seelsorgebriefe an einen Jüngling über sexuelle Dinge bzw. eine entsprechende Broschüre für Mädchen*.

²⁹⁵³ Vgl. als positive Reaktion auf Kind: Anonymer Art., gez. M., *Zur Sittlichkeitsfrage*, in: *Protestantenblatt*, 37. Jahrg., Nr. 20 (14.5.1904), S. 233.

²⁹⁵⁴ Sulze, *Unsere Aufgabe*, S. 483.

²⁹⁵⁵ Kind, *Zur Sittlichkeitsfrage*, S. 171.

²⁹⁵⁶ S. o. Einführung (Anm. 1) und Abschn. III.19. Magnus Hirschfeld, zur Klärung des homosexuellen Problems, 1. Jahrg. Heft 22 (15.6.1905), S. 1094-1099. Vgl. Eduard Bernstein, *Erpresser und ihre Gönner*, 1. Jahrg. Heft 13 (13.4.1905). Als Jude, Sozialdemokrat und Anwalt von Minderheiteninteressen war Hirschfeld ein gefundenes Feindbild unterschiedlichster Kreise.

Reflexe konventioneller Moral und des traditionellen Gemeindeverständnisses erkennen wir auch in der Kritik aus dem Bremer Umfeld an den in St. Martini wirksamen Kalthoffschen Vorstellungen. Diese Kritik steht unter seitenverkehrten Prämissen, sie war also für in St. Martini abgelehnte Ansprüche offen: So monierte Otto Veeck, der von Kalthoff vorgelebten Religiosität fehle die Bereitschaft zur Unterordnung, zur „Demut, welche doch überall eine Hauptwurzel der Frömmigkeit ist.“ Eine Frömmigkeit unter der Bedingung völliger Freiheit, ohne die notfalls willige Unterwerfung unter fremde Autoritäten, kann es also nicht geben. Das Fehlen der Hierarchie Gott-Mensch führe in eine „unklare Gefühlsschwärmerei, wo alles ineinander übergeht, das Natürliche und Geistige, und von einem Ethischen kaum die Rede ist“; so verwische überhaupt die „Unterscheidung ... zwischen Gott und Mensch.“²⁹⁵⁷ Auch Kalthoffs Auffassung von der Pflicht diskreditiert Veeck, wenn er an gleicher Stelle sagt: „Es scheint mir auch unmöglich, von diesem Grunde aus von der Pflicht so hoch und erhaben zu reden, wie es unsere großen deutschen Idealisten getan haben. Freilich hat dann Kalthoff doch als Sozialist ... von der Pflicht kräftig gehandelt.“²⁹⁵⁸

Es läßt sich vermuten, daß die späteren Kritiker des Bremer Radikalismus sich an den in diesem Abschnitt in Rede stehenden Fragen an Urteilen über Kalthoff aus seinem Bremer Umfeld orientierten. Johannes Wendland z. B. unterstellte mit großer Selbstverständlichkeit, daß die Anerkennung einer höheren Autorität durch *alle* Menschen und die Existenz klar umrissener ethischer Forderungen die Grundlage für das Funktionieren jeder Gemeinschaft sei. Der neuen Religiosität, wie Kalthoff sie vertrete, mangle es an der Forderung ‚sittlicher Umwandlung‘. „Es ist keine Religion, die von dem Menschen Opfer verlangt.“ Implizit bringt Wendland die (religiöse) Ethik in einen engen Zusammenhang mit Herrschaftsideologien und den oben dargestellten Geist-Körper-Hierarchien. So kann er Kalthoff vorwerfen, Ethik (das ‚Sittliche‘/‚Geistige‘) sei für ihn nur eine abgeleitete Funktion der Natur, statt ein Instrument der Herrschaft über die menschlichen Naturtriebe zu sein:

Das Sittliche „wird im Zusammenhang mit den Naturtrieben betrachtet und als deren höchste Blüte angesehen. Wo beide aber in Konflikt geraten, gebührt dem Naturtrieb die erste Stelle. ... Das hohe Lied der Geschlechtsliebe wird angestimmt. ... Die höchsten Pflichten nehmen in dieser Sittlichkeit die Pflichten des Menschen gegen sich selbst ein. ... Hier fehlt das Opfer des eigenen Ich.“²⁹⁵⁹

Auch Kalthoff konnte von einer „Pflicht, für andere zu wirken, sich selbst dem Ganzen unterzuordnen oder wohl gar sich zu opfern“ sprechen – so 1899 in der Auseinandersetzung mit dem religiösen Individualisten Christoph Schrempf.²⁹⁶⁰ Gleichwohl hätte er von niemandem das blindgehorsame unfreiwillige Opfer seines Ichs verlangt, ohne umgekehrt in der Gemeinde einen Kult des Ich zu installieren, wie ihm unterstellt wurde. So offenbaren sich in den relevanten Äußerungen aus unterschiedlichen Gemeindekontexten jeweils grundlegend andere Menschenbilder und Autoritätsverständnisse, aber auch echte oder scheinbare Widersprüchlichkeiten im Denken Kalthoffs selbst, die es den Zeitgenossen schwer machten sein Religionsverständnis und das seiner Gemeinde einzuordnen.

²⁹⁵⁷ Veeck, Kalthoffs Ideale: in: Bremer Beiträge, S. 250-252.

²⁹⁵⁸ Ebd. Veeck übersieht dabei Kalthoffs Verteidigung individueller Freiheitsrechte gegenüber totalitären Autoritätsansprüchen.

²⁹⁵⁹ Wendland, Die neue Diesseitsreligion, S. 24-27. 1905 hatte er sich noch für Fischer eingesetzt. Vgl. Titius, Bremer Radikalismus, S. 60: Ethisch kann der Monismus die Religion nicht ersetzen. Vgl. ebd. S. 69 das Plädoyer für die Unverzichtbarkeit „des Strafe androhenden Gottes in der Seele.“

²⁹⁶⁰ Der Einzelne und die Gesellschaft, S. 155. Dazu oben Abschn. II.8.2.

III.20.7.4 Die Einheit der Gemeinde und des Volkes. Predigten zum Kaisergeburtstag und antiautoritäres Religionsverständnis Kalthoffs

Das Autoritätsproblem haben wir schon mehrfach angerissenen, insbesondere im Kontext der Kalthoffschen Stellungnahmen zu politischen und staatskirchlichen Machtverhältnissen.²⁹⁶¹ Im Rahmen des kirchlichen Gemeindelebens konnte erprobt werden, was im politischen Bereich undenkbar war, etwa die Etablierung einer herrschaftsfreien Beziehung zwischen Pastor, Kirchenvorstand und Gemeindebasis. Wir sprachen die Funktion der Gemeinde als Experimentier- raum politischen Wandels im Kontext der Frage nach den vormärzlichen Wurzeln des Bremer Radikalismus an.²⁹⁶² Was im Gemeindekontext durchdacht wurde, mußte aber dort deswegen nicht auch in die Realität umgesetzt werden. Aber was theoretisch möglich war, bildete zumindest die ideologische Grundlage möglichen praktischen Wandels. Insofern läßt sich eine Wechselwirkung zwischen autoritätskritischer gemeindebezogener Theologie und Kritik an politischer Autorität behaupten.

Wohl kaum ein anderer politischer Anlaß als die in Kirchen üblichen Predigten an den Kaisergeburtstagen war geeigneter dazu, im Gemeindekontext solche Fragen zu thematisieren. In der Regel war der Feiertag Anlaß für Appelle an die Untertanen, sich zur Loyalität gegenüber der Dynastie zu bekennen. „Sinn und Zweck dieser Veranstaltungen war es, ‚Liebe zum Vaterlande, Ehrfurcht gegenüber dem angestammten Fürstenhause, vaterländischen Sinn und Untertanentreue zu wecken und zu nähren‘.“²⁹⁶³ Kalthoff konnte aus diesem Anlaß das Gegenteil einer Verherrlichung monarchischer Autorität machen. Die einzige erhaltene Kalthoffpredigt zu einem Kaisergeburtstag, gehalten wohl am 27.1.1904, war ursprünglich nicht für den Druck bestimmt, spiegelt also die gemeindeinternen Kommunikationen und Ansichten über dieses Thema wieder. Der Predigt gab er den Titel *Freiheit*. Anhaltspunkte zur Datierung liefern tagespolitische Anspielungen wie die Diskussion um die Wiederezulassung der Jesuiten.²⁹⁶⁴ Kalthoff wendet sich darin gegen die Reduktion des Bürgers auf den Untertan. Er fragte seine Zuhörer direkt:

„Meint ihr, Reichstreue bestehe in schwungvollen patriotischen Phrasen und Liedern, in Hochrufen und Ergebenheitsadressen? Meint ihr, Kaisertum sei Cäsarenkultus, sei Anbetung der Macht, eine Art politischen Götzendienstes mit Weihrauchwolken und Opferaltären?“²⁹⁶⁵ Gerade Christen müßten einen solchen „Geist der Servilität bekämpfen“.²⁹⁶⁶ Es würde einen „Abfall von den heiligsten Grundsätzen unserer Religion“ bedeuten, „wenn wir, zumal hier im Gotteshause, unserer eigenen göttlichen Würde und Kraft vergessend, das Glück und Heil unseres Volkes nur auf kaiserliches Tun und Lassen gründen wollten. Wir alle müssen uns verantwortlich fühlen für des Volkes Wohl und Wehe ... und unser bester Geburtstagsgruß an unseren Kaiser ist doch das Gelübde freier Männer, allezeit bedenken zu wollen, was zum Frieden unseres Volkes dient.“²⁹⁶⁷ Aber auch säkulares Freiheitsbewußtsein fordert bürgerliches Selbstbewußtsein: Es ist „unsere Menschenpflicht, nicht an die Lehre vom beschränkten Untertanenverstande zu glauben, uns nicht selbst zu beschränkten Untertanen zu verurteilen, son-

²⁹⁶¹ Vgl. Abschn. II.6.2.

²⁹⁶² Vgl. Abschn. II.5.1.4.

²⁹⁶³ Fritz Schellack, Sedan- und Kaisergeburtstagsfeste, in: Dieter Düding / Peter Friedemann / Paul Münsch (Hgg.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, Reinbek 1988, S. 278-297, hier 287.

²⁹⁶⁴ Freiheit. Zu Kaisers Geburtstag, in: Vom häuslichen Leben, S. 126-137, hier S. 132. Der Herausgeber Steudel datiert die Predigt nicht, ordnet sie aber den späten Predigten zu. Ebd. Einleitung, S. VI (nach 1901).

²⁹⁶⁵ Ebd. S. 127.

²⁹⁶⁶ Ebd.

²⁹⁶⁷ Ebd. S. 127f.

dern uns selbst für wert zu halten, daß unsere Meinung etwas bedeutet und unser Tun seine Stellung hat im Ganzen.“²⁹⁶⁸ Dem „Frieden unseres Volkes“ dient man, indem man die „politische Freiheit ... gegen alle versteckten oder offenen Versuche [schützt], uns dieselbe zu verkümmern“.²⁹⁶⁹ Er spricht vielmehr von der „überaus verantwortungsvollen Stellung“ des Monarchen. Es fehlt das obligatorische Lob auf den Kaiser.²⁹⁷⁰

Wir sollten uns davor hüten, diese Sätze ausschließlich vor dem Hintergrund eines in der Geschichtsforschung verbreiteten Klischees über die gesellschaftliche Realität im Kaiserreich zu interpretieren: der Vorstellung vom „Untertanengeist einer Gesellschaft, in der jeder obrigkeitlichen Wünschen und Anordnungen eifertig nachkam, anstatt sich für eine Reform der politisch-sozialen Ordnung einzusetzen“.²⁹⁷¹ Nicht jede individuell abweichende Auffassung, nicht jedes andere Interesse wurde „in einem homogenisierenden Untertanentum“ eingebettet.²⁹⁷² Mit gleichem Recht können wir die Vorstellung von einem allgemein geteilten Reichsnationalismus zurückweisen.²⁹⁷³ Die religionstypologische Unterscheidung zwischen Formen der politischen Religion des Staates und seiner Repräsentanten sowie demgegenüber einem Feld der Religion des Volkes (basisdemokratisch organisierte zivilreligiöse Impulse, Nationalreligion und Kunstreligion im Sinne Eßbachs) kann für mehr Klarheit sorgen. Gerade Kalthoffs Predigt ist ja ein Beispiel dafür, daß seine Zeit nicht einseitig als die Epoche des servilen Geistes und des fehlenden bürgerlichen Bewußtseins betrachtet werden muß. Feste wie der Kaisergeburtstag sind ambivalent. Sie symbolisieren gleichzeitig die Einheit der Gesellschaft und ihre Spaltung, letztere sichtbar gemacht insbesondere durch die ablehnende Haltung der Sozialdemokratie.

Trotzdem lag in der den Zeitgeist dominierenden Mentalität die Tendenz, den Autoritäten zu vertrauen und ihnen Gehorsam entgegenzubringen.²⁹⁷⁴ Die Wirkung religiöser und ideologischer Paradigmen besteht in ihrer latenten mobilisierenden Kraft: sie schaffen mentale Dispositionen, die in Krisenmomenten wirksam werden und ihre Macht auch über diejenigen ausüben können, die sonst nicht an die Autorität des Kaisers glauben. Im August 1914 etwa wurden so die Spaltungen der Gesellschaft kurzzeitig überdeckt. Insofern können wir die Kalthoffsche Predigt auch als Beleg eines widersetzlichen Zeitgeistes betrachten. Denn sie fällt insofern aus dem Rahmen, als sie deutlich die Selbständigkeit des eigenen bürgerlichen Glaubens in den Vordergrund stellt und den Untertanengehorsam kritisch reflektiert.²⁹⁷⁵

Der Autoritätsglaube war im übrigen keine typisch bürgerliche Erscheinung, sondern auch in Kreisen der Arbeiterbewegung wirksam. Kalthoff thematisierte dies anlässlich seines Streites mit der Bremer sozialdemokratischen Parteiführung. Das säkulare Gegenstück zur christlichen Staatsreligion war für ihn die sozialistische Parteireligion; auch sie sah er als eine Überformung individueller Überzeugungen, die ein kritikloses Opfer des Ich fordere und in der Unfreiheit münde. In diesem Kontext zog er den Vergleich zwischen kirchlichen Zwangsinstanzen und Parteiorthodoxien – beide würden ungerechtfertigt eine Pflicht zur Anerkennung tota-

²⁹⁶⁸ Ebd. S. 135.

²⁹⁶⁹ Ebd.

²⁹⁷⁰ Ebd. S. 126.

²⁹⁷¹ Monika Wienfort, Kaisergeburtstagsfeiern am 27. Januar 1907. Bürgerliche Feste in den Städten des Deutschen Kaiserreichs, in: Manfred Hettling / Paul Nolte (Hgg.), Bürgerliche Feste, Göttingen 1993, S. 157-191, hier 157.

²⁹⁷² Ebd. S. 176.

²⁹⁷³ S.o. die Abschn. zu Anspruch und Wirklichkeit der Zivilreligion, insbes. II.6.6.

²⁹⁷⁴ S.o. Abschn. II.6.10.

²⁹⁷⁵ Im Normalfall ging es um die „Einbindung in dynastische Loyalitäten“, also um Gehorsam. Vgl. Hettling / Nolte, Einleitung, S. 24.

litärer Ansprüche fordern. Wir stoßen hier auf eine Wechselwirkung zwischen seinen religiösen und politischen Auffassungen, konkret: seinem Gemeinde- und seinem Staatsverständnis:

„Wie die Verhandlungen der alten Synoden und Konzilien muten uns oft die Parteiverhandlungen und Parteitage an, auf denen es sich nicht mehr um neue Maßnahmen und Beschlüsse der Taktik, des praktischen Vorgehens im politischen und wirtschaftlichen Kampfe handelt, sondern um die Aufstellung absoluter Formeln, an denen alles Leben der Welt gemessen, nach denen jede Abweichung von der reinen Lehre beurteilt werden soll. Und diese Parteiorthodoxie schafft natürlich auch ihre Parteipriester, eine Auslese von Persönlichkeiten, die, je schroffer sie die Grenzsperr des Parteibekenntnisses aufrichten, um so heller im Nimbus der Treue und Standhaftigkeit im Parteiglauben erstrahlen, während jeder, der über die Grenzsperr hinaussieht und hinausdenkt, als ein Verleugner und Verräter verdächtig erscheint. So beginnt der Sozialismus von seinem kirchlichen Gegner gerade das zu lernen, was er im Grunde am weitesten von sich fern hat halten wollen: die Engherzigkeit und Beschränktheit einer gebundenen, durch das Dogma vorgeschriebenen Marschroute.“²⁹⁷⁶

Kalthoff thematisiert sein antiautoritäres Religionsverständnis in der Predigt zum Kaisergeburtstag explizit. Seines Erachtens hat Religion eine ambivalente Wirkung: sie kann „Segen“ oder „Fluch“ sein²⁹⁷⁷; sie kann, wenn sie „auf Freiheit gegründet“²⁹⁷⁸ ist, Menschen zu positivem Handeln motivieren.²⁹⁷⁹ Er führt als Beispiel die prophetische Religion des alten Israel an²⁹⁸⁰ sowie die befreiende Macht des Evangeliums in der noch herrschaftsfreien Urgemeinde.²⁹⁸¹ Religion kann aber auch die Macht haben, Menschen in Unfreiheit zu halten und mit Hilfe göttlich legitimierter Gewalt zu disziplinieren, was immer dann eintrete, wenn sich die Religion an Autoritäten binde²⁹⁸², sich z. B. in den Dienst der Ordnungspolitik stelle.²⁹⁸³ Im schlimmsten Fall könne sie dann eine „ehrliche Überzeugung mit Gewalt zum Schweigen“ verurteilen.²⁹⁸⁴ In St. Martini verstand man Religion im zweiten von Kalthoff beschriebenen Sinne: sie hatte also die Funktion verloren, durch das Gemeinde-Kollektiv ausgeübten moralischen Druck auf Einzelne als mitunter notwendige Maßnahme zu legitimieren. Die Parole lautete: „Gebt die Geister frei ... Gebt den Glauben frei“.²⁹⁸⁵ Der Gott der Martini-Gemeinde fungierte nicht mehr als Verkörperung des moralisch integrierten Kollektivs selbst, sondern nur noch als ein für unterschiedliche Interpretationen offenes Prinzip individueller Sinnstiftung, war aber gleichwohl gekoppelt an das Prinzip sozialer Verantwortung. Letzteres schloß für Kalthoff 1899 die Möglichkeit eines freiwilligen Opfers des Ich für das Vaterland ein. Christoph Schrepf's Bekenntnis des religiösen Individualismus: „Ich bin zuerst und zuletzt für mich da, – dem kann ich nicht entgehen“ kommentierte Kalthoff: es gebe „glücklicherweise noch Männer und Frauen, die das Wort wahr machen: unser keiner lebt sich selber! ... Und die Kämpfer an den Thermopylen mit ihrem wahrhaft socialen Sinn sind auch heute noch unvergessen“.²⁹⁸⁶ Die persönliche Freiheit war für ihn insofern sozial gebunden, als sie auf Religion gegründet sei²⁹⁸⁷ – eine Religion allerdings, die ihre Anhänger nicht zwangsweise in eine „Herde“ integrieren wolle:

²⁹⁷⁶ Die Religion der Modernen, S. 302f. Siehe schon die Zitate im Abschn. III.16.2.

²⁹⁷⁷ Vom inneren Leben, S. 130.

²⁹⁷⁸ Ebd. S. 133.

²⁹⁷⁹ Ebd. S. 128f.

²⁹⁸⁰ Ebd. S. 128, 130.

²⁹⁸¹ Ebd. S. 130f.

²⁹⁸² Ebd. S. 129, 131.

²⁹⁸³ Ebd. S. 132.

²⁹⁸⁴ Ebd. S. 133.

²⁹⁸⁵ Ebd.

²⁹⁸⁶ Der Einzelne und die Gesellschaft I, S. 153, vgl. 155.

²⁹⁸⁷ Vom inneren Leben, S. 136f.

„Die Schranken des Lebens, die früher die Menschen gewaltsam und unnatürlich zusammenhielten, sind gefallen, aber eine neue Macht muß erst wieder erstehen, die von innen heraus, in freier Tat der Geister die auseinandergerissene Menschheit wieder zusammenführt. Das kann allein der Genius der Religion“.²⁹⁸⁸ Die persönliche Freiheit „muß ... vor allen Dingen eins sein mit dem unausrottbaren Gefühl der Solidarität, des Zusammenhangs zwischen unserem persönlichen Leben und dem Leben der Menschheit, und dieses Gefühl ist selbst Religion, ist der Glaube, der in der Liebe tätig ist. Ohne diesen religiösen Lebensgrund wird die persönliche Freiheit zum Kriegsgeschrei aller gegen alle“.²⁹⁸⁹

Einen christlichen Absolutheitsanspruch spürt man in dieser Predigt nicht. Bemerkenswerter noch ist der Umstand, daß Kalthoff sowohl in Bezug auf positive, wie auch in Bezug auf negative Wirkungen von ‚Religion‘ spricht. Für ihn war Religion in der kulturellen Grundproblemsyntax ein in seiner Wirkung nicht festgelegtes Medium. Religion und Ideologie waren für ihn in dieser Hinsicht austauschbar (beide sind auf das Autoritäts- und Gewaltproblem bezogen).²⁹⁹⁰ Und schließlich wendete er, wie obige Belege zeigen, diese Überzeugungen konsequent auf sein Gemeindeverständnis an bzw. scharte um sich Gleichgesinnte für die Mitarbeit an dem Werk der Bildung eines Gemeinschaftsbewußtseins „von unten nach oben“. Wir können entsprechende Äußerungen dem Typus der demotheologisch angeleiteten Volksreligion (Nationalreligion) zuordnen. Er grenzte sich damit von totalitären Ideologien und Religionen ab, die „von oben nach unten“ wirken, bzw. erzieherisch auf die Bewußtseinsbildung wirken, indem sie vorgeben einen ‚allgemeinen Willen‘ zu repräsentieren.

III.20.7.5 Gemeinde, Volkskirche und Nation. Unterschiedliche gemeindeinterne und -externe Auffassungen über die nationale Bedeutung der Gemeinde.

Wir können an dieser Stelle aus der Perspektive der Gemeindeverständnisse eine Thematik aufgreifen, die wir oben schon mit Bezug auf Gesellschaftspolitik behandelt haben: den protestantischen Nationalismus. Daß dieser keine Erfindung deutscher Kirchenleitungen war, sondern an der Basis entstand, in nationalkonservativen und nationalliberal orientierten Gemeinden, in (Parochial)vereinen und Verbänden mit volkskirchlichem Bewußtsein, wurde oben bereits gesagt. Eine wichtige Trägergruppe des Nationalprotestantismus waren von Gemeinden ausgehende Protestbewegungen, wie sie sich z. B. 1904/05 gegen Max Fischer in Berlin und 1905/06 gegen Kalthoff formierten. Ihre Identität lebte von der Abgrenzung von äußeren und inneren Feinden. Diese Bewegungen mahnten in diesem Sinne auch die Kirchenleitungen, ihre nationale Verantwortung wahrzunehmen. In der Wechselwirkung zwischen Basis und Leitung kam es somit zu einer relevanten Verstärkung des Nationalismus.

Der innerkirchliche Unmut über den ‚pflichtvergessenen‘ Prediger Kalthoff, der die Gefahren des religiösen Subjektivismus verkenne und gegenüber der Aufgabe der Kirche zur Erhaltung des ‚christlichen Heilsgutes‘ gleichgültig sei, aber auch die Verärgerung über seine „naive“ Gemeinde, lassen sich nicht zuletzt mit inkompatiblen Ansichten über den Zusammenhang von Volk, Nation und Religion sowie die Aufgaben der christlichen „Volkskirche“ oder „Nationalkirche“ in der Gesellschaft erklären. Auch auf das Gemeindeverständnis zeigten sich Auswirkungen. Otto Veeck, um ein Beispiel für eine Fremdwahrnehmung des Innenlebens der Martini-Gemeinde anzuführen, die aufgrund unterschiedlicher Prämissen weit von der internen Selbstwahrnehmung der Martinianer entfernt war, bemerkte zwar positiv, daß Kalthoff als „so-

²⁹⁸⁸ Ebd. S. 137.

²⁹⁸⁹ Ebd. S. 136.

²⁹⁹⁰ Vgl. den Abschn. II.6.10.

zial denkender Mensch den Wert der Gemeinschaft für die Pflege der Religion viel tiefer empfunden [hat], als Nietzsche und Horneffer.“²⁹⁹¹ Aber gleichzeitig warf er ihm vor, er habe das „feste Band der christlichen Gemeinschaft“ gelockert, indem er „Jesum Christus und sein Heilandsleben“, den „Grund und das Ideal der christlichen Frömmigkeit nicht“ anerkannt habe „und den der Kirche gemeinsamen Besitz“ aufgegeben habe; sein ‚starker Subjektivismus‘ habe ihn übersehen lassen, „daß eine große Volksgemeinschaft großer und anschaulicher, gemeinsamer Ideale“ bedürfe; er habe „keine Ziele aufgestellt, die unser Volk im ganzen fassen und begreifen kann.“²⁹⁹² Aber, so Veecks Hauptargument, „ein gemeinsamer religiöser Besitz aus dem unerschöpflichen Schatze des Evangeliums und des Christentums ist für die Einheit unseres Volkes das eine, was not tut.“²⁹⁹³ Die Aufgabe des christlichen Predigers ist es nach Auffassung Veecks „in den sozialen Wirren unserer Zeit ... immer ein Friedensprediger und -mahner zu sein“, um so den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft zu befördern.²⁹⁹⁴ Damit wird Kalthoff indirekt des Eidbruches bezichtigt – der Amtseid verpflichtete den Prediger wie wir oben schon sahen dazu, die bestehenden politischen und sozialen Verhältnisse anzuerkennen bzw. nicht zu kritisieren, sich also loyal gegenüber der Regierung zu erweisen. Dieser „weitverbreiteten Meinung“ sei Kalthoff mit der Behauptung „entgegengetreten“, es „sei nicht am besten zu lehren, daß die Menschen ruhig und zufrieden ihre Wege gehen und die Dinge des Lebens nehmen sollten, wie Gott es ihnen ordne.“²⁹⁹⁵ Im Umkreis der *Bremer Beiträge* stehe man „auf einem anderen religiösen Grunde“ und habe eine andere Auffassung von den reformatorischen Aufgaben der Kirche, schließt Veeck sein liberales Bekenntnis zu ‚großen gemeinsamen Idealen für eine große Volksgemeinschaft‘.²⁹⁹⁶

Man kann Veecks Bekenntnis als eine Weiterentwicklung der Idee des christlichen Volksstaates verstehen: Die Religion des Volkes muß in der konfessionell gespaltenen Gesellschaft zwar zwangsläufig einen überkonfessionellen Zuschnitt bekommen, ihr christlich-normativer Kern bleibt jedoch unangetastet. Das Postulat einer ihrem Anspruch nach homogenen christlichen Einheitskultur wird nicht hinterfragt. Wir können dieses Verständnis dem Typus der konservativen, sich den Ansprüchen der politischen Religion öffnenden Nationalreligion zurechnen. In der Gedankenwelt Veecks, der Mitarbeiter der *Bremer Beiträge*, seiner konservativen Kollegen ohnehin, aber wohl auch mehrheitlich der Anhängerschaft des *Protestantenvereins*, war für die alternative Idee des gleichberechtigten Nebeneinanders verschiedener religiöser Sichtweisen und *nichtreligiöser* Weltanschauungen in einem pluralistischen und freiheitlich verfaßten Staat noch kein Platz. Ihr Denken blieb insofern dogmatisch und trotz aller Freiheitsrhetorik offen für die Anerkennung von Autoritäten; man verlagerte wie schon gesagt nur die Trägerschaft der Autorität: von der Staatskirche in die religiösen Kollektive selbst.

Insbesondere Julius Burggraf verknüpfte die genannten Themen explizit auf diese Weise mit den Stichworten ‚Volk‘, ‚Deutschtum‘, ‚Kaisertreue‘ und ‚Vaterlandstreue‘. Die von ihm und dem Nationalprotestanten Julius Bode geleitete Gemeinde St. Ansgarii war ein Beispiel für die Genese des protestantischen Nationalismus aus der Wechselwirkung zwischen den Initiativen von Basisgemeinden und einem autoritätsgläubigen Zeitgeist. Die Suche nach der homogenen christlichen Einheitskultur mündete hier in die Forderung einer „Deutschbesin-

²⁹⁹¹ Kalthoffs Ideale, S. 252f.

²⁹⁹² Ebd. S. 253. Vgl. S. 250f.

²⁹⁹³ Ebd. S. 254.

²⁹⁹⁴ Ebd. S. 257.

²⁹⁹⁵ Ebd. S. 259. Dabei unterschlägt Veeck freilich, daß Kalthoff gleichwohl seine Predigten als Beiträge verstand, die ‚zum Frieden des Volkes dienen‘. So in der Predigt zu Kaisers Geburtstag. Vgl. schon die Predigt aus dem Jahr 1879: Was dient zum Frieden unseres Volkes?

²⁹⁹⁶ Kalthoffs Ideale, S. 259.

nung“, durch die zunächst der zusammenhanglos gewordene Protestantismus wieder eine gemeinsame Klammer finden solle.²⁹⁹⁷ Die Kirche solle

„eine Hochburg des nationalen Sinnes sein... Gottesliebe ohne Vaterlandsliebe wäre eine Phrase, und mit Recht hat man dem Kaiser-Wilhelm-Standbilde in Bremen seinen Platz gegeben zwischen Rathaus und Gotteshaus. Im Kultus steht der Mensch vor des Höchsten Angesicht zwar als Mensch, aber wenn der Höchste mich nach meinem Teuersten fragt, so will er in allererster Linie mitgenannt wissen mein Volk und meinen Kaiser, mein Deutschland. ... Wir halten nichts von den blutarmen Abstraktionen einer Kirche des allgemeinen Menschentums. Dieser christliche Kosmopolitismus, der beim Gottesdienst unter den Regungen des Nationalgefühls Gewissensbisse verspürt, wäre eine jammervolle Entstellung dessen, was das Volk von seiner Kirche erwartet.“²⁹⁹⁸

So gehöre ganz selbstverständlich das Gebet für Kaiser und Reich, Senat und Bürgerschaft zum Gottesdienst.²⁹⁹⁹ Worin die Inkompatibilität dieses Bekenntnisses und der nationalen Überzeugungen radikaler Gemeinden bestand, zeigt ein direkter Vergleich: Auch Kalthoff glaubte wie gesagt an gemeinschaftsstiftende *religiöse* Werte und predigte darüber seiner Gemeinde. In seiner Predigt zum Kaisergeburtstag ist die Thematik präsent und läßt diejenigen Überzeugungen aufscheinen, die noch in der späten Kalthoff-Gemeinde und der Nachfolgegemeinde kursierten.³⁰⁰⁰ Anlässe wie der Kaisergeburtstag wurden gerne genutzt, um an das Zusammengehörigkeitsgefühl der Bevölkerung zu appellieren und um an gemeinsame nationale Werte zu erinnern. Auf der Kanzel wurde das Thema der religiösen Grundlagen der Gesellschaft häufig mit der Thematik ‚Volk und Religion‘ verknüpft. In diesem Kontext klagte auch Kalthoff: „ein Volk ohne Glauben, das ist ein Leib ohne Seele“.³⁰⁰¹ Aber, so Kalthoff weiter, selbst angesichts der manifesten Glaubensschwäche der Bevölkerung sei es eine verfehlt Strategie, aus Sorge um die Zukunft des Volkes das „Volksleben“ mittels politischer Gewalt „wieder auf christliche Grundlage[n]“ stellen zu wollen – womit er ein uns schon gut bekanntes Thema variiert.³⁰⁰² Die Verknüpfung von Religion, Macht und Gewalt lehnt er auch hier wieder grundsätzlich ab.³⁰⁰³ Kalthoff verzichtet darauf, den Kaiser als Beschützer des Glaubens und des Christentums zu preisen. Er hätte durchaus dessen entsprechendes Selbstverständnis und Engagement positiv hervorheben können. Aber er sagt das Gegenteil:

Die „Volksseele“ dürfe nicht „vergiftet“ werden, indem man die Menschen zu Lippenbekenntnissen zum Christentum erziehe. Selbst „die frivolste Gotteslästerung sei noch besser als ein solches „Verderben“, solche „Heuchelei“ auf Kosten der Religions- und Überzeugungsfreiheit.³⁰⁰⁴ Wenn Kalthoff fordert, „Geister“ und „Glauben“ freizugeben und darauf zu verzichten „weiter in den Glauben hinein zu regieren“³⁰⁰⁵, gibt er die Idee gemeinsamer Werte des Volkes nicht auf. Diese entstünden auch ohne Zwang in der Bevölkerung, wenn man den Grundsatz, Religion solle sich auf Freiheit gründen, umkehre. Er ruft seine Hörer auf: „helft ..., daß unsere Freiheit auf Religion sich gründe!“³⁰⁰⁶ Das gelte für die nationale, die politische und die individuelle Freiheit.³⁰⁰⁷ Die Grenze zur politischen Religion ist klar definiert. Den Appell,

²⁹⁹⁷ Julius Burggraf, *Der deutsche Christus*, S. 174.

²⁹⁹⁸ Ebd. S. 178-181. Zit. S. 181.

²⁹⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰⁰ Ebd. Adressat von Burggrafs Kritik war Emil Felden. Wir können also auf eine Kontinuität entsprechender Überzeugungen in St. Martini über Kalthoffs Tod hinaus schließen.

³⁰⁰¹ *Vom inneren Leben*, S. 132.

³⁰⁰² Ebd. (Anspielung auf die seit Jahren wiederholte Parole ‚Dem Volk muß die Religion erhalten bleiben‘).

³⁰⁰³ Ebd. (Religion sei keine „Dienstmagd“ der Politik).

³⁰⁰⁴ Ebd. S. 133.

³⁰⁰⁵ Ebd.

³⁰⁰⁶ Ebd.

³⁰⁰⁷ Ebd. S. 134-137.

die nationale Freiheit auf Religion zu gründen, verknüpft er mit einer Anspielung auf christlich-nationalistische „Hetzer“ – ohne aber Gruppierungen wie den *Evangelischen Bund* beim Namen zu nennen. Er vergleicht diese mit den Pharisäern in Israel: Würde man die Feier zum Kaisergeburtstag zum Anlaß nehmen, die „Liebe zum Vaterland, zur Heimat“ zu verabsolutieren und darüber die Berechtigung nationaler Ansprüche der geographischen Nachbarn Deutschlands ignorieren, „dann würde unsere nationale Freiheit und Ehre nichts sein als nationale Selbstsucht und Borniertheit“, dann würde man wie die „Hetzer“ und „Chauvinisten ... den nationalen Dünkel des auserwählten Volkes“ schüren.³⁰⁰⁸ Dies sei der „Hochmut“ der „vor dem Fall“ komme. „Unser Vaterland ist ein Glied am Leibe der Menschheit, das wir stark und gesund erhalten wollen, aber es ist doch nur ein Glied“. Als Christ wisse man, daß „in Christus nicht Jude noch Grieche gilt, nicht Abstammung und Nationalität, sondern das Recht und die Treue und die Liebe.“³⁰⁰⁹ Die politische Freiheit sei dann auf Religion gegründet, wenn

„jeder, der sie gebraucht, erfüllt ist von einem heiligen Gefühl seiner Verantwortlichkeit, sie gebrauchend mit dem vollen Ernste einer für das Wohl des Ganzen begeisterten Überzeugung. ... Wie soll das geschehen ohne Religion, ohne den Glauben, daß Gott in verschiedenen Sprachen und Zungen die Menschen in immer neue Wahrheit leitet, daß, wenn auch mancherlei Gaben sind, doch ein Geist ist, dem wir alle dienen?“³⁰¹⁰

Den Pluralismus der Religionen betrachtet er also als Manifestation eines einzigen göttlichen Willens; auch in unterschiedlichsten Religionen und Ausdrucksformen bekenne man sich letztlich zu dem einen Gott bzw. Geist. Die „Religion der Freiheit“ fordert keine Unterordnung, sondern ruft zur Emanzipation auf. Da es allerdings für Kalthoff keine Ethik ohne Religion gab, war für ihn damit auch die Ethik auf Freiheit gegründet, ohne in Subjektivismus zu münden.³⁰¹¹ Zur ‚wahren Menschennatur‘ gehört für Kalthoff als Vertreter eines positiven Menschenbildes gegen allen Pessimismus, sprich gegen die Angst der Herrschenden ‚vor dem vierten Stande‘, der Sinn des Menschen für das ‚radikale Gute‘. Das sozialreligiöse Denken Kalthoffs bildete den Kern eines individualistischen, antiautoritären und undogmatischen Gemeindechristentums. Man hat also nichts gegen eine religiöse Gemeinschaft einzuwenden, wenn diese nur nicht als Zwangsgemeinschaft, als Verkörperung einer höheren Autorität verfaßt ist. Diese Auffassung korrespondiert wiederum mit der Gemeindepraxis:

„Frei muß in der Religion Gleiches sich zu Gleichem gesellen. Was diese Gemeinschaft dann tut, um ihr eigentümliches religiöses Leben auszudrücken, das ist, wie Taufe und Abendmahl, der freie und natürliche Ausdruck frommen Empfindens.“³⁰¹²

Dementsprechend verwendet Kalthoff in seinen späten Gemeindepredigten wie derjenigen zum Kaisergeburtstag die Begriffe ‚Gott‘ und ‚Christus‘ in einem inklusivistischen Sinne. Sie verkörpern auch säkulare Werte – Freiheit, Recht, Toleranz, Gleichheit, Treue, Liebe –, die Nichtgläubige teilen können. Solche Werte schließen nicht einmal atheistische Sozialisten aus. Kalthoffs Sinn für das religionspolitisch Mögliche ließ ihn, wie wir schon oben sagten, den Zwierspalt erkennen, der zwischen unvereinbaren Grundüberzeugungen verschiedener Lager und dem christlich-hegemonialen Anspruch bestand, über alle gesellschaftlichen Spaltungen hinweg, eine religiöse Einheitskultur im Sinne eines deutsch-christlichen Volkskonzeptes durchsetzen zu wollen. Diese Einstellung liegt auch seiner Predigt zum Kaisergeburtstag zugrunde. Zuletzt spricht er in der Festpredigt von der Freiheit des Einzelnen und verknüpft diese mit der

³⁰⁰⁸ Ebd. S. 134.

³⁰⁰⁹ Ebd.

³⁰¹⁰ Ebd. S. 135f.

³⁰¹¹ Vgl. Abschn. III.10.3

³⁰¹² Schleiermachers Vermächtnis, S. 59. Vgl. Abschn. III.20.4.

Religionsthematik. Die „individuelle Freiheit“ müsse „eins sein mit dem unausrottbaren Gefühl der Solidarität, des Zusammenhangs zwischen unserem persönlichen Leben und dem Leben der Menschheit, und dieses Gefühl ist selbst Religion, ist der Glaube, der in der Liebe tätig ist.“³⁰¹³ Dieser undogmatische Glaube diene dem Frieden des Volkes; der Kaisergeburtstag soll dementsprechend ein Feiertag der universellen Solidarität sein.³⁰¹⁴

Daß Kalthoff angesichts einer solchen Auslegung des nationalen Festtages noch an die Idee der Volkskirche geglaubt hat, ist angesichts der Okkupation der Idee durch konservative Kreise der kirchlichen Basis nach Gründung des *Evangelischen Bundes* auszuschließen. Jede ‚Uniformierung des Glaubens‘ und jede politische Überformung der Gemeindeautonomie betrachtete Kalthoff je später desto mehr als eine verhängnisvolle religionshistorische Fehlentwicklung, der man unter Berufung auf Schleiermacher guten Gewissens entgegenreten könne.³⁰¹⁵ Von einer christlichen Volkskirche als Hüterin gemeinsamer nationaler Werte sprach er schon gar nicht und unterschied sich damit von der Gruppe um Burggraf. Für diese kam ausschließlich die christliche „Volkskirche“ als „treue Hüterin des sittlich-religiösen Volksidealismus“ und als ‚Führerin‘ „im geistigen Leben der Nation“ in Frage.³⁰¹⁶

Wenn wir diejenigen Aspekte der beschriebenen Selbstverständnisse relativieren, die auf eine polemisch motivierte kreuzinvers schematische Einteilung in die positiv besetzte eigene Gruppe und die negativ besetzte Gruppe der anderen zurückgehen, sehen wir also, in welcher Hinsicht liberale und radikale Gemeindeverständnisse differieren: Im Unterschied zur Mehrheit seiner liberalen Kollegen betrachtete der späte Kalthoff die Gemeinde *nicht*, wie noch in den Anfangszeiten des *Reformvereins*, als Basis einer zukünftigen größeren Volkskirche.³⁰¹⁷ Kalthoffs Denken zeigt in diesem Punkt eher Verwandtschaft mit der Position der Freireligiösen.³⁰¹⁸ Das Gemeindeleben war ihm also keine Spiegelung des Volkslebens (oder umgekehrt). Die Gemeindeautonomie sollte durch Bezüge zu einer, wie auch immer gestalteten, übergeordneten Großeinheit in keiner Weise eingeschränkt werden. Die Zukunftsutopie einer Religion des Volkes schließt dies nicht aus. Der späte Kalthoff bewahrte sich damit sein auf dem Autonomiegedanken gegründetes Gemeindeverständnis, welches sich in den 1870er Jahren in der Phase seiner Abgrenzung vom preußischen Staatskirchentum herausgebildet hatte.

Solche differenten Auffassungen über den Sinn des Gemeindelebens erschwerten eine Verständigung zwischen den liberalen und den radikalen Gemeinden. Die Bereitschaft zur Verteidigung jedes individuellen Glaubens gegen äußere Beschränkungen der Freiheit gehörte zu den Selbstverständlichkeiten des Denkens der Martinianer. Verschiedene gleichberechtigte religiöse Sichtweisen und säkulare Werte integrierte man zu einem freiheitlichen Pluralismus. Insbesondere (soziale) Gerechtigkeit und gegenseitige Anerkennung waren hier Werte, ohne die andere allgemeingültige Werte als nicht tragfähig erschienen. Ein Nebeneinander von öffentlicher, aber nicht zwingend christlich ausgerichteter Zivilreligion als allgemeinsten gemeinsamer Nenner gesamtgesellschaftlichen Konsenses und privater Religion oder Weltanschauung als Aspekt individueller Lebensstile war hier bereits ein selbstverständlicherer Gedanke, als er es für die meisten anderen Protestanten war. Auch in weiten Teilen des Liberalismus herrschte eher die Tendenz zur Gleichsetzung von Volk, Religionsgemeinschaft und Nation vor, und mit

³⁰¹³ Vom inneren Leben, S. 136.

³⁰¹⁴ Ebd. S. 137.

³⁰¹⁵ Schleiermachers Vermächtnis, S. 58f. Vgl. Abschn. III.2.

³⁰¹⁶ Vgl. die Stellungnahme aus der Redaktion der Bremer Beiträge: In den Wettern einer neuen Geburt, S. 279f.

³⁰¹⁷ Kulturprotestanten galt die Gemeinde dagegen „als Sockel der angestrebten freien nationalen Volkskirche“. Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 230. Bei Kalthoff dagegen treffen wir selbst 1879 höchstens auf ein Verständnis der Volkskirche im Sinne einer dezentralen, ohne Zwang „von unten“ herauf wachsenden Institution.

³⁰¹⁸ Vgl. zur entsprechenden Position der Freireligiösen ebd.

dem Niedergang der christlichen Volksreligion sah man (trotz aller Kritik am bekenntnisreligiösen Dogmatismus) gleichzeitig auch den Untergang der „deutschen Volksgemeinschaft“ kommen.³⁰¹⁹

Im Martini-spezifischen Gemeindeverständnis läßt sich aber im Vergleich mit liberalen Gemeinden noch ein anderer wesentlicher Unterschied ausmachen: Während wir die Martini-Gemeinde als ein Übergangsfeld zu denjenigen Segmenten der freireligiösen Bewegung beschreiben können, die sich dem Sozialismus gegenüber aufgeschlossen zeigten, läßt sich z. B. das Gemeindeleben in St. Ansgarii unter der Leitung von Julius Burggraf und Julius Bode als ein Übergangsfeld vom liberalen Protestantismus zur nationalen, nationalkirchlichen und völkisch-autoritären Bewegung auffassen. Im Fall von St. Martini gestalteten sich die Beziehungen zur nationalen Bewegung wie gezeigt schwierig. Konsensfähig war man hier indes gegenüber gemäßigten Richtungen und Vertretern des Sozialismus, die ebenfalls dem nationalen Bewegungsspektrum kritisch gegenüberstanden und stattdessen eine alternative nationale Fest- und Erinnerungskultur pflegten, in der z. B. die von der Nationalbewegung totgeschwiegenen März-tage des Revolutionsjahres 1848/49 eine Rolle spielten, Anlässe wie Kaisergeburtstag und Sedanstag hingegen nicht. Der Nationalprotestantismus dagegen stand wiederum dem sozialdemokratischem Wertdenken kritisch gegenüber. Zahlreiche Vertreter aus nationalprotestantischen Bremer Kirchengemeinden bemühten sich um eine enge Zusammenarbeit mit konservativen Parteien, Verbänden und Organisationen, mit dem Ziel der Bildung einer geschlossenen Front gegen die sozialistische, sozialdemokratische und linksliberale Politik, speziell gegen deren Religions- und Schulpolitik.

Aufgrund der kritischen Distanz zur integralen Nationalbewegung und zu anderen religiösen Mainstreambewegungen wiederum entschied man sich als bewußter Martinianer für die Zugehörigkeit zu einer Minderheitenposition im religiös-kulturellen Spektrum der Zeit. Aufgrund der beschriebenen Weichenstellungen, vor allem aufgrund des Verzichts auf jedes mögliche volksskirchliche Sendungsbewußtsein (welches in der Regel mit der Überzeugung verbunden war, ausschließlich die *christliche* Religion könne zur Stabilisierung des Staates beitragen), konnte die Gemeinde schon ihrem Anspruch und Selbstverständnis nach nur kleine Teile der Bevölkerung repräsentieren. Zudem entsprach das Martini-Selbstverständnis nicht dem mehrheitlichen Bewußtsein innerhalb der noch explizit religiös orientierten Bevölkerung, schon gar nicht der kirchlich gebundenen Bevölkerung. Für die Mehrheit der Christlich-Konservativen *und* Liberalen war es unvorstellbar, daß pluriforme von unten nach oben herauf gestaltete Gemeinden positiv zur Stabilität des Staates beitragen könnten – zumal, wenn eine solche Gemeinde mit einem Selbstverständnis auftrat, welches kirchliche Hierarchien ausschloß und nur horizontal-gleichberechtigte Verbindungen zwischen Gemeinden zuließ. Ein solches Selbstverständnis hätte beispielsweise zwischen dem Gedanken der unantastbaren Gemeindeautonomie und der Sichtweise, die den Staat als eine Ordnungsmacht im kultur- und religionspolitischen Sinn anerkennt, einen Widerspruch erblickt. Nicht selten wurde der Staat auch im Umfeld des *Protestantenvereins* noch als sittliche Person, als Hüter der freien Religion gesehen.³⁰²⁰ Wir erwähnten dies schon oben. Die liberalen Kollegen bzw. die Anhänger des Kulturprotestantismus verstanden es als ihre Aufgabe, im Hinblick auf den Zusammenhalt des Staates, die *Ganzheit* des protestantischen Volksbewußtseins zu repräsentieren. So etwa ließ sich schon das von Julius Websky 1883 in Konkurrenz zum *Reformverein* formulierte Selbstverständnis des Ber-

³⁰¹⁹ Auf den Umstand, daß auch Liberalprotestanten an einem bekenntnisreligiösen Grundkonsens festhielten, kommen wir noch oft zu sprechen, beispielsweise wenn wir den Streit um den Religionsunterricht thematisieren.

³⁰²⁰ Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 241, mit Hinweis auf den erwähnten Widerspruch.

liner *Unionsvereins* verstehen, den „gesamten, freien, bewußt christlichen und kirchlichen Protestantismus“ zu vertreten³⁰²¹, und nichts anderes war fast ein Viertel Jahrhundert später mit dem geforderten Bekenntnis zu den ‚großen gemeinsamen Idealen für eine große Volksgemeinschaft‘ gemeint, von dem Otto Veeck sprach. Solch ein ambitioniertes Sendungsbewußtsein stand im Widerspruch zum tatsächlichen Einfluß und zum gleichgerichteten Anspruch der Konservativen, mit denen man in Geltungsfragen konkurrierte, etwa um den Leitanspruch auf dem Feld der Sozialethik. Die radikalen Gemeinden konkurrierten hier nicht mit und bezogen, etwa gegenüber Stoeckers Konzeption der ständisch gegliederten Volkskirche als „Hüterin der Sittlichkeit des deutschen Volkes“³⁰²², eher die Position der Radikalopposition, insbesondere dann, wenn konservative Basisbewegungen einzelne Bevölkerungsgruppen wie die Juden im Rückgriff auf christliche Werte moralisch diskreditierten³⁰²³ oder Lehrzuchtfälle aufgriffen, um sich selbst als unentbehrliche Moralagentur zu stilisieren. Der Verzicht auf einen moralischen Wächteranspruch bedeutete indes eine weitere Limitierung der eigenen Wirkungsansprüche.

III.20.8 Verteidigung des autonomen und demokratischen Gemeindeverständnisses: Reaktionen auf die geplante Einrichtung einer offiziellen Pastorenkonferenz

Ein Schlaglicht auf das Selbstverständnis und die besondere Stellung der Martini-Gemeinde in der bremischen Kirchenlandschaft sowie auf die Interaktion zwischen Gemeinde und Pastor werfen Dokumente aus einer Episode der Bremer Kirchengeschichte, die bis heute nur unzulänglich aufgearbeitet worden ist und daher nahezu unbekannt geblieben ist. Gemeint ist die Rolle der Martini-Gemeinde und ihres Predigers bei den Verhandlungen über den Zusammenschluß sämtlicher Pastoren der evangelischen Gemeinden der Stadt Bremen zu einem umfassenden Predigerkollegium (der Vorstufe einer Landeskirchengründung) zwischen 1902 und 1905.³⁰²⁴

Nachdem im Jahr 1902 die Gebietsteile Gröpelingen, Walle, Hastedt und Woltmershausen eingemeindet worden waren, beantragten einige Kirchengemeinden der neuen Ortsteile bei der Stadt Bremen die Aufnahme ihrer Prediger in das geistliche Ministerium, um für die Zukunft die Kommunikation der Geistlichen untereinander und mit dem Kirchenregiment zu erleichtern. Der Senat zeigte sich aufgeschlossen für das Anliegen, zumal das alte Ministerium den „Charakter einer Vereinigung der Prediger der reformierten Kirchen der Stadt Bremen längst verloren habe“ und leitete an dasselbe den Antrag zur Begutachtung und Stellungnahme weiter. Das Ministerium sprach sich seinerseits nicht nur für die Aufnahme der bisher nicht organisierten Geistlichen Bremens aus, sondern regte auch gleichgerichtete Verhandlungen zwischen dem Senat und der Domgeistlichkeit an. Daraufhin fanden Verhandlungen über die Erweiterung des Ministeriums und die Organisation der evangelischen Geistlichen bzw. ihrer Vertretungsorgane statt.³⁰²⁵ Im Frühjahr 1904 berichtete Senator Diederich Ehmck als Vertreter der kirchlichen Kommission seinen Senatskollegen, „daß das Ministerium sich ... einstimmig

³⁰²¹ Vgl. Lepp, Protestantenverein, S. 280.

³⁰²² Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 187.

³⁰²³ Es sei ein Fehler, die konfessionellen Verbände immer noch als „Marksteine der sittlichen Lebenswertung“ zu verstehen, meint Kalthoff in diesem Kontext. Das Zeitalter der Reformation, S. 159.

³⁰²⁴ Im Nachlaß Kalthoff, finden sich hierzu Materialien unter dem irreführenden Stichwort „Vereine“ (AZ 7,40-20/3). Steudel, aber auch Schwebel (Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918) erwähnen die Episode nicht. Veeck, Geschichte der Reformierten Kirche Bremens, S. 140f, berichtet in sechs Zeilen davon, ohne auf die Rolle der Martini-Gemeinde einzugehen.

³⁰²⁵ Vgl. die zugehörige Akte der Senatsregistratur, Staatsarchiv Bremen, AZ 3-K.1.a Nr. 126 und zur bisherigen Situation den Abschn. II.5.1.2.

für die Aufnahme“ der vorgenannten Prediger ausgesprochen habe. Gleichzeitig wurde unter seinem Vorsitz in einer Delegiertenversammlung bereits die Verfassung eines künftigen größeren Predigerkollegiums beraten. Im Dezember konnte er auch Mitteilung vom Einverständnis der Domprediger erstatten.³⁰²⁶

Ehmck hatte seine Rechnung aber ohne die Martini-Gemeinde gemacht. Diese trat im Dezember 1904 auf den Plan. Kalthoff hatte den Gemeindegemeinderat über die „Anregungen des Senats“ und die Beschlußfassung des geistlichen Ministeriums informiert. Der Konvent übernahm daraufhin die Rolle eines Verteidigers des in Bremen bislang herrschenden Prinzips der Gemeindeautonomie. In der Abschrift des Protokolls der Konventssitzung vom 18.12.1904, die sich in der eigens angelegten Nebenakte der Senatsregistratur erhalten hat, heißt es:

„Der Convent sprach seine Absicht aus, daß mit aller Entschiedenheit gegen alle Tendenzen Front zu machen sei, die auf eine Beschränkung der Lehrfreiheit abzielen. Der Convent beschloß, daß Herr Dr. Kalthoff bei den Verhandlungen über die Bildung der geplanten Körperschaft keinen Beschlüssen zustimmen dürfe, ohne die Zustimmung des Convents hierzu eingeholt zu haben.“³⁰²⁷

Zwei Tage darauf brachten die *Bremer Nachrichten* unter den Leserbriefen einen Bericht mehrerer Konventsmitglieder der Martini-Gemeinde, mit dem die Öffentlichkeit über die geplanten Änderungen der bremischen Kirchenorganisation und die dagegen gerichtete Initiative der Gemeinde informiert wurde. Die geplante Organisation sei als „eine geistliche Synode“ zu werten, die „wohl noch gefährlicher werden“ könne „als die preußischen Synoden, in denen doch auch noch die Gemeinden vertreten sind. Sehr leicht können mit einer solchen Verfassungsänderung reaktionäre Bestrebungen, Beschränkung der Rechte der Gemeinden und der Lehrfreiheit der Geistlichen kommen.“ Die Freiheit der Bremer Kirchengemeinden sei dadurch höchst gefährdet. Weiter gibt der Bericht der Hoffnung Ausdruck, die Bürgerschaft werde nach einer Prüfung, ob „eine solche Änderung mit dem bremischen Verfassungsrecht [zu] vereinbaren“ sei, diese abwehren. Schließlich folgte der Aufruf an die anderen Bremer Kirchengemeinden, sich „den Beschluß der Martinigemeinde zu eigen machen“ und ihre Prediger in dieser Angelegenheit „nur in Übereinstimmung mit dem Konvent“ handeln zu lassen.³⁰²⁸

Tatsächlich sollten sich später auch einige andere Gemeindevertretungen und zahlreiche Abgeordnete der Bremer Bürgerschaft die seitens des Martini-Konvents geäußerten Befürchtungen zu eigen machen und in diesem Sinne aktiv werden. Die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten hatte zunächst im Rahmen ihrer kirchenregimentlichen Befugnisse die Beanstandung des Konventsbeschlusses beabsichtigt.³⁰²⁹ Auf Initiative des Senats mußte sich jedoch zunächst einmal Kalthoff, dem unterstellt wurde, er sei der *spiritus rector* der Vorgänge, rechtfertigen. Der Martini-Pastor hat eine Abschrift des Protokolls seiner „Vernehmung“, die am 9.1.1905 durch die Senatoren Ehmck und Stadtländer stattfand, in seinen privaten Unterlagen aufbewahrt.³⁰³⁰ Ihm wurde von seinen Dienstvorgesetzten vorgeworfen, die seiner Gemeindevertretung „vorgetragene Ueberzeugungen und Befürchtungen“ würden „jedes tatsächlichen Bodens“ entbehren; er habe damit „ohne jede Veranlassung in seiner Gemeinde und in weiteren kirchlichen Kreisen unbegründete Besorgnis und Erregung hervorgerufen und ... in höchst fahrlässiger Weise den Senat als den Urheber oder Förderer von der Lehrfreiheit feindlichen Tendenzen erscheinen lassen.“³⁰³¹ Aus der gesamten Senatsakte spricht deutlich der Un-

³⁰²⁶ Ebd. Bl. 9-11 (Auszug aus dem Senats-Protokoll vom 10.4.1904), vgl. Bl. 28.

³⁰²⁷ Staatsarchiv Bremen, Senatsregistratur 3-K.1.a. Nr. 127.

³⁰²⁸ Art. Aenderung der Bremer Kirchenverfassung, in: *Bremer Nachrichten* vom 20.12.1904, Fünftes Blatt.

³⁰²⁹ Senatsregistratur 3-K.1.a. Nr. 127, Bl.4 (Auszug aus dem Senatsprotokoll vom 30.12.1904).

³⁰³⁰ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3. Vgl. Bl. 6 Akte Senatsregistratur, ebd.

³⁰³¹ Ebd.

mut über die Initiative Kalthoffs und über seine Gemeinde angesichts der schon weit fortgeschrittenen Verhandlungen.

Besonders sensibel reagierte die senatorische Behörde auf den Umstand, daß sie in der Öffentlichkeit als Initiator von Planungen dargestellt wurde, die im Fall ihrer Umsetzung vermeintlich in die Gemeinde- und Lehrfreiheit eingreifen würden. Kalthoff sprach am 12. Januar im Anschluß „an die mündliche Besprechung“, wie er die Vernehmung nannte, sein Bedauern aus, diesbezüglich „durch eine ... unvollständige Darstellung der geschichtlichen Vorgänge bei den Konventsmitgliedern eine irrige Vorstellung erzeugt“ zu haben und reichte den Entwurf einer Erklärung ein, die er an die Bauherrn der Gemeinde abzuschicken sich bereit fand.³⁰³² Ehmck änderte diesen Entwurf so ab, daß er als klares Eingeständnis Kalthoffs zu lesen war, die Rolle und die Absichten des Senats in Unkenntnis der bisherigen Verhandlungen falsch wiedergegeben zu haben.

In Ehmcks Antwortschreiben an Kalthoff vom 16.1.1905 werden noch einmal die von diesem zu verantwortenden Mißverständnisse thematisiert, und im drohenden Ton wird hinzugefügt: „Wir würden nur dann im Stande sein, beim Senate zu befürworten, Ihrem Verhalten in der Konventsversammlung vom 18. vor. Mts. keine weitere Folge zu geben, wenn Sie bereit sein sollten, für das von Ihnen an die Bauherrn zu richtende Schreiben die Fassung der Anlage 2 [die von Ehmck abgeänderte Erklärung, TA] zu wählen, in die so weit tunlich Ihr Entwurf aufgenommen ist.“³⁰³³

Kalthoff wurde also in die Rolle des Beschuldigten gedrängt. Allerdings deckte der Martini-Pastor auch Fehler der Behörde auf. So konnte er nachweisen, daß er bei der Sitzung des geistlichen Ministeriums, auf die Ehmck sich berufen hatte, *gegen* den Zusammenschluß der Pastoren gestimmt hatte. Tatsächlich ist im Protokoll der Sitzung nicht von einer einstimmigen, sondern von einem „fast einstimmigen Beschluß“ die Rede.³⁰³⁴ Der lange Schriftwechsel, in dem der offensichtlich beleidigte Kalthoff die gegen ihn und die Gemeinde erhobenen Vorwürfe zu widerlegen suchte, kann hier nicht ausführlich zitiert werden. Es soll allein die Rolle der Gemeindevertreter dargestellt werden.

Es waren die Bauherrn von St. Martini, die sich in ihrer Funktion als Leiter des Konvents zu der Angelegenheit äußerten. Im diesbezüglichen Schriftwechsel wird die Haltung der Gemeinde und das Verhältnis zwischen Konvent und Pastor deutlich. Man fühlte sich keinesfalls von Kalthoff falsch informiert und rückte auch nicht von der Skepsis gegenüber den Planungen der Bremer Pastorenmehrheit ab. Gleichzeitig mit Kalthoff richteten die Bauherrn Alfred Koch und Heinrich Kirchoff am 18.1.1905 ein Schreiben an den Senat, in dem sie die ihrem Pastor zum Vorwurf gemachten Passagen des letzten Konventsprotokolls, insbesondere die Direktive an Kalthoff, erläuterten. Demnach hatte im Verlauf der Sitzung niemand behauptet oder nur vermutet, der Senat habe „den ersten Anstoß zu der in Aussicht genommenen neuen Organisation gegeben“. Eine Bedrohung des kirchlichen Friedens sah man eher „von Geistlichen der positiven Richtung“ ausgehen, von denen „die in Bremen bestehende Lehrfreiheit ... seit geraumer Zeit scharf bekämpft“ werde. Sollte „diese Richtung ... in einem einheitlichen Zusammenschluß sämtlicher Geistlichen die Mehrheit erlange[n]“, könne dies „möglicher Weise den [kirchlichen, TA] Frieden gefährden“. Diese kritische Sichtweise solle „bei den Beratungen über die Organisation der fraglichen Vereinigung ernstlich“ gewürdigt werden³⁰³⁵, was nichts

³⁰³² Akte Senatsregistratur, ebd. Bl. 8.

³⁰³³ Schreiben Ehmck und weiterer Schriftwechsel im Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3.

³⁰³⁴ Vgl. Staatsarchiv Bremen, Senatsregistratur 3-K.1.a. Nr. 127, Schreiben Kalthoff vom 18.1.1905 und Abschrift des Protokolls. Die originalen Acta Venerandi Ministerii sind verschollen.

³⁰³⁵ Ebd. Bl. 11.

anderes heißen kann, als daß sie von Kalthoff als *Beauftragtem der Gemeinde* zur Sprache gebracht werden sollte.

Kalthoff betonte in seinem Schreiben gleichen Datums „die Pflichtmäßigkeit“ seines „Vorgehens im St. Martini-Konvent vom Standpunkt“ seiner „kirchenpolitischen Erfahrungen u. Ueberzeugungen“. Denn *in der Sache* könne von einem bloß „erweiterte[n] Ministerium“, wovon die Senatskommission spreche, nicht die Rede sein. Den geplanten Zusammenschluß müsse man vielmehr „als eine vollständige Umgestaltung“ ansehen.³⁰³⁶

In den folgenden beiden Monaten zeigte sich, daß weder Kalthoffs Pastorenkollegen und andere Gemeindekonvente noch die Senatsvertreter sich der Tragweite der geplanten Neuerungen bewußt waren. Selbst Steudel erklärte nach der Anfrage Ehmcks, ob er mit der Erweiterung einverstanden sei, sich zunächst (als bisher noch nicht dem Ministerium angehörender Vertreter der Remberti-Gemeinde) „unter der Voraussetzung, daß das Domkollegium ebenfalls seinen Anschluß zusagt“, dazu bereit und zog erst im Februar seine Zustimmung zurück – offenbar unter dem Eindruck der von St. Martini initiierten öffentlichen Diskussion.³⁰³⁷

Zwei grundlegende Fragen waren bisher noch offen: In welchem Verhältnis sollte die neue Kirchenorganisation zum Staat stehen und wie sollte sie das Verhältnis der Kirchen untereinander reglementieren – sollte sie etwa den Status des Leitungsorgans einer Landeskirche bekommen? Ehmck hatte bisher die juristische Prüfung verfassungsrechtlicher Aspekte des Zusammenschlusses und die Einschaltung des Parlamentes versäumt; das geistliche Ministerium hatte bisher die kirchenrechtlichen Fragen außer Acht gelassen. Erst langsam dämmerte einzelnen Kollegen Kalthoffs, daß sie keinesfalls einem freiwilligen Zusammenschluß zustimmen würden, wenn sie den mittlerweile fertigen Satzungsentwurf absegnen würden, sondern sich auf ein Experiment mit offenem Ausgang und möglicherweise einschneidenden Folgen einlassen würden.³⁰³⁸

Die Martini-Gemeinde und ihr Pastor hatten dieses Umdenken angeregt. Statt sich dem Mehrheitswillen zu beugen, machten sie auf die Schwachstellen der bisherigen Verhandlungsergebnisse aufmerksam – teils nicht öffentlich, teils durch die Presse. Auch Kalthoff beteiligte sich an der Debatte in den Zeitungen. Nur er kann der namentlich nicht genannte Mitautor eines eineinhalbseitigen Leitartikels in den *Bremer Nachrichten* gewesen sein, der sich als ein dem Zusammenschluß der bremischen Geistlichen ablehnend gegenüberstehendes und angefeindetes Ministeriumsmitglied zu erkennen gibt. Es gab wie gezeigt nur einen solchen Ministerialen, nämlich Kalthoff.³⁰³⁹ Nicht öffentlich hatte er schon bei seiner ersten Vernehmung zu bedenken gegeben, die Einrichtung „eines ständigen Vorsitzenden des Ministeriums“, könne dazu führen, daß dieser „dann bald wie ein Superintendent den übrigen Geistlichen vorgesetzt sein werde. ... Wer die Kirchengeschichte kenne, wisse, dass oft aus kleinen Anfängen sich die schlimmste Hierarchie entwickelt habe. Er glaube nicht, dass der jetzige Senat eine solche Entwicklung wünsche oder eventuell fördern würde. Auch denke er nicht an die Gefahr, dass die orthodoxe kirchliche Richtung im Ministerium oder im Senat zur Herrschaft gelangen könne. Die nach

³⁰³⁶ Ebd. Bl. 12 (Schreiben Kalthoffs vom 18.1.1905).

³⁰³⁷ Vgl. ebd. Bl. 26 (Studels Schreiben vom 8.12.1904) und Bl. 32 (Schreiben vom 18.2.1905).

³⁰³⁸ Vgl. ebd. Bl. 15 a (Auszug aus dem Senats-Protokoll vom 21.2. 1905): Laut Ehmck seien bei den Satzungsberatungen „von mehreren Seiten Bedenken gegen den § 1 der fraglichen Satzungen, insofern demnach jeder ordentliche Prediger der evangelischen Kirchengemeinden in der Stadt Bremen dem Kollegium angehören müsse, ausgesprochen“ worden, worauf Bürgermeister Barkhausen beantragte, „von einer Stellungnahme zu dem fraglichen Entwurf zur Zeit Abstand zu nehmen und zunächst die Erklärung der Prediger abzuwarten.“

³⁰³⁹ Ein Exemplar dieses Artikels vom 21.2.1905, Zweites Blatt (gez. „ein liberaler Prediger“) befindet sich im Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40-20/3. Auf den Inhalt des Artikels, der sein persönliches Verhältnis zu den Ministerialen betrifft, kommen wir unten im Kontext seiner Reaktion auf die Beantragung seines Ausschlusses aus dem Ministerium zurück.

seiner Meinung bedenklichen Tendenzen, welche in dem erweiterten Ministerium hervortreten könnten zum Schaden der Freiheit in Glaubenssachen, könnten ebensogut von liberalen wie von positiven Geistlichen vertreten werden.“³⁰⁴⁰

Am 26. Februar präzisierte Kalthoff seine Bedenken vor dem Martini-Konvent noch einmal. Nach dem bisherigen Satzungsentwurf sei eine „Zwangsorganisation geplant, die für die Bremer Kirche etwas ganz Neues bedeutet“. Es sei ungeklärt, „wer zur Einführung einer solchen Zwangsorganisation zuständig ist.“ Seines Erachtens waren einzelne Bremer Gemeinden und ihre Vertreter verfassungsrechtlich nicht legitimiert, „durch ihre Beschlüsse die Grundlage für einen gesetzgeberischen Akt, als welcher der Entwurf sich darstellt, zu schaffen. Die Geistlichen können doch immer nur für sich, nicht für die anderen, die etwa dissentieren, noch weniger für ihre Amtsnachfolger bindende Beschlüsse fassen. Für gesetzgeberische Akte der Kirchenregierung“ sei nach der bremischen Verfassung „die Mitwirkung der Bürgerschaft erforderlich“. Weiterhin müsse dagegen protestiert werden, daß die an sich wünschenswerte Union zwischen Gemeinden traditionell reformierter und traditionell lutherischer Konfession „durch die Behörde und die Geistlichen, ohne Zustimmung der Gemeinden, vollzogen werden soll.“ Sodann präzisiert er seine Bedenken hinsichtlich der Lehrfreiheit. Es erscheine ihm „mehr als fraglich“, ob „auf dem Wege einer Zwangsorganisation ‚amtsbrüderliche Gemeinschaft‘ ... gepflegt werden“ könne, „zumal seit einer Reihe von Jahren von Seiten der sogen. positiven Partei in der Presse stets darauf hingestrebt wird, ihr missliebige Geistliche aus dem Amt hinauszudrängen. Der Begriff der amtsbrüderlichen Gemeinschaft erscheint deshalb als den wirklichen Gesinnungen der beteiligten Kreise nicht entsprechend und kann nur als eine irreführende Phrase bezeichnet werden. Im fernerem sind die Bestimmungen dieses Paragraphen so vieldeutig und dehnbar, dass durch sie der ärgste kirchliche Zwang nicht ausgeschlossen wird. Es ist schon längst hierarchischer Brauch, Massregelungen einzelner Geistlichen nicht auf deren Glauben abzustellen, sondern auf künstlich konstruierte Ärgernisse, die die Betroffenen durch irgend eine Publikation oder amtliche Aesserung gegeben haben soll.“ (Kalthoff führt hierfür das Beispiel des ‚Falles Fischer‘ an.) „Dieses Verfahren würde bei dem Prediger-Collegium schnell Nachahmung finden, wie schon einzelne Kundgebungen im Br. Kirchenblatt zeigen, und der Begriff der ‚amtlichen Interessen‘ würde eine weitere Handhabe des Predigercollegiums gegen einzelne missliebige Geistliche bieten.“ Auch seien die Rechte der einzelnen Gemeinden „nicht mehr geschützt, wenn Angelegenheiten konstruiert werden, die als solche der gesamten Kirche gelten sollen.“ Hierfür beruft sich Kalthoff auf den im Bremen gerade schwebenden Streit um Taufen, die Mauritz im Dom nach einer vom Apostolikum abweichenden Formel vollzogen hatte.³⁰⁴¹

Der Martini-Konvent schloß sich diesen Bedenken an und beauftragte Kalthoff erneut, „bei den Beratungen des Ministeriums gegen Schaffung des in Aussicht genommenen Prediger-Kollegiums zu stimmen. Der Beschluss erfolgte einstimmig.“³⁰⁴² Tatsächlich wäre ein erweitertes Ministerium aufgrund seiner Spaltung in drei mehr oder weniger verfeindete kirchliche Parteien kaum je zu einmütigen Willensbildungen gekommen, sondern wäre eher zum Instrument der Durchsetzung von Interessen einzelner kirchlicher Richtungen geworden.

Auch ca. ein Drittel der Bürgerschaftsabgeordneten beantragte im März, der Senat möge „von jeglicher Änderung des bisherigen Zustandes ab[...]sehen.“ Allerdings konnte der Antrag noch in derselben Sitzung zurückgezogen werden, nachdem der Präsident der Bürgerschaft die Abgeordneten darüber informierte, daß das geistliche Ministerium beschlossen habe, die Pla-

³⁰⁴⁰ Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40-20/3 (Vernehmungsprotokoll vom 9.1.1905).

³⁰⁴¹ Akte Senatsregistratur, Bl. 17, Bl. 19 (Anl. 2 = eine Denkschrift Kalthoffs).

³⁰⁴² Ebd. Bl. 17.

nungen zur Schaffung einer neuen Kirchenorganisation aufzugeben und der Senat die Angelegenheit daher als erledigt ansehe.³⁰⁴³

Die Martini-Gemeinde und ihr Prediger hatten sich durchgesetzt. Aus Sicht von Kirchensensor Ehmck indes waren die öffentlich gewordenen Befürchtungen übertrieben, wie aus seinen Marginalien in Kalthoffs Denkschrift hervorgeht. Bezogen auf manche Blüten der Medienberichterstattung hatte er durchaus Recht. Der Senat war nicht – wie es in der Presse kolportiert wurde – Initiator des Ganzen³⁰⁴⁴, und er wollte schon gar keine Kirchenhierarchie einführen. Solche Bestrebungen hätten auch in einem diametralen Gegensatz zu der staatlichen Religionspolitik gestanden, die im Laufe des ganzen vorangegangenen Jahrhunderts in Bremen verfolgt worden war. Schließlich waren frühere Versuche des geistlichen Ministeriums, sich als Kirchenregiment zu organisieren, an einer etatistischen Politik gescheitert, die keine konkurrierende kirchenregimentliche Instanz zwischen dem Senat und den Einzelgemeinden duldet, an einer Politik die stets darauf bedacht war, das Ministerium möglichst unbedeutend zu halten. Da zudem der liberal-konservative Gegensatz in diesem Gremium einstimmige Entscheidungen unmöglich machte, hatte das Ministerium seinen Einfluß im umgekehrten Verhältnis zur wachsenden Autonomie der Gemeinden um 1900 weitgehend verloren. Man kann den Versicherungen Ehmcks Glauben schenken, der Senat habe nicht die Absicht, an ein erweitertes Gremium kirchenregimentliche Befugnisse und Machtmittel abzutreten. Neu war allerdings, daß die Kirchenkommission unter der Amtsführung von Ehmck gegenüber Bestrebungen der Pastorenschaft, sich zusammenzuschließen nicht mehr eine grundsätzlich feindselige Einstellung zeigte.³⁰⁴⁵ Neu war auch Ehmcks Vertrauensseligkeit gegenüber den Versicherungen der Bremer Geistlichen, sich keine disziplinarischen Befugnisse aneignen zu wollen. Johann Smidt etwa stand solchen Äußerungen stets skeptisch gegenüber. Unterschätzt hat Ehmck insbesondere den Durchsetzungswillen der Konservativen und ihrer Verbündeten in ihrem Kulturkampf gegen den Bremer Radikalismus. Zeugnis von deren Willen, Vertreter unliebsamer theologischer Positionen der disziplinarischen Kontrolle durch eine übergeordnete kirchliche Instanz auch in Fragen der Lehre und der Amtsführung zu unterwerfen, legt der Entwurf der Satzungen einer bremischen Kirchenvertretung aus der Feder von Julius Thikötter ab, der sich in der Senatsakte befindet.³⁰⁴⁶ Hätten sich die Befürworter des Zusammenschlusses durchgesetzt, wären damit in Bremen Bedingungen geschaffen worden, die disziplinarische Maßnahmen ermöglicht hätten, wie sie etwa in Preußen im Zuge der Apostolikumsstreitigkeiten angewandt wurden. Steudel, Mauritz und Kalthoff sollten den Willen der Konservativen zur Ausübung von Kontrolle unter Kollegen indes auch ohnedies noch zu spüren bekommen. Wir kommen unten darauf zurück.

Daß der Senat andererseits keineswegs zur Duldung und Förderung demokratischer Bestrebungen in einzelnen Gemeinden bereit war, zeigte sich auch im Fall der Martini-Gemeinde wieder. Einfluß über die Bauherrn konnte der Senat hier, wie wir sahen, nicht ausüben. Durch die senatorische Justizkommission ließ die Regierung aber prüfen, „ob die kirchlichen Pfarrge-

³⁰⁴³ Vgl. Art. Organisation der bremischen Geistlichkeit, in: Bremer Nachrichten vom 9.3.1905.

³⁰⁴⁴ Vgl. z. B. Bremer Nachrichten vom 20.12.1904, Fünftes Blatt: Art. Aenderung der Bremer Kirchenverfassung („Bestrebungen des Senats ... eine offizielle Pastorenkonferenz, also eine geistliche Synode für Bremen zu schaffen) oder Abdruck eines Artikels aus dem Berliner Tageblatt in den Bremer Nachrichten vom 15.2.1905, Viertes Blatt: „Ganz in der Stille hat der Senat einen Zusammenschluß der Pastoren, also eine Art von Synode, befürwortet, nach anderer Lesart direkt angeordnet.“

³⁰⁴⁵ Vgl. auch Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 28.

³⁰⁴⁶ Akte Senatsregistratur AZ 3-K.1.a Nr. 126, Bl. 31 b (undat. mit Bleistiftvermerk „1902? 1903?“) Einladung zu einer Versammlung aller stadtbremischen Pastoren mit Entwurf der Statuten für eine Konferenz stadtbremischer Pastoren. Vgl. § 7: „Beschlüsse der Konferenz in Angelegenheiten der Führung des Amtes, dergleichen Beschlüsse über Statutenänderungen können nur mit 2/3 Mehrheit gefaßt werden und sind dann für alle Mitglieder verbindlich.“

meinden, insbesondere die Martinigemeinde berechtigt“ seien, „ihren Geistlichen Anweisungen über ihr Verhalten ... als Mitglieder des vener. Ministeriums zu erteilen.“³⁰⁴⁷ Die beauftragten senatorischen Gutachter kamen einstimmig zu dem Resultat, die Frage sei zu verneinen.³⁰⁴⁸ Insofern ist Otto Hartwachs oben zitierte Darstellung, wonach der Bremer Staat sich stets gegenüber Gemeindebeschlüssen tolerant verhalten habe, zu idealistisch.³⁰⁴⁹ An einer basisdemokratischen Organisation des Verhältnisses der Kirchen zur Kirchenobrigkeit war der Senat, der ohnehin Kalthoff als verantwortliche und treibende Kraft ansah, nicht interessiert.

Umgekehrt gibt die dargestellte Episode eine Teilantwort auf die Frage, wie die Martini-Gemeinde und ihr Pastor im Idealfall das Verhältnis von Staat und Kirche geregelt wissen wollten. 1912 schrieb Auguste Kirchhoff im Kontext des Versuchs der Einführung einer Kirchensteuer in Bremen an Kalthoffs Tochter Anna, der Martini-Pastor habe nach ihrer Erinnerung „nie, auch in der Öffentlichkeit nicht, ein Hehl aus seiner absoluten Gegnerschaft gegen jede Verquickung von Staat und Kirche, gegen jede Centralisation, gegen die Kirchensteuer gemacht ... in den letzten Jahren seines Lebens.“³⁰⁵⁰ Ähnlich sah es als Vertreter der Martini-Gemeinde Otto Wellmann: In seiner Erinnerung sei „gerade Kalthoff ein Gegner jedes Autoritätskultes gewesen. ... Insbesondere sei er aber ein Gegner jeder stärkeren Verbindung von Staat und Kirche gewesen.“³⁰⁵¹

Eine solche Selbstvergewisserung war nötig geworden, weil Kalthoff sich, wie wir schon oben sagten, in seinen Veröffentlichungen nicht explizit und en detail zu diesen Fragen geäußert hatte und einer seiner Pastorenkollegen in Unkenntnis von Kalthoffs Position *bona fide* behauptet hatte, der verstorbene Pastor sei *für* die Einführung einer Kirchensteuer gewesen. Trotz der separatistischen Tendenzen in St. Martini war man sich allerdings auch der positiven Effekte bewußt, die eine engere Kooperation der bremischen Pastoren in Bezug auf die äußere Kirchenverwaltung, die Beziehungsgestaltung zu fremden Landeskirchen, die Geschäftsbeziehungen zum Senat usw. mit sich bringen könnte. Doch war man überzeugt, diese Aufgaben ließen sich auch auf freiwilliger Basis an eine Organisation ähnlichen Zuschnitts delegieren (erwähnt werden die Beispiele von Architektenkammern und Ärztevertretungen).³⁰⁵²

III.20.8.1 Befürchtete Auswirkungen der Planungen auf den schulischen Religionsunterricht

Bisher noch nicht erwähnt haben wir die bildungsgeschichtlich relevanten Aspekte der zuvor dargestellten Ereignisse aus der Geschichte der Martini-Gemeinde. Nach Ausweis des Protokolls der Vernehmung Kalthoffs am 9. Januar hat der Pastor den Senat vor der Gefahr gewarnt, daß ein erweitertes Ministerium seinen gewachsenen Einfluß dazu gebrauchen könne, „insbesondere auch auf den Religionsunterricht in den Schulen einzuwirken“.³⁰⁵³ Der erwähnte Bürgerschaftsantrag schloß sich entsprechenden Bedenken an, mögliche Änderungen könnten „im

³⁰⁴⁷ Ebd., AZ 3-K.1.a. Nr. 127, Bl. 20 (Senats-Protokoll vom 7. 3.1905), Bl. 22 (Justizkommission 11.3.05).

³⁰⁴⁸ Ebd. Bl. 22-25.

³⁰⁴⁹ Vgl. Abschn. II.5.1.2.

³⁰⁵⁰ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3, Brief vom 25.4.1912.

³⁰⁵¹ Ebd. Vgl. auch einen Briefentwurf von Anna Kalthoff ebd. Für ihren Vater habe „jeder feste Zusammenschluß der Gemeinden, vor allem aber jede Verquickung [der Kirche] mit dem Staate, die allergrößte Gefahr für die Entwicklung der Religion bedeutet. Fragen Sie diejenigen, die sich noch heute meines Vaters Freunde nennen dürfen!“

³⁰⁵² Vgl. einen Artikel aus den Bremer Nachrichten vom 10.3.1905, den Kalthoff in seinen Unterlagen aufbewahrt hat. Der Artikel bringt ganz im Sinne der Martini-Initiative die Genugtuung der (links)liberalen Kreise über den Ausgang der Angelegenheit zum Ausdruck.

³⁰⁵³ Nachlaß Kalthoff, ebd.

weiteren Verlauf auf unsere Schulverhältnisse im reaktionären Sinne“ einwirken.³⁰⁵⁴ In Kalthoffs Unterlagen findet sich ein undatiertes Artikel aus den *Bremer Nachrichten*, der von einer Resolution des *Bremischen Lehrervereins* unter Vorsitz des Volksschullehrers Christian Maas gegen die geplante Organisation der Geistlichen berichtet. Unter Bezugnahme auf den in der Bürgerschaft gestellten Antrag gibt der Lehrerverein demnach seiner „Überzeugung Ausdruck, daß der in Bremen bestehende Zustand eines undogmatischen Religionsunterrichts und der vollen Unabhängigkeit der Schule von der Kirche der zweckmäßigste und würdigste“ sei „und protestiert gegen jeden Versuch, Einrichtungen zu treffen, welche diesen Zustand in rückschrittlichem Sinne beeinflussen könnten.“³⁰⁵⁵ Eine Rückkehr zum Prinzip der früher vom Ministerium ausgeübten Schulaufsicht in Kirchspielschulen (die im 19. Jahrhundert größtenteils geschlossen worden waren), sollte auf jeden Fall verhindert werden. Wir können diese Bezüge als ersten Hinweis auf Verbindungen zwischen der Kalthoff-Gemeinde und Schulreformern nehmen, die in einer engeren Verbindung von Staat und Kirche Gefahren für die Unabhängigkeit der Bremer staatlichen Schulen witterten.

Auf diesem zuletzt genannten Feld der Beziehungen zwischen Gemeinde und säkularer Umwelt entschied man sich in St. Martini bewußt für eine Politisierung des Engagements und hatte als Vorkämpfer für die „Religion der Freiheit“ ein deutliches Ziel vor Augen: die Erziehung der Menschen zu politischer Mündigkeit und persönlicher Verantwortung. Aus diesem Bildungsenthusiasmus resultierte ein Interesse für die Entwicklung des Bildungssystems, insbesondere für die Entwicklung des Volksschulwesens. Die Verbindung von kirchlich-radikalem Liberalismus und linker Politik stand in Bremen wie oben gezeigt wurde in einer Traditionslinie, die bis in die Zeit des Vormärz- und des 1848er-Radikalismus zurückreichte und sich in Persönlichkeiten wie Rudolph Dulon und August Kotzenberg verkörpert hatte, die sich intensiv für die Reform der Volksschulbildung eingesetzt hatten. Wir greifen im Folgenden die Frage wieder auf, wie sich Kalthoffs Radikalismus der letzten Jahre zu diesen Wurzeln verhielt, und welche Rolle sein Glaube an die Selbsterneuerungskräfte und die Selbstwirksamkeit des Volkes (speziell seine Hoffnung auf ein umgekehrtes Gottesgnadentum des Proletariats) bei der Formierung seiner Ansichten in der Frage des schulischen Unterrichts spielte. Den unterschiedlichen Auffassungen über die Rolle der Religion begegnen wir auch bei der gleich folgenden Darstellung wieder. Insbesondere die Schule sollte nach Auffassung Kalthoffs überkonfessionelle, allgemein-religiöse Werte vermitteln. Es ging ihm, wir nehmen dies vorweg, keineswegs um die Abschaffung des schulischen Religionsunterrichts.³⁰⁵⁶ Ein wichtiger Antrieb und gleichzeitig das Ziel religiöser Erziehung in Elternhaus und Schule war für ihn gleichsam die Wiederentdeckung und Neubelebung der Religion in diesen Bereichen³⁰⁵⁷, was für ihn auch eine Neubewertung der Rolle des Religionsunterrichts für die Individuen und die Gesellschaft nach sich zog. Wir werden in diesem Kontext auf eine bisher kaum beachtete Wechselwirkung zwischen Bildungsreform und Religionsreform stoßen. Positive Impulse auf den Bildungsbereich gingen von den Reformfeldern aus, auf denen auch Kalthoff wirkte: künstlerische Reform, Monismus, Nietzscheanismus, Mystik, Lebensreligiosität, Frauenbewegung. Eingeschränkt werden sollte dagegen der Einfluß, den die Kirchen und der Machtstaat, also die etablierten autoritären Instanzen, auf das Bildungswesen ausübten.

³⁰⁵⁴ Vgl. *Bremer Nachrichten* vom 9.3.1905.

³⁰⁵⁵ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3. Vgl. ebd. einen weiteren Sprechsaal-Artikel von einem Lehrer, der ähnliche Bedenken zur Sprache bringt: *Bremer Nachrichten* vom 25.2.1905.

³⁰⁵⁶ Was ihm Otto Veeck indes unterstellte. Vgl. Kalthoffs Ideale, S. 255.

³⁰⁵⁷ So gelte es etwa, die Religion des Kindes neu zu entdecken und zu würdigen. Vgl. *Religiöse Weltanschauung*, hier die Predigt *Religiöse Jugenderziehung*, S. 236-239.

IV Späte Reformimpulse. Kalthoffs bildungspolitisches Engagement nach 1900. Religion und Bildung

IV.1 Überblick: Formierung einer Bremer Bildungsreformbewegung unter Berufung auf Ellen Key. Wechselwirkungen von Reformreligion, Kunst und Reformpädagogik

Oben thematisierten wir Kalthoffs Engagement für das Gedeihen der Bremer Arbeiterbildungsbewegung und für die Volkserziehungsbewegung. Das Problem der primär schulischen Erziehung und Pädagogik als ein Aktionsfeld der Reformbewegungen um 1900 haben wir bisher noch nicht in den Blick genommen. Auch auf diesem Feld war Kalthoff aktiv. Denn sein Verständnis vom Menschen setzte die Bedeutung fortschrittlicher Erziehungsmethoden als Bedingung für die Ausbildung selbständiger Persönlichkeiten und für eine positive Entwicklung der Gesellschaft geradezu voraus. Kalthoff ging im Ganzen von der Prämisse guter natürlicher Anlagen im Menschen aus, die aber ohne eine korrespondierende allgemeine und speziell religiöse Erziehung nicht zur Geltung gebracht werden könnten. Seine pädagogischen Vorstellungen hatten das freie Individuum als Ausgangspunkt und waren auf es fokussiert. Es sei Aufgabe der Schule, „Menschen [zu] bilden, Individuen“ sowie „die Grundlage der Menschenbildung [zu] legen“, meinte er unter Berufung auf den Pädagogen Diesterweg.³⁰⁵⁸ Wolle man, daß der einzelne Mensch den Umgang mit der Freiheit lerne, sei es zuerst nötig, das Bildungssystem als Ganzes vom Einfluß autoritärer Gewalten zu befreien – Kalthoff dachte bei letzterem besonders an Einflüsse des Staates und der Kirchen.³⁰⁵⁹ An diesem Punkt setzte sein reformerischer Ehrgeiz an. Wirksam wurde dieser Impuls im organisatorischen Umfeld der Goethebünde, insbesondere zwischen den Jahren 1903-1906. 1903 wurde auf dem Bremer Delegiertentag die Ausweitung des Aufgabenfeldes der Goethebünde auf die Schulpolitik gefordert.³⁰⁶⁰ 1904 setzten sich die Vertreter der Sektionen Mainz und Bremen für die Intensivierung entsprechender Initiativen ein; Kalthoff kündigte für den Delegiertentag des Jahres 1905 ein Referat zur ‚Schulfrage‘ an.³⁰⁶¹ Über den *Goethebund*, vermittelt durch den sezessionistischen Kunstgedanken, ergaben sich Beziehungen zum Reformfeld der ästhetischen Erziehung und zur Kunsterziehungsbewegung. Der Schwerpunkt lag jedoch auf dem Problem des Religionsunterrichts.

Auch bei Kalthoff selbst stand die Auseinandersetzung mit Problemen der Pädagogik in engem Zusammenhang mit allgemeineren Fragestellungen der religiösen Modernisierung im Kontext der Lebensreformbewegung. Mit den Lebensreformern teilte er die beiden angesprochenen großen Themen: die Befreiung des Menschen aus autoritären Zwängen sowie die Erziehung zur Persönlichkeit – verstanden gleichermaßen als eine religionsreformerische und als eine reformpädagogische Forderung. Wir finden diese Themen zeitgleich besonders bei Ellen Key prominent vertreten. Unter Berufung auf die schwedische Pädagogin bildete sich in Bremen eine bürgerlich bestimmte bildungs- und religionsreformerische Bewegung. Key pflegte in den Jahren nach 1900 auch persönliche Kontakte in Bremen und Worpsswede. Geknüpft hat diese Beziehungen Rainer Maria Rilke: Nachdem Clara Westhoff und der Dichter 1901 ein gemeinsames Kind bekommen hatten, machten beide sich Gedanken über eine zeitgemäße Erziehung ihres Nachwuchses. Doch suchten sie nicht etwa den Rat ihres näheren persönlichen

³⁰⁵⁸ Kirche und Schule, in: Europa, 1. Band, Nr. 2 (26.1.1905), S. 65-69, hier S. 69. Wiederabdruck in Volk und Kunst. Zur Bedeutung der Religion als Medium der Erziehung zur Selbständigkeit vgl. Religiöse Weltanschauung, S. 263f i. V. m. ebd. 222-245 (Predigten Religionsunterricht und Religiöse Jugenderziehung).

³⁰⁵⁹ Vgl. Kirche und Schule, S. 66f.

³⁰⁶⁰ Protokoll des Delegiertentages der Goethebünde am 25./26. April 1903, Vortrag Elsas, Stuttgart, S. 15.

³⁰⁶¹ Korrespondenz der deutschen Goethebünde 1904, S. 5.

Umfeldes, sondern wandten sich an die Berühmtheit im fernen Schweden. Den Schriftwechsel führte überwiegend Rilke. Daß er vorher noch nie Kontakt zu der Pädagogin hatte, spielte für ihn keine Rolle. Die freundliche Schwedin kam den Bitten des Künstlerpaares gern nach, und so entstand eine langjährige Freundschaft.³⁰⁶² (Die Bekanntschaft zu Sissy Frerichs – sie war Keys und Rilkes gemeinsame Freundin – und damit auch zu anderen Personen aus dem Kalthoff-Umfeld kam womöglich über diesen Weg zustande.) Schon in seinem ersten Brief an Key berichtet Rilke über den Erfolg, den *Das Jahrhundert des Kindes* in Bremen hatte. Rilke wisse von einer Dame hier, die ihr Kind von der Staatsschule wieder abgemeldet habe, nachdem sie das Buch gelesen hatte. Key kam in der Folge einige Male persönlich in die Region Bremen und lernte auch Personen aus dem Kreis der Religionsreformer kennen. Wir können die schwedische Pädagogin daher auch als Beispiel für Wechselwirkungen zwischen Religionsreform und Bildungsreform in diesem regionalen Kontext anführen.³⁰⁶³ Sie gehörte für Kalthoff in die Reihen der optimistischen Reformer, „die an der Herausbildung eines neuen Menschentypus arbeiten“, zu den Intellektuellen, in denen „die säkularisierte Religion ernste Apostel und begeisterte Propheten“ habe.³⁰⁶⁴ Für Kalthoffs Interesse an der Reformpädagogin sprechen auch zwei Aufsätze, die noch zu seinen Lebzeiten im *Blaubuch* veröffentlicht wurden. Da Kalthoff die Beiträge zu den ersten Nummern der Zeitschrift noch selbst zusammenstellte, ist es sogar wahrscheinlich, daß er Key in diesem Kontext selbst kontaktierte.³⁰⁶⁵

Umgekehrt finden wir konkrete Spuren der Rezeption von Kalthoffs Denken bei Ellen Key; beispielsweise in ihrem 1906 erschienen Werk *Der Lebensglaube*. Kalthoffs Aufsatz *Schule und Kulturstaat*, den Sissy Frerichs ihr, wir sagten dies oben schon einmal, im August 1905 übersandt hatte, erwähnte sie als Beispiel für übereinstimmende Überzeugungen zwischen ihr und Kalthoff.³⁰⁶⁶

Auch auf allgemeinerer Ebene eignet sich Key als Vergleichsbeispiel, und zwar weil bei ihr die Religion in der Pädagogik eine wichtige, wenn nicht die entscheidende Rolle spielte. Kalthoff setzte sich zwar nicht in extenso mit ihrer Pädagogik auseinander. Aber es geht uns auch in dem vorliegenden Abschnitt wieder weniger um die Untersuchung konkreter Werkausinandersetzungen als um eine Potentialanalyse und Untersuchung der Sedimentierung religiöser Vorstellungen, oder um es mit dem Zeitgenossen Heinrich Meyer-Benfey zu sagen (und zu zeigen, daß der Sinn für solche Potentialanalysen auch damaligen Intellektuellen nicht fremd

³⁰⁶² Rainer Maria Rilke, Ellen Key: Briefwechsel. Mit Briefen von und an Clara Rilke-Westhoff. Herausgegeben von Theodore Fiedler, Frankfurt a. M. 1993. Vgl. Brief 1.

³⁰⁶³ Weitere Angaben zum Interesse der Bremer radikalen Pastoren und zu Kontakten zwischen Key und Bremerinnen finden sich bei: Tiina Kinnunen, „Eine der unseren“ und „Königin im neuen Reich der Frau“: die Rezeption Ellen Keys in der Frauenbewegung des deutschen Kaiserreichs (Diss.), Tampere 2000, S. 159, Anm. 802: Über das Interesse der Radikaltheologen an Key berichten Erna Borgstedt (Brief an Key, 3.12.1904) und Anna Feldhausen (Brief an Ellen Key, 16.6.1906). Im Herbst 1906 hielt Steudel einen Zyklus von Sonntagspredigten, denen „Der Lebensglaube“ zu Grunde lag. (Siehe: Margarethe Kotzenberg an Ellen Key, 12.9.1906.) Auch Emil Felden hielt im Winter 1908 eine Reihe von Predigten über die Gedanken Ellen Keys als Erwiderung auf einen gegen Key gerichteten Vortrag von Otto Veeck im Protestantenverein (vgl. Brief Feldens an Ellen Key, 26.7.1908). Meine an die Königliche Bibliothek Stockholm gerichtete Bitte um Übersendung von Kopien der Originalbriefe und eventuell vorhandener weiterer Quellen blieb leider unbeantwortet.

³⁰⁶⁴ Volk und Kunst, S. 94 (Namensnennung Keys).

³⁰⁶⁵ Der erste Aufsatz von Key trägt den Titel Kult des Ostens, in: ebd. Nr. 5 (8.2.1906), S.184-189. Bei dem zweiten Aufsatz (Spinoza, in: ebd. Nr. 10 [15.3.1906], S. 403-408) handelt es sich wohl um den angekündigte Schlußteil. Key veröffentlichte auch nach Kalthoffs Tod noch weiter im *Blaubuch*.

³⁰⁶⁶ *Der Lebensglaube*. Betrachtungen über Gott, Welt und Seele, Berlin 1906, S. 537, vgl. 98. Sie erwähnt hier den Eingang von „Kalthoffs Broschüre“ während der Arbeit an den Korrekturen der Druckvorlage. Kalthoff gehe von „ähnlichen Gesichtspunkten“ wie sie aus. (Tatsächlich war auch K. überzeugt, Religion lasse sich in jeder Schulstunde erleben, er trennte also wie Key nicht zwischen Natur- und Kulturkunde. Dazu unten.)

war), als „Beweis, daß die hier vorgetragenen Gedanken mit einer gewissen organischen Notwendigkeit aus unserer Zeit hervorgehen, daß sie eben nicht Gedanken und Einfälle eines beliebigen Einzelnen sind, sondern daß sie in der geistigen Atmosphäre der Zeit liegen.“³⁰⁶⁷ Meyer-Benfey will mit dieser Aussage die „Übereinstimmung“ seiner Gedanken mit denen anderer „Zeugen und Vollender“ (seine Beispiele sind Schleiermacher und Maeterlinck) als ein „zunächst spontanes“ aber „vielleicht doch kein zufälliges [Zusammentreffen]“ begründen, als reife Gedanken, die „nicht mehr das Vorrecht einzelner auserlesener, über ihrer Zeit stehender Genies sind, sondern ... bereits zu einer breiten Schicht von Durchschnittsmenschen durchgesickert sind“, so daß sie also von den prominenten Persönlichkeiten sozusagen nur noch stellvertretend für den Zeitgeist ausgesprochen werden.³⁰⁶⁸ Wir wollen in diesem Sinne also auch nicht von einer besonderen Originalität der Kalthoffschen pädagogischen Vorstellungen sprechen.

Die konkrete Vergleichsebene wird deswegen aber natürlich nicht überflüssig. Wir können den Martini-Pastor im Vergleich mit Persönlichkeiten wie Key bzw. in Bezug auf die Themen, die ihn mit der Reformpädagogik verbinden, auch als Beispiel für die Überprüfung der seit einigen Jahren in der Erziehungsforschung vertretenen These heranziehen, wonach die Reformpädagogik um 1900 wesentlich mitgestaltet wurde durch „bisher nicht rekonstruierte Impulse“ der Debatten um die Funktion der Religion im Zeitalter der Moderne.³⁰⁶⁹ Es sei von einer stark protestantischen Prägung der Reformpädagogik um 1900 auszugehen.³⁰⁷⁰ Wir müssen allerdings über den bisherigen Diskussionsstand hinausgehen und differenzieren: Im Fall Keys etwa waren es nicht konservativ-protestantische Theologen, auch nicht Liberale wie Harnack, sondern Radikale wie Kalthoff, die ihre pädagogischen Ansichten beeinflussten. Das werden wir zu zeigen haben. Umgekehrt lehnte sich Kalthoffs Verständnis von Pädagogik an Positionen derjenigen Richtung an, die diese Reformpädagogin vertrat, während dieselben von Kulturprotestanten sonst eher abgelehnt wurden. So ist bei Kalthoff etwa der Einfluß von Keys Buch *Das Jahrhundert des Kindes* spürbar. Für ihn zählte die Schwedin zu den „Schulrevolutionären“, welche die „Schulreformer“ an Radikalität noch um einiges überboten, und er ließ keinen Zweifel, welcher der beiden Gruppierungen er mehr Sympathie entgegenbrachte.³⁰⁷¹

Eine Gemeinsamkeit von Keys und Kalthoffs Bildungsentwürfen und ein allgemeiner Zug derselben überhaupt ist schließlich auch die mythologisch-utopische Komponente dieser Entwürfe: es sind Mythen vom neuen Menschen, von der Selbstvervollkommnung der Jugend, der kommenden besseren Gesellschaft, Mythen, die aus Sicht pädagogischer Realisten und Pragmatiker wie Friedrich Paulsen bloß provokatives, undurchführbares Wunschdenken waren. Alles Bewährte, Alte und Große würde mißachtet, sobald es nur ein wenig nach Autorität rieche.³⁰⁷² Diese neuen Mythen korrespondieren mit dem optimistischen Menschenbild der Reformen, welches sie aus der kritischen Inversion traditionell-christlicher Modellvorgaben konstruierten.

Der diesbezügliche Vergleich kann sich auf die Beziehungen zwischen allgemeinem Emanzipationsstreben und Frauenemanzipation in ihrer Auswirkung auf Bildungsdebatten rich-

³⁰⁶⁷ Heinrich Meyer-Benfey, *Moderne Religion. Schleiermacher. Maeterlinck*, Leipzig 1902, S. 2.

³⁰⁶⁸ Ebd. S. 1f. Auch der Autor selbst will „im Namen“ seiner Zeit sprechen. Ebd. S. 3.

³⁰⁶⁹ Vgl. Baader, *Erziehung als Erlösung*, S. 9: „Ausgangspunkt ist die These, daß die Reformpädagogik wesentliche, bisher nicht rekonstruierte Impulse aus der Auseinandersetzung mit Religion im Kontext von Modernisierungsprozessen seit der Jahrhundertwende erfahren hat.“ Vgl. S. 24f. Baader geht weiterhin davon aus, daß die Reformpädagogik ein Aspekt der allgemeineren Lebensreformbewegung war.

³⁰⁷⁰ Ebd. S. 189.

³⁰⁷¹ Vgl. *Schule und Kulturstaat*, S. 6. Das Schlagwort von der ‚radikalen Reformpädagogik‘ verwendeten schon die Zeitgenossen. Vgl. Der Bremer Schulstreit vor der Disziplinarkammer. Ein Kampf um die Freiheit der Volksschule, Bremen, o. J. [1907], S. 245.

³⁰⁷² Vgl. zu dieser Kritik Ulrich Herrmann, Nachwort, in: Ellen Key, *Das Jahrhundert des Kindes*. Studien, Weinheim und Basel 2000, S. 256-261 (mit Bezug auf Friedrich Paulsen).

ten. Mit der Frauenbewegung teilte die linksgerichtete mit der Lebensreform verbundene Bildungsreformbewegung das Ziel der Emanzipation von einer männlich dominierten und auf die Vermittlung männlicher Werte ausgerichteten Bildungspraxis.³⁰⁷³ Die zeitgenössische Diskussion knüpfte an Schlüsselbegriffe und -themen an wie die Kritik an der zeitgenössischen autoritär-patriarchalischen (Bildungs)kultur sowie in diesem Kontext das neue Verständnis von „Mütterlichkeit in der Gesellschaft“, die evolutionäre ‚Religion des Lebens‘ oder das aus einer Kritik der liberalen Jesulogie hervorgehende neue religiöse Persönlichkeitsverständnis.

Ein Großteil der Aussagen, mit denen Kalthoff in der zeitgenössischen Debatte zu Fragen der Bildungs- und Schulreform Position bezog, lassen sich in diesen im weitesten Sinn lebensreformerischen Kontext stellen, waren jedoch nicht ausschließlich auf diesen beschränkt. Weitere wichtige Impulse der Herausbildung seiner späten pädagogischen Ansichten gingen insbesondere von der Sozialpädagogik Paul Natorps und dessen Konzeption der ‚Einheitschule‘ als obligatorischer Schulform für alle sozialen Schichten aus. Konkrete Ansätze für eine Schulreform mit dem Ziel der Einführung der ‚weltlichen Schule‘ entwickelte Kalthoff wiederum im praktischen Austausch mit Vertretern der nichtakademischen Bildungsreform wie dem Bremer Volksschullehrer Fritz Gansberg. Auf religionshistorischer Ebene läßt sich der Austausch zwischen einem Religionsreformer wie Kalthoff und einzelnen Bremer Volksschullehrern als ein Prozeß des „Durchsickerns“ und Sedimentierens neureligiöser Vorstellungen bis auf das Feld schulischer Erziehung interpretieren, wo diese Vorstellungen durch Vermittlung dieser engagierten Reformpädagogen in der Jugend fruchtbar gemacht werden sollten. Nicht zu vergessen sind in diesem Kontext aber auch Impulse, die von den schulpolitischen Forderungen der Sozialdemokratie und ihnen nahestehenden Pädagogen ausgingen bzw. auf Persönlichkeiten wie Kalthoff zurückwirkten. Konkret beschäftigte er sich mit den Interessen und schulpolitischen Forderungen der antagonistischen ‚Klassen‘: der Zukunftsvision einer demokratischen, weltanschaulich neutralen Schule einerseits und andererseits dem Erhalt des bestehenden, sich weltanschaulich am Christentum orientierenden zweigliedrigen Schulsystems aus Volksschule und Gymnasium. Sehen wir uns die in diesem Abschnitt angeführten Aspekte im einzelnen an und beginnen mit dem letzteren.

IV.2 Bildung und sozialen Frage. Rezeption der Natorpschen Sozialpädagogik

Das Problem der Erziehung gehörte für Kalthoff zu den großen sozialen bzw. zu den humanitären Fragen seiner Zeit. Als Angehöriger der kleinen Gruppe linksliberaler Pastoren spürte er – wie man in Anlehnung an Veeck – sagen kann, eine ‚heilige Pflicht‘, sich für eine verbesserte Ausbildung der Bevölkerungsmehrheiten einzusetzen. Er ist insofern ein prominenter Zeuge für den Beitrag von Theologen zur diesseitsorientierten Sakralisierung der sozialen Frage und der Bildungsfrage im Kontext der Geschichte bürgerlicher Bildungsreform- bzw. Lebensreformbewegungen. In der schon zitierten Arbeit von Meike Baader zu den religiösen Aspekten der Reformpädagogik kommt der Umstand wenig vor, daß um und nach 1900 neben die Ich-Orientierung der Religiosität eine zunehmende Sozialorientierung der Religion auch auf dem Feld der Bildung tritt.³⁰⁷⁴ Die Sozialorientierung ist als ein Aspekt der Religionsentwicklung

³⁰⁷³ Vgl. dazu: Irene Stoehr, Das Jahrhundert der Mutter?, in: Baader et al. (Hgg.), Ellen Keys reformpädagogische Vision, S. 81-104, bes. S.82-89. Vgl. auch die Bezüge des Konzeptes der Mütterlichkeit zur Kunstreligion. Vgl. bes. Abschn. III.14.3.1 (Vogeler, Mackensen).

³⁰⁷⁴ Baader geht zum Beispiel auf die Reformerin Adele Schreiber ein, ohne diesen Aspekt von deren Reformzielen deutlich herauszuarbeiten. Das mag am engen Verständnis des Begriffes Reformpädagogik liegen, welcher der Arbeit zugrunde liegt. Vgl. Erziehung als Erlösung, S. 14f.

des Kaiserreiches zu sehen, für den gerade solche politischen Pastoren wie Kalthoff standen. Bezogen auf das Problem der Bildung heißt dies, daß seine soziologisch fundierte Sozialtheologie von ihm zunehmend als ein Mittel zur Durchsetzung ‚gottgewollter Gerechtigkeit‘ betrachtet wurde. Der „soziale Geist“ finde Stätten in den Schulen, und diese seien „gerade die Stätten ..., wo er dem kommenden Christusgeiste den Weg bereiten, für eine neue Zeit ein neues Geschlecht erziehen kann!“ – so heißt es etwa in einer Predigt zur ‚sozialen Frage‘.³⁰⁷⁵ Aber auch als Medium der Kritik an Chancenungleichheiten im Bildungswesen spielte die Religion bei Kalthoff, wie wir sehen werden, eine bedeutende Rolle. Wichtige soziale Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts wurden von religionskritischen und -reformerischen Reflexionen begleitet, die Bildungsreform gehört in diesen Kontext. Das Problem der ‚Erziehung als Erlösung‘ hat bei Kalthoff somit auch eine (sozial-)politische Dimension. Er steht damit exemplarisch für Reformen, die bei Baader nur am Rand thematisiert werden.³⁰⁷⁶

Der Zusammenhang von sozialer Frage und Bildungsfrage war weiterhin für Kalthoff ein Aspekt der Herausbildung der ‚Zukunftsreligion‘ – das spiegelte sich in den Hoffnungen und Erwartungen wider, die sich für ihn mit dem zeitgeschichtlichen Phänomen der ‚Neubelebung der Religion‘ verbanden, und die er auch in die „elementaren Regungen der Massen, die nicht mehr Massen sein, sondern Menschen, Persönlichkeiten werden wollen“, hineinprojizierte.³⁰⁷⁷ Wie fest er an eine religiöse Dimension der Arbeiterbewegung glaubte, wurde in obigen Abschnitten schon gesagt.

„Die ganze soziale Frage ist ja eine Zukunftsfrage, sie ist nur verständlich als eine Befruchtung der Gegenwart mit all den Entwicklungskräften der Zukunft, eine unerhörte Prophetie, die dadurch sicher nicht weniger fromm ist, daß ihre Ideale Fleisch und Blut haben und mit allen Wirklichkeiten des Lebens gesättigt sind. Und im Mittelpunkt der sozialen Frage steht die *Erziehungsfrage*, die umfassendste Menschheitsfrage“.³⁰⁷⁸

In ähnlicher Weise wie sich im Fall von Kalthoffs Mystikverständnis Motive der Individualisierung der Religion mit Motiven der Verlagerung religiösen Handelns in vorher nicht religiös konnotierte Kontexte sozialen Handelns verbinden, geschieht dies nun auch auf dem Feld der Bildung. Aus Äußerungen wie den folgenden wird deutlich, warum Kalthoff die Erziehung im Zentrum der sozialen Frage verortete, und warum er die Erneuerung des Bildungswesens gleichzeitig als eine Kulturaufgabe ansah. Bei allem berechtigten „Enthusiasmus über die Errungenschaften des Jahrhunderts“³⁰⁷⁹ bestehe in Deutschland doch immer noch „eine große Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten.“³⁰⁸⁰ Mit dieser Auffassung aus der Zeit vor 1900 bewegte er sich zwar noch im Fahrwasser des Kulturprotestantismus und verstand mit diesem die Bildungsfrage als eine geistig-kulturelle Aufgabe der Sinnstiftung, mithin nicht nur als zivilisatorische Aufgabe. Während sich der Kulturprotestantismus aber noch lange mit überaus selbstbewußtem Sinn für seine gesamt-kulturelle Relevanz zur Zentralinstanz für Fragen der kulturellen Höherentwicklung stilisierte, sollte Kalthoff wenige Jahre später diesen Absolutheitsanspruch aufgeben. Sein Bemühen um eine Versöhnung von Arbeiterbewegung und bürgerlichen Reformbewegungen sowie seine sozialreligiösen Überzeugungen veranlaßten ihn zu

³⁰⁷⁵ An der Wende des Jahrhunderts, S. 155.

³⁰⁷⁶ Vgl. z. B. S. 192f. Sie führt neben Adele Schreiber noch den u. a. in der Wiener Volksbildungsbewegung engagierten Edmund Zinsel und dessen Kritik am Ideal der Geistesaristokratie auf den Spuren Carlyles an. Der ‚Geniekult schaffe eine hierarchische Differenz zwischen den Menschen, die Ausdruck tiefer Unmenschlichkeit sei‘.

³⁰⁷⁷ Volk und Kunst, S. 77 (Vortrag Die Neubelebung der Religion).

³⁰⁷⁸ Ebd. S. 77f.

³⁰⁷⁹ An der Wende des Jahrhunderts, S. 114f.

³⁰⁸⁰ Ebd. S. 116.

diesem Schritt. Das Engagement im *Goethebund* ist unter anderem vor diesem Hintergrund zu werten.³⁰⁸¹ Er redete aber bereits in früheren Jahren seinen Zuhörern – auch dem teilweise wohlhabenden Publikum seiner Gemeinde – mit prophetischem Eifer ins Gewissen, indem er etwa kritisierte, daß die bürgerliche Kontrolle über die Bildungsmonopole im Anspruch des Bürgertums auf Zementierung der bestehenden Machtverhältnisse ihren Ursprung habe, daß also Bildungsabschlüsse faktisch dazu beitragen würden, die sozialen Unterschiede zwischen den Menschen zu legitimieren. Seine Polemik will somit eine Wirklichkeit sichtbar machen, die auch in latenten bürgerlichen Konkurrenzängsten wurzle:

„Es gibt noch Leute, die offen und ehrlich jedes Streben der Arbeiter nach Verbesserung ihrer Lebenslage verurteilen und von der Obrigkeit verlangen, daß sie dieses Streben gesetzlich verbiete, wenigstens tunlichst erschwere. ... Sie halten fest an dem Monopole des Wissens und der Bildung, das ihnen ihre Übermacht sichert, klagen beständig, daß das Volk zu viel lerne und spotten über die gar bescheidenen Versuche der Arbeiterbildungsschulen, weil sie, wie ich einmal auf einer Berliner Pastorenkonferenz hörte, fürchten, mit der Zunahme der allgemeinen Bildung niemand mehr zu finden, der ihnen die Stiefel putzt, oder weil sie sogar, wie ich von einer sehr freisinnigen Dame hier in Bremen hörte, der Meinung sind, das Denkvermögen der Nichtbesitzenden sei von Hause aus geringer organisiert als das der Besitzenden. Nun ich wünschte nur, daß solche Gedanken noch offener ausgesprochen würden, daß das zweierlei Maß und zweierlei Recht, nach dem so viele unter uns noch lüstern sind, noch rückhaltloser gefordert würde“.³⁰⁸²

Man kann sich gut vorstellen, wie manche seiner Hörer und Hörerinnen mit peinlicher Betretenheit reagierten, wenn er im Christentum traditionell jenseitsorientierte Hoffnungen auf eine bessere Existenz in eine ganz diesseitige immanente Pflicht zur Gerechtigkeit transformierte und damit die soziale Frage gleichsam sakralisierte. An anderer Stelle des Predigtzyklus, aus dem hier zitiert wird, meinte er in diesem Sinne: Die Bildungsfrage „verneinen oder auch nur zurückdrängen wollen“ sei „nichts anderes als gegen den heiligen Geist der Menschheit sündigen und die nackte, brutale Selbstsucht proklamieren.“³⁰⁸³

Für Kalthoff gehörte die Bildungsfrage aber auch in den Zuständigkeitsbereich der ganz konkreten Sozialpolitik. In Hinsicht auf diese politisch-praktische Dimension der Bildungsfrage ergaben sich Berührungspunkte mit der Sozialdemokratie. Anfang des Jahres 1905 begrüßte Kalthoff in der Zeitschrift *Europa* öffentlich den Einstieg der sozialdemokratischen Partei in die Bildungsdebatte.³⁰⁸⁴ Sein Artikel, auf den wir unten ausführlicher im Kontext der politischen Debatte um den Religionsunterricht eingehen, fügt sich in das Programm der *Europa* gut ein, deren Hauptanliegen ja der Brückenschlag zwischen Liberalismus und Sozialismus und der gemeinsame Kampf gegen „rückständige“ Autoritäten war. Zu diesem Programm gehörte aber auch die Verknüpfung von Politik und allgemeineren Themen der Gesellschafts- und Kulturreform sowie der Lebensreform. Diesen Bogen schlug auch Kalthoff immer wieder in seinen Beiträgen zur Bildungsfrage. Im Kontext von Aussagen zu sozialistischen Reform- und Emanzipationsbestrebungen spricht er etwa vom ‚Recht des Kindes‘³⁰⁸⁵, und wenn er, wie oben gesagt wurde, die Resozialisierung Straffälliger bzw. die Umwandlung von Gefängnissen in Bildungsanstalten fordert, so zeigt auch dieses Beispiel die Zusammengehörigkeit seiner politischen und allgemein-humanitären mit seinen pädagogischen Ideen und Bemühungen. Im Kontext der so-

³⁰⁸¹ Vgl. etwa Abschn. III.16.1.

³⁰⁸² An der Wende des Jahrhunderts, S. 261f.

³⁰⁸³ Ebd. S. 118.

³⁰⁸⁴ Kirche und Schule, S. 65f.

³⁰⁸⁵ Vgl. Zukunftsideale, S. 21-31. Roland. Monatsschrift für freiheitliche Erziehung in Haus und Schule, hrsg. von einer Vereinigung Bremischer Lehrer, IV. Jahrgang, Heft 4 (April 1908), S. 87-90.

zialen Frage ist die Gleichheit der Bildungschancen auch Voraussetzung für die u. a. ökonomische Chancengleichheit unterschiedlicher sozialer Gruppen, und in der Bildungsdebatte weist diese Frage auch eine geschlechtsspezifische Dimension auf: „In der sozialen Frage steckt die Frauenfrage.“³⁰⁸⁶ Der Frau solle „der Zutritt zu allen Berufswegen, zu jeder Betätigung im öffentlichen Leben offen stehen, daß ihr die gleichen Bildungsmittel und die gleichen Entwicklungsmöglichkeiten gegeben werden wie dem Manne“, so heißt es etwa in einer Predigt zur Frauenfrage, und er spielte im Kontext dieser Äußerung, wie oben gesagt, z. B. mit dem Gedanken der Zulassung von Frauen zum Theologiestudium.³⁰⁸⁷

Der soziale Aspekt der Bildungsfrage fand Anknüpfungspunkte vor allem in der Struktur des Bildungssystems, welche die Sozialstruktur der Klassengesellschaft abbildete. In Bremen etwa gab es vor Beginn der Weimarer Republik noch keine allgemeine Grundschule, sondern eine Trennung zwischen steuerfinanzierter Volksschule für die unteren Schichten, den Großteil der Bevölkerung, und der privaten schulgeldpflichtigen Vorschule, in welcher sich der Nachwuchs der städtischen Eliten sammelte. In der Regel besuchten die Absolventen der Vorschule das Gymnasium. Für die meisten Volksschüler war ihre Bildungskarriere dagegen nach acht Schuljahren beendet. In den anderen deutschen Bundesstaaten war der Zugang zu den gehobenen Bildungswegen in ähnlicher Weise durch die soziale Herkunft vorbestimmt.

Zu dieser Auswirkung der Klassegegensätze im Bildungssystem äußerte sich Kalthoff in einem Vortrag über die Sozialpädagogik Paul Natorps vor dem *Goethebund*: „Das Bildungsmonopol der privilegierten Klassen“ habe „die allgemeine Volksbildung auf einem Tiefstande zu halten gewußt“ und aus dem „Selbstzweck“, der die Bildung einmal war, einen „Machtzweck“ werden lassen.³⁰⁸⁸ U. a. diese mangelnde Distanz der Schule zu solchen Partikularinteressen der höheren Schichten stelle ihren „Kulturwert“ in Frage, der vielmehr von ihrem Beitrag zur Überwindung von Klassegegensätzen abhängt. Er referiert in diesem Sinne Natorp:

„Schon die klassischen deutschen Pädagogen, Pestalozzi, Fichte, Schleiermacher, sowie ... Freiherr von Stein ... standen klar und einmütig zu dem Grundsatz, daß auf dem Gebiete des Bildungswesens der Unterschied der Klassen jedes logischen und sittlichen Rechtes entbehre. Sie wußten ebenfalls, daß die höhere Bildung nicht als die der höheren Gesellschaftsklassen von der physischen, der Arbeitsbildung, jemals losgerissen sein, sondern von ihr ausgehen und auf allen Stufen den feststehenden Zusammenhang mit ihr bewahren sollte.“³⁰⁸⁹

Kalthoff brachte Natorp hohe Wertschätzung für dessen bildungspolitische Überzeugungen und pädagogische Konzeptionen entgegen und warb für dieselben in der Öffentlichkeit – so auch im zitierten Vortrag. Der Pädagoge und Philosoph war Mitbegründer des Marburger Neukantianismus und stand seit den 1890er Jahren den Bestrebungen der sozialdemokratischen Schulpolitik wohlgesonnen gegenüber.³⁰⁹⁰ Er wurde zu einem Mitstreiter der Arbeiterbewegung im langwierigen Kampf für die demokratische Schulreform. U. a. übte er in schulpolitischen Fragen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf Heinrich Schulz aus, insbesondere in der Frage der ‚Einheitschule‘. Natorp verstand darunter eine Schulform, die nach dem Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit „die Gemeinsamkeit des Schulunterrichts für die Kinder aller gesellschaftlichen

³⁰⁸⁶ Modernes Christentum, S. 38.

³⁰⁸⁷ Zukunftsideale, Predigt zum Thema: Das Recht der Frau, 14f, S. 17f, S. 20. S. o. Abschn. III.20.7.

³⁰⁸⁸ Vgl. Albert Kalthoff, Art. Sozialpädagogik, in: Europa, 1. Jahrg., Heft 18 (18.5.1905), S. S. 867-872, hier 867. Der Artikel erschien erneut in Volk und Kunst, vgl. S. 156f.

³⁰⁸⁹ Sozialpädagogik, S. 870. Den Aspekt der Beziehung zwischen Sozialpädagogik und Religion lassen wir hier zunächst außer Acht.

³⁰⁹⁰ Vgl. allgemein: Norbert Jagelka, Paul Natorp, Philosophie - Pädagogik - Politik, Würzburg 1992; Ulrich Sieg, Aufstieg und Fall des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft (Studien und Materialien zum Neukantianismus 4), Würzburg 1994.

Klassen“ zwischen dem 6. und dem 18. Lebensjahr garantiere und den realen Dualismus von proletarischen Volksschulen und „Standesschulen“ überwinden könne.³⁰⁹¹ Kalthoff wiederum teilte mit dem Marburger Philosophen die Überzeugung, diese Schulform müsse die „obligatorische Schule für alle werden“.³⁰⁹² Dieser soziale Versöhnungsgedanke war ein entscheidender Aspekt des Kalthoffschen Kulturstaatsentwurfes – mit Auswirkungen auf sein Verständnis staatlicher Bildung, die gleich dargestellt werden soll.

Neben diesen Gemeinsamkeiten in den sozial- und schulpolitischen Vorstellungen stehen jedoch auch Differenzen in den pädagogischen und religiösen Vorstellungen. Wir berühren damit einen für die Verortung von Kalthoffs bildungspolitischer Position bedeutsamen Punkt, den wir schon an dieser Stelle kurz erwähnen wollen, aber erst weiter unten vertiefen werden: Die religiös-weltanschaulichen Grundlagen der Natorpschen Philosophie lassen sich dem Kulturprotestantismus und nicht etwa dem avantgardistischen Reformprotestantismus Kalthoffscher Prägung zurechnen.³⁰⁹³ Beispielsweise verband den Sohn eines protestantischen Pfarrers eine persönliche Freundschaft mit Martin Rade. Natorps Verständnis des Verhältnisses von Religion und Kultur war dasjenige, welches im Milieu der liberalen Universitätstheologie kursierte. Der Marburger Gelehrte suchte damit den interdisziplinären Kontakt zu gerade dem Kreis, den Kalthoff mit scharfen Worten kritisierte. Der kulturprotestantische Leitgedanke einer Versöhnung von Religion und moderner Kulturentwicklung konnte eben in ganz verschiedener Weise ausgelegt werden. Natorp erkannte beispielsweise die Expertise und den intellektuellen Führungsanspruch der liberalen Fakultätstheologie auf dem Gebiet der schulischen Religionspädagogik ganz im Gegensatz zu Kalthoff vorbehaltlos an. Für die lebensreformerische Dimension des Bremer pädagogischen Reformmilieus, in dem sich auch Kalthoff bewegte, etwa für das monistische Religionsverständnis, welches dort als Maßstab für den Einklang von Religion und Kulturentwicklung galt, zeigte Natorp hingegen wenig Sympathie. Die unterschiedlichen pädagogischen Milieus, zu denen Kalthoff Kontakt suchte und zwischen denen er vermitteln wollte, besaßen also nicht allzu viele Schnittmengen. Darüber sollten wir uns durch Kalthoffs Lob auf den Marburger Gelehrten, das diese Differenzen ausblendet, nicht täuschen lassen. Bleiben wir aber noch bei den Gemeinsamkeiten auf dem Gebiet der Sozialpädagogik und dem Kulturstaatsdenken.

IV.3 Schule und Kulturstaat

IV.3.1 Der Vortrag Schule und Kulturstaat im zeitgeschichtlichen Kontext. Aufklärerische und revolutionäre Impulse

Kalthoff und Natorp gehörten beide zu der überschaubaren Gruppierung bürgerlicher Intellektueller, die ein Gespür für soziale Ungleichheiten bzw. Ungerechtigkeiten der wilhelminischen Gesellschaft besaßen. Nach dem Dafürhalten beider manifestierten sich die Diskrepanzen zwischen den Klassen zuerst im Bereich der staatlichen Bildung und Erziehung und mußten dort auch zuerst angegangen werden – konkret etwa in Form der praktischen Gleichbehandlung von Kopf- und Handarbeit. Kalthoff gab diesem Empfinden, aus dem sich schon seit den 1890er Jahren sein Einsatz für die Arbeiterbildung und später für Reformen des Volksschulwesens

³⁰⁹¹ Jagelka, Paul Natorp S. 105. Vgl. 106, 266 u. ö.

³⁰⁹² Sozialpädagogik, S. 870.

³⁰⁹³ So bei Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 130, 183. Vgl. zur religiösen Sozialisation Natorps: Jagelka, Paul Natorp und weiterhin: Hartmut Birsner, Erziehung, Gemeinschaft und Gesellschaft. Ein Vergleich der erziehungstheoretischen Konzepte von Paul Natorp und Kurt Hahn, Hamburg 2013, Kap. II, 2.

speisten, in dem bereits erwähnten Vortrag mit dem Titel *Schule und Kulturstaat* Ausdruck, den er 1905 vor der Hamburger Sektion des *Goethebundes* hielt. Das Natorpsche Anliegen der Überwindung der Klassenschule durch die Einheitsschule als „obligatorische Schule für alle“, als gemeinsame Basis aller späteren höheren Bildung, war ein theoretischer Bezugspunkt auch dieses Vortrages.³⁰⁹⁴ Und auch dieser Vortrag macht Kalthoffs Bemühen um Ausgleich zwischen dem organisierten linksliberalen Bildungsbürgertum und den Arbeiterverbänden in Bildungsfragen deutlich. Als

„Leiter und Delegierter des Bremer Goethebundes suchte er seine besondere Mission zu erfüllen, indem er das Interesse der Goethebünde für die schulreformerische Bewegung zu gewinnen sich bemühte.“³⁰⁹⁵

Er griff in diesem Vortrag insbesondere die Institution des humanistischen Gymnasiums als Instrument des Erhaltes von Klassenprivilegien der Oberschichten an, und dieser Angriff war es, der ihm die Feindschaft nicht weniger Gymnasiallehrer einbrachte. Andererseits brachte ihm seine Kritik an der „Klassenschule“ als Auswuchs des autoritären Klassenstaates die Sympathie vieler reformorientierter Volksschullehrer ein.³⁰⁹⁶

Kalthoffs entschiedenes Eintreten für Chancengleichheit und Gerechtigkeit in der Bildung ist insofern bemerkenswert, als er einen deutlichen Zusammenhang zwischen dem Bildungserfolg eines Kindes und seiner sozialen Herkunft erkannte und damit dem kaiserzeitlichen Bildungssystem heimliche standespolitische Interessen unterstellte – und dies, obwohl sein zu diesem Zeitpunkt noch schulpflichtiger Sohn Max (geb. 1890 als Kind aus der dritten Ehe) selbst für den gehobenen Bildungsweg prädestiniert war. So sagte er in seinem Vortrag:

Heute verkümmern „die natürlichen Begabung[en] ungezählter Individuen unter dem Druck der sozialen Vorrechte anderer.“ So gelangten „eine Menge Individuen nur deshalb auf die leitenden Stellen des Lebens ..., weil die Familie reich genug ist, der mangelnden Begabung eines Sprößlings mit Hilfe der gesellschaftlichen Vorrechte ihrer Klasse ein Gegengewicht zu halten.“³⁰⁹⁷

Die „allgemeine Volksbildung“ werde dagegen „auf einem möglichst niedrigem Niveau“ gehalten.³⁰⁹⁸ Mit dieser Polemik wird Natorps allgemeine Kritik an der „Standesschule“ und der „Klassenpädagogik“ als Gegenstück zur demokratischen Sozialpädagogik auf den speziellen Fall der höheren Bildung angewandt: Das Ideal der humanistischen Bildung sei

„längst nicht mehr Bildungszweck, nicht mehr ein Wertfaktor menschlicher Kultur, sondern ein Mittel zum Zweck der Aufrechterhaltung alter Standesprivilegien, ein Weg zur Erlangung bürgerlicher Berechtigungen, die, traditionell oder gesetzlich, den Trägern dieser griechisch-lateinischen Bildung zuerkannt werden.“³⁰⁹⁹

Für Volksschüler wurden fehlende Kenntnisse in den alten Sprachen, bzw. in Fremdsprachen überhaupt, immer dann zur fast unüberwindlichen Barriere auf ihrem Bildungsweg, wenn sie später anstrebten, auf ein Gymnasium zu wechseln. Daß dieser Fall ausgesprochen unwahrscheinlich war, lag eben an der mangelnden Vorbereitung auf eine solche Möglichkeit. Von Chancengleichheit für gleich intelligente Kinder unterschiedlicher sozialer Herkunft konnte im wilhelminischen Schulsystem also nicht die Rede sein.

³⁰⁹⁴ Schule und Kulturstaat, S. 44.

³⁰⁹⁵ Steudel, Art. Albert Kalthoff †, in: Das freie Wort, S. 230.

³⁰⁹⁶ Vgl. etwa die freundliche Rezension der Broschüre von W. Scharrelmann, in: Roland, Organ für freiheitliche Pädagogik, hrsg. von einer Vereinigung bremischer Lehrer, 1. Jahrg. 2. Heft (Juli 1905), S. 14.

³⁰⁹⁷ Schule und Kulturstaat, S. 46.

³⁰⁹⁸ Ebd. S. 42.

³⁰⁹⁹ Ebd. S. 42f. Das niedrige Niveau der Volksschulbildung hatte Kalthoff schon 1892 beklagt. Vgl. Bremer Bürger-Zeitung vom 15.10.1892.

Der Bremer Gymnasialprofessor Ziegeler wies indes den Vorwurf, das Gymnasium vertrete ein rückständiges Bildungsideal, empört zurück. Er verwies dazu auf die Reformen der gymnasialen Bildung seit den 1890er Jahren.³¹⁰⁰ Die Kritik Ziegelers war teilweise berechtigt. Daß es im Zuge eines enormen Modernisierungsschubes im Bildungswesen zur Einrichtung von Realgymnasien gekommen war, auf denen z. B. der zukünftige Ingenieurs- und Angestellten-nachwuchs ausgebildet wurde, blendet Kalthoff in seinem Vortrag aus. In solchen Details zeigt sich der utopisch-visionäre, manchmal realitätsferne Zug seiner bildungspolitischen Ideale. Aber andererseits änderten neue Mittelschulen und Realgymnasien nichts an den strukturellen Bedingungen der Chancenungleichheit im Schulsystem, da auch hier Sprachen und Spezialkenntnisse gelehrt wurden, auf die Volksschüler nicht vorbereitet waren. Volksschulpädagogen, die an einer Reform des *gesamten* Schulsystems interessiert waren, forderten auch Jahre später noch vergebens mit Blick auf einen möglichen späteren Schulformwechsel von Volksschulkindern die gemeinsame Grundbildung aller Kinder und die generelle Durchlässigkeit des Schulsystems:

„Heute scheiden sich die Wege zur niederen und höheren Bildung schon, wenn das kleine Menschenkind neun oder gar sechs Jahre alt ist, ja, eigentlich schon mit seiner Geburt. Die Einheitsschule aber muß so organisiert werden, daß auch sehr spät noch ein Übergang von den niederen zu den höheren Anstalten möglich ist.“³¹⁰¹

Kalthoffs Kritik am Gymnasium als Ort der Selbstreproduktion der gesellschaftlichen Eliten bleibt trotz ihrer realitätsfremden Komponenten im Ganzen berechtigt. Zudem nährten gerade die Gymnasiallehrer – gleichsam als Gegenstück zu Kalthoffs neuem Bildungsmythos – den alten Mythos von der ungleichen Verteilung der Begabungen in den sozialen Klassen. Sie sprachen von einer ‚theoretischen Begabung‘ der gebildeten und der oberen Klassen, die sich auf dem Gymnasium sammle, einer theoretisch-praktischen Begabung der Mittelschicht, für die die Realschulen zuständig seien, und der in den Unterschichten bzw. der Klientel der Volksschulen am häufigsten anzutreffenden ‚praktischen Begabung‘. Die oben zitierte Bemerkung einer „freisinnigen Dame“ rekurriert auf solche Vorstellungen. Würde diese Verteilung sich nachweisen lassen, würde dies in der Logik des biologistischen Begabungsmythos bedeuten, daß Intelligenz etwas mit Schichtenzugehörigkeit zu tun hätte bzw. in den unteren Schichten proportional abnahme – eine absurde Logik. Auf den Vorwurf, das Gymnasium zementiere Standesprivilegien, wie überhaupt auf den Vorwurf, das deutsche Bildungswesen biete gleichen Begabungen unterschiedlicher Herkunft keine gleichen Bildungschancen, geht Ziegeler nicht wirklich ein.³¹⁰² Der historische Befund weckt den Verdacht, daß der Bildungsmythos eine zumindest latente legitimatorische Funktion hatte, also dazu diente, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu rechtfertigen, wie dies schon für ältere elitäre Gesellschaftspyramiden gilt, die die theoretische Begabung über der praktischen Begabung und folgerichtig in der gesellschaftlichen Hierarchie ganz oben ansiedeln.³¹⁰³ Nur Wenige besitzen demnach die Fähigkeiten, die für ge-

³¹⁰⁰ Gymnasium und Kulturstaat. Offener Brief an Herrn Dr. A. Kalthoff, Bremen 1905.

³¹⁰¹ So Kalthoffs Weggefährte Fritz Gansberg: Die Gefahren der Mittelschule, in Bremer Nachrichten vom 17.4.1913, zit. n. Renate Bienzeisler, Der Bremer Reformpädagoge Fritz Gansberg: ein Beitrag zur Historiographie der Reformpädagogik (Diss.), Bochum 1986, S. 35.

³¹⁰² Vgl. Ziegeler, Gymnasium und Kulturstaat, S. 10f: „Wenn manche unserer besten und einsichtsvollen Kreise trotz einer maßlosen und unverständigen Agitation fortfahren, ihre Söhne dem humanistischen Gymnasium anzuvertrauen, wenn der kluge Großkaufmann auch jetzt noch den Gymnasialabiturienten gern als Lehrling auf seinem Kontor sieht, so geschieht das nicht, weil es so herkömmlich ist, sondern weil man von dem Werte dieser Bildung überzeugt ist. Und dasselbe gilt für gewisse Stellungen im öffentlichen Leben; auch hier beruht die Bevorzugung früherer Schüler des Gymnasiums auf der durchaus berechtigten Wertschätzung dieser Bildungsnuance für die betreffende Lebensstellung.“

³¹⁰³ Zur Instrumentalisierung des Religionsunterrichts und der vaterländischen Erziehung als Mittel der Abwehr sozialdemokratischer Partizipationsforderungen sowie zur Legitimation von Klassenunterschieden als natür-

hobene Positionen nötig sind und diese Wenigen rekrutieren sich auffallender Weise fast immer aus den Oberschichten selbst. Solche Vorstellungen finden etwa im Klassenwahlrecht des politischen Systems der alten Hansestädte ihre Entsprechung, welches die Bevölkerung in einer Art und Weise repräsentierte, die den Faktoren Besitz und Bildung als Bedingungen für die Beteiligung an der politischen Macht ein besonderes Gewicht gab. Kalthoff erinnerte deswegen wohl nicht grundlos daran, jeder Mensch habe „Anspruch auf gleiche Sorgfalt für seine Bildung ..., der schwächer Begabte sogar mehr als der von der Natur Bevorzugte, weil die größtmögliche Entfaltung aller vorhandenen geistigen Keime in aller Interesse“ liege.³¹⁰⁴ Das allgemeine Bewußtsein für die Bedeutung der Bildung müsse „auf jede Weise geweckt und lebendig erhalten werden.“³¹⁰⁵ Die Gegensätze zwischen den Menschen ließen sich nur durch Erziehung überwinden.³¹⁰⁶ Er kehrte also, gleichsam als eine Radikalkritik am vorherrschenden Bildungsmythos, das Verhältnis von Grundbildung und höherer Bildung um, wenn er, wie oben erwähnt, die „Arbeitsbildung“ als Basis der höheren Bildung bestimmt und fordert, beide dürften niemals von einander „losgerissen“ werden. Als eine solche soziale Aufgabe ist die Schulreform für Kalthoff gleichzeitig eine allgemeine Kulturaufgabe. Auf diesen Zusammenhang macht schon der Titel des Vortrages, *Schule und Kulturstaat*, aufmerksam.

Einen wichtigen Orientierungspunkt bilden für ihn dabei die Bildungsideale der Aufklärung. „Menschenbildung ist ... Bildung des freien Menschen auf der Grundlage der allen gemeinschaftlichen Vernunft und des verbindlichen Vernunftgesetzes. Die Freiheit soll dem Menschen durch die Erziehung innere Notwendigkeit werden.“³¹⁰⁷ Kalthoff untermauert diesen Anspruch mit Hinweisen auf die Erziehungsprinzipien Fichtes, Rousseaus und Pestalozzis, vor allem aber unter Verweis auf Kants Definition der Aufklärung als Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. Besonders hebt Kalthoff die Einsicht hervor, daß der autonome Mensch „immer der gesellschaftliche Mensch“ sei, er könne „autonom nur werden in der Gesellschaft“ und bleibe deswegen als soziales Wesen an den kategorischen Imperativ gebunden.³¹⁰⁸ Allerdings erweitert er den Horizont seines an der Aufklärung orientierten Denkens um zeitgenössische sozioökonomische Anschauungsweisen. Die Aufklärungspädagogik reflektierte begreiflicherweise noch nicht die Erfahrungen der ökonomischen und politischen Veränderungen der Jahre nach 1848; es fehlte ihr die Perspektive des langen 19. Jahrhunderts der Revolutionen und die daraus resultierenden sozialen Entwicklungen. Wie wir sehen werden, bestand die Besonderheit des Kalthoffschen Denkens hingegen in der Entschlossenheit und Konsequenz, mit der er im Anschluß an linkes Bewußtsein den Kulturstaat mit dem Sozialstaat gleichsetzte und insofern auf die soziopolitischen Herausforderungen seiner Epoche reagierte. Die Idee der Selbstwirksamkeit des Kindes korrespondiert bei ihm mit der Idee der Selbstwirksamkeit der proletarischen Masse, die erst im Verlauf der Revolutionserfahrungen des 19. Jahrhunderts sich ihrer Rolle als eines eigenständigen historischen Faktors bewußt geworden und zum autonomen Handeln motiviert worden war. Die Fähigkeit zur Einsicht, daß das zeitgenössische Proletariat seine Belange selbst in die Hand nehmen müsse und könne, war im Bürgertum keineswegs selbstverständlich, selbst unter linken Intellektuellen nicht. Kalthoffs früherer Mitstreiter im *Goe-thebund*, Franz Diederichs, vermißt etwa in Zolas sozialer Zukunftsutopie gerade die Wert-

lich und notwendig vgl. Neumann, Sozialdemokratische Bildungspolitik, S. 36-41. Aus der zeitgenössischen Literatur sei als Beispiel erwähnt: Rudolf Protzen, Was kann die Schule thun, um den sozialistischen und communistischen Ideen der Umsturzparteien entgegen zu arbeiten? Bielefeld 1890. S. o. Abschn. II.6.8.

³¹⁰⁴ Schule und Kulturstaat, S. 45. Vgl. mit Bezug auf Natorp: Sozialpädagogik, S. 871.

³¹⁰⁵ Schule und Kulturstaat, S. 47.

³¹⁰⁶ An der Wende des Jahrhunderts, S. 146.

³¹⁰⁷ Schule und Kulturstaat, S. 11.

³¹⁰⁸ Ebd. S. 12. Vgl. ebd. S. 14: „Der freie Mensch kann ... nur in der Gesellschaft, er kann nur als der soziale Mensch das Ziel seiner Bildung erreichen.“

schätzung der Selbsttätigkeit des Proletariats und ein Verständnis für die Bewußtwerdung der Arbeiterschicht als historischer Faktor. Der Sozialutopist Zola stehe in dieser Hinsicht noch auf dem geistigen Niveau des vormärzlichen, eher paternalistischen Frühsozialismus.³¹⁰⁹

Vergleichbar ist indes Zolas und Kalthoffs Position als religiöse Intellektuelle. Sie neigen beide zur Spiritualisierung epochaler Fragen. Wenn wir von einer Tendenz zur Sakralisierung sozialer Utopien bei Kalthoff und seinem Verständnis der Erziehung als gleichsam prophetischem Auftrag zur Heranbildung neuer Generationen sozial verantwortungsvoller Persönlichkeiten sprechen, so interpretieren wir diese Aussagen Kalthoffs im Zusammenhang mit seinem Zukunftsoptimismus und seiner Hoffnung auf eine vom göttlichen Geist gelenkte Evolution der Menschheit in Richtung auf eine freiere und gerechtere Gesellschaft. In diesen Kontext gehören auch seine Gedanken zur Demokratisierung der Persönlichkeit, dieses Schlüsselbegriffes zeitgenössischer Bildungsdebatten wie der zeitgenössischen pädagogischen Diskurse überhaupt.

IV.4 Die Demokratisierung des Persönlichkeitsbegriffs

Obwohl sich Kalthoff an den großen Aufklärungspädagogen orientierte, übernahm er nicht schlicht deren Persönlichkeitsideal (dazu gleich). Er knüpfte wie viele Bildungsreformer seiner Zeit gleichzeitig auch an Nietzsche an, wenn er von der Bildung des ‚neuen Menschen‘ sprach, bzw. vom Schutz des Menschen gegen die drohende Gefahr der „Vernichtung der Persönlichkeit“:

„Der Persönlichkeitsdrang im Menschen, für den Nietzsche den prägendsten Ausdruck gefunden hat, hat eben angefangen, sich mächtig zu regen und empört sich gegen die Mißhandlungen, die er in der Schule hat erdulden müssen. Persönlichkeit und Schule erscheinen als unversöhnliche Gegensätze, und das Individuum will lieber ein Narr auf eigene Hand sein, als sich mit allen anderen über den einen Leisten eines schulmäßigen Lehrplanes schlagen zu lassen.“³¹¹⁰

Seinen individualistischen Ansatz verbindet Kalthoff mit der Hoffnung: „In der modernen Erziehung“ werde „das Kind ... die Hauptperson werden.“³¹¹¹ Wie wir schon sahen, dachte er bei solchen auf die Erziehungsfrage bezogenen Sätzen an keinen elitären Individualismus. Als Vertreter einer linken Nietzsche-Rezeption und Anhänger eines bildungsreformerischen Lagers, in dem Bildung und soziale Frage im vorher genannten Sinne aufeinander bezogen wurden, zielte er eben nicht auf die Förderung einer kleinen Elite vornehmlich bürgerlicher Herkunft, sondern auf die Schaffung von Bedingungen, unter denen möglichst alle Menschen die Chance zur Entfaltung ihrer Individualität bekommen sollten – sein Ansatz zielte auf die Demokratisierung der Persönlichkeit:

„Immer weniger tote Masse, immer weniger Herdentrieb, und dafür immer reichere Individuation, immer allseitigere Ausbildung und Entfaltung der Persönlichkeit, das ist das Programm, an dessen Ausführung das moderne Leben zu arbeiten hat“ – ein Programm, das er als eine soziale Aufgabe von historischer Dimension ansieht: „Die gesamte Geschichte des Menschengeschlechts beweist, daß eine dauernde Erhebung des Einzelnen nur möglich wird, indem zugleich das geistige Niveau der Gesamtheit gehoben wird.“³¹¹²

³¹⁰⁹ Vgl. Franz Diederich, Zola als Utopist, in: Die Neue Zeit, 20. Jahrg. (1901-1902), 1. Bd. (1902), Heft 324-332, hier 329f. D. beruft sich hierfür auf Marx' Kritik an Fourier, in dessen Nähe er auch Zola sieht.

³¹¹⁰ Schule und Kulturstaat, S. 7. Vgl. Friedrich Nietzsche, S. 325 („Vernichtung der Persönlichkeit“).

³¹¹¹ Schule und Kulturstaat, S. 47.

³¹¹² Friedrich Nietzsche ebd.

Diese Bestrebung teilte der Martini-Pastor mit der Bremer Bildungsreformbewegung um den Volksschullehrer Fritz Gansberg.³¹¹³ Wie schon deutlich geworden sein sollte, war die Erziehung zur Persönlichkeit eines der großen Themen der Reformpädagogik um 1900. Wir haben es bereits als Thema der protestantischen Theologie und der Reformreligiosität kennengelernt. Vom Ideal der freien Persönlichkeit leitet sich Kalthoffs Definition des Kulturstaates ab: Ein solcher Staat sei die „gesellschaftliche Organisation freier Menschen, mit der Lebensaufgabe, alle seine gesellschaftlichen Kräfte zur Ausbildung freier Persönlichkeiten zu verwenden“³¹¹⁴ – ein Ideal, das es in der Zukunft durchzusetzen gelte.³¹¹⁵

IV.4.1 Die Bezugnahme auf verschiedene Formulierungen des Persönlichkeitsbegriffes im Rahmen des Kulturstaatsentwurfs

Kalthoff dachte also an eine ‚neue freiheits- und persönlichkeitsbestimmte Kultur‘, wenn er vom Kulturstaat sprach. Der Standpunkt des Individualismus, der in jedem Menschen das Unverwechselbare, Einmalige, das noch nie da Gewesene sah, wird auch in Reden deutlich, die er vor Jugendlichen hielt. Das Ideal der freien Persönlichkeit wird hier auf die Bildung von Heranwachsenden bezogen. Wir zitieren das Beispiel einer Rede vor Konfirmanden des Jahrgangs 1905. Die Persönlichkeit sei etwas Einmaliges, Unersetzliches sagt er auch in diesem Kontext:

„Jeder von euch hat sein anvertrautes Gut, das er mit keinem andern teilt: seine Persönlichkeit, alle die Gedanken, die nur ihm angehören, Empfindungen, die nur seine Seele erfüllen, Willensentschlüsse, die nur in seiner Seele reifen können. Das ist euer inneres Leben, und wie ihr mit diesem Gute wirtschaftet, das macht eure Treue oder Untreue im göttlichen Haushalte aus. ... Deshalb ist niemand ein treuer Haushalter Gottes, der nicht in allem zuerst sich selber treu bleibt, um seinen eigenen geistigen Besitz im Leben zu bewahren und zu mehren.“³¹¹⁶

In solchen Sätzen, wie überhaupt in Kalthoffs Persönlichkeitsverständnis, mischen sich Relikte älterer mit jungen zeitgenössischen Vorstellungen. Die alte idealistische Vorstellung, wonach der Einzelmensch im günstigsten Fall ein allgemeines Ideal zur Entfaltung bringt, klingt im Kontext der zitierten Rede als Reminiszenz an, wenn Kalthoff dasjenige, was die verschiedenen jugendlichen Individuen verbinde, als „das Ewig-Menschliche, das in euch allen lebendig ist“, bezeichnet, oder wenn er von „dem großen Haushalte Gottes“ spricht, dem wir alle angehören.³¹¹⁷ Wenn er indes seine jugendlichen Hörer davor warnt, sich in ihrem Leben vom Urteil anderer leiten zu lassen³¹¹⁸ und wenn er mit Bezug auf seine Lehrerrolle meint: „Wir haben euch nichts geben wollen und nichts geben können, als Anleitung und Übung zu eigenem Schaffen und Lernen“³¹¹⁹, bzw. wenn er die Jugendlichen im nietzscheanischen Sinn zur Treue gegenüber sich selbst ermahnt und sagt, sie sollten ihre eigene Wahrheit suchen und finden und nicht einfach den Glauben der Lehrer übernehmen³¹²⁰, so bewegt er sich damit auf der Linie neuer reformpädagogischer Forderungen der Erziehung zur Persönlichkeit, wie sie prominent insbesondere in der Pädagogik Ellen Keys vertreten wurden.

³¹¹³ Zu Gansbergs demokratischem Bildungsverständnis vgl. Susanne Enders, *Moralunterricht und Lebenskunde*, Bad Heilbrunn 2002, S. 199-201.

³¹¹⁴ *Schule und Kulturstaat*, S. 17.

³¹¹⁵ Vgl. auch *Zukunftsideale*, S. 17f: „Das alles würde doch nur der Weg, nicht das *Ziel* einer neuen Kultur sein.“ Kalthoff schwebte letztlich eine Art Vergeistigung der Kultur vor.

³¹¹⁶ Rede gehalten am 26. März 1905 zur Feier der Konfirmation in der St. Martinikirche, S. 7f.

³¹¹⁷ Ebd. S. 3f.

³¹¹⁸ Ebd. S. 8.

³¹¹⁹ Ebd. S. 9.

³¹²⁰ Ebd. S. 9f.

Diese auf das Kind zentrierte Richtung erwartete – ebenfalls im Anschluß an Nietzsche – die Erneuerung der Kultur von einem neuen Menschentypus.³¹²¹ Typisch für den um 1900 im Milieu der Reformavantgarden kursierenden pädagogischen Persönlichkeitsbegriff war die Ablösung des Ideals, an dem sich noch die Bildungstheoretiker des 18. Jahrhunderts orientiert hatten: der Vorstellung von der Verwirklichung eines allgemein Menschlichen in jedem Individuum, durch die Wahrnehmung der Differenz, der „feinen Unterschiede“ zwischen den Individuen³¹²². Die bisher gültige Verhältnisbestimmung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, wonach, z. B. mit Jean Paul Sartre gesprochen, „jeder Mensch ... ein besonderes Beispiel eines allgemeinen Begriffs [ist]“, womit „das menschliche Wesen jeder historischen Existenz voraus[geht]“³¹²³ wird nun umgekehrt: das Besondere, die einmalige und unverwechselbare Persönlichkeit, soll nun im Sinne einer neuen Anthropologie auf das Allgemeine, das große Ganze wirken und einen Beitrag dazu leisten, es positiv zu verändern. Die Höherentwicklung der Menschheit hängt nun davon ab, ob die einzelne Persönlichkeit ihre Potentiale frei entfalten kann. Auch Kalthoff folgte also dieser Tendenz des 19. Jahrhunderts, die sich in den Jahren um und nach 1900 noch verstärkte.³¹²⁴ Nicht zuletzt war dies mitbedingt durch die erwartungsfrohe Hoffnung auf die Freisetzung persönlichkeitsstärkender spiritueller Kräfte im beginnenden Zeitalter des Geistes, einer Hoffnung, wie sie in Kalthoffs intellektuellem Milieu als Deutungsrahmen der Epocheninterpretation verbreitet war: Wie wir oben sahen, trauten spirituelle Optimisten wie der Martini-Pastor dem Individuum mehr zu als diejenigen Zeitgenossen, welche das Individuum nicht primär als geistiges Wesen ansahen.³¹²⁵ Kalthoff beschreibt diese Entwicklung im Rückblick auf das Jahrhundert, in der er selbst aufgewachsen war:

„Der Mensch als ... Individuum tritt auf den Plan. ... Noch nie hat die Weltgeschichte ein Menschheitsbild gesehen, wie das 19. Jahrhundert uns darbietet. Das ist ganz und gar neu unter der Sonne, daß der Einzelne auf seine Verantwortlichkeit gestellt, die Bestimmung für das, was er thut und läßt, was er glaubt und nicht glaubt, selber treffen kann, ja selber treffen muß, wenn er als Kind unseres Jahrhunderts anerkannt werden soll.“³¹²⁶

An anderer Stelle meinte er ganz im Sinne dieses noch jungen Persönlichkeitskonzeptes, künftig werde „erst in der Schaffung eines neuen Selbst durch die Erziehung der Jugend das Herz des Volkslebens“ sich erneuern und höhere Ziele finden können.³¹²⁷ Die Behauptung, er habe die damals neuesten pädagogischen Wandlungen in Wechselwirkung mit der zeitgleich aktiven Avantgarde der Reformen mitgestaltet, ist wohl nicht übertrieben. Wir werden allerdings gleich auch noch einmal auf die Elemente älterer Vorstellungen in seinen Schriften zur Pädagogik eingehen.

³¹²¹ Vgl. Baader, Erziehung als Erlösung, S. 49 („Veränderungen in der Kultur ... lassen sich nur über die Persönlichkeit bewerkstelligen“). Zu Key vgl. ebd. S. 143-178.

³¹²² Vgl. zu diesem markanten Wandel des Persönlichkeitsverständnisses ebd. S. 181f, 184.

³¹²³ Jean Paul Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays, Hamburg 2000, S. 149f. Aus Sartres Sicht bestimmen sowohl die christliche Anthropologie als auch die Aufklärungsphilosophie die Person über ein vorgegebenes menschliches Wesen, eine Essenz.

³¹²⁴ Es wäre vielleicht eine kulturwissenschaftlich reizvolle Aufgabe, einmal die Zwischenschritte bis hin zum vollendeten Existentialismus nachzuzeichnen, der es überhaupt aufgibt, dem Menschen ein Wesen zuzuschreiben und mithin von der sich selbst erschaffenden Persönlichkeit ausgeht (nach Sartre: „Die Existenz geht der Essenz voraus“).

³¹²⁵ Zur spirituellen Aufbruchsstimmung als kognitives „framing“ s. o. Abschn. III.13.1 Als Beispiel für die Hoffnung auf ein anbrechendes spirituelles Zeitalter führten wir Maeterlincks Schatz der Armen an.

³¹²⁶ An der Wende des Jahrhunderts, S. 15.

³¹²⁷ Zukunftsideale, S. 22.

IV.4.2 *Erziehung zur Persönlichkeit zwischen Individualismus und sozialen Pflichten. Das Problem*

Fassen wir an dieser Stelle zunächst einmal zusammen, was wir oben im Allgemeinen über Kalthoffs Persönlichkeitsverständnis gesagt haben und beziehen die Ergebnisse auf die Bildungsproblematik.³¹²⁸

Wie wir uns erinnern, war Kalthoff kein Vertreter eines radikalen Individualismus. Seine Anthropologie war, in seinen eigenen Worten, eine „soziologische Betrachtungsweise“ des Menschen. Dem modernen Individualismus und dem Kult um die Persönlichkeit setzte er also insofern Grenzen, als er jede Persönlichkeit gleichzeitig als einzigartiges Wesen und als „politisches Wesen“³¹²⁹ definierte. Wenn wir davon sprechen, daß sich in seinem Persönlichkeitskonzept alte und neue Vorstellungen mischen, so deutet dies auf Vermittlungsbemühungen zwischen dem modernen radikalen Individualismus und den beschriebenen älteren Vorstellungen hin. Im Anschluß an Paul Natorps Sozialpädagogik etwa betonte er die soziale Bedingtheit des einzelnen Menschen auch im Bildungsbereich. Ohne diese Rücksicht werde der Mensch „nicht Individuum, sondern Idiot.“³¹³⁰ Die Erziehung zum radikalen Individualismus dürfe kein allgemeines Bildungsziel sein.³¹³¹ Bei den „individualistischen Stürmern und Drängern“ dürfe der sozialpädagogische Standpunkt „auf wenig Gegenliebe“ stoßen, aber es sei „nun einmal ein ewiger Irrtum, daß man ein einzelner sei“, weshalb er mit Natorp das „Problem der Erziehung ... durchweg vom Standpunkte der sozialen Kultur“ aus anging.³¹³² Sein Bekenntnis zum Sozialismus „als Grundlage der Menschenbildung“ ist in eben diesem Sinne gemeint als „Anerkennung des Lebenszusammenhanges zwischen Mensch und Gesellschaft.“³¹³³ In den Kontext der Pädagogik des Neukantianismus stellen sollten wir auch Kalthoffs Definition der freien Menschenbildung als Erziehungsprozeß auf der „Grundlage der allen gemeinschaftlichen Vernunft und des verbindlichen Vernunftgesetzes“, wonach der Mensch sein Wesen als freie sittliche Persönlichkeit in der Entfaltung solch allgemeiner Gesetze, insbesondere in der Gebundenheit an den kategorischen Imperativ, verwirkliche.³¹³⁴ Ein Neukantianer wie Benzion Kellermann konnte in diesem Sinne schreiben, derjenige „Begriff ..., der die Menschheitsidee in ihrer Tiefe und Weite“ umfasse, sei „die Allheit, die in jedem Individuum ihre Vertretung erblickt“ – nichts anderes meinte Kalthoff wie wir oben schon einmal feststellten. Vermittelt durch die Rezeption des Neukantianismus steht seine Sichtweise dem älteren Persönlichkeitskonzept der Aufklärung und des Idealismus näher als dem modernen Konzept, und diese Nähe zum Neukantianismus war nebenbei gesagt das verbindende Element von Kalthoffs Ablehnung sowohl des Individualanarchismus im Lebensreformkontext als auch der künstlerischen Dekadenzkultur und des Ästhetizismus, aber auch des radikalen religiösen Individualismus.

Auch bezogen auf den Status und die Rechte Heranwachsender im Bildungswesen bemühte sich Kalthoff, zwischen dem alten und dem modernen radikal individualistischen Persönlichkeitskonzept der Reformpädagogik im Sinne Keys und anderer zu vermitteln. Das „verwickelte“ Problem der Rettung der Persönlichkeit war für ihn nicht nur ein Aspekt der künstlerischen, religiösen und der sozialen Frage, sondern insbesondere auch ein Aspekt der pädagogischen Frage. Im Bildungskontext bedeutete die Bewahrung der Persönlichkeit für ihn, die

³¹²⁸ Vgl. oben Abschn. III.18.2 u. ö. Auf eine Wiederholung der Quellenangaben der folgenden Zitate verzichten wir hier und belegen nur neue Zitate.

³¹²⁹ So äußerte er sich gegenüber dem Individualisten Schrempf: *Der Einzelne und die Gesellschaft*, S. 154.

³¹³⁰ *Schule und Kulturstaat*, S. 14. Vgl. *Sozialpädagogik*, bes. S. 869.

³¹³¹ *Schule und Kulturstaat* ebd.

³¹³² *Sozialpädagogik*, S. 868f.

³¹³³ Ebd.

³¹³⁴ *Schule und Kulturstaat*, S. 11. Die Freiheit zu der der Mensch emporstrebe sei die freie sittliche Persönlichkeit.

Heranwachsenden in ihrem Prozeß der Selbstverwirklichung vor schädlichen Einflüssen, explizit vor der Einwirkung „falscher“ Allgemeinvorstellungen – seien dies säkulare Normen, Ideologien oder religiöse Dogmen – auf die Entfaltung ihrer Individualität zu schützen. In diesem Punkt trat bei ihm das moderne Persönlichkeitsverständnis in den Vordergrund: Ein Hauptanliegen aller Bildungsreformen müsse es sein, „die Schule von der Dienstbarkeit gegen irgend eine der herrschenden oder nach Herrschaft lüsternen Gewalten, heißen sie Kirche oder Staat, Klasse oder Partei“ zu emanzipieren „und nur dem einen Lebensinteresse der Wahrheit“ zu unterstellen; es sei nicht die Aufgabe der Erzieher, Funktionen für die Erfüllung politischer, religiöser oder ökonomischer Zwecke anderer auszuüben.³¹³⁵ Bildung ist für ihn ein Zweck an sich. Ähnlich wie im Gemeindekontext wird auch im Bereich der Bildung die Entfaltung der einzigartigen Persönlichkeit von ihm als eine in geschützten Räumen sich vollziehende (religiöse) Kultur der Selbstpflege verstanden. Erst in unserer inneren Welt seien wir wirklich wir selbst. Kalthoff spricht von der „Notwendigkeit der Erziehung und Bildung, Erhebung der Schwachen, Dienst des Lebens ... zum Schutz gegen alle den Menschen mordenden und erniedrigenden Mächte.“³¹³⁶ Das hatte ganz praktisch-politische Implikationen. Die Ansprüche der Kinder an das Schulsystem sollten höher stehen als die Ansprüche des Staates an die Kinder. Andererseits war diese Kindzentrierung Aspekt einer neuen Mythologie der Religions- und Bildungsreformer.

IV.4.3 *Ein neuer Mythos vom Kind*

In der Schule sei die Entfaltung der Persönlichkeit ein „Recht des Kindes“, das es durchzusetzen gelte gegen „eine patriarchalische Kultur, wo das Kind sein Recht nur erhält von den Vätern, ja wo das Kind nur um der Eltern willen da ist.“³¹³⁷ Umgekehrt sei das Recht des Kindes

„erst das wahre Recht des Menschen; in ihm gewinnt die Zukunft Gewalt über uns, das vorwärts drängende Leben gibt sich in ihm seine erste Gestaltung. Im Kinde ist der Mensch noch Keim und Anlage, und alles was im Kind als Keim und Anlage sich regt, das ist auch ein Naturrecht des Menschen, darin liegt auch eine Lebensäußerung des Geistes, der in aller Kultur nach Gestaltung und Entfaltung ringt. ... Darum muß alle Vergeistigung unseres Lebens, alle fromme Kultur beim Kinde wieder anfangen mit einem neuen Respekt vor dem Gotteswunder des Lebens, das in ihm beschlossen liegt, muß ihm seine Unschuld wiedergeben, daß es glauben lernt an sein eigenes, göttliches Leben, daß es in diesem Glauben lieben lernt, lieben sich selbst, die Menschen, Gottes ewiges Leben!“³¹³⁸

Kalthoff kehrt an solchen Stellen den „alten“ Mythos von den mächtigen Vätern, vor deren Autorität sich das Kind zu beugen habe, quasi in sein Gegenteil um: Die Eltern haben sich vor der Heiligkeit der kindlichen Persönlichkeit in Ehrfurcht zu neigen. Der Vätermythos, welcher ehemals das Machtverhältnis zwischen den Generationen begründete, wird zum Mythos des Kindes, zur Grundlegung einer neuen kindzentrierten Pädagogik transformiert.

Die alte „rückwärts gewandte Kultur“ zeige „ein Paradies ... am Anfang des Menschengeschlechts gelegen“, sie erzähle „von der guten alten Zeit. ... Da gilt als oberste Weisung an das Kind: du sollst Vater und Mutter ehren. ... Dann kommt eine neue Kultur. Ihr oberstes Gebot lautet: ihr Väter und Mütter, ihr sollt eure Kinder ehren!“³¹³⁹

³¹³⁵ Kirche und Schule, S. 69.

³¹³⁶ Zukunftsideale, Freies Volk, S. 95f.

³¹³⁷ Ebd., Das Recht des Kindes, S. 21.

³¹³⁸ Ebd. S. 23, 31.

³¹³⁹ Ebd. S. 21f.

Die für die europäische Reformpädagogik maßgebliche Vorlage finden wir in Ellen Keys *Das Jahrhundert des Kindes*.³¹⁴⁰ Auf den einschlagenden Erfolg dieses Buches bezieht sich Kalthoff, wenn er meint, es erscheine

„wie ein Wunder ..., daß die Menschenwelt, die eben noch dem Ahnenkultus fröhnte, wie über Nacht einen heiligen Tempel sich erbaut, darin dem Kinde alle Verehrung und Huldigung dargebracht wird, – wie das Kind selbst ein Heiliges geworden ist“.³¹⁴¹

Ebenfalls auf der Linie, die Key beschriftet, relativiert Kalthoff den Vatermythos, indem er ihm einen gleichwertigen Muttermythos als Kritik an der zeitgenössischen autoritären, auf männliche Bedürfnisse ausgerichteten Bildungskultur an die Seite stellt.³¹⁴² Wir kommen darauf zurück, wenn wir das spezielle Problem der religiösen Erziehung behandeln.

IV.4.4 Die Vermittlung zwischen Individualismus und Erziehung zur sozial verantwortlichen Persönlichkeit als Kulturaufgabe der Schule. Kalthoffs Lösungsversuch

Im Bildungskontext begegnet uns ein Problem wieder, das wir oben bereits umrissen haben: Wie lassen sich sozial verantwortliche Menschen erziehen, wenn es oberste Aufgabe der Erziehung ist, die Entfaltung freier Persönlichkeiten zu ermöglichen und dieselben vor jedem Autoritätsdruck zu schützen? Welche Lösung bot Kalthoff an? Zunächst wollte er – wie wiederholt gesagt – solche Aussagen wie die zitierten nicht als Bejahung eines radikalen Individualismus verstanden wissen – im Gegenteil:

Die Schule „erzieht die Menschen in der Gemeinschaft. ... Sie bedeutet nicht eine Vernichtung und Unterdrückung, sondern die wahre Befreiung des Individuums. Sie schützt das Individuum vor seiner eigenen Isoliertheit und damit vor der geistigen Verarmung und Versumpfung. Sie schafft von vornherein den lebendigen Kontakt zwischen den persönlichen Menschenatomen, durch welche allein die menschliche Kulturentwicklung zustande kommt.“³¹⁴³

Kalthoff suchte wie erwähnt einen Mittelweg zwischen den Extremen, wobei der Gegenpol des Individualanarchismus für ihn der dogmatische Kommunismus war, soweit dieser die vollständige Anpassung der Individuen an das Modell eines allgemeinen sozialistischen Menschenbildes verlangte.

„Im Kommunismus ist die Gesellschaft alles, das Individuum nichts, im Anarchismus ist das Individuum alles, die Gesellschaft nichts. Nun zeigt die Geschichte unserer Zeit deutlich eine doppelte Strömung: die eine führt vom Kommunismus zum Anarchismus, die andere umgekehrt vom Anarchismus zum Kommunismus.“³¹⁴⁴

Die Vermittlung zwischen den Extremen, an einem imaginären Schnittpunkt beider Richtungen, versuchte Kalthoff in zweifacher Bezogenheit: Vom Individualanarchismus in Nietzsches Gefolge übernahm er den Gedanken der Pflicht zur Treue gegen sich selbst, einschließlich des Rechtes der Jungen, „die alten Tafeln“ zu zerbrechen, wenn es ihr Bedürfnis nach Emanzipation von versklavenden Autoritäten rechtfertigte. Sein zweiter Bezugspunkt war Kants Idee der au-

³¹⁴⁰ Vgl. zur Mythenumkehrung bei Key: Ulrich Herrmann, Nachwort, S. 261; Baader, Erziehung als Erlösung, S. 143f (Umkehrung des vierten Gebotes). Zur Mythologie bei Kalthoff vgl. oben Abschn. III.18.1.

³¹⁴¹ Zukunftsideale, S. 115.

³¹⁴² Den Aspekt der „Mütterlichkeit“ als neuem mythologischen Wert der Kultur behandelt Kalthoff in der zuvor abgedruckten Predigt Das Recht der Frau (Zukunftsideale, bes. S. 18-20. Vgl. als Konnex zur Thematik der Persönlichkeit S. 16: „freie Entfaltung der Persönlichkeit“; 17: Befreiung „aus der Bevormundung des Mannes“). Zu Keys Konzept der Mütterlichkeit vgl. den Abschn. III.19.6.

³¹⁴³ So umschreibt er den „Kulturwert der Schule“: Sozialpädagogik, S. 870.

³¹⁴⁴ Vgl. Friedrich Nietzsche, S. 4.

tonomen Menschheit. Hierin erblickte er „die Keime der sozialistischen Weltanschauung“³¹⁴⁵ – und lag damit auf der Linie der sozialistischen Kant-Interpretation, wie sie die Marburger Neukantianer vertraten. In dieser Kombination entwickelte sich bei ihm die Vorstellung eines parteipolitisch neutralen, antiautoritären Sozialismus, dessen bildungspolitische Zielrichtung der Aufbau eines kulturfreundlichen Schulwesens sein sollte.

Wir können zusammenfassen und ein Zwischenfazit ziehen. Im Zentrum der neuen Schule sollte die Persönlichkeit stehen, in Kalthoffs oben zitierten Worten: die Förderung der „Eigenheit im Menschen“, mithin die Überwindung der bisherigen durch „Herrschaftsinteressen“ bestimmten „Kulturfeindlichkeit der Schule“. Dieses Ziel korrespondiert mit einer Wandlung des bürgerlichen Persönlichkeitsbegriffs: Maßstab für dessen Definition war nicht mehr das ‚Genie‘³¹⁴⁶, sondern die Annahme einer stetigen „Aufwärtsbewegung der Masse“. Es heiße, im Anschluß an Nietzsche, „aus dem Pöbel ... eine starke freie Persönlichkeit [zu] bilden“, das „Persönlichwerden der Massen“ anzustreben. Aus seiner kritischen Haltung gegenüber dem Autoritätsproblem heraus übernahm Kalthoff grundsätzlich die sozialistische Kritik an der (Volks)schule als Ort der Erziehung zur Unterordnung und Opferwilligkeit im Sinne bürgerlicher Herrschaftsinteressen. Umgekehrt lag es in der Logik seines optimistischen sozialtheologischen Ansatzes, die bildungspolitischen Ziele des Sozialismus nicht per se als Bedrohung des modernen Strebens nach Individualisierung (Bedrohung im Sinne von pädagogischen Gleichschaltungsbestrebungen pseudeovolksstaatlicher Diktaturen des Proletariats) zu betrachten. Das ermöglichte ihm – zumal in der Kombination sozialtheologischer und sozialpädagogischer Gedanken (im Sinne eines neukantianischen Sozialismus) – die praktische Zusammenarbeit mit sozialdemokratischen Lehrern, die sich für die Befreiung der Schule von Autoritätszwängen einsetzten, durch welche „die menschliche Persönlichkeit in eine ihrem Wesen fremde, durch das Herrschaftsinteresse geschaffene Form“ hineingezwängt werde. Insofern Kalthoff sich in der Bildungsfrage zum Verbündeten des Proletariats machte, gehört sein Einsatz für die Volksschulbildung zur Geschichte der Demokratisierung der Schulbildung im Allgemeinen.

Die im Anschluß an Natorps neukantianische Sozialpädagogik entworfene Konzeption gleichzeitig persönlichkeits- und gemeinschaftsorientierter Erziehungsziele sollten wir kulturgeschichtlich als Versuch der Schaffung einer Alternative oder eines Gegengewichtes zum extremen Individualismus der reformpädagogischen Avantgarde einstufen und sie als einen wichtigen Aspekt, neben dem Anliegen der sozialen Versöhnung durch Bildung, vielleicht sogar als den Kerngedanken, von Kalthoffs pädagogischer Position werten. Andernfalls verlören wir die kritische Distanz zu Zeitgenossen Kalthoffs, die ihn – wie dies selbst der Cohen-Schüler Ben Zion Kellermann tat – gegen sein Selbstverständnis und seine doch sehr klare Bezugnahme auf den Neukantianismus, ausschließlich dem Radikalindividualismus zurechneten. Es bleibt aber gleichwohl zu fragen, warum die Zeitgenossen in seinem Persönlichkeitskonzept wenig Konsistenz, aber viele Widersprüchlichkeiten erblickten. So wendete man gleichsam einen von ihm im Kontext seiner Nietzsche-Rezeption niedergeschriebenen Satz, wonach seine Zeit „zweispältig in ihrem innersten Wesen“ sei und darum „keine einheitlichen, geschlossenen Naturen aus sich erzeugen“ könne, gegen ihn selbst.³¹⁴⁷ Man schloß von seiner quasi anarchistischen Haltung in der Autoritätsfrage und von seiner Nietzsche-Rezeption auf ein generell radikales Persönlichkeitsverständnis, obwohl er vom Anarchismus ja gerade nicht die Isolierung des Ichs gegenüber der Gemeinschaft und die Ablehnung des Staates übernahm. Der soziale Bezug des

³¹⁴⁵ Sozialpädagogik, S. 868, vgl. 869.

³¹⁴⁶ Vgl. Baader, Erziehung als Erlösung, S. 187: in der deutschen Klassik und Romantik hatte nicht zuletzt diese Idee zur Herausbildung des Begriffes beigetragen.

³¹⁴⁷ Friedrich Nietzsche, S. 3. Vgl. ebd.: „Wer mit dem unberührten Frieden einer schönen Seele im modernen Leben stehen wollte, der dürfte eben kein moderner Mensch sein.“

Kalthoffschen Persönlichkeits- und Individualitätsbegriffes zeigt sich hingegen schon in dem Umstand, daß er im Kontext der Natorpschen Auffassung von der Einheitsschule als gesellschaftlichem Rahmen für die „Ausreifung des Individuums zur sozialen Persönlichkeit“ steht.³¹⁴⁸ Kalthoff übernahm die Forderung des Marburger Philosophen, daß

„durch die Art der Schulung das Bewußtsein der Gemeinschaft der Bildung, der Einheit des letzten Bildungszieles für alle auf jede Weise geweckt und lebendig erhalten werden muß; daß ein jeder lernen soll, seinen Anteil an Bildung, ob groß oder klein, als Bestandteil des geistigen Gemeineigentums, nicht als ein Sonderrecht anzusehen; als ein anvertrautes Gut, das er nur im Sinne des Ganzen zu verwalten, möglichst für alle nutzbar zu machen, zu erhalten und zu mehren verpflichtet ist“.³¹⁴⁹

Der „einheitliche Organismus des Bildungswesen“³¹⁵⁰ in seiner Funktion als Medium der Erziehung zur Gemeinschaft war für Kalthoff somit Keimzelle des demokratischen Staates. Im Folgenden wollen wir Kalthoffs Verständnis des Begriffs ‚Kulturstaat‘ aus verschiedenen Perspektiven beleuchten und mit der Position des Kulturprotestantismus am Beispiel des *Protestantenvereins* vergleichen. Wir beginnen im direkt folgenden Abschnitt mit einer Analyse des Kulturstaatskonzepts aus der theoretischen Deutungsperspektive der Zivilreligion. Ein solcher Vergleich zivilreligiöser Komponenten auf der Grundlage eines modernen Theoriekonzeptes erscheint auch aus lokalhistorischer Sicht sinnvoll, weil die Bremer Sektion des *Protestantenvereins* nicht unerheblichen Einfluß auf die hiesige staatliche Bildungspolitik hatte und mit der Expertise ihrer Vereinsmitglieder die bremische Zivilreligion bzw. zivilreligiöse Funktionszuweisungen an die schulische Bildung mitgestalten konnte – was dem Verein etwa in Preußen nicht möglich war. In einem weiteren Abschnitt wollen wir klären, welche inhaltliche Bestimmung Kalthoff der Religion im Kontext der Debatten um den Kulturwert der Bildung und den Zusammenhang von Kultur und Religion gab, welche religiöse Dimension das Kulturstaatskonzept mithin besaß, um danach sein Persönlichkeitsverständnis noch einmal unter dem Gesichtspunkt der Religion zu reflektieren.

IV.5 Aspekte des Problems Religion und Bildung in Kalthoffs Kulturstaatsentwurf

IV.5.1 Religion und Staat. Zivilreligion und Bildung im Kulturstaat (I)

Verschiedene bereits angesprochene Konflikt- und Problemdimensionen des Kulturstaatsgedankens kulminieren auf dem Feld der Zivilreligion: so etwa das Problem der Versöhnung antagonistischer Klassen und der großen religiösen Konfessionen, oder die Beziehungsgestaltung zwischen den Individuen und der Gesellschaft – namentlich der Konflikt zwischen dem neuen Konzept der im Hinblick auf ihre inneren Überzeugungen freien Persönlichkeit und dem Anspruch auf Erfüllung bürgerlicher Pflichten, den die Gemeinschaft an das Individuum stellt. Derartige Problem- und Konfliktpotentiale traten auf dem Gebiet der Bildungsdebatten besonders offen zutage. Bildungsdebatten wiederum wirkten nicht selten als Verstärker zivilreligiöser Überzeugungen. Nicht ohne Grund gewannen die theoretischen Debatten um gemeinsame Werte und sozialen Zusammenhalt gerade hier besondere Dringlichkeit: Denn im Streit um die Werteerziehung ging es um die Jugend, die wiederum die Zukunft der Nation verkörperte. Im Bildungsbereich wiederum waren zivilreligiöse Themen besonders in den Grundsatzdebatten

³¹⁴⁸ Sozialpädagogik, S. 870.

³¹⁴⁹ Ebd. S. 871. Kalthoff zitiert Natorp hier wörtlich.

³¹⁵⁰ Ebd.

um den Religionsunterricht an Staatsschulen virulent.³¹⁵¹ Denn gerade dieses Fach bot die Möglichkeit, auch das weltanschauliche Selbstverständnis des Staates einem Großteil der Bevölkerung zu vermitteln.

Wir setzen an dieser Stelle die obigen Darstellungen der Zivilreligion des Kaiserreiches voraus und wenden das dazu Gesagte hier auf den Bereich der Bildung an – etwa indem wir die von den Zeitgenossen als Problem empfundene vielfältige Zerrissenheit der Nation als spezielle religiöse Dimension der im vorigen Abschnitt thematisierten Debatten um die Einheitsschule rekonstruieren.

Berührt wird im Kontext zivilreligiös interpretierbarer Debatten auch die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion im Kulturstaat. Wird die Kompatibilität der Religion mit nichtreligiösen Staatszwecken verlangt und insofern die Religion in ihren dogmatischen Ausprägungen der Kultur unterordnet, so können wir von einem kulturreligiösen Konzept sprechen, welches den modernen Staat primär auf Kultur und – in Abgrenzung zum Konzept des Konfessionsstaates – nicht mehr primär auf eine dogmatische Religion gegründet wissen will. Der Aufbau eines Kulturstaates derartigen Zuschnittes war eines der zentralen Anliegen des Kulturprotestantismus. Seine Protagonisten waren sich in der Überzeugung einig, daß die Bindekräfte der alten hierarchischen und dogmatischen, konfessionell gegliederten Religion durch neue zivilreligiöse Bindekräfte ersetzt werden müßten.

Wie wir oben feststellten, gab es im Kaiserreich kein einheitliches Konzept einer Zivilreligion, dafür aber eine Reihe von Akteuren, die jeweils öffentlich, teils lautstark, geltend machten, ein solches übergeordnetes Integrationskonzept für die Gesamtgesellschaft zu besitzen. Der gemeinsame Kontrahent sowohl kulturprotestantischer Akteure als auch der Sozialdemokratie und der avantgardistischen Weltanschauungsbünde und Instanzen, war in den leitkulturellen Debatten der Zeit die konfessionelle Amtskirche und die für Kultur, Religion und Bildung zuständigen Institutionen des Staates, letztere jedoch nur, soweit diese als Anwalt konfessioneller Interessen auftraten, d. h., soweit sie ihr Handeln nicht an der Idee des religionsneutralen (was nicht heißt: des religionslosen) Verfassungsstaates orientierten. Dieses vom preußischen Staat verkörperte Konzept des Staatskirchentums war aus Sicht zivilreligiöser Akteure nicht mit dem modernen Staatsgedanken vereinbar. Schulpolitisch relevant wurde dies Problem in den Debatten um Schulaufsicht, Konfessionsschule und Simultanschule.

Daß die Vermittlung religiöser Werte eine Aufgabe staatlicher Bildung sei, war im deutschen Reich gleichwohl ein Konsens, den aus oben schon bezeichneten Gründen alle Fraktionen des Protestantismus sowie auch die großen Amtskirchen, weite Teile der Öffentlichkeit – ob religionsbewußt oder religiös indifferent – und staatliche Instanzen selbst teilten: Ohne Religion gebe es keine staatliche und gesellschaftliche Ordnung. Religion galt in dieser Hinsicht als ein unverzichtbarer Kulturfaktor. Daß wenigstens die Wertevermittlung eine Aufgabe des Staates sei, konnte auch noch die Sozialdemokratie als Grundsatzposition akzeptieren.

In den Detailfragen herrschte jedoch alles andere als Konsens: Was sind die Grundlagen eines Religionsunterrichts in einem grundsätzlich religionsneutralen Staat? Wie viel Religion benötigt überhaupt eine bürgerliche Gesellschaft für ihren Zusammenhalt und welchen Stellenwert hat folglich die Religionsvermittlung an die heranwachsenden Bürger? Wie sollen Werte und Religion schulisch vermittelt werden? Wie christlich muß diejenige Religion sein, die Gegenstand schulischen Unterrichts sein soll? Genügt es aus staatlicher Perspektive bereits, wenn in staatlichen Schulen ein Moralunterricht erteilt wird? In welchem Verhältnis stehen überhaupt Ethik/Moral und Religion im Bildungskontext? Ist Moral der Kern der Religion oder umgekehrt?

³¹⁵¹ Vgl. zu diesen Zusammenhängen ausführlicher meinen Aufsatz „Kämpfe um die Religion“.

Der Staat stand aufgrund einer Vielzahl öffentlicher an ihn gerichteter Stellungnahmen der verschiedenen zivilreligiösen Akteure und ihrer Kontrahenten zu solchen Fragen immer wieder vor der Herausforderung zu entscheiden, mit wem er in Bildungsfragen kooperieren sollte, woran sich weitere Fragen anschlossen: Welche Instanzen sollten die Aufsicht über das religiöse Bildungswesen übernehmen? Welche Rolle sollten insbesondere Kirchen im Bereich des staatlichen Erziehungswesens übernehmen: sollte man die sozialmoralische Entwicklung der Gesellschaft in einem freien Kräftespiel der Kulturentwicklung im Ganzen überlassen oder exklusiv den großen christlichen Kirchen in ihrer Funktion als hoheitlich-privilegierter Steuerungs- und Wertevermittlungsinstanz anvertrauen? Oder stand der Staat selbst in der Verantwortung – was eine konsequente Trennung von Staat und Kirche erfordert hätte? Welche ethischen Anforderungen sollte der Staat an den „guten Bürger“ stellen, und wie weit durfte er dabei im Interesse der Durchsetzung übergeordneter Ziele der Wertevermittlung Einfluß auf den Bereich privater religiöser Überzeugungen der künftigen Staatsbürger nehmen? Wenn die individuell-religiöse Freiheit im Zentrum der Erziehung stehen soll, soll dann ebenso ein Wertebewußtsein für den politisch-demokratischen Freiheitsbegriff vermittelt werden, oder soll im Bereich der Staatsbürgerkunde die Bereitschaft des Individuums zur Pflichterfüllung gefördert werden? Im Hintergrund dieser Frage stand ein weiteres Mal das Autoritätsproblem im Obrigkeitsstaat.

In den Antworten gab es zwischen den am Diskurs Beteiligten erhebliche Unterschiede bei Überschneidungen im Sinne des oben angedeuteten sehr vagen und interpretationsoffenen deutschen Konsens. Aus der Deutungsperspektive der Zivilreligion betrachtet, stellen Kalthoffs Positionen im Streit um die schulische Bildung eine Variante bzw. Transformation kulturprotestantischen Denkens dar. In der Zeitspanne zwischen ca. 1888 und 1904, seiner Wiederannäherung an den *Protestantenverein* und seiner endgültigen Trennung vom Kulturprotestantismus, rückte er, insbesondere in seinen letzten Jahren, aufgrund seiner immer deutlicher werdenden kritischen Haltung gegenüber der liberalen Fakultätstheologie sowie gegenüber dem Primat des homogen christlichen Staates in die oben schon dargestellte Außenseiterrolle und besetzte das Übergangsfeld zum linken, sozial und demokratisch orientierten politischen Protestantismus einerseits und zur Reformreligion und -pädagogik in ihren radikaleren Ausprägungen andererseits. Wir werden unten diese Positionen unter dem Gesichtspunkt der Zivilreligion genauer vergleichen, auch um eine zusätzliche theoretische Deutungsperspektive zu bekommen. Es wird sich zeigen: Der Gegensatz zwischen Kulturprotestantismus und Radikalismus war nicht nur eine Begleiterscheinung der Konfrontation von Bremer Staat und radikal-reformorientierten Lehrern, sondern wirkte sich insofern aus, als der Bremer Staat in Kooperation mit dem *Protestantenverein* im Sinne der hier gepflegten überkonfessionellen Zivilreligion auch die staatliche Schulpolitik gestaltete. Bremen kann wohl als das einzige Beispiel eines solchen Zusammenwirkens der politischen Führung eines souveränen deutschen Teilstaates mit einer kulturprotestantischen Organisation auf dem Gebiet der als Kulturaufgabe verstandenen Religionspflege gelten.

IV.5.2 Der Kulturstaat als Sozialstaat und Gegenentwurf zum Klassenstaat / Konfessionsstaat. Weitere bildungspolitische Aspekte

Zu dem auf konträre Weise auslegbaren kulturprotestantischen Credo gehörte auch das Grundvertrauen in die Kreativitätspotentiale der Kultur: Sie besaß auch für Kalthoff die Kraft, positive gesellschaftliche Veränderungen zu bewirken. Er ging über diese Gemeinsamkeiten nicht nur in Hinsicht auf die Verallgemeinerung und lebensreformorientierte Öffnung des Religionsbegriffes

hinaus, sondern auch in Hinsicht auf seine Herrschaftskritik und auf seine oben dargestellte Affinität zur sozialistischen Arbeiterbewegung. Er wurde so zum Vorreiter einer Weiterentwicklung der Kulturstaatsutopie, wie sie sich in Kreisen des *Protestantenvereins* herausgebildet hatte. Der Begriff der Kulturstaatlichkeit besaß für ihn eine gleichzeitig religiöse und sozialpolitische Dimension – wenngleich in einem machtpolitisch neutralen, überparteilichen Sinn:

„[D]er Kulturstaat ... muß unter allen Umständen über den kämpfenden Klassen stehen, er darf nicht selber Partei werden und seine Macht von einer Klasse usurpieren lassen. ... Wo eine herrschende Klasse das Bildungsmonopol an sich reißt, um sich damit die wirksamste Waffe im Kampfe gegen die anderen Klassen zu sichern, legt sie die Keime der Korruption in ihr eigenes geistiges Leben hinein.“³¹⁵²

Und mit besonderer Adresse an die Sozialdemokratie erklärte Kalthoff: Bildung sollte nicht Sache der Partei sein und die Schule sollte nicht Parteianstalt werden.³¹⁵³ Das Schlagwort Liebknechts ‚Wissen ist Macht‘ dürfe nicht im Sinne einer bloßen Umkehrung des bestehenden Bildungsmonopols der Oberschichten verstanden werden.³¹⁵⁴

Die bildungspolitische Dimension des Kulturprotestantismus entwickelte er insofern weiter, als er den Kulturstaat mit dem modernen, auf Gleichheitsprinzipien basierenden Sozialstaat gleichsetzte. Er zeigte hiermit ein Gespür für die Unvereinbarkeit der Kulturstaatsidee mit den hierarchischen Differenzen zwischen den Menschen in der wilhelminischen Gesellschaft, für die der Kulturprotestantismus nicht generell sensibel war. Dem Kultur- und Sozialstaat entgegenstehende Hierarchien bzw. Hemmnisse auf dem Weg zur Kulturstaatlichkeit, zeigten sich für ihn genau genommen in dreifacher Bezogenheit: als hierarchische Strukturen der Klassengesellschaft, der Konfessionsgemeinschaften sowie des autoritären Obrigkeits- und Militärstaates. Die Grundvoraussetzung für die Ausbildung freier Persönlichkeiten sei daher die „Befreiung des Volkes aus der hierarchischen Vergewaltigung, auf die es doch im Grunde ankommt.“³¹⁵⁵ Dieses Zitat stammt aus den vielen Kommentaren Kalthoffs zum konfessionellen Religionsunterricht, der aus seiner Sicht ein besonders kulturfeindliches Element darstellte. Wir gehen in nächsten Abschnitt ausführlicher darauf ein.

Die mehrere Dimensionen und Bezüge erfassende Perspektive seines Blicks auf die Bildungsproblematik zeigte sich auch in weiteren Aussagen zum Verhältnis von Schule und Kulturstaat: So sei der „kirchliche Staat im Staate“ eine, aber „nicht die einzige Gefahr in der Schule.“³¹⁵⁶ In früheren Bemerkungen sah Kalthoff das Bildungswesen seiner Zeit noch vornehmlich durch den Dualismus einer hierarchienfrommen Erziehung in ‚Konfessionsschulen‘ und in ‚Klassenschulen‘ dominiert.³¹⁵⁷ Deswegen zielte seine Kritik auch auf die humanistische Bildung, die durch ihre Orientierung am „Griechentum und Römertum“ sich „allen reaktionären Gewalten dadurch empfehle..., daß sie den Typus eines bis zum Wahnsinn gesteigerten Zäsarismus geschaffen“ habe³¹⁵⁸ und sich somit als ein säkulares Gegenstück zur kirchlichen Gehorsamserziehung ausweise. Der Staat trage immer noch dieses kulturfeindliche Element aus seiner Geschichte in sich. Die pädagogische Emanzipation müsse, im gesellschaftlichen Gesamtkontext betrachtet, gleichermaßen auf die Befreiung von kirchlichen Disziplinierungsinteressen zielen und auf die Überwindung der „Despotie, die im Militärstaat und im Klassenstaat ihre politische Organisation geschaffen“ habe; darum sei „mit der Emanzipation der Schule von

³¹⁵² Schule und Kulturstaat, S. 41.

³¹⁵³ Volk und Kunst (Aufgaben und Ziele der Arbeiterbildung), S. 175f.

³¹⁵⁴ Ebd. S. 168.

³¹⁵⁵ Volk und Kunst, S. 150. Zur Gleichsetzung von Kulturstaat und Sozialstaat vgl. ebd. S. 175f.

³¹⁵⁶ Schule und Kulturstaat, S. 37.

³¹⁵⁷ An der Wende des Jahrhunderts, S. 147.

³¹⁵⁸ Schule und Kulturstaat, S. 42f.

der Kirche nur halbe Arbeit getan.“³¹⁵⁹ Niemand habe diese Zusammenhänge „klarer erkannt und energischer ausgesprochen“ als Emile Zola.³¹⁶⁰

Kalthoff stimmte der Kritik des Franzosen an freiheitsfeindlichen Autoritäten und am problematischen Verhältnis von Staat und Kirche grundsätzlich zu. Auch für den Martini-Pastor war die Repräsentanz des Konfessionsstaates im Bildungssystem, insbesondere die kirchlich-konfessionelle Leitung der Volksschulen bzw. ihre Führung als Konfessionsschulen, ein Übel. Da er jedoch keine so strikte Trennung von Staat und Kirche wie der französische Intellektuelle befürwortete, hatten seine bildungspolitischen Vorstellungen eine anders gelagerte zivilreligiöse Dimension bei gleichzeitiger Abweichung von entsprechenden kulturprotestantischen Auffassungen. Darauf müssen wir später eingehen. Bleiben wir zunächst bei der konfessionellen Problematik. Tatsächlich war die konfessionelle Spaltung Deutschlands im Kaiserreich auch im Bildungswesen tiefer als man vielleicht vermuten mag. Ja der Tätigkeitsimpuls kulturprotestantischer neureligiöser und religionsreformerischer (auch kulturprotestantischer) Vereinigungen gleichermaßen war häufig das Anliegen der Überwindung der konfessionellen Spaltung Deutschlands durch „übergreifende Weltanschauungen“.³¹⁶¹ Der Einfluß der Amtskirchen auf die Erziehung war gegen den allgemeinen Trend zur Entkirchlichung der Lebensverhältnisse ungebrochen, da die Schulaufsicht vor allem in Preußen mit großer Selbstverständlichkeit vom Staat den beiden großen Amtskirchen übergeben worden war – auch wenn die von konservativen Kräften erwünschte Ausweitung dieses Einflusses der Konfessionen nach der konservativen Wende in der Politik Wilhelms II. sich nicht durchsetzen ließ. Exemplarisch hierfür steht die letztlich gescheiterte Schulgesetzvorlage von 1892/93, die den Kirchen und der Religion in den Volksschulen ein noch weitergehendes Maß an Einfluß sichern sollte. Dieser Rückschlag hinderte Konservative und Nationalliberale im Jahr 1904 allerdings nicht daran, erneut einen Vorstoß zur Rekonfessionalisierung der Schulen zu machen – dies war übrigens ein wichtiger Hintergrund des Kalthoffschen Engagements auf dem Feld der Bildungspolitik. Seine Bedenken äußerte er nicht zu Unrecht: 1906 wurde im neuen preußischen Volksschulerhaltungsgesetz die Konfessionsschule zum Regelfall erklärt.³¹⁶² Das Verhältnis von Schule und Kirche im Kaiserreich war bestimmt als eines der Modernisierung bei gleichzeitiger „Beibehaltung obrigkeitstaatlicher und konservativer Wertordnung, die die Schule zu vermitteln hatte.“³¹⁶³ Die gesamtgesellschaftliche Dimension ist nicht zu unterschätzen. Was wir unter dem Begriff des Staatskirchentums zusammenfassen, bildete eben nicht nur eine exklusive Beziehung von Staat und Religionsgemeinschaften ab, sondern implizierte eine Wechselwirkung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Instanzen, in welche soziale, verfassungsrechtliche, ordnungspolitische, staatspolitische und andere konservative Interessen, sogar militärpolitische, einfließen. Kalthoff hatte diese Zusammenhänge erfaßt wie seine oben zitierten, ein weites Blickfeld erfassenden Äußerungen zeigen. Mit seiner Kritik an den oben erwähnten Rekonfessionalisierungstendenzen lag er wie gesagt grundsätzlich auf der allgemeinen kulturprotestantischen Linie, deren Hauptvertreter sich ja vielfach ebenfalls kritisch zum konfessionellen Einfluß auf die staatliche Schule stellten. Aber gleichzeitig zeigten sich diejenigen Unterschiede zwischen den Positionen, welche wir schon in anderen Kontexten der Verhältnisbestimmung identifizieren

³¹⁵⁹ Ebd. S. 37; vgl. ebd. S. 41.

³¹⁶⁰ Ebd.

³¹⁶¹ Vgl. Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, S. 331. Hölscher sieht diese Spaltung erst in der BRD überwunden. Zum allgemeinen Aspekt vgl. Abschn. II.6.5. Zu den Auswirkungen im Bereich der Bildungsreform vgl. Baader, Erziehung, S. 51. Vgl. aber auch die Warnung namhafter kulturprotestantischer Intellektueller vor religiösem Partikularismus, auf die Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 183, hinweist.

³¹⁶² Vgl. mit Literaturangaben: Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 183.

³¹⁶³ Baader, Erziehung, S. 55.

konnten: So vertrat der Kulturprotestantismus noch den Anspruch der Absolutheit des Christentums und bewegte sich in Fragen, die sein Verhältnis zum Staat betrafen eher noch in den Bahnen autoritären und hierarchischen Denkens – mit Auswirkungen auf seine Auffassungen in Fragen der Bildungspolitik. Die Idee der Einheitsschule in Anlehnung an sozialdemokratische Forderungen stieß auf wenig Gegenliebe. Kalthoff begrüßte sie hingegen – auch wenn er den Religionsunterricht nicht, wie die Sozialdemokratie es forderte, aus dem Lehrplan der Einheitsschule entfernt wissen wollte. Doch, um auch dies noch einmal zu betonen, den größten Abstand wiesen Kalthoffs Positionen gegenüber dem *National*protestantismus auf, der Strömung des Protestantismus mithin, die sich um 1900 als die dominanteste im protestantischen Spektrum zeigte. Bedenkt man, daß die Mehrheit, nicht nur der konservativen, sondern auch der liberalprotestantischen Geistlichen im wilhelminischen Deutschland entschiedene Nationalisten und Anhänger autoritären Denkens waren, leuchtet ein, warum Kalthoff die Befreiung von religiöser Reglementierung als eine Grundvoraussetzung für die Entfaltung freier Persönlichkeiten empfinden konnte, was sich bei ihm als entschiedenes Eintreten für eine konfessionslose Schulbildung, die der individuellen religiösen Entwicklung freie Bahn lassen sollte, äußerte. Ganz besonders zeigte sich diese Problematik auf dem Feld des Religionsunterrichts.

IV.6 Kalthoffs Gedanken zum Religionsunterricht und zu dessen Reform

Auf dem Feld der Religionspädagogik kulminieren Überlegungen Kalthoffs, die um die Überwindung der konfessionellen Spaltung und die Etablierung einer dogmenfreien, persönlichkeitszentrierten, zukunftsorientierten und entwicklungsoffenen Religion des Volkes kreisen. Seine Reformbemühungen sind zum Teil der Hoffnung auf ein Wiedererwachen der Religion aus dem „Grab“ des hergebrachten theologisch geprägten schulischen Religionsunterrichts geschuldet. Diesbezügliche Stellungnahmen des Martini-Pastors sollen hier nun detaillierter referiert werden. Wir beziehen uns auf zwei Predigten des Winters 1901/2, die unter den Titeln *Religionsunterricht* und *Religiöse Jugenderziehung* 1903 veröffentlicht wurden³¹⁶⁴ sowie auf verstreute Äußerungen zum Religionsunterricht in den bereits zitierten allgemeinen Schriften zur Religionsreform, zur Pädagogik und zur Bildungspolitik. Blicken wir aber zunächst noch einmal auf seine Berliner Zeit zurück, auf seine Aktivitäten im *Reformverein* und als Kandidat der *Deutschen Fortschrittspartei*. Wir stoßen dabei auf einen Hauptaspekt seiner Auseinandersetzungen mit dem Religionsunterricht: Kalthoff setzte sich als entschiedener Gegner der konfessionellen Volksschule in seiner Laufbahn schon früh für deren Abschaffung und mithin auch für die Abschaffung des konfessionellen Religionsunterrichts ein. Im September 1882 berichteten die *Neuesten Mittheilungen* über einen von Kalthoff in Berlin einberufenen Parteitag der *Kirchlichen Volkspartei*. Es war davon oben schon die Rede. Der Artikel ist der erste Beleg für Kalthoffs öffentliches Eintreten für „die Beseitigung des confessionellen Characters der Volksschule ,unter Beibehaltung eines nach allgemein wissenschaftlichen und sittlichen Grundsätzen zu ertheilenden Religionsunterrichts“³¹⁶⁵. Es standen schon hier auch seine weiter oben referierten frühen Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche, Kulturstaat und Konfessionsstaat, im

³¹⁶⁴ Religiöse Weltanschauung, S. 222-245. Auf diese Texte spielt Kalthoff wohl in einem Brief an Fritz Gansberg vom 6.12.1904 an (Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-110). Es geht um die Übersendung eines Betrages an den Lehrer: „Wenn Sie beifolgende Skizze, die ich eben für Sie geschrieben habe, zu Ihrem Zweck brauchen können, so stelle ich sie Ihnen zur Verfügung. Wollen Sie aber lieber etwas Prinzipielles, so will ich einen Abschnitt aus meiner relig. Weltanschauung nehmen.“ Diese Bemerkung läßt auf einen Grundsatzcharakter der Predigten schließen.

³¹⁶⁵ Die Religion in der Schule, in: Neueste Mittheilungen, Jahrgang 1882, Nr. 50 (27. September 1882). Folgendes ebd.

Hintergrund. Auch die Forderung der Verwissenschaftlichung des Unterrichts als Voraussetzung für dessen Reform (Ablösung der Theologie durch die Religionswissenschaft als Leitwissenschaft) deutete sich bereits an. Daß er in der Frage des Verhältnisses von Schulen und Kirchen radikaler dachte als die meisten Liberalen in den 1880er Jahren, etwa seine damaligen Kritiker im *Protestantenverein*, sah der Autor des Artikels in den *Neuesten Mittheilungen* richtig. Das halbamtliche Blatt stand wie oben gesagt für die Position der preußischen Regierung.

Im Vergleich mit den Positionen zum Religionsunterricht aus den Jahren nach 1900 zeigt sich in der Frage der Konfessionsschule eine Kontinuität über die Jahrzehnte – auch was die Konfliktlinien angeht: Kalthoffs radikales Kirchentum (nach halbamtlicher Lesart: „Unkirchentum“) zielt auf die Verdrängung der Religion aus der Schule. Die vorgeschlagene Alternative stehe nicht einmal in Beziehung zu irgendeiner Form der Religion, sondern sei Ausfluß der Irreligiosität, denn Religion könne es nur in Korrelation mit einem dezidierten Glaubensbekenntnis geben. Die gegenteilige Behauptung Kalthoffs und seiner damaligen Mitstreiter – man wolle die Konfessionen um der Religion willen aus der Schule verbannt wissen –, konnte aus dieser Sicht nur auf Unverständnis stoßen. Im Subtext verrät der Artikel von 1882 allerdings auch schon, daß es in der Beziehung von Kirche, Schule und Staat letztlich in nicht geringem Maße um die Interessen des Macht- und Obrigkeitsstaates ging. Auch von der Gegenseite im damaligen Konflikt wurde Kalthoff der Mißbrauch der Schul- und Religionsfrage zu Parteizwecken, also ebenfalls ein Machtinteresse, unterstellt. Seine Partei strebe letztlich die Beseitigung des Christentums an.³¹⁶⁶ Er selbst hätte den Vorwurf wohl empört zurückgewiesen.³¹⁶⁷ Wir werden sehen, wie sehr sich die gegenseitigen Unterstellungen und die unvereinbaren teils stereotypen Positionen über die Jahre gleich blieben – auf *beiden* Seiten. Und dies vielleicht gerade deswegen, weil derartige Beziehungen tatsächlich mit politischen, ökonomischen und sozialen Machtbeziehungen korreliert sind.³¹⁶⁸ Ein Beispiel für die polemische Zurückweisung und überzeichnete Darstellung kirchlicher Herrschaftsansprüche im Bildungswesen aus Kalthoffs letzten Jahren findet sich in der *Religion der Modernen*:

„Die Schule war das letzte Ziel, auf das die Kirche hinstrebte. Alle ihre Eroberungen im Staat und in der Familie sollten ihr nur die Bahn frei machen, um zur Herrschaft über die Schule zu gelangen. Solange sie das Kind in ihrer Gewalt hat, wird sie auch die knechtischen und verdummtten Menschen, deren sie so bedarf um zu herrschen, nach ihren alten Formen bilden. Die Schule der Kirche zu entreißen, das muß deshalb das letzte Ziel aller derer sein, die ein neues, freies, ein in der Wahrheit erzogenes Geschlecht herbeisehnen.“³¹⁶⁹

Ebenfalls mit polemischem Unterton äußerte sich Kalthoff 1905 in seinem Vortrag über das Verhältnis von Schule und Kulturstaat. Aus guten Gründen müsse sich der Kulturstaat im Bildungssystem gegen den hier immer noch herrschenden Konfessionsstaat durchsetzen, meinte er. Denn

³¹⁶⁶ Vgl. Abschn. II.3.5.3.

³¹⁶⁷ Eine direkte Antwort findet sich nicht. Im Korrespondenzblatt, Nr. 7 (Juli 1881), S. 49-52, Art. Der kirchliche Indifferentismus, findet man allerdings eine Aufforderung an die Kirchen, auf die Durchsetzung von Machtansprüchen, u. a. in den Schulen, zu verzichten. Zum Religionsunterricht vgl. dort bes. S. 52. Vgl. auch Nr. 12 (Dezember 1881). Den Begriff des Kulturstaates als Gegenspieler des Konfessionsstaates finden wir in den frühen Dokumenten noch nicht. Aber es wird schon auf den Gegensatz von Kirche und moderner Kultur angespielt.

³¹⁶⁸ Vgl. zur religionstheoretischen Konfliktdimension sowie zur Zuspitzung der Problematik auf dem Feld der Zivilreligion u. a. meinen Aufsatz Kämpfe um die Religion.

³¹⁶⁹ Die Religion der Modernen, S. 172. Er bezieht sich an dieser Stelle wiederum auf Zola.

„jede religiöse Konfession ... trägt ein Lebensziel in sich, das demjenigen des Kulturstaates direkt entgegengesetzt ist. Sie will nicht freie, selbständige Menschen bilden, sondern Gläubige, gehorsame Glieder ihrer Gemeinschaft.“³¹⁷⁰

Nur der Kulturstaat könne die Rechte der freien Persönlichkeit achten. Der Konfessionsstaat hingegen sei eines der großen Hindernisse für die Heranbildung freier Persönlichkeiten. Noch belaste dieser seine Bürger mit der Zumutung, sich für eine Konfessionszugehörigkeit zu entscheiden und behindere die Entscheidung konfessionsfrei zu leben. „Jede Konfession, muß Menschen, die keiner Konfession angehören als Wesen zweiter Ordnung sehen. Sie kann nicht Freiheit über Gehorsam stellen. ... Der Staat ... fordert religiöse Massenbekenntnisse, wo jeder doch nur als einzelner seine Religion erlebt.“³¹⁷¹ Im Bildungskontext zeigt sich das Problem im Umgang staatlicher Stellen mit Eltern, die aus der Kirche ausgetreten waren bzw. mit deren Nachwuchs, den ‚Dissidentenkindern‘. Darf man sie zur Teilnahme am Religionsunterricht zwingen? Der Staat tat dies wie gezeigt mit paternalistischem Impetus tatsächlich noch. Auch Kalthoffs scharfe Kritik an dem Umstand, daß Menschen, die außerhalb der Konfession stehen wollten, von Seiten des Staates und aus Sicht der gesellschaftlichen Mehrheiten angesehen würden, als seien sie „mit einem inneren Defekt belastet“³¹⁷², müssen wir im Kontext seiner Aussagen zu den Beziehungen zwischen dem Staat auf der einen Seite und auf der anderen Seite den Amtskirchen, der Fakultätstheologie und den freien Religionsgemeinschaften verstehen, die schon in vorangehenden Kapiteln besprochen wurden. Und auch Kalthoffs Auseinandersetzung mit den Inhalten und Themen des schulischen Religionsunterrichts steht im Kontext seiner Kritik an einer „rückwärts“ gewandten, sich auf fakultätstheologische Expertisen stützenden Religionspolitik, welche den allerorten spürbaren Drang zur „Neubelebung der Religion“ – einer an der Zukunft und am Leben sich orientierenden, sich stets weiterentwickelnden Religion – retardiere und stattdessen die Entfremdung der Menschen von sich selbst fördere. Mit Rekurs auf Aspekte der ‚alten Mythologie‘ meint er, noch immer habe der (Konfessions-)Staat

„Beslag gelegt auf das religiöse Leben durch den Religionsunterricht in den Schulen, der den Kindern schon in jungen Jahren eine völlige Umkehrung aller religiösen Werte aufzwingt, als ob in der Religion gerade das Fremde alles, das Eigene gar nichts, ja schlimmer als nichts, als ob es Sünde, Unrecht, satanische Bosheit und Tücke bedeute. Das Kind soll Wunder glauben, von denen es selber nie etwas gesehen, von denen es nur durch Andere Kunde erhalten. Es soll ein Buch lesen, nicht wie die anderen Bücher, in denen es doch schließlich sich selbst wiedererkennen kann, Leben von seinem Leben, Menschen von Fleisch und Blut und von der Art, wie sie allen Menschen eignet; sondern ein Buch, durch das das Kind von vornherein sich selbst entfremdet wird, wo es Menschen findet von ganz anderer Art als es sonst kennt; ein Leben, das gerade das Gegenteil von dem sein soll, was wir sonst Leben nennen: ein Leben, das sich nicht entwickelt vom Niederen zum Höheren, kraft der ihm innewohnenden Lebensgesetze und Lebenskräfte, sondern immerdar rückwärts dirigiert wird von einer ihm äußerlich gegenüberstehenden Macht, und das seinen Höhepunkt und Zielpunkt in der Vergangenheit, in einem verlorenen Paradies, oder einem historischen Christus, oder gar in dem Luther des kleinen Katechismus haben soll. Gewiß, wenn der religiöse Mensch der Gegenwart den in unseren Schulen erteilten offiziellen Religionsunterricht in erster Linie für die Öde und Leere, die uns heute im religiösen Leben anstarrt, verantwortlich macht, so hat er Recht. ... Dieser Religionsunterricht richtet Verwüstungen an, die nicht einmal an der Menge des verständnislosesten Spottes, mit der die Religion überschüttet wird, genügend abgeschätzt werden kann.“³¹⁷³

³¹⁷⁰ Schule und Kulturstaat, S. 18.

³¹⁷¹ Ebd. S. 20. Vgl. Volk und Kunst, S. 65. Vgl. auch Kalthoffs Bericht von einem jungen Naturwissenschaftler, der sich nach einer solchen Erfahrung brieflich an ihn gewandt hatte. Abschn. II.7.3.

³¹⁷² Schule und Kulturstaat, S. 18. Vgl. implizit auch Volk und Kunst, S. 65.

³¹⁷³ Die Neubelebung der Religion, in: ebd. S. 65f. Zum kritischen Kontext vgl. ebd. S. 64, 66-75.

„Der Gott der Schule“ stehe sinnbildlich für die geistige Enge, an der die Schüler zu leiden hätten. „Zur Geistesfessel ist ihnen geworden, was ihnen eine Freiheit hatte werden wollen. ... Darüber kann heute für den, der sich nicht absichtlich in einer Selbsttäuschung halten will, kein Zweifel sein, daß von der Unsumme der Erbitterung, mit der ein großer Teil des Volkes von der Religion sich abgewandt hat, ein großer, vielleicht der größte Posten auf Rechnung dessen gesetzt werden muß, was wir heute Religionsunterricht nennen.“³¹⁷⁴

Eine Mitschuld an den ‚psychischen Wunden‘, die dieser Religionsunterricht in die Seelen der Kindergenerationen schlage, spricht Kalthoff der Theologie zu – auch wenn er sich andererseits auf die Theologie, vertreten durch Richard Rothe, beruft, dem er die Auffassung zuschreibt, gerade der Religionsunterricht habe „der Frömmigkeit weit mehr Schaden als Förderung eingetragen.“³¹⁷⁵ In seinem Goethebund-Vortrag *Die Neubelebung der Religion* meint Kalthoff, „ohne die Handlangerdienste der Theologie würde diese Art des Religionsunterricht keinen Bestand haben. ... Aber nun liefert die Theologie dem Staate den Schleier, durch den dieser Staatskultus dem Auge des Volkes verhüllt wird. Die Losung: rückwärts!“³¹⁷⁶ Religionsunterricht sei im Grunde Theologie im Sinne der „Übermittlung einer Schulmeinung an die Kinder, ... von der Voraussetzung aus, daß diese Schulmeinung etwas Unbedingtes, Göttliches enthalte.“³¹⁷⁷ Die Kritik am Religionsunterricht ist so gesehen ein Spezialaspekt seiner „Abrechnung“ mit der liberalen Theologie der protestantischen Fakultätsprofessoren. Der zitierte Aufsatz in der Sammlung *Volk und Kunst*, steht in diesem Kontext.³¹⁷⁸ Insbesondere das konfessionell-kirchliche Bildungsideal sei rückschrittlich, es vernichte

„im Einzelnen den natürlichen Lebensdrang, das eigene Denken, Fühlen und Wollen als sündhaft“ und erziehe die Kinder zum „unbedingten Gehorsam“; der „kirchliche Gesellschaftskörper“ müsse „seinen Anspruch auf das gesamte Bildungswesen geltend machen“ und könne „sich nicht mit dem Zugeständnis eines freien Religionsunterrichts für seine Konfessionsgenossen zufrieden geben. Die Forderung der konfessionellen Volksschule bedeutet deshalb nichts anderes, als die Auslieferung des Kindes an die von dem Anspruch ihrer Absolutheit erfüllte Kirche“.³¹⁷⁹

Die Losung für die Neugestaltung religiöser Bildung im Kulturstaat, der eben nicht auf Konfession, sondern auf Religion gegründet sein sollte, müsse eben auch in der Schule heißen: Religion statt Konfession, „nicht das Dogma, wenigstens nicht soweit die einzelnen Kirchen über dasselbe noch streiten und sich entzweien.“³¹⁸⁰ Nach dieser Logik war Kalthoff nicht bloß Gegner der Konfessionsschule, also der Schulen unter kirchlicher Aufsicht, sondern auch Gegner der sogenannten Simultanschule, in der nur der Religionsunterricht nach konfessionellen Grundsätzen unter Aufsicht der Kirche erteilt wird. Mit Bezug auf den Protestantismus meinte er dazu:

„Je nachdem die protestantische Kirche sich nun mehr als christliche oder als Staatskirche betrachtet, hat sie entweder auch die Konfessionsschule für sich gefordert, oder sich mit dem Staate so in die Schule geteilt, daß sie sich nur den eigenen Religionsunterricht ausbedungen hat, also Simultanschule geworden ist. Die Simultanschule ist ... das widerspruchsvollste Ding, bei dem zwei Autoritäten, von denen eine jede sich für absolut

³¹⁷⁴ Schule und Kulturstaat, S. 32.

³¹⁷⁵ Ebd. S. 34f.

³¹⁷⁶ Volk und Kunst, S. 66.

³¹⁷⁷ Ebd.

³¹⁷⁸ Vgl. ebd. bes. S. 64, 69-75 („Theologie“ als „der ärgste Feind, ... das eigentliche Grab der Religion“). In kritischen Argumentationen gegen die liberale Theologie fungiert Rothe bei Kalthoff, wie oft schon gezeigt, ähnlich wie Schleiermacher: er ist Gewährsmann für die eigene Position im fremden Lager.

³¹⁷⁹ Kirche und Schule, S. 66. Vgl. Wiederabdruck in Volk und Kunst, S. 148f.

³¹⁸⁰ An der Wende des Jahrhunderts, S. 154.

hält, sich stundenweise in das Kind teilen, so daß in der einen Stunde die Wissenschaft der Gegenwart..., in der anderen die Weltanschauung einer längst begrabenen Vergangenheit ... gelehrt wird.“³¹⁸¹

Kalthoffs Schlußfolgerungen aus seiner Kritik am Religionsunterricht gehen zunächst von entwicklungspsychologischen Erwägungen aus – so etwa die Predigten, die in der Sammlung *Religiöse Weltanschauung* veröffentlicht wurden. Die religiöse Erziehung sei eine schöne, aber auch schwere Aufgabe, weil sie die Fähigkeit zum Nachempfinden der Äußerungen und Entwicklungen kindlicher Religiosität erfordere, heißt es da.³¹⁸² Sein bereits zitierter allgemeiner Grundsatz, wonach „das Kind ... die Hauptperson“ der modernen Pädagogik werden solle, macht sich auf dem Feld der Religionspädagogik besonders geltend. Wer nach dem kindzentrierten Ansatz unterrichte, müsse sich auch des Unterschiedes der spezifischen Religion des Kindes im Vergleich zur Religion des Erwachsenen bewußt sein.³¹⁸³ Eigentlich sollte die diffizile Aufgabe, bei der man es „mit einem Leben zu tun“ habe, das „ganz und gar seinem eigenen Gesetze folgt“ im Elternhaus selbst geleistet werden, doch ist sich Kalthoff darüber im klaren, daß „manche Eltern die Verantwortung zu schwer dünkt“, weswegen sie „dieselbe anderen überlassen“, namentlich der Schule.³¹⁸⁴

Das erhöhe die Anforderungen an die Religionslehrer und die Dringlichkeit einer Reform des herkömmlichen Religionsunterrichts. Ein Verstoß gegen moderne Unterrichtsprinzipien sei ein „gedankenlos ... vielleicht sogar gewissenlos“ erteilter Religionsunterricht.³¹⁸⁵ Der Religionsunterricht im Sinne der modernen Weltanschauung dürfe natürlich nicht mehr als „Anmaßung kirchlicher Herrschaft und ... beschränkter Fanatismus“ auftreten, müsse aber gleichwohl „in frommer Gesinnung“ erteilt werden.³¹⁸⁶ Der „modern denkende Lehrer“ soll Respekt vor allen Erscheinungen des Glaubens haben, er erkennt auch das „Seltsame, Widersinnige“ an, weil er „eben die Lebensgesetze und Lebenswerte, die geschichtliche Notwendigkeit und die seelischen Bedingungen dieses Glaubens“ kennt.³¹⁸⁷

Daß solche Fragen kontrovers diskutiert wurden, war Kalthoff bewußt. Wie schon in seiner Zeit als Berliner Wahlkämpfer behandelte er auch in den späteren Predigten das Thema des Religionsunterrichts als „eine der brennendsten Streitfragen der Gegenwart“, in deren Kontext „die Menschen die alten Schläuche so lieb“ hätten wie sonst in kaum einer anderen Zeitfrage.³¹⁸⁸ Die Kritik der Reformer am „öffentlichen Religionsunterricht“ werde mithin „an den maßgeblichen Stellen schwerlich verstanden ..., vielleicht kaum gehört“.³¹⁸⁹ Kalthoff spricht also, wenn er seine Auffassung eines modernen Religionsunterrichts darstellt, im Bewußtsein, zu einer kleinen Avantgarde zu gehören, zu denjenigen, die wüßten, daß neuer Wein auch in neue Schläuche gehöre.³¹⁹⁰

Moderner kindzentrierter Religionsunterricht müsse auf jeden Fall ein Zweck an sich sein, er dürfe nicht mehr durch zweckfremde Ansprüche „belastet“ werden, insbesondere nicht durch den Anspruch, „den Bestand des Staates und der Gesellschaft, das Heil der Menschen und ihrer Seelen zu garantieren“; ein solches Ziel lasse sich durch „Religionsunterricht“ nicht errei-

³¹⁸¹ Kirche und Schule, S. 67.

³¹⁸² Religiöse Weltanschauung, S. 222f.

³¹⁸³ Ebd. S. 229.

³¹⁸⁴ Ebd. S. 222f. Vgl. 235.

³¹⁸⁵ Ebd. S. 232f.

³¹⁸⁶ Ebd. S. 228.

³¹⁸⁷ Ebd. S. 232.

³¹⁸⁸ Ebd. S. 224.

³¹⁸⁹ Ebd. S. 235.

³¹⁹⁰ Ebd. S. 224ff. Vgl. 232.

chen, echte Religion lasse sich nur „leben und erfahren, aber nicht lehren und unterrichten“³¹⁹¹ – eine wichtige Bemerkung im Kontext von Kalthoffs langjähriger Auseinandersetzung mit der immer wieder von verschiedenen Instanzen und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens erhobenen Forderung, ‚die Religion dem Volk zu erhalten‘. In der Schule könne man Religion in der Regel nur als Wissen reproduzieren: „Nicht also Religion, sondern [nur] Religionsgeschichte im weitesten Sinne“ müsse und könne Gegenstand des Unterrichts sein.³¹⁹² Aus dieser Sicht darf es keinen parteiischen Religionsunterricht geben. So meint er an anderer Stelle, es sei

„unvermeidlich, eine neue selbständige Behandlung der Religionsfrage durch die Schule“ zu fordern, „um dem Volke die zur Bildung eines eigenen Urteils notwendigen Materialien zu vermitteln. ... Der Standpunkt der Kirchen in der Religion ist der absolute, der konfessionelle. Der Standpunkt der Schule wird der relative, der historische, werden müssen. So dürfte der Unterschied richtiger präzisiert sein, als in der älteren Weise, daß die Kirche den Unterricht in der *Religion*, die Schule den Unterricht in der *Religionsgeschichte* übernehmen müsse. Auch die Kirche kann immer nur Religionsgeschichte unterrichten. Religion ist eine Äußerung persönlichen Lebens. Sie kann geweckt, in ihrem Wachstum angeregt, aber nicht durch den Unterricht vermittelt werden. Eine durch Unterricht gewonnene Religion ist keine eigene, sondern eine fremde, eine angelernte Religion. Deshalb hat der Unterricht, der mit dem Anspruch aufgetreten ist, Religion vermitteln zu wollen, der Religion selbst die tödlichsten Wunden geschlagen. ... Es muß ein positiver Standpunkt gewonnen werden, von dem aus alles Menschliche, auch die Religion ebenso frei wie gerecht und kritisch gewürdigt werden kann. Der Standpunkt der Schule muß der „soziologische“ sein. ... So wird die Frage des Religionsunterrichts zugleich eine Forderung der Reform des Geschichtsunterrichts.“³¹⁹³

Unter diesen in Anlehnung an Natorps Sozialpädagogik formulierten Prämissen fordert er einen schulischen Religionsunterricht für alle – ein Verständnis, das seine Position im Diskurs um die Abschaffung des schulischen Religionsunterrichts beeinflussen sollte. Ein solcher neuer Unterricht müsse nicht auf einen eng umrissenen zeitlichen und fachlichen Rahmen beschränkt bleiben:

„Religion kann erlebt werden in jeder Unterrichtsstunde, sie wird in jeder erlebt werden, wo in dem Unterricht eine Seele zum Worte kommt. Wo dem Kinde die Hoheit und Erhabenheit der Natur vor die Seele tritt und aus unergründlichen Tiefen der Werdens- und Schaffensdrang des Lebens sich ihm enthüllt, da wird es ganz von selbst religiös gestimmt.“³¹⁹⁴

‚Religion in jeder Stunde‘ – dieses Schlagwort steht gleichzeitig für Anschlüsse der Religionsreformpädagogik an das weite Spektrum der ‚Modernen‘, der Kulturavantgarde und Lebensreform; in Kalthoffs unmittelbarem Bremer Reformumfeld lassen sich zum Beispiel Beziehungen zur Kunsterziehbewegung ausmachen, deren Protagonisten davon ausgingen, daß sich Religion pädagogisch auch in der Kunststunde vermitteln und erleben ließe. In solcher Weise thematisch wurde in Bremen die spezielle Wahlverwandtschaft von Religion und Kunst im Rahmen einer Versammlung des *Goethebundes* zu Fragen der Reform des Religionsunterrichts im Sommer 1905 – wir haben oben schon ausführlich darüber gehandelt, wie Kunst zu einer Erscheinungsform der ‚Religion der Modernen‘ stilisiert wurde. Kalthoff trug nun 1905 seine Auffassungen zum Religionsunterricht vor, der Vereinskollege Gustav Pauli sprach über die Verbindung des „religiöse[n] Moment[s] mit dem künstlerischen“ und meinte in diesem Kon-

³¹⁹¹ Ebd. S. 224. Hervorhebung im Original.

³¹⁹² Ebd. S. 225.

³¹⁹³ Kirche und Schule, S. 68f.

³¹⁹⁴ Schule und Kulturstaat, S. 36.

text: „wie die großen Mysterien in uns das Gefühl der Ehrfurcht hervorrufen, so wirkt auch die Kunst auf uns ein.“³¹⁹⁵

Kalthoffs Redebeitrag wurde in den *Bremer Nachrichten* veröffentlicht. Es ging auch in diesem um die Nichtlehrbarkeit von Religion und die Konsequenzen, welche die Pädagogik aus diesem Umstand zu ziehen habe³¹⁹⁶; es ging also um Themen, die wir auch aus den eben zitierten Stellen seiner Veröffentlichungen kennen. Dazu gehört u. a. die Auffassung, auch Religionsgeschichte gehöre schon in den Unterricht der Volksschule. Wenn Religion,

„wie alles Menschliche, auch ihre Geschichte gehabt hat, wo es dem Gesetz der Entwicklung, des Werdens und des Verfalls unterstellt ist, nun, so gehört auch das freilich, wie alles Menschliche, in den Unterricht, dem nichts Menschliches fremd bleiben soll. Es ist ein Lebenselement des Menschen, der sich selbst und seine Zeit auf dem Grunde des geschichtlichen Prozesses begreifen will. Aber das ist dann eben Religionsgeschichte, die sich der Völker- und Kulturgeschichte naturgemäß eingliedert, und die am richtigsten und sichersten verstanden wird, wenn sie von dem konfessionellen Interesse ganz losgelöst und lediglich von dem Wahrheitsinteresse beherrscht wird.“³¹⁹⁷

Hinweise auf sein Verständnis der inhaltlich-religionsgeschichtlichen (im weitesten Sinne religionswissenschaftlichen) Bezüge eines solchen Religionsunterrichts gab Kalthoff schon an früherer Stelle:

„Was in der Tiefe der Menschenseele lebt und webt, was uns entgegönt aus den Psalmen und frommen Dichtungen der Hebräer wie aus den Hymnen der indischen Veden, aus den Liebeswerken und Glaubenswerken des katholischen Mittelalters wie aus dem geistigen Ringen und Arbeiten der protestantischen Wissenschaft, das Suchen und Ahnen eines Ewigen, das Verlangen nach einem Göttlichen, das uns emporziehen soll, kurz das Ewig-Menschliche in der Religion, das ist es, was der Schule, was unserem Volke als einem Ganzen zugehört.“³¹⁹⁸ In dieser Frage macht sich Kalthoffs Grundsatz geltend: Jedes Buch kann Bibel werden. Aber auch eine Orientierung am ‚sozialen Geist‘ gehöre zu den Prinzipien des Religionsunterrichts.³¹⁹⁹ Mit Bezug auf Natorps Idee der Nationalschule meint er, über den Konfessionsinteressen solle „eine Religion der Humanität“ stehen. Da ein Unterricht solchen Zuschnitts weder im Rahmen der Konfessionsschule noch im Rahmen der Simultanschule möglich sei, erwächst für ihn daraus die Forderung eines allgemeinen Religionsunterrichts „innerhalb der Grenzen der Humanität“. Ein solcher Prozeß der Humanisierung von Religion lasse sich ohnehin aus der Religionsgeschichte ablesen.³²⁰⁰ Diese Positionen sollten noch die Richtung bestimmen, die Kalthoff den Bemühungen um die Reform des Bremer Biblischen Geschichtsunterrichts geben wollte.

³¹⁹⁵ Art., Eine Versammlung des Goethebundes, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 5.7.1905. In seinen Erinnerungen meinte Pauli, die Kunsterzieherbewegung und der *Goethebund* hätten im Grunde dieselben Ziele verfolgt. „Wenn die Zeit gekommen ist, so fließen von verschiedenen Bergen die Bächlein zu einem Strome zusammen“ (S. 191).

³¹⁹⁶ Bremer Nachrichten vom 4.7.1905, Zweites Blatt. Neben Kalthoff und Pauli sprach auch Gansberg auf der Versammlung zur Stellung des Religionsunterrichts in der Schule. Auf die Beziehungen des Bremer Reformkreises zur Hamburger Kunsterzieherbewegung, die Alfred Lichtwark dort ins Leben gerufen hatte, kommen wir unten noch einmal zu sprechen, insbesondere aber auf die politischen Kontexte dieser Versammlung. Vgl. Abschn. IV.7.4.1.

³¹⁹⁷ Schule und Kulturstaat, S. 36f. Vgl. eine Äußerung im Kontext der „Erziehungsfrage“, in Volk und Kunst, S. 79: Die Sprache der Religion müsse „die Sprache der Wirklichkeitswissenschaft sein, die Sprache der Biologie und Soziologie, der Naturforschung und der Geschichtsforschung.“

³¹⁹⁸ An der Wende des Jahrhunderts, S. 154.

³¹⁹⁹ Ebd. S. 155.

³²⁰⁰ Volk und Kunst, S. 164f. Von hier ergeben sich Bezüge zur Forderung der Transformation der Theologie in eine Religionswissenschaft. Vgl. Abschn. III.5.4.

Die Vorteile eines modernen Religionsunterrichts für alle betont Kalthoff zum Schluß der Predigt zum Religionsunterricht: Alles das, „wovon ein moderner Religionsunterricht uns befreit“, bedeute „eine Befreiung, die allen zu gute kommt, den Alten ebensogut wie den Modernen.“³²⁰¹ Vor allem hätte damit der „fürchterliche Drill in Katechismus, Bibel und Gesangbuch, der den Religionsunterricht so oft zu einer wahren Tortur des Kindesgemütes macht“, ein Ende.³²⁰² Kalthoff mußte als junger Hilfsgeistlicher in Berlin Anfang der 1870er Jahre unter Immanuel Hegels Regiment solchen Unterricht erteilen und hatte dessen Auswirkungen erlebt. Wir berichteten oben davon – auch von seinen Mitleidsgefühlen und Gewissensbissen, die ihn dabei überkamen, wenn er seine Katecheten zum gedankenlosen Nachplappern von Sprüchen zwingen mußte, deren Sinn sie beim Hersagen gelegentlich in das glatte Gegenteil verkehrten („das ist gewiß nicht wahr“ statt „gewißlich wahr“). Eben diese Erfahrung sollte er 1905 dann in seinem Gutachten anlässlich des Bremer Schulstreits zur Frage der Abschaffung des herkömmlichen Religionsunterrichts erzählen. 1903 war ihm klar geworden: Solche „Tortur ... ist ganz und gar unmöglich, wo der moderne Geist auch an den Religionsunterricht seine Forderung erhebt, daß nur das dem eigenen Leben einverleibt werden dürfe, was selber dem Geiste lebendig geworden ist.“³²⁰³ Die Lehrer würden letztlich von der „Pietätlosigkeit“ entbunden, einen Stoff unterrichten zu müssen, an den sie innerlich nicht glaubten, was sie in eine Lage zwänge, in die sie sich nur aus Angst vor beruflichen Schwierigkeiten fügten. Im Sinne des Prinzips der Mythenumkehrung und seinem der modernen Weltanschauung gemäßem Verständnis von Religion als dem ‚ewig Werdenden‘ ruft Kalthoff zur Befreiung vom alten Glauben an das „Fertige“ auf³²⁰⁴ und verlangt einen Religionsunterricht, der mit diesen Ansprüchen der „Modernen“ und den Grundsätzen des Kulturstaates kompatibel sei. Von einem Religionslehrer verlange dies, seinen Unterricht als Einführung in die „Geschichte derjenigen Religion und Kirche, in welcher wir selber heimatberechtigt sind“ zu gestalten, ohne einen Absolutheitsanspruch zu vertreten: „[W]ir wehren ihm ..., daß er den Kindern sage, *diese* Religion, *diese* Kirche sei die einzig wahre, alles andere sei Aberglaube.“³²⁰⁵ Alle religiösen Geschichten dürften erzählt werden, „auch Wundergeschichten, Schöpfungsgeschichten“, doch dürfe den Kindern nicht gesagt werden, „sie müßten diese Erzählungen, weil sie in der Bibel ständen, ganz anders beurteilen wie alle ähnlichen“.³²⁰⁶ In der Darstellung der „Geschichte der Religion“ und der „Geschichte des übrigen Geisteslebens“ dürfe „nicht zweierlei Maß und Gewicht“ angewendet werden.“³²⁰⁷

Dem Religionslehrer kommt damit also eine neue Rolle zu: Er soll keine fertigen Antworten vermitteln, sondern den Schülern helfen, ihre eigenen Lebensfragen zu formulieren. Er soll nicht „Gewissensrat“ sein und den Schülern nichts Menschliches vorenthalten.³²⁰⁸ Hinausgehend über das spezielle Problem des Religionsunterrichts fordert Kalthoff vom Lehrer,

„die Kräfte der Schüler zu wecken“ und deren „individuelle Energie zu entfesseln. Ihm liegt es ob, die Fähigkeiten des Kindes zu entwickeln, sein Fragen hervorzurufen, seine Persönlichkeit zur Entfaltung zu bringen. Das unstillbare Lern- und Wissensbedürfnis, das im Menschen liegt, muß zum einzigen Ansporn des Studiums gemacht werden, ohne daß es der Strafe und der Belohnung bedürfe.“³²⁰⁹

³²⁰¹ Religiöse Weltanschauung, S. 230.

³²⁰² Ebd.

³²⁰³ Ebd.

³²⁰⁴ Ebd. S. 230f.

³²⁰⁵ Ebd. S. 232.

³²⁰⁶ Ebd.

³²⁰⁷ Ebd.

³²⁰⁸ Volk und Kunst, S. 165f.

³²⁰⁹ Die Religion der Modernen, S. 173. Mit Bezug auf Zola spricht er hier vom Lehrer als „Missionar der neuen Menschlichkeit: er lehrt die Wahrheit, die bewiesene und beweisbare Wahrheit.“

Mit Bezug auf Zola spricht er hier vom Lehrer als „Missionar der neuen Menschlichkeit: er lehrt die Wahrheit, die bewiesene und beweisbare Wahrheit.“³²¹⁰ Ein Grundsatz, der, wie wir sahen, auch für den ‚modernen‘ Religionsunterricht zu gelten habe. All diesen Zukunftsforderungen und Idealen stünden allerdings noch immer die ernüchternden tatsächlichen Verhältnisse in den Schulen entgegen, die er in den düstersten Farben malt. Wiederum mit Zola meint er, die Lehrer seien im realen Schulalltag Gefangenenaufsehern auf Galeeren gleichzusetzen

„und ihre Aufgabe ist, den Intellekt der Kinder nach vorgeschriebener Methode zu kneten, sie alle in dieselbe Form zu gießen, ohne den Individualitäten irgendwie Rechnung zu tragen. So ertönen sie alle Initiative, und ersticken den kritischen Geist, das freie Urteil, die persönliche Regung des Herzens unter einem Haufen fertig fabrizierter Ideen und offiziell eingesetzter Wahrheiten. Und das Schlimmste bei diesem Unterrichtssystem ist, daß es den Charakter ebenso arg verbildet wie den Geist, und daß es nur Schwächlinge und Heuchler züchtet.“³²¹¹

Diese Bemerkungen und Gedanken zum Religionsunterricht stehen nicht zuletzt aufgrund ihres kritischen Impetus im Kontext der großen gemeinsamen Themen der Lebensreform: Befreiung von unnatürlichen Zwängen und Freisetzung der Potentiale der je einzigartigen Persönlichkeit, Themen einer pädagogischen Suchbewegung von europäischer Reichweite – ohne ein schon klar definiertes Ziel. Manche Suchende sollten sich im Laufe der Jahre den bildungspolitischen Zielen des radikalen Flügels der Sozialdemokratie anschließen, wieder andere den Bildungszielen der völkischen Bewegung, während bürgerliche Radikale wie Kalthoff, Steudel und Felden gegenüber Sirenenrufen aus dem völkischen Lager taub bleiben und den Weg in Richtung des bürgerlichen Republikanismus gehen sollten. Auf diese Aspekte gehen wir weiter unten ein. Den *Versuchs*charakter der pädagogischen Konzeptualisierungen der Zeit um 1900 sollten wir auch methodisch ernst nehmen. Etwa wäre es kein angemessenes Urteil, die Ergebnisse dieser Suchbewegung aus Sicht einer *heutigen* Religionspädagogik zu bewerten.³²¹² Den Stand der gegenwärtigen Pädagogik und Didaktik sollten wir vielmehr als Produkt dieser Vorgängerbewegung – neben anderen – einstufen. Kalthoff selbst war sich des Tastenden der Bildungsbewegung durchaus bewußt und erklärte diesen Umstand mit dem Neuerwachen pädagogischer Religiosität. Es rege

„sich auf der ganzen Linie moderner Pädagogik ein neu erwachsenes religiöses Leben: es ist ein neuer Respekt vor dem Menschen, mit dem der Erzieher seinen Zögling betrachtet. Ein neuer Glaube an den Menschen und eine neue Liebe zum Menschen ist die tief religiöse Wurzel, aus der all das frische, wenn auch oft noch unklar tastende Bildungsstreben der Gegenwart entstanden ist.“³²¹³

Im Folgenden wollen wir betrachten, wie Kalthoff im Zuge der Wechselwirkung zwischen Religionsreform und Bildungsreform nicht nur als pädagogischer Denker, sondern auch als Theologe selbst zum Ideengeber der Reformpädagogik und insbesondere der Religionspädagogik wurde. Exemplarisch zeigen wir das an einem Spezialaspekt des sich wandelnden religiösen Persönlichkeitsverständnisses, der sich im pädagogischen Kontext besonders auswirkte:

³²¹⁰ Ebd.

³²¹¹ Ebd. S. 173. Diese Kritik korrespondiert mit dem Vorwurf, in den Schulen, besonders den höheren, werde der „werdende Künstler“ in den Kindern „totgeschlagen.“ Zukunftsideale, S. 82.

³²¹² Enders, Moralunterricht, S. 207, z. B. kommentiert in solch unangemessener Weise die Religionspädagogik von Fritz Gansberg, die dieser, wie wir unten zeigen werden, auch im Austausch mit Kalthoff entwickelte: „Aus heutiger Sicht bieten Gansbergs religionspädagogische Modelle ohne Zweifel kaum mehr Ansatzpunkte für eine moderne Religionspädagogik. Der Anspruch einer ‚Religion in allen Stunden‘ blieb vage und unverbindlich, einem säkularisierten Glauben an die Menschheit und ihren Fortschritt verpflichtet, der ‚objektive Religionsunterricht‘ unpädagogisch.“

³²¹³ Volk und Kunst, S. 78.

IV.6.1 *Kalthoff als Ideengeber einer religionspädagogischen Neubewertung des Begriffes der christlichen Persönlichkeit bei Ellen Key. Von Jesus Christus zum Christustypus*

Der bei Kalthoff vorausgesetzte religiöse Persönlichkeitsbegriff entwickelte sich im Kontrast zum traditionellen Begriff der ‚christlichen Persönlichkeit‘. In diesem Kontrast zeichnet sich gleichzeitig die Tendenz zur individuellen, sich in jeder Generation weiter entwickelnden Religion sowie die Tendenz zu einer Pädagogik, in der ‚das Kind die Hauptperson ist‘ ab. Wir kommen damit zum pädagogischen Diskurs um den christlich-religiösen Aspekt des Persönlichkeitsbegriffes als einen noch zu rekonstruierenden hermeneutischen Kontext der Bemühungen um die Reform der religiösen Bildung.

Der Begriff der christlichen Persönlichkeit wurde inhaltlich maßgeblich von der Theologie bestimmt, und wir sollten auch den positiven Einfluß, den insbesondere die liberale protestantische Theologie auf Bildungsdebatten um 1900 hatte, nicht unterschätzen. Man maß auch auf pädagogischer Seite der Rolle der freien christlichen Persönlichkeit allgemein ein besonderes Gewicht als Medium kultureller Erneuerung und der Bewältigung von Herausforderungen verschiedenster Art zu und orientierte sich an Modellvorgaben der Theologie. Die protestantische Theologie wiederum sah sich als Träger kultureller Verantwortung für die Erziehung junger Menschen zu Persönlichkeiten.³²¹⁴ Auch auf der Seite des Kulturprotestantismus stand ein spezifisches Verständnis der christlichen Persönlichkeit im Zentrum eines in diesen Kreisen anerkannten sittlich geprägten Kulturbegriffes. „Nur durch die Bildung der Persönlichkeit, für die Religion eine wichtige Rolle spielt“, sei „die Kultur zu bewahren und zu retten.“³²¹⁵ Der wechselseitige Glaube an die Steigerung des kulturellen Niveaus und an die von vorbildhaften christlichen Persönlichkeiten aufrechterhaltene Religion „als wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung von Sittlichkeit und Moral“³²¹⁶ wurde dann auch von der Reformpädagogik der Zeit übernommen. Zu Recht läßt sich also eine protestantische Färbung des pädagogischen Schlüsselbegriffs Persönlichkeit behaupten.

Doch trifft das nicht für die Religionspädagogik im Ganzen zu. Deren *Avantgarde* wurde nämlich mit dem Begriff der christlichen Persönlichkeit nicht durch Vermittlung konservativer Theologen oder Liberaler wie Harnack und Troeltsch vertraut gemacht, sondern durch Vermittlung ihrer *Kritiker* unter den protestantischen Theologen. Insofern treffen wir hier genau genommen auf eine Wechselwirkung von theologischem und pädagogischem Radikalismus. Das läßt sich wie angedeutet am Beispiel Ellen Keys nachweisen. Sie erwähnt als Ideengeber ihrer Konzeption der neuen religiösen Persönlichkeit die Arbeit *Freidenkerei und liberaler Protestantismus* von Ferdinand Bouisson und Ch. Wagner sowie „einige Theologen [in Deutschland], „die weit über den kirchlich-liberalen Vermittlungsstandpunkt Rietschls [sic!] und Harnacks hinausgegangen sind.“³²¹⁷ Namentlich erwähnt sie Kalthoff und führt als Beispiel für dessen Radikalismus die gegen Bousset gerichtete Polemik *Was wissen wir von Jesus* sowie auch die früheren Arbeiten zur Christus-Problematik an. Für die Schwedin war ein Grundimpuls ihres Reformwillens und der Neuformierung ihres religiösen Persönlichkeitsverständnisses gerade die Ablehnung der liberalen Theologie, und hier insbesondere die Ablehnung der liberalen Jesulogie, wofür sie Argumente der Radikalkritik heranzog.³²¹⁸ Ausführlich setzt sie sich mit der Jesulogie im ersten Kapitel ihrer Arbeit *Der Lebensglaube* auseinander, dem sie den Titel *Das Verblühen des Christentums* gab. Eine moderne Religionspädagogik, in deren Zent-

³²¹⁴ Vgl. dazu Baader, *Erziehung als Erlösung*, S. 188.

³²¹⁵ Ebd. S. 189.

³²¹⁶ Ebd.

³²¹⁷ *Der Lebensglaube*, S. 532f.

³²¹⁸ Ebd. S. 533f.

rum die Treue gegen das eigene Selbst bzw. die kindliche Persönlichkeit stehen solle, sei nicht mehr kompatibel mit dem Konzept des traditionellen christlichen Menschenbildes, da dieses nicht die Treue gegen sich selbst lehre, sondern im Gegenteil das Opfer des Selbst verlange – und zwar auch in derjenigen Variante, die sich auf die liberale Jesulogie beziehe: „Auch wenn der Neuprotestantismus jetzt nur Jesu Unentbehrlichkeit als Vorbild und Lehrer in echter Heiligkeit lehrt, so bleibt doch noch immer die Wahl bestehen: *An die Macht seiner eigenen Natur zu glauben*, oder an Jesus als *Retter aus eigener Ohnmacht*. Ein Entwederoder ist hier unvermeidlich.“³²¹⁹

Wir stoßen hier auf Beziehungen zu Kalthoffs Inversion des Christusmythos, der das von Key geforderte „Entwederoder“ in Form seiner radikalen Absage an die liberale Jesulogie ausgesprochen hatte und dessen Kritik am Religionsunterricht wie wir sahen ebenfalls im Kontext seiner Ablehnung der liberalen Theologie steht. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Keys religiöses Persönlichkeitskonzept eine direkte Folge ihrer Auseinandersetzung mit Kalthoffs Arbeiten zum Christusproblem und der damit zusammenhängenden Adaption der Anthropologie Nietzsches nach 1900 ist. Ellen Key wiederum war ein prägnantes Beispiel für die Übertragung solcher Gedanken aus der protestantischen Reformtheologie in die Reformpädagogik. Wir erinnern uns, daß Sissy Frerichs als Anhängerin der radikalen Bremer Theologen Key mit Kalthoffs Schriften und Neuigkeiten aus dem Bremer Beziehungsnetzwerk bekannt machte. Bei dem Religionsstreit, auf den im Schreiben an Key angespielt wird, geht es wahrscheinlich um die Kontroverse um den Religionsunterricht, auf die wir unten eingehen werden. Die Schreiberin selbst beabsichtigte, eine pädagogische Laufbahn einzuschlagen. Aufgrund solcher Bezüge ergibt sich ein exemplarischer unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Reform des Religionsunterrichts und dem Religionswandel der Jahre nach ca. 1890. Doch bleibt die Frage nach direkten Beziehungen vor dem Horizont der Potentialanalyse letztlich müßig, da es sich wie gesagt um Gedanken handelt, die „eben nicht Gedanken und Einfälle eines beliebigen Einzelnen sind“, sondern solche, die „in der geistigen Atmosphäre der Zeit liegen.“³²²⁰ In den Ideen solcher Persönlichkeiten wie Key und Kalthoff kristallisierte sich gleichsam erstmals die unsichtbare Zukunftsreligion, von der Key sagte, „diese neue Religion“ werde „die musikalische sein, die weder greifbare noch sichtbare“³²²¹, und Kalthoff war wohl der wichtigste Zeuge zeitgenössischer Harmonisierungsversuche zwischen den Anthropologien Nietzsches und des Christentums, zwischen Evolutionismus und Mystik. Wie wir uns erinnern faßte Eugen Diederichs Kalthoffs Interpretation des Zarathustratypus als „genial[e]“ Weiterentwicklung des Christustypus auf. Explizit auf die moderne Pädagogik angewandt hat Kalthoff sein auf dem Wege der Inversion gewonnenes anthropologisches Konzept nicht. Doch legte er sein neues religiöses Persönlichkeitsverständnis wohl der Erziehung seiner eigenen Kinder zugrunde: sein jüngster Sohn Max sprach in seinen Gedichten im Sinne einer umgekehrten Schöpfer-Geschöpf-Konstellation den Gedanken aus, daß der *Mensch* die Aufgabe habe, den leidenden Gott zu erlösen.³²²² Key ist ein Beispiel für die kreative Rezeption solcher Gedanken: Da ein moderner Mensch sich nur an der *eigenen* Person orientieren könne, könne er sich auch nicht mehr am sittlichen Vorbild des historischen Jesus orientieren, wie die liberalen Theologen ihn rekonstruiert haben wollten. Die Folgen stellten wir oben dar: die Sakralisierung der jeweiligen Per-

³²¹⁹ Ebd. S. 53.

³²²⁰ Meyer-Benfey (s. o). Key erwähnt noch Eduard von Hartmann Das Christentum des Neuen Testaments und Julius Harts „ähnliche Meinungen“. Ebd. S 535f. Als Ideengeber in Frage käme auch Willes Christus-Mythe (vgl. z. B. ebd. S. 113: „Der wahre Christus ist der Idealmensch, der eines jeglichen Menschen tiefen Kern ausmacht.“) Doch unterscheiden sich diese Arbeiten in Details.

³²²¹ Der Lebensglaube, S. 108.

³²²² Max Kalthoff, Empfundenes und Überwundenes, hrsg. von Horst Kalthoff, Bremen 2002, S. 44, 48.

son, die Privatisierung des Glaubens etc. Aus Christus dem Erlöser der alten Kirche machte Kalthoff den Christustypus.³²²³ Einzelne Exemplare dieses Typus oder vom Christusgeist getragene Sozialbewegungen seien fähig, positive Veränderungen im Seelenleben der ganzen Menschheit zu bewirken. Bei Key finden wir die pädagogischen Konsequenzen solch gedanklicher Umkehrungen älteren Denkens; auch bei ihr richtet sich die Stoßrichtung der Kritik hauptsächlich gegen die liberale und nicht die orthodoxe Theologie (die wenigstens konsequent sei): Nicht erst Erwachsene, sondern schon Kinder hätten einen Anspruch darauf, in Fragen, welche die Wahrheit oder Unwahrheit des Christusmythos betreffen, ein klares Ja oder ein Nein als Antwort zu erhalten.³²²⁴ Den auf „neuprotestantischer“ Basis erteilten religiösen Unterricht lehnt sie als „haltlosen, blutlosen, kraftlosen Schatten eines christlichen Religionsunterrichts ab, da er „den Kindern die neue grosse Gewissheit“ raube, „dass Gott nicht in dieser oder jener Religion ist, sondern dass die Menschen in der Religion sind“. Es sei falsch, die Sittenlehre auf den Gedanken des Sündenfalls und der Erlösung durch Jesus zu stellen. „Es ist eine unwürdige und gefährliche Unwahrheit, auf diesem schwanken Grunde das Gebäude der Erlösungslehre und des persönlichen Gottesverhältnisses aufzurichten“. Die Folge sei Heuchelei und die „Religionslosigkeit“ großer Bevölkerungsteile.³²²⁵ Vor eben diesem Hintergrund entfaltet sie ein pädagogisches Menschenbild, welches auf dem „Selbsterlösungsglauben“ und dem Gedanken der „Selbstvervollkommnungsmacht“ fußte.³²²⁶ Der „lebens- und sittlichkeitsfeindlichen Lehre von der Sünde und der Entsühnung der Sünde durch eine andere Kraft als unsere eigene“ stellt sie eine Ethik im Rahmen eines religionshistorischen Unterrichts gegenüber, die Anlaß geben könne, „sittliche Handlungen unabhängig von jeder bestimmten Religion, als an und für sich wertvoll zu betonen, weil sie unwillkürlich aus der Menschennatur und aus dem Gesellschaftsleben hervorgehen.“³²²⁷

Die aus Keys Sicht vergeblichen und schädlichen Bemühungen liberaler Theologen, „zu zeigen, dass Jesus für das Heil der Menschennatur unentbehrlich sei“, möchte sie ersetzt wissen durch den neuen Glauben der „Evolutionisten“ und der Radikalen, welche die Bedeutung Jesu für die Herausbildung der jeweils eigenen religiösen Persönlichkeit bestreiten. In eben diesem Kontext beruft sie sich auf Kalthoff und seine Arbeiten zum Christusproblem.³²²⁸ Die Wandlung hin zum radikal modernen religiösen Persönlichkeitsverständnis umreißt sie als einen Entscheidungsprozeß, in dem die Menschen seit einigen Jahrzehnten stünden: „Der Konflikt drehte sich um den einen – aber alles entscheidenden – Punkt: Will ich jene Opfer meiner Persönlichkeit bringen, die erforderlich sind um mich *ganz* in Jesu Persönlichkeit einzuleben?“³²²⁹

³²²³ Auf das Spezialproblem der konzeptuellen Alternative *salvator mundi* oder *salvator salvandus* (selbst der Erlösung bedürftiger Erlöser – vor allem in der Gnosis ausgearbeitet) kann ich hier nicht eingehen. Vgl. dazu Carsten Colpe, *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen. Einzelstudien und Versuch ihrer Zusammenschau (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 154)*, Tübingen 2003, S. 121-128.

³²²⁴ *Der Lebensglaube*, S. 80.

³²²⁵ Ebd. S. 82f. Vgl. 75, 79.

³²²⁶ Ebd. S. 10. Vgl. 407f. Ausführlich diskutiert diesen Ansatz Baader, *Erziehung als Erlösung*, S. 143-166. Ich verzichte hier auf detaillierte Wiedergaben.

³²²⁷ *Der Lebensglaube*, S. 87.

³²²⁸ Ebd. S. 33. Vgl. ebd. die folgenden Seiten.

³²²⁹ Ebd. S. 38 i. V. m. 15, 39 („Wird diese Frage mit Nein beantwortet, dann hört ein Mensch auf, ein Christ zu sein“), 44 („*Nur die können und sollen immer jesugleicher werden, die es schon von Natur aus sind. Die für ein anderes Pathos Geschaffenen werden unter Jesu Nachfolge nur zu Selbstquälern*“). Vgl. 24: Im Sinne der konservativen Lehre gilt: der „Wert der Persönlichkeit und der opferwilligen Liebe“ korrespondieren mit der „Lehre vom Gottmenschen Christus“. Fällt sie, wird auch das Christentum zu einer „Halbheit“, der „Lehre vom Idealmenschen“.

Key kritisierte diejenigen Aspekte der christlichen Anthropologie, die auf den Schöpfungsmythos und die neutestamentliche Heilslehre rekurrieren. An Stelle der Erlösung durch Gott tritt in ihrer religionspädagogischen Konzeption die Arbeit an sich selbst – und dies wie gesagt vor allem im Kontext der Auseinandersetzung mit der liberalen Jesuologie, die sie „Neuprotestantismus“ nennt. Die „grösste Schwäche des Neuprotestantismus“ sei es, „dass er die klaren Linien der Persönlichkeit Jesu verwischt.“³²³⁰ Demnach muß also sowohl dem Begriff der christlichen Persönlichkeit in Form der orthodoxen Lehre als auch seiner Umkehrung in Form des radikalen Konzepts des Christustypus ein klares Konzept zugrunde liegen: Für Key geht es dabei um die Alternative, ob wir unseren eigenen Weg gehen, oder ob uns „ein für alle gleicher Normalplan aufgezwungen wird, von dem man versichert, dass wir, wenn wir ihm nicht folgen, der Seuche und dem Tode anheimfallen.“³²³¹

IV.6.2 Zeitgeschichtlich-hermeneutischer Kontext der Inversion des christlichen Menschenbildes

Was ist der Inhalt dieses ‚Normalplans‘, von dem bei Key die Rede ist und der im Zuge einer Mythenumkehrung von den Radikalen in sein Gegenteil verwandelt wird? Es ist zunächst ein Plan, der das langfristige Verhältnis zwischen dem patriarchalischen Gott und dem Menschen nach dem Muster der Schöpfer-Geschöpf-Konstellation bestimmt. Im Sinne der christlichen Tradition ist jeder Mensch Geschöpf und Gotteskind zugleich. Gott ist vor allem in dem Sinne Schöpfer, als er Urheber eines umfassenden, auf alle Menschheitsgenerationen wieder anwendbaren Planes ist. Der große göttliche Geist formt in diesem Sinne die Materie nicht nur einmal, sondern immer wieder. Die christliche Komponente besteht in einem nachträglich in die Schöpfung eingebauten „Reparaturmodus“, durch den der große Plan Gottes aus christlicher Sicht zum endgültigen Heilsplan wird: die degenerierte Menschheit wird exklusiv durch den Sohn Gottes erlöst; Christus heilt den aufgrund des falschen Umgangs mit dem Schöpfungsgeschenk der Freiheit vom Menschen selbst verschuldeten Grunddefekt, die Erbsünde. Einen jeweils individuellen Erlösungsplan gibt es demnach nicht, so wie ohne Ausnahme jeder Mensch schuldig und erlösungsbedürftig ist. Für jeden Menschen gilt das gleiche Erlösungsangebot, niemand kann sich selbst auf individuelle Weise erlösen. Schuld und Liebe, letztere vermittelt durch Christus und von ihm in die Menschheit ausstrahlend, macht die Menschen vor ihrem Schöpfer gleich. (Bei Key heißt es: „Durch die Gotteskindschaft wurden alle Brüder; in Gottes, nicht in des Menschen Wesen lag die Bedingung der gegenseitigen Liebe.“³²³²) Gott schenkt seinen menschlichen Ebenbildern nach seinem Modell gottgleiche Eigenschaften: Personhaftigkeit, Freiheit und Macht über die übrige Schöpfung, in der Betrachtung der Menschen als Kreaturen schränkt er die Freiheit und Macht der Individuen aber wieder ein.

Die neue Religionspädagogik bricht im Sinne der Inversionslogik mit den alten Mythen von der Schöpfung und vom Menschen und verlangt im Interesse des Kindes „das Opfer der Kindheitsstellung zu einem väterlichen Gott“.³²³³ Die „Losreissung von Gott“ ist das, „was das Abschneiden der Nabelschnur für das neugeborene Kind ist“: die „Wiedergeburt zu voller und freier Menschlichkeit“, nach der man „nie mehr die niedrigen religiösen Vorstellungen brauchen“ werde, „die man jetzt bei den Kindern in der irrigen Meinung unterhält, dass man ihnen

³²³⁰ Ebd. S. 39.

³²³¹ Ebd. S. 56.

³²³² Ebd. S. 49.

³²³³ Ebd. S. 105.

„nichts anderes zu geben“ habe.³²³⁴ Das Ziel der neuen Religionspädagogik ist also die radikale Befreiung und Selbstvervollkommnung der Persönlichkeit. Die Religionspädagogik der Zukunft werde eine „Hilfe bei der Aufgabe der Selbstentdeckung“ sein; konfirmiere man die Jugend jetzt noch zum Christentum, werde „man ihr dann zu einem eigenen Erlösungsplan verhelfen.“³²³⁵ Nach dem alten Glauben wird der Mensch erst wirklich frei, wenn er durch den göttlichen Christus von Leid und Schuld erlöst ist. Hinzu kommen in der kindzentrierten Pädagogik die Umkehrung der Beziehung zwischen (Gottes)kind und Vater(gott), und mit dem Wechsel des Generationenverhältnisses auch die Umkehrung der Zeitperspektive (das Paradies der Vergangenheit wird die Utopie der besseren Zukunft), die Umkehrung der Verantwortungsperspektive (nicht mehr ein göttliches Wesen nimmt allen menschlichen Wesen stellvertretend die Verantwortung für ihr Tun ab, sondern jeder einzelne hat den Auftrag zur Selbstvervollkommnung) sowie die Umkehrung des heiligen Jenseits in das heilige Diesseits und die Angleichung des Geschlechterverhältnisses (Väterlichkeit und Mütterlichkeit werden gleichwertig). Das transzendente Wunder wird zum Lebenswunder, das wir im Diesseits erfahren können. Das Verhältnis Mensch-Gott wird in den Bereich der Lebens- und Persönlichkeitsmystik transformiert.³²³⁶ Die Beziehung zwischen dem Individuum und dem Heiligen ist ein jeweiliges mystisches Geheimnis. Die Geburt des in Hinsicht auf sein Geschlecht nicht festgelegten göttlichen Kindes ereignet sich im jeweiligen menschlichen Inneren, in der „Seelenweihnacht“, und auch die Auferstehung ist ein inneres Ereignis. Es geht in dieser Mystik um Lebenssteigerung, sie fordert kein Opfer des Ich, sondern will es retten.

Entscheidet man sich für den Glauben an sich selbst, „dann erwacht eines Tages die begeisterte Gewissheit: die Absicht, die das Leben mit mir hat, ist, dass ich die höchsten Möglichkeiten meines Wesens erreichen soll; nach meinem eigenen Ideal, nicht nach Jesu Bild soll ich den Stoff meines Wesens gestalten“.³²³⁷ Der allmähliche pädagogische Reifungsprozeß gestaltet sich antiautoritär, zielt vielmehr auf die „Fähigkeit ... den Wert jeder Autorität zu prüfen“³²³⁸ – mit Auswirkungen, die vom Individuum auf die Gesellschaft ausstrahlen. So werde ein moderner, nach neuen Grundsätzen gestalteter Religionsunterricht nach und nach „das Seelenleben der ganzen Menschheit verändern, wie es sich jetzt schon bei vielen einzelnen verändert hat. Das Religionsgefühl bleibt bestehen“.³²³⁹ Der ungetrübte Optimismus des vorausgesetzten Menschenbildes läßt sich im zeitgeschichtlichen Kontext nachvollziehen: der im radikalen Reformmilieu verbreiteten Hoffnung, am Beginn eines Zeitalters erwachender spiritueller Kräfte zu stehen – wir erwähnten diesen hermeneutischen Aspekt oben schon. Propagandisten der Erlösung durch Erziehung wie Ellen Key glaubten an positive Auswirkungen der neuen Spiritualität auf den pädagogischen Prozeß.

Die jeweilige Stellung zur Autoritätsfrage ist für Key ein wichtiger Maßstab ihrer Beurteilung individueller Religiosität. Radikale wie sie respektieren das ursprüngliche biblische Konzept solange, wie es nicht von einer orthodoxen kirchlichen Autorität als Machtmittel gebraucht wird, um Andersdenkende, für die es nichts taugt, damit zu beherrschen. Vernichtend fällt aber die Kritik an der Unentschiedenheit der Liberalen aus, wie sie sich in deren Jesusbild und in deren Verhältnis zur Freiheitsfrage äußere. Key spricht von einem „protestantischen Paktieren zwischen Freiheit und Autorität“.³²⁴⁰

³²³⁴ Ebd. S. 105.

³²³⁵ Ebd. S. 408.

³²³⁶ Ebd. S. 108f, 160, 211.

³²³⁷ Ebd. S. 54.

³²³⁸ Ebd. S. 104.

³²³⁹ Ebd. S. 95. Vgl. 258.

³²⁴⁰ Ebd. S. 46.

Damit kommen wir auf den am Anfang dieses Abschnittes angesprochenen Umstand zurück, daß das Persönlichkeitsverständnis der Reformpädagogen nicht vom Kulturprotestantismus im Allgemeinen, sondern vom (deutschen) Radikalismus herstammte. Die Unverträglichkeit von Liberalismus und Radikalismus erklärt sich wohl auch aus unterschiedlichen Zugängen zur biblisch-mythologischen Anthropologie in ihrem Verhältnis zur Freiheitsproblematik. Das ambivalente Freiheitsverständnis, wie es sich aus den relevanten Texten herauslesen läßt, war ein Anknüpfungspunkt, der es kulturprotestantischen Liberalen ermöglichte, *trotz* ihres modernisierten Jesusbildes, den Gedanken der ausschließlichen Erlösung durch Gott zu bewahren. In Keys Worten habe die liberale Auslegung das alte Modell in ein „Kindschaftsverhältnis zu dem persönlichen Gott, den Jesus den Menschen als einen Vater verkündigt habe“ transformiert, zu einer Beziehung, in die wir qua Nachfolge des *Ausnahmemenschen* statt des wundersam geborenen und wiederauferstandenen Gottessohnes träten.³²⁴¹ Die exklusive Mittlerstellung des letzteren wird also aufgegeben, ebenso wie der Gedanke der Erbsünde, doch unterscheidet sich diese liberale von einer radikalen Konzeption dadurch, daß die letztere im Sinne eines „Entwederoder“ den Weg der persönlichen Selbstvervollkommnung weist. Ein Vertreter der Position des *Protestantenvereins* wie Emil Sulze dagegen formulierte, wie wir oben sagten: „Meine sittliche Persönlichkeit danke ich nicht mir selbst und meiner Vernunft, sondern Gott.“ Im Liberalismus blieb zudem das Thema der Bewahrung der Persönlichkeit eng verbunden mit den Idealen der Hingabe an Gott und dem persönlichen Opfer für die Gemeinschaft. Die Rettung der Persönlichkeit ist gleichbedeutend mit der Rettung der Seele (des ewigen unsterblichen Prinzips). Die freie christliche Persönlichkeit bleibt damit an die Anerkennung göttlicher Autorität und an deren ethische Weisungen gebunden. Die radikalen Auffassungen von Selbsterlösung, Selbstvervollkommnung und individueller Freiheit hingegen mußten aus dieser Sicht als ein ins Nichts führender Weg interpretiert werden, gerade *weil* die Hauptideen der christlichen Anthropologie wie Sünde, Demut, Dienst und Selbstentäußerung fehlen.

Insofern führten die grundlegenden Wandlungen, welche das Persönlichkeitsverständnis im Laufe des 19. Jahrhunderts erfahren hatte, um die Wende zum 20. Jahrhundert zu einer extremen Polarisierung von Debatten um die christliche Persönlichkeit, welche besonders auf dem Feld der Religionspädagogik ausgetragen wurden, da es hier um die Gemeinschaftswerte kommender Generationen ging.³²⁴²

IV.6.3 *Religionsbewußtsein – ein Aspekt der Debatte um die Beibehaltung oder Abschaffung des schulischen Religionsunterrichts*

Viele Debatten um den Religionsunterricht kreisten um die Frage, ob man denselben reformieren oder gänzlich abschaffen sollte. Kalthoff stand in dieser Frage auf der Seite der neureligiös orientierten Reformpädagogen, mit denen sich seine Auffassungen über weite Strecken deckten. Greifen wir zum Vergleich wieder Ellen Keys Position heraus („das Religionsgefühl bleibt bestehen“³²⁴³) so finden sich hierfür Entsprechungen bei Kalthoff.

Warum sich Kalthoff andererseits nicht auf die Seite der rein säkular denkenden Reformpädagogen schlug, verstehen wir, wenn wir nachvollziehen, welche Bedeutung er der Religiosität als Faktor im Prozeß des Heranwachsens beimaß. Ein sich entwickelndes Religionsbewußtsein bereichert aus seiner Sicht unbedingt die menschliche Existenz. Individuelle Reli-

³²⁴¹ Ebd. S. 15.

³²⁴² Vgl. exemplarisch entsprechende pädagogische Debatten um Keys Auffassungen: Baader, Erziehung als Erlösung, S. 166-178. Zur Frage der christlichen Persönlichkeit vgl. ebd. besonders S. 168-170.

³²⁴³ Vgl. dazu ebd. S. 162, 164f.

giosität gilt ihm als Bedingung für die Entfaltung der freien Persönlichkeit und deren moralischer Handlungsfähigkeit.³²⁴⁴ Deswegen wird bei ihm der religiöse Mensch im Vergleich mit dem Nichtreligiösen grundsätzlich positiver bewertet. In diesem Kontext haben wir das bereits erwähnte Postulat einer apriorischen Anlage zur Religiosität in Rechnung zu stellen. Kalthoffs Aussagen, die diese Zusammenhänge für den Komplex Kindheit und Erziehung belegen wollen, können hier ergänzt werden. Das Aufwachsen mit Religion war für ihn also der anthropologische Normalfall; ja er meint: „Eure Kinder haben Religion, ehe sie nur irgend etwas von dem können und verstehen, was ihr in der Religion sie lehren möchtet, ja, ehe sie überhaupt den Namen Gottes haben aussprechen hören oder ihn selbst genannt haben.“³²⁴⁵ Er bezieht sich bei dieser Aussage auf Beispiele wie die kindliche Fähigkeit zur ‚Beseelung‘ von Gegenständen oder zur Wahrnehmung der ‚Wunder des Lebens in der Natur‘ bzw. auf einen frühkindlichen Fetischismus. Aber auch „der natürliche Instinkt der Liebe, die sich sehnt nach der Gemeinschaft anderer Liebe, die hilfeschend um sich schaut, um einen Halt zu suchen in der eigenen Hilflosigkeit und Schwäche“, gehört für ihn zur religiösen Grundausstattung des Menschen.³²⁴⁶ Vor allem aber bezieht er sich auf das Erahnen „eines Unendlichen, Ewigen.“ Nur noch „ein Schritt des Geistes“ und das Kind

„steht vor dem Allumfasser, dem Allerhalter, der dich, mich, sich selbst erhält! Hier haben wir alle lebendigen Bestandteile, die eigentlichen Urbestandteile der Religion; die brauchen wir gar nicht zu schaffen, die hat der Schöpfer selbst in das Herz des Kindes gelegt, sie gehören zur Natur, zum ureigensten Wesen des Menschen. Alle Pflege der Religion hat gar nichts Wichtigeres und Erfolgreicheres zu tun, als diese Lebenskeime der Religion zu schützen, ihnen Nahrung zuzuführen, bis sie erstarken und in die Arbeit und Zucht des denkenden Menschengestes genommen werden, um für das Wollen und Handeln des Menschen fruchtbar gemacht zu werden.“³²⁴⁷

Das unverbildete Kind war ihm gleichsam das Paradigma „echter“ Religiosität. Das Fehlen pädagogischer Bemühungen um die Entfaltung dieser religiösen Anlage bewertet Kalthoff insgesamt negativ:

„Wir merken es einem Menschen ein ganzes Leben lang an, wenn ihm solch eine fromme Kinderzeit versagt gewesen ist. Es fehlt ihm dann ein wichtiges seelisches Vermögen, die ursprüngliche Schöpferkraft der Phantasie, die Totes zu beleben und hinter dem, was der Augenschein zeigt, noch etwas zu suchen und zu finden vermag, was keines Menschen Auge je gesehen hat. Kein späterer Religionsunterricht, kein Gottesdienst, keine Predigt ist nachher imstande, für das Fehlen dieser frommen Kinderzeit Ersatz zu leisten.“³²⁴⁸ Und überhaupt: „Der Mensch mit Religion ... ist reicher, stärker, er ist mehr Mensch als der, den wir religionslos nennen... [Das] heißt, ... daß der fromme Mensch überall und stets ein gehaltvolleres Leben führt ..., ja, daß er eine höhere Stufe in der Entwicklung des Menschenwesens darstellt und über eine feinere Organisation des Geistes verfügt.“³²⁴⁹

Solche Überzeugungen konnten nicht ohne Einfluß auf Kalthoffs Stellungnahmen zum schulischen Religionsunterricht bleiben. Wenn Religion eine anthropologische Erfahrung *sui generis* ist, dann kann es nicht sinnvoll sein, den Religionsunterricht gänzlich aus dem Unterrichtskanon zu entfernen und durch einen allgemeinen Moralunterricht zu ersetzen, womit wiederum der Sinn eines letzteren nicht a limine in Frage gestellt wird: „Moral ist nicht Religion, kann

³²⁴⁴ Vgl. neben dem dazu bereits Gesagten etwa Religiöse Weltanschauung, S. 264f.

³²⁴⁵ Ebd. S. 236f. (Predigt Religiöse Jugenderziehung)

³²⁴⁶ Ebd. S. 237f.

³²⁴⁷ Ebd. S. 238f.

³²⁴⁸ Schleiermachers Vermächtnis, S. 16f.

³²⁴⁹ Religiöse Weltanschauung, S. 234.

also auch kein Ersatz für Religion sein, und ob eine Morallehre in der Schule notwendig, ob sie möglich sei, das ist eine Frage für sich, die ganz unabhängig von der Frage des Religionsunterrichts gestellt und beantwortet werden muß.³²⁵⁰ Wenngleich schulischer Religionsunterricht die allgemeinere religiöse Erziehung in der frühen Kindheit nicht ersetzen könne, gehöre religiöse Bildung doch unbedingt zu den Kulturaufgaben, welche der Staat zu leisten habe. Auf den schulischen Religionsunterricht ganz zu verzichten, stünde im Widerspruch zur geschichtlichen und gesellschaftlichen Präsenz der Religion, die man im Umgang mit Heranwachsenden im schulischen Bereich nicht einfach ausklammern könne. Wenn nämlich eine „Weltanschauung ein Ganzes ist, würde ein solcher Entschluß „eine Lücke lassen“, und prinzipiell wäre es „ein geradezu bildungs- und kulturfeindliches, ein rückständiges Unterfangen, den Religionsunterricht aus den Anstalten der allgemeinen Volksbildung zu entfernen.“³²⁵¹ Ähnlich äußerte sich Kalthoff im Hinblick auf die kulturelle Präsenz der Religion schon vor der Jahrhundertwende:

„[S]olange die Religion mit der Geschichte der Menschheit auf das engste verwachsen ist, solange der Mensch ein Ideal hat, das seinem Leben Weihe und Kraft geben soll, solange bedeutet auch eine Entfernung des Religionsunterrichts aus der Schule eine wesentliche Beeinträchtigung ihrer Aufgabe, ein Unterbinden ihrer geistigen Pulsadern. Das Volk hat ein unveräußerliches Recht darauf, daß seine Bildungs- und Erziehungsanstalten auch die Religion, die doch ein wesentliches Element des Volkslebens ausmacht, ohne die ihm seine eigene Geistesgeschichte ein Buch mit sieben Siegeln sein würde, in ihren Bereich ziehen.“³²⁵²

Wie oben schon gesagt wurde, redet Kalthoff an solchen Stellen von einem *religionsgeschichtlichen* Unterricht, basierend auf einem allgemeinen Religionsbegriff im Sinne der zeitgenössischen Religionswissenschaft, der also nicht nur exklusiv die großen Bekenntnisreligionen oder gar ausschließlich das Christentum mit Religion gleichsetzt. Ein solches Verständnis der Funktion des schulischen religiösen Unterrichts sollte nach Kalthoffs Dafürhalten im Streit um die ‚Entfernung des Religionsunterrichts aus dem Unterricht der Schule‘ richtungsweisend sein.³²⁵³ Erstmals spricht er hier klar aus, daß eine gänzliche Trennung von staatlichen und kirchlichen Ansprüchen auch auf dem Feld des Religionsunterrichts – gegen anders lautende Forderungen der Sozialdemokratie (auf die er allerdings nur indirekt anspielt) – nicht wünschenswert sei. Es liege im grundsätzlichen Interesse des Staates, einen öffentlichen Religionsunterricht zu verantworten und zu kontrollieren.³²⁵⁴ Der konfessionelle Religionsunterricht hingegen solle interne Angelegenheit der Kirchen bleiben und auch auf diesen Rahmen begrenzt werden.

Eine Abschaffung des schulischen Religionsunterrichts würde an den ihrer Struktur nach hierarchisch organisierten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nichts ändern. Das Volk bliebe unfrei, d. h. es wäre immer noch in die Strukturen des politischen Machtstaates, des Militärstaates und des Klassenstaates eingebunden. Der Staat müsse sich also im doppelten Sinne reformieren: er müsse zum sozialen Kulturstaat werden und den Kulturfaktor Religion vom Zugriffsmonopol der Kirchen befreien. Zudem fürchtet Kalthoff nach einer Abschaffung des Religionsunterrichts die Folgen einer unkontrollierten kirchlichen Propaganda:

³²⁵⁰ Ebd. S. 226f. In der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral schließt Kalthoff sich also nicht Kant an, für den Religion und Moralität nahezu deckungsgleich waren („Gott ist gleichsam das moralische Gesetz selbst, aber personifiziert gedacht“ = Vorlesungen über philosophische Religionslehre), sondern folgt Schleiermacher, der Religion als eine „eigene Provinz im Gemüte“ deutlich von Moralität unterschied.

³²⁵¹ Ebd. Zit. S. 228.

³²⁵² An der Wende des Jahrhunderts, S. 153.

³²⁵³ Ebd. Vgl. Religiöse Weltanschauung, S. 226-228.

³²⁵⁴ Diese Haltung Kalthoffs steht im Kontext des zivilreligiösen Problems. Vgl. Abschn. IV.9.

„Der Schule würde freilich damit eine Last abgenommen, die ihr so, wie sie ihr aufgebürdet ist, unerträglich werden muß, je mehr sie sich ihres Berufs als einer Kultur- und Volksbildungsanstalt bewußt wird. Aber das Volk würde dadurch kirchlich um so mehr belastet. Der Unterricht, der jetzt noch unter einer gewissen öffentlichen Kontrolle, jedenfalls unter der Tagesbeleuchtung erteilt wird, würde sich dann in den Winkel zurückziehen. Die religiösen Instinkte des Volkes, die die Trennung der Schule von der Kirche doch überdauern, würden einer kirchlichen Propaganda ausgeliefert, die alle Hebel in Bewegung setzen würde, um die Instinkte nach ihren Zielen zu leiten und für ihre Zwecke auszubeuten. Und der größte Teil des Volkes würde dieser Miniarbeit wehrlos gegenüberstehen, weil seine Urteilsfähigkeit in religiösen Dingen in keiner Weise angeregt oder geübt wäre. ... Deshalb fordert die Trennung der Kirche von der Schule und die Überlassung des Religionsunterrichts an die Kirchen unvermeidlich eine selbständige Behandlung der Religionsfrage durch die Schule, um dem Volke die zur Bildung eines eigenen Urteils notwendigen Materialien zu vermitteln. Nur unter dieser Bedingung kann die Schule, ohne das Volk der Kirche auszuliefern und ohne die Gewalt zum Kampfe gegen die Kirche aufzurufen, der Kirche jegliche Behandlung der Religionsfragen freigeben, in der Überzeugung, daß in solchem geistigen Kampfe die Volksentwicklung langsam aber sicher ihren Weg gehen wird.“³²⁵⁵

Nicht zuletzt also weist Kalthoff dem schulischen Religionsunterricht im Kulturstaat eine präventive und prophylaktische Funktion zu: Während die eigentliche religiöse Persönlichkeitsbildung von der Schule nicht geleistet werden könne – Religion „als ein inneres Erlebnis“ hielt er wie gesagt für nicht lehrbar³²⁵⁶ –, könne und solle der staatliche Unterricht Aufklärungsarbeit im Interesse der Allgemeinheit leisten; er könne namentlich dazu beitragen, die Verbreitung autoritär-fundamentalistischer Religiosität in der Gesellschaft einzudämmen. Der Kulturstaat soll sich gegenüber Religionsgemeinschaften gleichzeitig neutral und wachsam verhalten. Seine Neutralität impliziert im Umkehrschluß die weitgehende Toleranz gegenüber Atheisten und Dissidenten, mithin den Verzicht, staatliche Autorität (in Form verpflichtenden Religionsunterrichts) dieser Gruppe gegenüber geltend zu machen. Religion „kann als Empfindung am wenigsten für eine bestimmte Stunde angesetzt werden, wo auf Anordnung des Staates die religiöse Empfindung zu den Kindern kommen soll.“³²⁵⁷ Ein solcher Zwangsunterricht für alle ließe sich auch mit erzieherischen Interessen eines aufgeklärt-religionsfreundlichen Kulturstaates nicht begründen, da ein solches Interesse mit persönlichen Freiheits- und Grundrechten nicht vereinbar wäre. Überhaupt gab es wie wir sahen aus Kalthoffs Sicht für die staatliche Privilegierung der Konfessionszugehörigkeit gegenüber der Konfessionslosigkeit keine Rechtfertigung – für eine historisch-sachkundliche Aufklärung *über* die Religion nach dem reformpädagogischen Motto ‚Religion in jeder Stunde‘ aber sehr wohl; dieser Unterricht ließe die individuellen Persönlichkeits- und Freiheitsrechte unberührt.

IV.7 Lokalgeschichtliche Aspekte von Kalthoffs bildungspolitischem Engagement

IV.7.1 Der Bremer Schulstreit um den Religionsunterricht. Reformwille und Disziplinargewalt

Im Folgenden wird eine Episode der bremischen Bildungsgeschichte thematisiert, in deren Kontext Kalthoffs schulpolitische Bestrebungen sowie auch seine Beteiligung an Aktionsbündnissen zwischen ihm als Teil einer engagierten bürgerlichen Öffentlichkeit und Reformpädago-

³²⁵⁵ Volk und Kunst, S. 150f. Vgl. schon Religiöse Weltanschauung, S. 228

³²⁵⁶ Vgl. auch Schule und Kulturstaat, S. 32-34. Zit. 34.

³²⁵⁷ Ebd. Die Dissidentenfrage wird hier allerdings nicht explizit erwähnt.

gen standen. Wir gewinnen damit eine weitere Perspektive auf seine in den vorigen Abschnitten dargestellten Ansichten und Auffassungen über die Bedeutung der Religion für die Erziehung; diese sollten auch seine Grundposition in konkreten Debatten um die Abschaffung des Religionsunterrichts bestimmen, entwickelten sich in diesen Zusammenhängen aber auch weiter. Prinzipiell erblickte er im Abschaffungsverlangen ein emanzipatorisches Anliegen. Die zuletzt zitierten Sätze enden in der Schlußfolgerung:

„Wenn deshalb heute die Forderung nach Entfernung des Religionsunterrichts aus der Schule immer dringender erhoben wird, so liegt darin gegenüber den tatsächlichen Verhältnissen ein Ruf der Befreiung, der in erster Linie der Religion selber zugute kommen wird.“³²⁵⁸

Solche Sätze konnten von Kalthoffs Gegnern als uneingeschränkte Zustimmung in der Sache mißverstanden werden – obwohl Kalthoff aus den angeführten Gründen die gänzliche Eliminierung der religiösen Schulbildung nicht guthieß. Sein Verständnis der Trennung von Staat und Kirche implizierte lediglich den Verzicht, Religionsunterricht autoritären Zwecken dienstbar zu machen. Die Kulturaufgabe der religiösen Bildung – die Erziehung religiös sachkundiger, in kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und vergleichbaren Fragen debattierfähiger Bürger mit einem Sinn für den „Kulturfaktor“ Religion – blieb für ihn unberührt. Er hoffte auf die Entwicklung einer kritischen, in der Öffentlichkeit präsenten Religion des Bürgers, gleichzeitig Religion der Freiheit, fundiert durch schulisch vermitteltes religionsgeschichtliches Wissen. Den Gedanken der homogenen christlichen Einheitskultur gab er (anders als der Kulturprotestantismus im Allgemeinen) auf und ersetzte ihn durch eine pluralistische Sichtweise: den Gedanken der allgemeinen Menschheitsreligion, die sich in verschiedensten Gewändern zeigen könne und zeigen dürfe.

Konkrete Forderungen nach einer Abschaffung des schulischen Religionsunterrichts und einer Umgestaltung des Lehrplanes, die höchstens noch das Zugeständnis eines Moralunterrichts zuließen, wurden in Kalthoffs Bremer Umfeld seit ca. 1904 immer lauter erhoben. Als ein frühes Beispiel hierfür ist der Volksschullehrer Johann H. Müller zu nennen.³²⁵⁹ Gleichzeitig fand mit dieser Entwicklung das pädagogische Reformgedankengut, das bisher kaum Eingang in den Schulalltag – und vor allem nicht in die Diensträume der Schulbehörden – gefunden hatte, mehr Gehör. Immer mehr Lehrer sträubten sich, die Rolle zu übernehmen, die ihnen ihr Dienstherr auferlegte. Thomas Nipperdey macht zu diesem Spezialaspekt der Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Religion auf dem Feld der Schule die zutreffende Bemerkung:

„Daß das Ethos des Volkes religiös begründet sein müsse, das war noch eine weit über die Kirchen hinausreichende Selbstverständlichkeit. ... Und für alle Konservativen folgte daraus die zentrale Stellung der Religion in der Schule. Aber trotz Konfessionsschule und Lehrplan gelang das nicht mehr... Es kam darauf an, wer unterrichtete und wie. Kein Seminar, keine Aufsicht, keine Pläne konnten verhindern, daß der Strom der

³²⁵⁸ Ebd.

³²⁵⁹ Er verbreitete 1904 entsprechende Forderungen im Bremer Freidenkerverein. Vgl. seine Veröffentlichung im Jahr darauf: J. H. Müller, Zur Schulreform in Bremen. Grundsätze und Vorschläge, Bremen 1905. Literatur: Hinrich Wulff, Geschichte und Gesicht der bremischen Lehrerschaft, Gestalten und Generationen aus hundert Jahren (1848-1948) I., Bremen 1950, S. 413. Peter C. Bloth, Die Bremer Reformpädagogik im Streit um den Religionsunterricht. Eine Studie zu Theologie und Methodik des Religionsunterrichts in der Volksschule des frühen 20. Jahrhunderts, Dortmund, 1961, S. 45. Müller äußerte sich jedoch schon früher zum Thema. Vgl. Staatsarchiv Bremen AZ 7,30. 26, Jahresberichte des Bremischen Lehrervereins, hier: Jahresbericht des Bremischen Lehrervereins im Vereinsjahr 1894/95, Bremen 1895, S. 20f (Mitarbeit in der Kommission für die Prüfung des Normallehrplanes für den Religionsunterricht): Müller plädierte dafür, den Religionsunterricht auf die Grundlage einer wissenschaftlichen Ethik zu stellen.

Entkirchlichung oder doch der Abschwächung religiöser Bindungen über die Mauern der Schule hinweg ging, die Lehrer ergriff.“³²⁶⁰

In der Tat müssen wir klar zwischen dem Wunschdenken der Bewahrer des Althergebrachten in den Behörden, Ministerien usw. und dem gesellschaftlich noch ohne Widerspruch Hingenommenen unterscheiden. Im Konfliktfall geriet der pädagogische Konservatismus zunehmend in die Defensive. Deswegen schreibt Kalthoff mit einiger Berechtigung in der *Vergangenheitsform* und aus der Sicht der kritischen Lehrerschaft über den vom Staat privilegierten konfessionellen Religionsunterricht: „Es gab eine Zeit, wo dieser Unterricht mit der Aufgabe belastet erschien, den Bestand des Staates und der Gesellschaft, das Heil der Menschen und ihrer Seelen zu garantieren, wo derselbe deshalb eine führende Stellung im ganzen Jugendunterricht beanspruchte“.³²⁶¹

Aber auch die Reformen steckten tief in einem Dilemma: gegenüber der disziplinarischen Gewalt der Dienstherren waren sie machtlos, auch wenn im Widerspruch dazu die große Unterstützung ihrer Reformbemühungen durch die liberale Öffentlichkeit und die oft lautstarke öffentliche Kritik an konservativen Eingriffen in den Schulalltag stand. Sobald sie diese Karte spielten, bekamen sie die staatliche Disziplinargewalt zu spüren. Und gegen *diese* war nicht anzukommen. Die Kräfteverteilung zwischen den Reformern und den in die Defensive geratenen Bewahrern des Bestehenden war also asymmetrisch. Die Diskrepanz zwischen unvermindertem Einfluß der Kirchen auf die Bildung, den konservative Kräfte, vergeblich zwar, noch stärken wollten und der modernen kirchenkritischen Auffassung vieler Lehrer, machte die Schulen wiederum unweigerlich zu einem weltanschaulichen Konfliktfeld und den Religionsunterricht zu einem symbolträchtigen Streitgegenstand. Exemplarisch hierfür steht der sogenannte Bremer Schulstreit³²⁶² – und dies obwohl in Bremen die kirchliche Schulaufsicht um 1900 lange schon der Vergangenheit angehörte und selbst gemäßigt liberale kirchliche Beobachter des Konflikts auf der Seite der Lehrer standen.³²⁶³

Der Streit wurde schnell zu einem Stellvertreterkonflikt für die Situation des Religionsunterrichts in ganz Deutschland – und deshalb zu einem Ereignis, das überregionale Beachtung fand.³²⁶⁴ Den Anlaß gab die Konfrontation mehrerer Bremer Volksschullehrer und Lehrerinnen mit dem damaligen Bremer Schulinspektor Johann August Köppe. Es lohnt sich auch aus dem Interesse an Kalthoffs Biographie auf die Ereignisse einzugehen, denn die Angriffe auf die radikale Volksschullehrerschaft und die zunehmenden Anfeindungen, denen Kalthoff bzw. die Vertreter des Bremer Radikalismus ausgesetzt waren, korrespondieren sowohl zeitlich als auch in Bezug auf ihre Motivation. Ich beschränke mich hier darauf, darzustellen, inwiefern Kalthoff

³²⁶⁰ Nipperdey, Arbeitswelt, S. 541.

³²⁶¹ Religiöse Weltanschauung, S. 224.

³²⁶² Vgl. Baader, Erziehung, S. 56. Vgl. ebd. S. 123-142. Vgl. als Zeitdokument Der Bremer Schulstreit vor der Disziplinarkammer. Ein Kampf um die Freiheit der Volksschule, Bremen, o. J. [1907]. Zu den Ereignissen vgl. Wulff, Geschichte I., S. 383-520, auf dessen chronologische Angaben ich mich im Folgenden stütze sowie Enders, Moralunterricht, S. 106-121. Allgemein zum Religionsunterricht in Bremen vgl. Jürgen Lott / Anita Schröder-Klein, Religion unterrichten in Bremen, in: Martin Rothgangel / Bernd Schröder (Hgg.), Evangelischer Religionsunterricht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland. Empirische Daten - Kontexte - Entwicklungen, S. 111-127, hier bes. S. 112f.

³²⁶³ Vgl. Bremer Beiträge 1. Jahrg. (1906/07), 3. Heft, S. 222-224: Ein Schulkampfprozeß.

³²⁶⁴ Wenn es bei Baader heißt, in dem Konflikt ginge es um den Einfluß der Kirchen auf die Schule (S. 55; vgl. S. 123: es ging um die „geistliche Schulaufsicht“) und die Kritik der Bremer Volksschullehrer richte sich gegen „den konfessionell ausgerichteten Religionsunterricht, den zu unterrichten die Lehrer und Lehrerinnen verpflichtet waren“, so stimmt dies nur bedingt. Vgl. Enders, Moralunterricht, S. 108: „Vonseiten der Lehrerschaft weitete sich der Streit letztendlich zu einem Machtkampf gegen Staat und Kirche aus.“ Es ging nicht um den Einfluß bremischer Kirchen auf den Religionsunterricht an Bremer Schulen, sondern um eine allgemeine Problematik des deutschen Bildungswesens.

in die Vor- und Anfangsgeschichte des Schulstreits involviert war. Die weiteren Entwicklungen, die vom Bremer Lehrerverein vorangetrieben wurden, müssen hier nicht ausführlich dargestellt werden.³²⁶⁵

Es war ein Ausbruch lange aufgestauten Unmutes, der schnell eskalierte. Köppe stand in den Augen vieler Volksschullehrer für diejenigen negativen Aspekte des Unterrichts an staatlichen Schulen, welche Kalthoff in seinen zitierten Predigten beschreibt: insbesondere die „hierarchische Vergewaltigung“ der freien Persönlichkeit durch eine erstarrte unmenschliche Bürokratie. Darüber hinaus symbolisierte der Schulinspektor in den Augen großer Teile der bremischen Lehrerschaft den religiösen Dogmatismus konservativ-christlicher Couleur. Kalthoff unterstützte die von disziplinarischen Maßnahmen bedrohten Lehrer Wilhelm und Heinrich Scharrelmann, Wilhelm Holzmeier, Fritz Gansberg, Hinrich Gartelmann und Hans Lüdeking in der Anfangsphase des Konfliktes – dessen Ende erlebte er nicht mehr – und wußte umgekehrt einen Großteil der Bremer Volksschullehrer hinter sich.

Das Steckenpferd des sich zum orthodoxen Protestantismus bekennenden Schulinspektors war der Religionsunterricht. Er verkörperte in seiner Person also diejenigen Typen von Autorität, von denen Kalthoff die größten Gefahren für die freie Bildung ausgehen sah: den Klassen- und Obrigkeitsstaat *und* den Konfessionsstaat. Die genannten Lehrer sahen in ihm einen „Träger“ des „Systems“, um das es eigentlich gehe.³²⁶⁶ Köppe begann seine Berufslaufbahn im preußischen Schuldienst und kam 1892 aufgrund einer pragmatischen Entscheidung der Senatskommission für das Unterrichtswesen in bremische Dienste. In der Bürgerschaft und im Senat hatten sich nicht wenige Stimmen gegen seine Berufung ausgesprochen. Eine solche Funktionsstelle im bremischen Schulwesen widerspreche dessen freiheitlicher Tradition. So meinte beispielsweise sogar der Senator Hermann Kasten, „es sei nicht wünschenswert, daß ... solche Männer hierher berufen würden ... und ihnen ein maßgeblicher Einfluß auf unser Schulwesen gestattet würde.“³²⁶⁷ Im kirchlichen Bremen stieß Köppe ebenfalls auf Widerspruch – nicht nur in den Kreisen des radikalen Protestantismus, sondern auch unter den liberalen Protestanten Bremens³²⁶⁸. Er hatte aber Freunde und Sympathisanten im orthodoxen Milieu und in Kreisen der konservativen Mehrheit der Schulvorsteherschaft.

Die Schulaufsicht war in Bremen bis zur Berufung Köppes keine Angelegenheit der übergeordneten senatorischen Behörde gewesen, sondern fiel in die Zuständigkeit der Schulen selbst und wurde vom jeweiligen Rektor, dem sogenannten Schulvorsteher, ausgeübt. Eine kirchliche Schulaufsicht existierte wie gesagt schon seit längerem nicht mehr und auch auf die Grundsätze und die Erteilung des Religionsunterrichts hatten die Kirchen keinen direkten Einfluß mehr. Dementsprechend nahm der Unterricht auf den Katechismus und auf Bekenntnisschriften keinen Bezug. Der Lehrplan verlangte zwar, „die Kenntnis der Geschichte des Reiches Gottes zu vermitteln und das religiös-sittliche Leben der Kinder zu wecken und zu pflegen“, doch wurde „in den Unterrichtsmaterialien ... ein deistisch anmutender Gottesbegriff vermittelt.“³²⁶⁹ Damit war Bremen unter den deutschen Bundesstaaten allerdings eine Ausnahme – zumal im preußisch dominierten Bremer Umland die Schulaufsicht im Volksschulbereich im-

³²⁶⁵ Vgl. dazu z. B. Wulff, *Geschichte II.*, S. 42-96 und Enders, *Moralunterricht*, S. 107f-109. Vgl. auch meinen Aufsatz *Kämpfe um die Religion*.

³²⁶⁶ *Der Bremer Schulstreit*, S. 30.

³²⁶⁷ Ebd. S. 7.

³²⁶⁸ Vgl. für den Nationalliberalismus: *Bremer Beiträge, Ein Schulkampfprozeß*, S. 223: Es sei nicht nachvollziehbar, warum die Bremer Regierung „seinerzeit auf den so individualistischen und von religiösen Fortschrittsmächten durchgesetzten Boden Bremens einen orthodoxen Schulinspektor und dazu diesen formalistischen Mann, dem das wörtliche Einpauken biblischer Erzählungen der eigentliche Zweck des Religionsunterrichts zu sein scheint, hat setzen können!“ Zur Kritik des Protestantenvereins kommen wir noch.

³²⁶⁹ Baader, *Erziehung*, S. 124.

mer noch von den Kirchen ausgeübt wurde. Im besten Falle sollten einheitliche Verwaltungsvorschriften und ihre Umsetzung durch unabhängige externe Inspektoren die Lehrer professionell bei der Erfüllung ihrer Aufgaben unterstützen. Köppe war hierfür jedoch nicht der richtige Mann. Seine Dienstauffassung hatte „zu einer tiefgehenden Entfremdung zwischen ihm und der Lehrerschaft geführt.“ Er stand mit seiner Person aus Sicht der mit ihm in Konflikt geratenen Lehrer für „Pedanterie, Polizeigeist, Kleinigkeitskrämerei“, und besonders moniert wurde die „offenbare Mißachtung, mit welcher der Herr Schulinspektor sich über die im Religionsunterricht der bremischen Schulen bisher beobachteten freiheitlichen Traditionen hinweggesetzt.“³²⁷⁰ Sein Vorgehen gegen den ‚Geist des Freidenkertums‘, wie er in Bremen unter Volksschullehrern verbreitet war – es ist ein ‚Disput‘ des Schulinspektors mit einem Lehrer überliefert, der die Geschichte vom Blinden am Weg in freigeistigem Sinn behandelt hatte –, war daher nur konsequent, wie auch seine Ablehnung einer Einführung der biologischen Entwicklungslehre in den Unterricht.

Viele Lehrer sahen in Köppe den Vertreter einer inoffiziellen, weil in Bremen wie gesagt eigentlich unstatthaften, kirchlichen Schulaufsicht. Köppes Anknüpfungspunkt für eine Konfessionalisierung des Religionsunterrichts „durch die Hintertür“ war das Prinzip des sogenannten „objektiven Unterrichts“, nach dem in Bremen der Religionsunterricht erteilt werden sollte. Die Lehrkraft sollte nach diesem Prinzip ihre persönliche Meinung ausblenden – zum Beispiel eine mögliche Ablehnung der Schöpfungsgeschichte im ersten Buch Mose oder der Christusdogmen – und die biblischen Themen so erzählen, wie sie in den Schriften standen.³²⁷¹ Somit konnte Köppe jede individuelle Interpretation der Texte beanstanden, die eine jeweilige wörtliche Interpretation in Frage stellte. Die Dienstanweisung, auf die er sich dabei bezog, schrieb den Unterricht der Lehrkräfte bis in kleinste Einzelheiten wie die „Handhabung der Disziplin, der Methode ..., der Auswahl des Lehrstoffes“ und sogar im Blick auf das „Verhalten als Lehrer“ vor.³²⁷² Erwartet wurde die schematische Umsetzung von Anweisungen, so daß im Grunde *jede* Abweichung vom Lehr- und Stoffplan beanstandet werden konnte. Vor Köppes Ära wurden in Bremen solche Anweisungen – falls sie überhaupt existierten – wie gesagt niemals so rigide angewendet wie es der neue Schulbeamte mit seinem preußischen Pflichteifer tat. Es müssen Bedingungen in den Schulen geherrscht haben, die der Ambivalenz von Wildwuchs und Freiheit einigen Spielraum ließen.

Ein Beispiel für die Erfahrungen bremischer Volksschullehrer mit Köppe als ‚Träger des Systems‘ war das ‚peinliche Verhör‘, dem der Volksschullehrer Wilhelm Scharrelmann (ein Mitglied der Kalthoff-Gemeinde) im März 1905 „durch Herrn Senator Buff in Gegenwart und unter Assistenz des Schulinspektors unterworfen wurde.“³²⁷³ Scharrelmann hatte 1904 ein Buch veröffentlicht (*Blätter aus unseres Herrgotts Tagebuch. Für stille Leute gesammelt von einem Menschensohn*), das aufgrund seiner monistischen Grundtendenz als eine „bewußte Verspottung des christlichen Begriffes von Gott“ aufgefaßt wurde. Der Buchinhalt mißfiel einem vermutlich orthodoxen Bremer Pastor so sehr, daß dieser bei der Schulbehörde eine Beschwerde

³²⁷⁰ Der Bremer Schulstreit, S. 6-11. Folgendes vgl. ebd. 26, 30f., 46, 59, 64, 151, 154f., 156, 164ff, 171f., 178, 180f.

³²⁷¹ Vgl. Bremer Beiträge, Ein Schulkampfprozeß, S. 223.

³²⁷² Ich beziehe mich hierfür auf Dirk Hagener, Radikale Schulreform zwischen Programmatik und Realität: die schulpolitischen Kämpfe in Bremen vor dem Ersten Weltkrieg und in der Entstehungsphase der Weimarer Republik (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen, hrsg. von Karl H. Schwebel, Bd. 39), Bremen 1973, S. 103.

³²⁷³ Der Bremer Schulstreit, S. 6. Für Folgendes vgl. ebd. S. 59, 151.

gegen Scharrelmann einlegte, die dann die Vernehmung auslöste.³²⁷⁴ Letzterer Umstand ist wohl die Quelle des Verdachts der Bremer Lehrer, es gebe auch in der Hansestadt noch immer den Einfluß von Geistlichen auf das Volksschulwesen bzw. Versuche dieses zu rekonfessionalisieren. „Verschwörungstheoretiker“ unter den sozialdemokratischen Unterstützern der Lehrer mutmaßten sogar, daß eine „Verkirchlichung der bremischen Volksschule“ von der Regierung heimlich geplant sei.³²⁷⁵ Auch wenn davon nicht die Rede sein kann, ist zumindest verständlich, wie es zu solchen Verdächtigungen kommen konnte: Indem die zuständigen Vertreter des bremischen Staates die Beschwerden gegen den Schulinspektor nicht ernst nahmen, im Gegenteil sich schützend vor ihn stellten und disziplinarisch gegen die Beschwerdeführer vorgingen, erweckte man den Anschein, als toleriere man doch eine kirchliche Kontrolle des Religionsunterrichts, obwohl die Schulverwaltung gar keine Etablierung eines institutionalisierten kirchlichen Einflusses auf die Schule anstrebte.³²⁷⁶ Die Befragung sah in Scharrelmanns Augen deswegen „einem Ketzergerichte verzweifelt ähnlich: ... ‚Glauben Sie an einen dreieinigen Gott? Glauben Sie an das Jenseits? Sind Sie Monist?‘“ Ähnliche Fragen an andere Kollegen zielten in dieselbe Richtung: „War Jesus Gottes Sohn oder ein Mensch?“

Diese als schikanöse Erniedrigung empfundene Befragung des beliebten Bremer Lehrers führte zu Solidarisierungsaktionen der Kollegen, die insbesondere dagegen Protest einlegten, daß aufgrund von Köppes Wirken in Bremen „der Religionsunterricht in orthodoxer Weise beeinflußt werde.“ Scharrelmanns Befragung wurde zum Funken, der die Kampfphase des Bremer Schulstreits auslöste.³²⁷⁷

Im Grunde forderten die Vorgesetzten der Volksschullehrerschaft nicht nur die Ausblendung persönlicher Überzeugungen; man sanktionierte in markanten Einzelfällen persönliche Überzeugungen überhaupt. Die privaten schriftstellerischen Äußerungen Scharrelmanns nahm man zum Anlaß für die Unterstellung, daß dadurch zwangsläufig die pädagogische Objektivität des Lehrers beeinflußt werde. Aus der Distanz betrachtet erwartete Köppe von den Lehrern weit mehr als berufliches Rollenhandeln im Sinne des Prinzips der objektiven Darstellung biblischer Schriften, nämlich die innerliche Bejahung des christlichen Glaubens im orthodoxen Sinn. Er vertrat eine Auffassung von Religion, die Anspruch auf die ganze Person erhob, dem Menschen ins Innere schauen wollte („glauben Sie ...?“). Er trennte also nicht zwischen persönlichen Ansichten und Rollenhandeln, zwischen freier Persönlichkeit, deren Glaube Privatsache ist und der Rolle des Staatsdieners, welchem nur durch klar definierte *gesetzliche* Bestimmungen (Erlasse und Anweisungen) Grenzen gesetzt sind.³²⁷⁸

Dagegen führte man den besagten „Kampf für das Ideal des freien Wirkens der freien Lehrerpersönlichkeit“ – so hieß es 1907 in einem Sympathieschreiben der Hamburger Kolle-

³²⁷⁴ Hagener, Radikale Schulreform, S. 32. Hagener hat die Personalakte Scharrelmanns ausgewertet. Vgl. auch Renate Bienzeisler, Der Bremer Reformpädagoge Fritz Gansberg, S. 73 (Köppe monierte in seinem Bericht eine „Verletzung des religionschristlichen Gefühls“), sowie Baader, Erziehung, S. 132.

³²⁷⁵ Vgl. Hagener, ebd. S. 33, Anm. 185.

³²⁷⁶ Wohl zutreffender als die Verdächtigungen der „Verschwörungstheoretiker“ ist eine Feststellung in: Religionsunterricht oder nicht? Denkschrift der bremischen Lehrerschaft, Bremen, September 1905, abgedruckt als Anhang in: Religionsunterricht? Achtzig Gutachten. Ergebnis einer von der Vereinigung für Schulreform in Bremen veranstalteten allgemeinen deutschen Umfrage, herausgegeben von Fritz Gansberg, Lehrer in Bremen, Leipzig 1906, S. 182-202, hier S. 197f. „Wie sehr die Kirche Wert darauf legt, ihren Einfluß auf den Betrieb der Staatsschulen aufrecht zu erhalten, hat gerade bei uns in Bremen in letzter Zeit der Umstand bewiesen, daß sie, wenn auch auf mehr oder weniger indirektem Wege, die private *literarische Tätigkeit* der Lehrer zu überwachen unternimmt. Sie scheint die Lehrer immer noch in gewissem Sinne als ihre Diener anzusehen“.

³²⁷⁷ Vgl. Hagener, Radikale Schulreform, ebd. Vgl. schon Wulff, Geschichte II. S. 63.

³²⁷⁸ Vgl. zu den Wandlungen des Persönlichkeitsverständnisses oben den Abschn. III.18.2.2. Die gesetzlichen Bestimmungen waren wie gezeigt schon eingrenzend genug.

gen.³²⁷⁹ Aber man führte auch einen Kampf um die Freiheit der kindlichen Persönlichkeiten im Sinne des pädagogischen Grundsatzes ‚vom Kinde aus‘ wie er etwa von Ellen Key und in ihrem Gefolge von Kalthoff und Gansberg formuliert wurde. Der Wunsch nach Modernisierung des Religionsunterrichts entsprang dem Bedürfnis nach einer Anpassung der Themen des Religionsunterrichts an die Erlebniswelt der Kinder, und das Schlagwort von der ‚Verweltlichung‘ war auch in diesem Sinne gemeint.³²⁸⁰ Die Bremer Schulverwaltung untersagte jedoch auch dahingehende Bestrebungen, z. B. den schlichten Versuch Heinrich Scharrelmanns (Bruder von Wilhelm Scharrelmann), mit den Kindern im Anschluß an den Vortrag biblischer Geschichten Unterrichtsgespräche zu führen, in deren Rahmen die Kinder ihre eigenen religiösen Vorstellungen entwickeln durften.³²⁸¹ Erst recht lehnte die Behörde den Antrag ab, in Bremen eine Reformschule nach dem Vorbild der schwedischen ‚Samskola‘ (sinngemäß: Gesamtschule) in Gothenburg (dem heutigen Göteborg) zu gründen. In ihr sollten Scharrelmann und Gansberg unterrichten. Unter anderem sollte in ihr der Grundsatz der ‚Religion in allen Stunden‘ verwirklicht werden.³²⁸² Der Wunsch nach Veränderung, das starke Bedürfnis nach Befreiung von Zwängen, war – um noch einmal an Nipperdey anzuknüpfen – von keiner Schulmauer aufzuhalten; die Entschlossenheit der Schulverwaltung, solchen Wünschen *nicht* nachzugeben, war jedoch noch weit machtvoller. Beide Positionen hatten etwas Tragisches. Der Wunsch der Vorgesetzten, das Bewußtsein der Lehrerschaft zu beruhigen und den Stand vor 1905 wieder herzustellen, war ebenso vergeblich wie die Hoffnung der Lehrerschaft, die Vorgesetzten durch Vernunftargumente zu Reformen zu bewegen. Versuche, innerhalb der Schulmauern neue Formen bzw. einen neuen Umgang mit der Religiosität zu erproben, blieben also illegal.

IV.7.2 *Gemeinsame Bewußtseinsbildung von Reformtheologie und Reformpädagogik auf lokaler Ebene*

In dieser Situation unterstützten die radikalen Kirchengemeinden, die selbst in dieser Zeit längst schon zu Versuchslaboratorien für die Entwicklung freier Formen der Religiosität geworden waren, und diesen Gemeinden nahestehende Organisationen die Unterrichtsversuche von Lehrern, denen in den Schulen kein Freiraum dafür gegeben wurde. Erwähnenswert ist das Beispiel eines Versuchskurses im Sittenunterricht mit Schülerinnen im Alter zwischen 12 und 14 Jahren, dessen Durchführung Anfang März 1905 der *Arbeiterbildungsverein Lessing* ermöglichte. Geleitet wurde der Kurs von dem Volksschullehrer Johann H. Müller, dem 1903 auf Intervention Köppes verboten worden war, Religionsunterricht zu erteilen.³²⁸³ Die Behörde untersagte selbst diesen außerschulischen Kurs als ungenehmigten Unterrichtsversuch.³²⁸⁴ Gleichwohl kündigte der Arbeiterbildungsverein im Winterprogramm 1905/06 Vorträge über Fragen der Schulreform an. Redner waren Steudel, Scharrelmann und J. H. Müller.³²⁸⁵ Dem – mit Michael Bergunder gesprochen – Prozeß der Sedimentierung individueller Religiosität bzw. der Sedimen-

³²⁷⁹ Wulff, Geschichte II., S. 87.

³²⁸⁰ Vgl. Hagener, Radikale Schulreform, S. 101.

³²⁸¹ Ebd. S. 103. Wir können dies ungenehmigte Unterrichtsversuche nennen, bei denen der Lehrer seinem Gewissen und nicht der Dienstanweisung folgte.

³²⁸² Die Zusammenhänge wären noch genauer zu erforschen. Vgl. dazu unten den Abschn. IV.7.4.2 (Die Schillerschule).

³²⁸³ Hagener, Radikale Schulreform, S. 31, Anm. 174 und S. 29. Vgl. Bremer Nachrichten vom 30.3.1905. Der Arbeiterbildungsverein blieb trotz der Trennung des Gewerkschaftskartells vom Goethebund durch Vermittlung H. Willenbrocks immer noch ideell eng mit der Martini-Gemeinde und Kalthoff verbunden.

³²⁸⁴ Hagener ebd. Anm. 158.

³²⁸⁵ Ebd. Anm. S. 36, Anm. 196. Zum Programm des Bildungsverein vgl. Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-K3. Nr. 4126.

tierung alternativer Verwendungsweisen des Namens ‚Religion‘ wurden in Bremen also zwar enge Grenzen gesetzt, doch ließ er sich nicht stoppen. Das zeigt sich etwa in der Wechselwirkung und Koinzidenz der monistisch-nietzscheanisch durchdrungenen alternativen Religionsverständnisse des Martinaners Scharrelmann seines Pastors Kalthoff. Wie die Religiosität der Lehrer andererseits von den Behörden beargwöhnt wurde, zeigt z. B. eine Bemerkung des Senator Buff im Rahmen der Vernehmungen des Köppe-Prozesses. Die Religion der Beschuldigten sei „etwas mystisch“.³²⁸⁶ In der negativen Verwendung der Vokabel „mystisch“ schwingt wohl die Kritik an der „Naturmystik“ des Bremer Radikalismus mit, auf die sich die Reformpädagogen u. a. bezogen. Im Konflikt zwischen der Disziplinarmacht und den Reformern spiegelt sich also auch die eingelebte binär codierte asymmetrische Bewertung der Religiosität anderer (mit ihren impliziten Differenzierungen zwischen originaler christlicher Religion und modischer Pseudoreligion) wider.

Die Ereignisse trugen zur gemeinsamen Bewußtseinsbildung von radikalen Kirchengemeinden und dem radikalem Teil der Lehrerschaft bei. Man sah in der Öffentlichkeit einen Zusammenhang zwischen der Verfolgung der Lehrer durch „die Orthodoxen“ und der Verfolgung des Radikalismus durch dieselbe Gruppe und verstand das Vorgehen gegen die kirchen- und religionskritischen Lehrer als Parallele der Schwierigkeiten und Angriffe, denen Theologen wie Kalthoff, Steudel und Mauritz ausgesetzt waren, diejenigen Theologen, welche die Anliegen der Reformpädagogen unterstützten und die Reform des Religionsunterrichts forderten. In diesem Zusammenhang steht etwa in einer Rechtfertigungsschrift Holzmeiers der Hinweis auf den Fall eines nicht näher genannten ‚freiheitlich gesinnten Pastors‘ (Kalthoff oder Mauritz), der die Bremer Öffentlichkeit kürzlich bewegt habe.³²⁸⁷ Eine Wechselwirkung von Reformpädagogik und Reformtheologie, „Bremer Schulstreit“ und „Bremer Kirchenstreit“³²⁸⁸, gab es also auch insofern als die Pädagogen die Angriffe von kirchlicher Seite und von Seiten konservativer und liberaler Theologen auch als Gefahr für die Schule im Allgemeinen (in Form eines wachsenden Einflusses der Kirchen) und als Gefahr für die Ziele der Reformpädagogik im Besonderen ansahen. Das führte zur Solidarisierung und zum Gefühl auf der selben, zwar minoritären, aber „richtigen“ Seite zu stehen.³²⁸⁹ Die Verflechtung von Reformreligion und Reformpädagogik wird hier auf der Ebene des geteilten sozialen Bewußtseins deutlich. Man fühlte sich einer Avantgarde zugehörig, die von „den ewig Gestrigen“ nicht ernst genommen oder abgelehnt werde.

In den Protesten der Lehrer machte sich aber nicht nur eine Kritik an einem altertümlichen Konfessionalismus bemerkbar, sondern auch ein Unwille am Klassenstaat: Das Vorgehen der senatorischen Kommission für Bildung wurde als obrigkeitstaatliche Machtdemonstration desselben aufgefaßt, weil die Schulinspektion nur für die Volksschullehrer zuständig war, nicht aber für die „Herren Akademiker“.³²⁹⁰ Insofern war auch das Ehr- und Standesgefühl der Volksschullehrer, die sich als Angehörige einer unterprivilegierten Schicht verstanden, gekränkt. Auf Seiten der Regierung war das Gewährenlassen des Inspektors wohl tatsächlich u. a. mit Ängsten vor einer sozialdemokratischen Unterwanderung der Bremer Volksschullehrerschaft verbunden (dazu unten). Man war anscheinend nicht unglücklich, wenn Köppe hierfür Indizien lieferte. So

³²⁸⁶ Der Bremer Schulstreit, S. 146. Zu Scharrelmanns Blättern aus unsers Herrn Tagebuch vgl. unten noch einmal Abschn. V.2.

³²⁸⁷ Der Bremer Schulstreit, S. 31 Daß man sich an die Öffentlichkeit wandte, sei „um so erklärlicher, als die Erinnerung an das Vorgehen gegen einen freigesinnten Prediger unserer Stadt in allen freiheitlich gesinnten Kreisen Bremens noch nachzittert.“ Man wertete die Kritik an den radikalen Pastoren wohl als indirekten Angriff auf die fortschrittlichen Lehrer – wohl zu Recht wie der Fall Scharrelmann nahelegt.

³²⁸⁸ Vgl. Hagener, Radikale Schulreform, S. 33, Anm. 185.

³²⁸⁹ Ebd. S. 33. Von Bedeutung für die Bewußtseinsbildung waren auch Ereignisse wie der Fall Fischer in Berlin, über dessen Bedeutung im Kontext von Kalthoffs Wirken oben berichtet wurde.

³²⁹⁰ Der Bremer Schulstreit, S. 26 (Bemerkung Holzmeier).

war es nur ein kleiner Schritt von der Behandlung des Weihnachtsfestes als ‚Wintersonnenfest‘ bis zur Untersuchung des sozialdemokratischen Einflusses auf den Bremer Religionsunterricht. Die Entdeckung des sogenannten proletarischen Liederbuchs, eines Exemplars des sozialdemokratischen roten Liederbuchs oder eines Märchenbuches für proletarische Kinder im Pult konnte existenzbedrohende disziplinarische Folgen für einen verbeamteten Lehrer haben.³²⁹¹

Zu Kalthoffs direktem Einfluß auf die Lehrer läßt sich noch einiges mehr berichten. Der Chronist des bremischen Schulwesens der Kaiserzeit, Hinrich Wulff, bemerkt dazu:

„Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Albert Kalthoffs Ideen und Wirken in Bremen in den entscheidungsschwangeren anderthalb Jahrzehnten von 1890 bis 1905 den Boden der bremischen Lehrerschaft vorbereiten halfen, aus dem der Schulradikalismus aufbrach und daß er ideell dessen Führern eine erhebliche Gefolgschaft zuführte.“³²⁹²

Kalthoffs Veröffentlichungen der letzten Jahre wurden in Lehrerkreisen genau zur Kenntnis genommen. 1904 schrieb beispielsweise der Volksschullehrer Wilhelm Scharrelmann eine fast enthusiastische Rezension der zuvor erschienenen Zarathustra-Predigten, die er wohl selbst gehört hatte.³²⁹³ Noch 1908 leitete ein Redakteur des *Roland*, der von der Vereinigung bremischer Lehrer herausgegebenen Monatsschrift, den Wiederabdruck von Kalthoffs Predigt *Das Recht des Kindes* mit den Worten ein: „Die Bremer Lehrer verehren in ... Albert Kalthoff nicht nur den Vorkämpfer auf kirchlichem Gebiet, sondern auch den Freund und Ratgeber auf dem Gebiet der Schulreform.“³²⁹⁴ Diese Verehrung mag ihren Ursprung in den zahlreichen Vorträgen zu philosophischen und religiösen Themen haben, die Kalthoff schon in den neunziger Jahren vor der Vereinigung der Bremer Volksschullehrer, dem *Bremischen Lehrerverein*, gehalten hatte. Aufschluß über diese Vortragstätigkeit geben die Jahresberichte des Vereins. Im Januar und Februar 1891 referierte er zu zwei Themen, die auf der Linie von Johann H. Müllers späterer Forderung liegen, den Religionsunterricht ethisch-wissenschaftlich zu begründen: *Der gegenwärtige Stand der wissenschaftlichen Ethik* und *Die Lehre vom höchsten Gut*.³²⁹⁵ Anlässlich des Todes von Karl Melchers – er war Vorsteher der Volksschule an der Westerstraße und lange Jahre Vorsitzender des *Bremischen Lehrervereins* gewesen – hielt Kalthoff im Jahr 1900 eine Gedächtnisrede. Sie ist Dokument einer persönlichen Verbundenheit und Geistesverwandtschaft zwischen dem Pastor und dem Lehrer, der offensichtlich Mitglied der Martini-Gemeinde war.³²⁹⁶ Verbindungen zwischen Kalthoff und den Bremer Lehrkräften entstanden auch im Kontext des *Goethebundes*, dem der Lehrer- und der Lehrerinnenverein sowie der Lehrer-Gesangsverein assoziiert waren. Christian Maas, er leitete den Verein der Bremer Volksschullehrer und spielte im Bremer Schulstreit eine wichtige Rolle, war Vorstands- und Ausschußmitglied. Auch mit dem Bremer Seminardirektor Otto Uhlhorn – in der Martini-Gemeinde übte er bis 1904 die Funktion des Diakon aus – verband Kalthoff ein freundschaftliches Verhältnis. Als eine Parallele zu Kalthoffs Konflikt mit den Orthodox-Kirchlichen um das Christusproblem kann man eine Kontroverse sehen, in der Uhlhorn 1902/3 mit derselben Gruppe stand. Er hatte in einem Vortrag im Lehrerverein behauptet, die Figur des Parakleten im Johannesevangelium

³²⁹¹ Ebd. S. 156, 164-181

³²⁹² Geschichte I., S. 400.

³²⁹³ „Zarathustra-Predigten“, in: Das freie Wort, IV. Jahrg., Nr. 12 (Zweites Septemberheft 1904), S. 463-466.

³²⁹⁴ In: Roland, IV. Jahrgang, Heft 4 (April 1908), S. 87. Vgl. zur Zusammenarbeit der Lehrer mit Kalthoff auch diesbezügliche Bemerkungen in: Der Bremer Schulstreit, S. 241, 246.

³²⁹⁵ Konvolut Wulff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,30. 26. Vgl. Jahresbericht des Bremischen Lehrervereins über das Vereinsjahr 1890/91, Bremen 1891, S. 7. Weitere Vorträge weisen z. B. die Jahresberichte für 1892/93 und 1894/95 aus. Seinen letzten Vortrag vor dem Lehrerverein hielt K. am 30. November 1905 über das Thema Die soziale Ethik des alten Testaments. Vgl. Jahresbericht 1905/1906, S. 24-29.

³²⁹⁶ Ebd., Jahresbericht für 1899/1900, S. 32-35.

sei eine Entlehnung aus der römischen Rechtsliteratur. Der konservative Pastor C. R. Vietor warf dem Seminardirektor daraufhin vor, er stelle die Historizität Jesu in Frage und „trage durch seine im Lehrerverein gehaltenen Vorträge über die Entstehung des Christentums *eine radikale Verneinung des Christentums* in die weitesten Volkskreise.“³²⁹⁷ Uhlhorn war es auch, der zugunsten der gegen Köppe aufbegehrenden Lehrer einwandte: „Der sogenannte Heilsplan ist aus den Bekenntnisschriften entnommen und darf, so viel ich weiß, hier in Bremen nicht unterrichtet werden.“³²⁹⁸ Der bedeutende Einfluß Kalthoffs auf einzelne Lehrer und Lehrerinnen läßt sich auch aus exemplarischen Biographien ablesen, so etwa aus Notizen über die Bremer Volksschullehrerin Meta Meinken. Kalthoff wird als ihr Lehrer und Freund bezeichnet. Sie gehörte zu den regelmäßigen Hörern seiner Predigten in St. Martini. Mit ihm verband sie ihre

„Herzensgläubigkeit“ jenseits des „Kirchentum[s] und Dogmenglauben[s]. Sie verschmolz in ihrer starken Frömmigkeit das Tiefe und Unverlierbare des Christentums mit den uralten Lehren indischer Weisheit, den eigenen religiösen Lebenserfahrungen und den lebendigen Worten und Deutungen der sozialtheologischen Richtung eines Albert Kalthoff.“³²⁹⁹

Sie war das, was man damals eine ‚fortschrittliche Frau‘ nannte – so Auguste Kirchhoffs Urteil über die Lehrerin. Als praktische Lebensreformerin trat sie im damals ‚viel verlästerten‘ Reformkleid vor ihre Schüler. Sie war eine Vertreterin der Reformpädagogik, die „an eine Aufwärtsentwicklung des einzelnen und der Menschheit“ und die ‚kommende Umgestaltung des sozialen Lebens‘ glaubte und ihre Überzeugungen in praktische Liebe zu den Menschen umzusetzen verstand. Im Sinne Kalthoffs und seiner pädagogischen Vorbilder „bekämpfte sie alles, was die Kinder an der freien Entfaltung ihrer Kräfte hinderte und räumte alles Gestrüpp aus dem Wege, das die lebendige Eigenart zu ersticken drohte.“ Über ihre pädagogischen Interessen hinaus engagierte sie sich auch in anderen Bereichen für sozial Benachteiligte, so etwa als eine der fünf „Frauen der ersten Stunde“, zusammen mit Auguste Kirchhoff, für den praktischen Mutterschutz. Man kann in ihr also sowohl eine der engagierten Persönlichkeiten sehen, die aus dem Umfeld der Kalthoffschen Martini-Gemeinde hervorgegangen sind, als auch ein Beispiel für Kalthoffs Einfluß auf einzelne Lehrer(innen).

IV.7.3 Die Vereinigung für Schulreform (Elternbund für Schulreform) als pädagogische Sektion des Bremer Goethebundes

Kalthoff beteiligte sich auch auf dem Gebiet pädagogischer Vereinsgründungen im Vorfeld und Kontext des Schulstreits. So wirkte er in der Bremer *Vereinigung für Schulreform* (später umbenannt in *Elternbund für Schulreform*) aktiv als Mitglied des Vereinsausschusses mit. Die Angaben in älteren Quellen werfen nur ein spärliches Licht auf die Zusammenhänge.³³⁰⁰ Einige De-

³²⁹⁷ Art. Der Religionsunterricht in unsern Volksschulen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 38. Jahrg. Nr. 45 (9.11.1902), S. 355-358, S. 357. Oeffentliche Anfrage an Herrn Seminardirektor Professor Dr. Uhlhorn, in: Ebd., 39. Jahrg., Nr. 5 (1.2.1903), S. 37f.

³²⁹⁸ Der Bremer Schulstreit, S. 109. Zur Tätigkeit Uhlhorns als Diakon vgl. die Abschrift des Konventsprotokolls vom 18.12.1904, Staatsarchiv Bremen, AZ 3-K.1.a. Nr. 127. Die Freundschaft mit Kalthoff ist belegt in Bremer Beiträge, Ein Schulkampfprozeß, S. 223. Wie sich das Verhältnis zwischen Uhlhorn und der bremischen Lehrerschaft in späteren Jahren zunehmend abkühlte, erlebte Kalthoff nicht mehr.

³²⁹⁹ Wulff, Geschichte II., S. 143 Vgl. Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 239, Fußn. 3.

³³⁰⁰ Die Namensumbenennung geschah wohl im Januar 1906. Vgl. Einladung zur konstituierenden Mitgliederversammlung am Mittwoch, den 24. Januar 1906 im Gewerbehaus (Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-82 = Nachlaß Gansberg). Als Zeugnis der Existenz dieser Gründung hat sich im Staatsarchiv nur wenig erhalten. Mitgliederverzeichnisse oder aussagekräftige Dokumente zur Positionierung im bremischen Protestumfeld (z. B. Aufzeichnungen oder Briefe zu strategischen und konzeptuellen Fragen des Vorgehens im Schulstreit) ließen

tails dieser Gründung erfahren wir aus einem Bericht der *Bremer Nachrichten*. Danach setzte sich die Mitgliederschaft aus Geistlichen – namentlich bekannt sind nur Kalthoff und Steudel – , Lehrern, einigen Ärzten, Kaufleuten und Journalisten zusammen. Es handelte sich also um einen eher mittelständisch-bürgerlichen Verein.³³⁰¹ Als Vater eines vierzehnjährigen Jungen und nicht zuletzt, weil seine Tochter Anna Kalthoff (1880-1962) Volksschullehrerin in Bremen war, hatte Kalthoff auch ein familiär begründetes Interesse an einem solchen Vereinsengagement. Nach einem Hinweis im Jahresbericht des Stuttgarter *Goethebundes* für 1904/05 war die Vereinigung in Bremen als „pädagogische Sektion“ des *Goethebundes* ins Leben gerufen worden.³³⁰² Tatsächlich stand der Verein auf dem Gebiet der Schulreform in engem Austausch und Zusammenhang mit den gleichgerichteten schulpolitischen Aktivitäten des Vereins. Erinnerung sei an Kalthoffs Vortrag *Schule und Kulturstaat*, den er 1905 vor der Hamburger Sektion des *Goethebundes* gehalten hatte, an sein Engagement für die Einheitsschule und sein Bemühen, als Delegierter des Bremer *Goethebundes* im Sommer 1905 das Interesse anderer Goethebünde auf Probleme der Schulreform zu lenken – Aktivitäten, die wir als Ausfluß der seit 1903 geforderten Ausweitung des Aufgabenfeldes des Vereins auf die Schulpolitik verstehen können. Hier auf dem Gebiet der Öffentlichkeitsarbeit setzte auch der *Elternbund* an. Der Verein wollte laut seiner Satzung durch „Veranstaltungen ... vor allem ... das Interesse der Öffentlichkeit für alle Schulfragen ... gewinnen und Eltern und Lehrern Anregung für ihre pädagogische Tätigkeit ... geben“ und bezweckte weiterhin

„ein geschlossenes Vorgehen aller derjenigen, welche eine Umgestaltung des heutigen Schulwesens im Sinne naturgemässer Jugendbildung und die Vertretung berechtigter Interessen des Elternhauses an Unterricht und Erziehung der Kinder für eine unabwiesbare Kulturaufgabe unserer Zeit erachten“; man wollte „unter Ausschluss aller Parteipolitik ... durch Stellungnahme zu den dringlichen Fragen des Schulwesens, durch Herausgabe von Flug- und Denkschriften, durch Veranstaltung von Umfragen und Vorträgen ... über nähere und fernere Ziele der Reformarbeit an allen Schulen ... orientieren [sic!] und die Wege ... weisen, die zur Erreichung dieser Ziele führen können.“³³⁰³

Letztlich ist die Gründung auch ein Moment in der Emanzipationsgeschichte des wilhelminischen linksliberalen Bürgertums. Womöglich handelte es sich um den ersten Verein dieser Art in Deutschland.³³⁰⁴ Man forderte im Zuge der Demokratisierung Mitspracherechte. Die hier organisierten Eltern und Lehrer wollten vom Senat und den zuständigen Behörden in Erziehungsfragen nicht mehr in der Rolle des „Untertanen“, sondern als mündige, urteilsfähige Gesprächspartner auf Augenhöhe wahrgenommen werden, Erziehungsfragen sollten als Elternangelegen-

sich in den Nachlässen von Kalthoff und Gansberg nicht auffinden. Vgl. zum Elternbund allgemein: Der Bremer Schulstreit, S. 241 u. ö.; Steudel, Biographische Einleitung, S. XXIV (Ausschußtätigkeit). Bloth, Die Bremer Reformpädagogik, S. 45; Enders, Moralunterricht, S. 109; Baader, Erziehung, S. 123. Die Angaben in der Sekundärliteratur tradieren immer noch Irrtümer. So verweist Trutz Rendtorff auf Georg Huntemann (Art. Kalthoff, Albert, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl., hrsg. Von Kurt Galling, Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 1102-1003), wonach K. Gründer des Elternbundes gewesen sein soll. Vgl. Troeltsch, KGA Bd. 6.1, S. 324. Der kurze Artikel Huntemanns äußert sich jedoch gar nicht zum Elternbund.

³³⁰¹ 29.1.1905, 6. Blatt. Vgl. Gansberg, Religionsunterricht?, S. V sowie J. C. H. Bösking, Der erste Elternbund für Schulreform in Bremen, in: Der Säemann. Monatsschrift für pädagogische Reform, 2. Jahrg., 2. Heft (1906), Rundschau, S. 66f.

³³⁰² Bericht vom VIII. Delegierten-Tag, in: Württ. Goethebund. Jahresbericht 1904/05, Stuttgart 1906, S. 15.

³³⁰³ Satzungen des Elternbundes für Schulreform, undatiert (wohl Anfang 1906), Staatsarchiv Bremen, AZ 9,V-A 627.

³³⁰⁴ Bösking, Der erste Elternbund, S. 67, äußert den Wunsch, Bremens Vorgehen möge „zu ähnlichen Zusammenschlüssen Anlaß geben“ – ein Indiz für Bremens mögliche Pionierrolle.

heit anerkannt werden.³³⁰⁵ Ein zumindest indirekter Anlaß für die Formulierung solcher Vereinsziele waren wohl auch die vorangegangenen Ereignisse des Bremer Schulstreits, insofern diese als „unfruchtbarer bürokratischer Geist in den Schulen ... ein so wichtiges kulturelles Werk, wie die Schulreform“ blockierten.³³⁰⁶ Höchst wahrscheinlich war die *Vereinigung für Schulreform* bzw. der *Elternbund* zudem ein Bindeglied zwischen der von Pädagogen vorangetriebenen Schulreform und dem kirchlichem Radikalismus um Kalthoff und Steudel. Die Mitgliederschaft wird sich schon allein aufgrund der Multiplikatorenwirkung der bekannten radikalen Pastoren in nicht geringem Umfang aus deren Gemeinden rekrutiert haben.

Der aktivste Reformpädagoge auf diesem Übergangsfeld war der Bremer Volksschullehrer Fritz Gansberg (1871-1950). Wir erwähnten ihn oben schon als einen der Lehrer, gegen die ein Disziplinarverfahren im Kontext des „Köppe-Streites“ um Eingriffe in die Praxis des Bremer Religionsunterrichts lief. Mit Kalthoffs Tochter Anna stand er spätestens seit dieser Zeit in Kontakt. Sie hospitierte regelmäßig in seinem Unterricht.³³⁰⁷ Gansberg übernahm wohl die organisatorische Hauptarbeit im *Elternbund*. Aber auch Kalthoffs Wort hatte in diesem Verein in der Zeit seiner gerade einmal fünfzehnmonatigen Mitarbeit vor seinem Tod einiges Gewicht.³³⁰⁸ Steudel vertrat ebenfalls von Beginn an den Verein in der Öffentlichkeit; später arbeitete auch der Pastorenkollege Oskar Mauritz mit. Die *Bremer Beiträge* haben so gesehen nicht unrecht, wenn sie mit Bezug auf den Schulstreit und die anhängigen Disziplinarverfahren gegen einzelne Lehrer behaupten: „Hinter den Angeschuldigten steht der religiöse Radikalismus Bremer Pastoren.“³³⁰⁹

Zum satzungsgemäßen Zweck des Vereins gehörte die Veranstaltung öffentlicher Vorträge; einen hat der Steglitzer Reformpädagoge Ludwig Gurlitt gehalten. Er sprach am 29.12.1905 über Aufgaben und Ziele der Elternbundbewegung.³³¹⁰ Kalthoff konnte den Gymnasiallehrer 1905 auch als Mitarbeiter des *Blaubuchs* gewinnen. Möglicherweise handelt es sich bei dem oben erwähnten Aufsatz um die Druckfassung des Vortrages. Ähnlich wie in diesem Text verurteilte der Pädagoge in seinem Bremer Vortrag „den *Untertanengeist*, der das Verhältnis zwischen Schule und Haus kennzeichne.“³³¹¹ Im Anschluß an das Referat wurden Themen, die Kalthoff zuvor in *Schule und Kulturstaat* behandelt hatte, kontrovers diskutiert – etwa das gymnasiale Berechtigungswesen, das von anwesenden Gymnasiallehrern verteidigt wurde. Als Ergebnis der Diskussion einigte man sich auf eine Resolution, die den emanzipatorischen Anspruch des Vereins widerspiegelt. Danach dürften die Eltern als Vertreter der Interessen der Jugend Einfluß auf die Gestaltung des Schulwesens und auf „die immer noch einseitige Verwaltung des Schulsystems ... beanspruchen“; „die Beseitigung aller noch herrschenden Unnatur im Schulwesen“ definierte man „als dringende Kulturaufgabe“.³³¹²

³³⁰⁵ Ein Schlaglicht auf die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge und die demokratisch-emanzipatorischen Zielsetzungen des Elternbundes wirft ein Artikel von Ludwig Gurlitt zu dieser Thematik: Elternbund, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 2 (18.1.1906), S. 65-69, Nr. 3 (25.1.1906), S. 102-108. Vgl. ebd. bes. S. 104, 106f.

³³⁰⁶ Der Bremer Schulstreit, S. 241.

³³⁰⁷ Vgl. Korrespondenz mit Anna Kalthoff (6.12.1904-5.8.1924), in: Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-82 Nr. 4010, S. 16, Nr. 101.

³³⁰⁸ Vgl. zu der hier in Rede stehenden Phase der Vereinsarbeit ab Februar 1905: Nachlaß Fritz Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-113. Der Bremer Schulstreit, S. 246. (Hier wird noch einmal bekräftigt, viele Lehrer hätten Kalthoff „hoch verehrt.“)

³³⁰⁹ Ein Schulkampfprozeß, S. 223. Mit den Angeschuldigten sind Gansberg, Gartelmann, Holzmeier und Lüdeking gemeint. Allerdings können wir nicht mit Hinrich Wulff den Verein mit dem kirchlichen Bremer Radikalismus identifizieren. Vgl. Geschichte I, S. 354.

³³¹⁰ Postkarten Steudel an Gansberg vom 21.12.05 und 28.12.1905. Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-110. Vgl. zum Vortrag auch: Der Bremer Schulstreit, S. 243.

³³¹¹ Bösking, Der erste Elternbund, S. 67.

³³¹² Ebd.

Für den April 1906 sollte offenbar als weitere Referentin die in Bremer Reformkreisen bereits einige Jahre sehr populäre Ellen Key eingeladen werden. Die Idee stammte wohl von Gansberg. Anstelle des erkrankten Kalthoff wandte der Lehrer sich an Steudel mit der Bitte, die Reformpädagogin anzuschreiben. Der Remberti-Pastor machte jedoch unter anderem den Einwand „Woher nehmen wir das Geld? Frau E K wird wohl nicht ‚umsonst‘ sprechen“ gegen das Vorhaben geltend.³³¹³ Key war im April gleichwohl zu einem Vortrag in Bremen. Am 19.4.1906 meldet Steudel an Gansberg, er habe Key im Hause von Frau Eggers-Smidt persönlich getroffen und sei „von dem Besuch bei Ihr sehr befriedigt“. Bei dieser Gelegenheit verschaffte Steudel auch Gansberg die Gelegenheit, Key, über die in Bremen schon so lange enthusiastisch berichtet wurde, endlich einmal persönlich kennenzulernen.³³¹⁴ Marie Eggers-Smidt gehörte zum Kalthoff-Kreis. Sie gründete im Jahr 1900 den Verein Jugendschutz (von dem auch der Key-Vortrag finanziert wurde) und trat 1906 in den Vorstand des von Auguste Kirchhoff initiierten Vereins für Mutter- und Säuglingsschutz ein.³³¹⁵

IV.7.4 Die Umfrage der Vereinigung für Schulreform zum Religionsunterricht und der Aufbau von Beziehungsnetzwerken zwischen Religionsreformern und Reformpädagogen

Vor allem mit einem Projekt sollte die *Vereinigung* bzw. der *Elternbund für Schulreform* eine nicht unbedeutende Rolle in der Geschichte der Reform des Religionsunterrichts spielen. Die Vereinigung verfolgte das Ziel, im Rahmen einer groß angelegten Umfrage Gutachten von führenden Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in Deutschland und anderen europäischen Staaten zur Frage der thematischen Gestaltung eines zukünftigen „modernen“ Religionsunterrichts einzuholen und zu veröffentlichen.³³¹⁶ Die Behauptung erscheint daher begründet, daß in Bremen gerade die Frage nach dem Sinn und der Gestaltung des Religionsunterrichts zum „Anspruchspunkt für eine Reform des Schulwesens“ überhaupt erhoben wurde.³³¹⁷ Dieses Interesse weist den Verein auch als Beispiel für die hier thematische Austauschbeziehung von Reformtheologie und Reformpädagogik aus – und liefert damit einen wichtigen Ansatzpunkt für unsere Interpretation des Kalthoffschen Verhältnisses zur Pädagogik. Im Kontext dieser Vereinstätigkeit hatte er Anteil an der Verbreitung einer Denkschrift zur Situation und Zukunft des Religionsunterrichts in Deutschland.³³¹⁸ Man begann mit der Umfrage im Februar 1905 und nutzte dabei seine Reputation sowie die des Kollegen Steudel, der nicht weniger wichtig für die Vereinsarbeit war als er.³³¹⁹ Insgesamt sollen ca. 300 Personen angeschrieben worden sein. Unter den Befragten waren die Pädagogin Ellen Key, Bremer Volksschullehrer, die wegen ihrer reformpädagogischen Experimente mit der Schulbehörde in Konflikt geraten waren (Wilhelm Holzmeier, Heinrich und Wilhelm Scharrelmann), die Schriftsteller Richard Dehmel, Arno

³³¹³ Postkarte Steudel an Gansberg vom 11.4.1906.

³³¹⁴ Postkarte Steudel an Gansberg vom 19.4.1906. Vgl. als Beleg für den Bremer Key-Enthusiasmus: Bösking, Art. Schule und Elternhaus, in: Bremer Nachrichten vom 13.4.1905, Fünftes Blatt.

³³¹⁵ Vgl. Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 239, Anm. 3. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-22/3.

³³¹⁶ Nicht eines „möglichen Ersatzfach[es]“ wie Enders meint. Moralunterricht, S. 109. Vgl. zu diesem Ziel schon die oben zitierte Satzung des Elternbundes.

³³¹⁷ Enders, Moralunterricht, S. 109. Vgl. schon Bloth, Die Bremer Reformpädagogik, S. 45 und Wulff, Geschichte I, S. 414.

³³¹⁸ Religionsunterricht oder nicht? Denkschrift der bremischen Lehrerschaft. Vgl. zur Bedeutung der Denkschrift für die Entwicklung der Reformpädagogik, Baader, Erziehung, S. 123-142 sowie Enders, Moralunterricht, S. 109f, 111-122.

³³¹⁹ Unter den Zuschriften zur Umfrage der Vereinigung befindet sich ein Original des Rundschreibens vom 25. Februar 1905 (Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-113, Nr. lit 8082). Es ist unterzeichnet „I. A. A. Kalthoff. Fr. Steudel. A. Gansberg“. Die Namen wurden in der Wiedergabe in der gedruckten Einleitung weggelassen.

Holz, Alfred Kerr, Rainer Maria Rilke und Jakob Wassermann, die Bremer radikalen Pastoren und weitere Pfarrer wie Paul Goehre und Moritz Schwalb, Vertreter der freigeistigen Bewegung wie Rudolph Penzig, Gustav Tschirn und Johannes Unold, der Philosoph und Pädagoge Paul Natorp, die Philosophen Eduard von Hartmann und Ernst Horneffer, der Naturforscher Ernst Haeckel, Verleger, Publizisten und Redakteure, u. a. Carl Götze (Der Säemann), H. Molenaar (Positive Weltanschauung), Heinrich Pudor, Arthur Schulz, Ernst Wachler (Iduna), auf verschiedenen Gebieten tätige Persönlichkeiten wie Max Nordau und viele heute unbekannte Akademiker, Parlamentarier, hohe Verwaltungsbeamte, Pädagogen im Schuldienst und Künstler – also ein Spektrum des öffentlichen Lebens mit Ausnahme von Parteipolitikern.³³²⁰

Ziel dieser Befragung und des damit verbundenen Schriftverkehrs war offenbar nicht nur die jeweilige zur Veröffentlichung bestimmte Stellungnahme, sondern auch der Aufbau eines weitgefächerten Beziehungsnetzwerkes von Gleichgesinnten, die gemeinsam für die neue religiöse Weltanschauung kämpften. Die Übergänge waren hier fließend und veränderlich. Kalthoff war besonders am Ausbau solcher Kontakte gelegen. Aber auch Gansberg arbeitete in diese Richtung. Seine Kontakte reichten nicht nur in linksliberal bürgerliche Kreise, sondern auch in ein völkisches Umfeld.³³²¹ Besonders wichtig waren Kontakte zu Verlegern und Zeitschriftenherausgebern. Erhalten hat sich im Schriftwechsel Gansbergs ein Schreiben des Herausgebers Wilhelm Schwaner vom 11.5.1905. Darin geht es um die Frage, wie nach der Veröffentlichung des Aufrufs der drei Bremer Religionsreformer zur Beteiligung an der Umfrage zum Religionsunterricht in Schwaners Volkserzieher, einer Zeitschrift des völkischen Spektrums, die Bremer Bewegung weiter vorangebracht werden könnte.³³²² Kalthoff verband mit dem Verleger der Einsatz für die Etablierung einer neuen überkonfessionellen gesellschaftlichen Wertegrundlage und die Kritik an konservativen Institutionen. Auch im Hinblick auf Beziehungen zu Mitgliedern des Friedrichshagener Kreis und die Gründung des *Monistenbundes* kreuzten sich ihre Wege. Von einer völkisch beeinflussten Figur wie Julius Burggraf unterschied sich Schwaner insofern als er keine Berührungsängste mit denjenigen Zeitgenossen hatte, die wie Kalthoff für einen radikalen Bruch mit den alten Werten eintraten.³³²³ Ob die Initiative zu Schwaners Einbindung in die bremische radikale Schulreformbewegung indes ausschließlich von Gansberg oder auch von Kalthoff ausging, können wir nicht sagen. Jedenfalls ließ sich der Martini-Pastor die freundliche Rezeption durch diese Kreise gefallen. So lobt etwa Ernst Wachler, Herausgeber der Berliner Zeitschrift *Iduna* (und selbst dem völkischen Spektrum zugehörig) in seinem Gutachtenbeitrag für die *Vereinigung für Schulreform* in einem Atemzug Schwaners völkische *Germanenbibel* als „eine hervorragende Veröffentlichung der nationalen Bewegung“ und verehrt in Friedrich Steudel und Albert Kalthoff „die freimütigen Führer des Protes-

³³²⁰ Vgl. zu den Gutachten auch Baader, *Erziehung*, S. 125f, 134-142. Vgl. zu den Umfrageergebnissen: Wulff, *Geschichte I*, S. 358f. Enders, *Moralunterricht*, S. 116. Auwärter, *Kämpfe um die Religion*. Meine Angaben stütze ich zudem auf die in diesem Abschnitt verwendeten Quellen im Staatsarchiv Bremen.

³³²¹ Vgl. allgemein zu solchen Beziehungen kritischer Bremer Lehrer: Baader, *Erziehung als Erlösung*, S. 125, vgl. S. 135.

³³²² Brief Wilhelm Schwaner vom 11.5.1905 an Gansberg, Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-64. Vgl. den Aufruf der den Religionsunterricht betreffenden Bremer Bewegung, in: *Der Bücherfreund. Blatt für Kunst, Religion und Wissenschaft = Beiblatt der Zeitschrift Der Volkserzieher. Blatt für Familie, Schule und öffentliches Leben* (in späteren Jahrgängen geändert in: *Volksgemeinschaft*), Berlin (9. April) 1905, abgedruckt bei Bloth, *Die Bremer Reformpädagogik*, S. 119f.

³³²³ Den uneindeutigen Begriff „völkisch“ sollten wir im Zusammenhang mit der Person Schwaners also in einem differenzierten Sinne verstehen. Schwaner gehörte zusammen mit Bölsche, Wille, Theodor Kappstein und Otto Feld zu den Gründern der Freien Hochschule Berlin-Friedrichshagen im Jahr 1902 und war 1906 Mitbegründer des *Monistenbundes*. Mit Walther Rathenau verband ihn eine persönliche Freundschaft. Zunächst Kritiker des Nationalsozialismus entwickelte er indes seit 1933 eine zwiespältige Beziehung zum NS-Staat.

tantismus: Gottlob, daß wir solche Männer unter unsern Pfarrern haben.“³³²⁴ Schwaner selbst trug kein Gutachten bei – möglicherweise, weil er mit strafrechtlichen Folgen rechnete.³³²⁵

Die Beispiele völkischer Aktivisten offenbaren nebenbei bemerkt die Disparität mancher Segmente dieses so weit gespannten Beziehungsnetzwerkes. Kalthoff identifizierte sich 1904/05 mit dem Lehrer in Zolas Evangelium der Fruchtbarkeit, – mit dem uns Zola zeige, „daß wir wirklich in dem Jahrhundert des Kindes leben“ – und mit der Utopie einer deutsch-französischen Geistesgemeinschaft, in der „nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Franzose noch Deutscher, nicht mehr Katholik noch Protestant gilt, sondern allein der Glaube, der in der Liebe tätig ist“.³³²⁶ Und Gansberg sollte sich 1919, gegen völkisch-konfessionelle Interessen, für eine auf Ideen allgemeiner humanreligiöser Bildung und Völkerverständigung fußenden neuen schulischen Wertebildung einsetzen.³³²⁷

Kalthoff geht es dabei mehr um die „Grundgedanken“ als um die Personen, die sie verkünden. Sie sind „nicht persönliche Einfälle ..., sondern notwendige Erzeugnisse der Zeit. Sie beweisen wieder den inneren Zusammenhang aller die Zeit beherrschenden Ideen, und daß der einzelne die treibenden Kräfte des Lebens nicht schafft, sondern vielmehr von ihnen geschaffen, getragen und gehalten wird.“ Sie sind ubiquitär und werden „ausgesprochen ... von allerhand großen und kleinen Leuten.“³³²⁸ So gesehen sind sie nicht nur lokalgeschichtlich relevant, sondern Aspekte einer europäischen Religionsgeschichte. Für Kalthoff ist Zola so gesehen ein Apostel allgemeiner, darunter auch pädagogisch relevanter Menschheitsideen, in ihm liege „ein Stück Entwicklungsgeschichte der Zeit, ein Stück moderner Religionsgeschichte.“³³²⁹ Mit solchen Formulierungen vermittelt uns Kalthoff eine Ahnung von der Motivation und den Absichten der Umfrage. Wir bleiben bei diesen lokalgeschichtlichen Aspekten.

IV.7.4.1 *Überschneidungen zwischen Religionsreform- und Kunsterzieherbewegung im Umfragekontext*

Erwähnenswert sind im hier in Rede stehenden thematischen Kontext auch Kontakte zu Repräsentanten der Hamburger Sektion der Kunsterzieherbewegung, die teilweise im organisatorischen Rahmen des *Goethebundes* und der *Vereinigung für Schulreform* geknüpft wurden, aber auch – soweit wir von Bremer Reformpädagogen reden – im Rahmen des Lehrervereins. Es handelt sich um eine vergessene Episode in der Geschichte der Reformpädagogik, bzw. um einen Beleg für Netzwerkbildungen zwischen Reformpädagogen und Reformtheologen. Nicht zuletzt wirft das Beispiel ein Licht auf die Ziele der Umfrageaktion. Auf diesem Übergangsfeld berührte sich ein Interesse an ästhetischer Erziehung und religiöser Erneuerung (im Sinne des Volkserziehungsgedankens) mit dem spezifischen Interesse an der Reform religiöser Erziehung

³³²⁴ Religionsunterricht oder nicht? S. 176.

³³²⁵ Schwaner war selbst bis 1894 Volksschullehrer gewesen und trat im Anschluß an Moritz von Egidy für ein überkonfessionelles undogmatisches Nationalchristentum ein. Er geriet in Konflikte mit der kirchlichen Schulbehörde. Weil er als Redakteur der Kieler Neuesten Nachrichten 1897 einen Schulrat beleidigt hatte, mußte er für drei Monate ins Gefängnis Plötzensee. Darauf spielt er auch im zitierten Brief an Gansberg an: „Schade, daß Sie nicht mit Ihrem vollen Namen zeichnen! Denn die beleidigenden Stellen muß ich ja schon meinetwegen herausnehmen: vielleicht wissen Sie nicht, daß ich schon einmal 2 Monate wegen Beleidigung eines Schulrats gesessen habe. Das bedeutete fürs nächste Mal 6-8 Monate, wonach ich mich nicht sehne, weil sie mein ganzes Lebensmark zerstören würden.“

³³²⁶ Religion der Modernen, S. 125, 167f.

³³²⁷ Vgl. Gansberg, Warum fordern wir und wie denken wir uns „die weltliche Schule?“ Ein Wort zur Aufklärung und Verständigung, Bremen 1919. Vgl. S. 6.

³³²⁸ Religion der Modernen, S. 166.

³³²⁹ Ebd. S. 165.

im schulischen Kontext. Wir sprechen also von einer thematisch-personellen Schnittmenge der Personenkreise, die im *Goethebund* organisiert waren und derjenigen Gruppe, die die Umfrage zum Religionsunterricht veranstaltete. Ihr gemeinsamer Nenner waren die Themen ‚Verteidigung freiheitlicher Tendenzen in Kunst und Wissenschaft gegen staatliche Eingriffe‘, ‚Schutz des Rechtes auf die freie Entwicklung der Persönlichkeit‘ (hier im sensiblen Bereich der Religiosität) sowie ‚Reform der (religiösen) Bildung‘. Ein wichtiger Kontaktvermittler und Multiplikator auf diesem Übergangsfeld war – neben Kalthoff und Gansberg – Carl Götze, ein Hamburger Reformpädagoge und Protagonist der Kunsterzieherbewegung³³³⁰, Schriftleiter der Pädagogikzeitschrift *Der Säemann*³³³¹ und Vorsitzender der Lehrervereinigung zur Pflege künstlerischer Erziehung, die diese Monatsschrift als ihr Publikationsorgan herausgab.

Der Säemann hatte es sich zur Aufgabe gemacht – wie es im einleitenden Aufsatz des ersten Heftes hieß –, „Persönlichkeiten und Kräfte, die für unser Volk am inneren Ausbau seines geistigen Lebens und dessen künstlerischer Gestaltung“ arbeiteten, „in fruchtbringende Beziehung zu den Persönlichkeiten und der organisatorischen Kraft zu bringen, welche die Lehrerschaft für diese Aufgabe bereit hält“.³³³² In Kalthoff sah Carl Götze einen geeigneten Kandidaten für eine solche Kooperation. Mit Bezug auf das Ziel des Zeitschriftenprojektes schrieb Götze Anfang April 1905 an Kalthoff:

„Das alles ist eine schwierige Sache; ihr Gelingen hängt von der Mitarbeit und Unterstützung der Persönlichkeiten ab, die den Ernst der Sachlage erkennen. Ihrer sind wenige. Wie viele haben denn heute überhaupt noch Interesse für pädagogische Dinge! Äußerlich schon – aber im Inneren?! Wir, die seit einem Jahrzehnt mit ganzer Kraft für die Kunsterziehung ... arbeiten – was erleben wir anderes, als daß alle Welt auf der Oberfläche sucht, was aus der Tiefe emporwill [sic!], daß jeder zu haben glaubt, was zu erwerben die Kraft eines Lebens kostet. Dieser und jener widmet der Kunst eine Stunde der Muße – und spürt nicht den Geist, der neue Kraft und Erhebung schafft.“³³³³

Der konkrete Anknüpfungspunkt für die Kontaktaufnahme zu Kalthoff war das Rundschreiben der *Vereinigung für Schulreform*: Die darin formulierten Gedanken zur Neugestaltung der religiösen Erziehung seien ihm „aus der Seele gesprochen“, schrieb Götze und lägen „auf dem Wege des Säemanns. ... Gansberg wird Ihnen von unseren Plänen erzählen können. Es kommt darauf an, daß wir zusammengehen“.³³³⁴ Von Götze bekommen wir auch Antworten auf die Frage, warum die Beziehung zwischen Kunstreform und Religionsreform überhaupt geknüpft wurde, bzw. warum die Umgestaltung der religiösen Bildung in der Schule durch das Mittel der ästhetischen Erziehung in einem koordinierten Projekt von Religionsreformern und Schulreformern vorangetrieben werden sollte. Es kann in diesen Kontext an die entsprechenden Auffassungen Kalthoffs zur Rolle der Ästhetik für die Neubelebung der Religion erinnert werden, die bereits oben dargestellt wurden. Wie man im Kreis um Götze über solche Fragen dachte, zeigt sich an verschiedenen Stellen. Im Einleitungsaufsatz des *Säemann* heißt es

³³³⁰ Einen Namen hatte Götze sich 1898 mit der Organisation der Ausstellung Das Kind als Künstler in der Hamburger Kunsthalle gemacht. Vgl. Eckart Liebau, Kind und Kunst: Das schöpferische Kind, in: Ellen Keys reformpädagogische Vision, S. 191-214, 196. Der Bremer Goethebund bemühte sich 1901 die thematisch verwandte Berliner Ausstellung Die Kunst im Leben des Kindes in die Bremer Kunsthalle zu holen. Vgl. Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 8.5.1901.

³³³¹ *Der Säemann*. Monatsschrift für pädagogische Reform. Herausgegeben von der Hamburger Lehrervereinigung für die Pflege der künstlerischen Bildung (erschien als Fortsetzung der Pädagogischen Reform, einer von der Hamburger Lehrervereinigung begründeten Vierteljahresschrift).

³³³² So im November 1904. *Der Säemann* 1. Jahrg., 1. Heft, S. 2.

³³³³ Brief Carl Götze an Kalthoff vom 4.4.1905, in: Nachlaß Fritz Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-97, Nr. 4005 (= Abschrift für Gansberg).

³³³⁴ Ebd.

„künstlerisch erziehen“ bedeute „nicht nur ‚für edle Lebensfreude genußfähig‘ machen; der tiefere Sinn“ sei es, „die *produktiven Kräfte [zu] wecken und [zu] pflegen, Kräfte zu bilden, die wertvoll sind, weil sie Werte schaffen können* – geistige, sittliche und materielle Werte, die dem Charakter des Einzelnen und der Eigenart des Ganzen die Geltung geben.“³³³⁵

Vor dem Bremischen Lehrerverein sprach Götze am 17.5.1905 zum Thema *Künstlerische Erziehung – eine pädagogische Reform* und äußerte sich hier konkreter über die Beziehung zwischen Kunst und Religion. Es gehe nun darum,

„den Religionsunterricht aus den Fesseln der bestehenden Schule zu lösen. ... Denn unsere Schule ist unkünstlerisch und unreligiös – trotz des Redens über Kunst und Religion. ... Das Religiöse im Menschen sei die Herzenswurzel jeglicher Bildung, und jeder Kulturfortschritt Ausdruck religiösen Wachstums. Wir müssen das Religiöse und Künstlerische aus den Schranken einer Schule, die nur Kultur ‚übermitteln‘, aber nicht Kultur *schaffen* will, unbedingt und rücksichtslos befreien. Wir müssen unsere Wissensschule in eine Schule des Könnens umwandeln.“³³³⁶

Das Motiv der ‚Kunst als wahrster Offenbarung der Religion‘ vertiefte er auch in dem Gutachten, das er zu der Sammlung der *Vereinigung für Schulreform* beitrug:

Verstandesbegriffe hätten nur eine begrenzte Reichweite. „Religiöse Menschen äußern ihr Wesen als künstlerische Natur. ... Das Höchste und das Tiefste ... bleibt unaussprechlich ... – nur in Gleichnissen und Zeichen offenbart sich das gottselige Geheimnis. ... Alle Gefühle für das Unbegreifliche und Ewige ... suchen die Bilder und Töne, Formen und Farben, die das Leben uns eingibt, seine Maße und die Art seiner Bewegung – und gestalten und bilden dann unüberwindlich die höhere Welt, worin unser eigenes Leben ... Wurzeln treibt. ... Wir sind das Leben, das wir hervorbringen und erfüllen mit den Kräften jener Unendlichkeit.“³³³⁷

Diese Zitate machen deutlich, wie groß die gemeinsame Schnittmenge von Gedanken der Kunsterzieherbewegung und den Überlegungen Kalthoffs zur religiösen Erneuerung waren. Anfang Mai fand in Bremen ein persönliches Treffen von Götze und Kalthoff statt, in dessen Rahmen ein Austausch über solche Zusammenhänge stattfand und die Beziehungen zwischen dem Schulreformer und dem Religionsreformer enger geknüpft wurden. Auch andere Bremer nahmen an dem Treffen teil, bzw. wurden von Götze anlässlich dieses Treffens besucht; genannt werden der Volksschullehrer Scharrelmann, der in der *Vereinigung für Schulreform* mitarbeitete und Maas, der dem Goethebundvorstand angehörte.³³³⁸

Ungefähr zeitgleich mit diesen Kontakten war erstmals auf einer allgemeinen bremischen „Lehrer- und Lehrerinnenversammlung“ die Entfernung des bisherigen Religionsunterrichts aus dem Lehrplan der Volksschule gefordert worden – wengleich die Forderung noch der Bestätigung durch eine zweite Versammlung bedurfte.³³³⁹ Auf diese Entwicklung nimmt Götze in seinem nächsten Brief Bezug. Er übermittelt seine „lebhaftesten Glückwünsche für die Beschlüsse der Bremer Lehrerschaft“, die ein „famoses Gegenstück“ zu den Bemühungen der Konservativen seien, welche in die entgegengesetzte Richtung gingen (zu den „Verhandlungen der Landeskirchlichen Konferenz in Berlin und zu Stöckers Ausführungen“ zum Religionsunterricht).³³⁴⁰

³³³⁵ Der Säemann 1. Jahrg., 1. Heft, S. 2.

³³³⁶ Vgl. den Bericht über den Vortrag, in: XXII. Jahresbericht über die Tätigkeit des Bremischen Lehrervereins (Vereinsjahr 1905/06), Bremen 1906, S. 4-6, hier 5.

³³³⁷ Gansberg, Religionsunterricht? S. 40-42, hier 40.

³³³⁸ Brief Götze an Gansberg vom 27[?].4. 1905.

³³³⁹ Die Versammlungen fanden am 1. und 22. Mai statt. Vgl. dazu: Wulff, Geschichte I, S. 415f.

³³⁴⁰ Brief Götze an Gansberg vom 5.5.1905.

Passend zu den neuesten Entwicklungen in Bremen steuerte Kalthoff zum nächsten Heft des *Säemann* den Abschnitt aus seinem Vortrag *Schule und Kulturstaat* bei, der seine kritischen Bemerkungen zum herkömmlichen Religionsunterricht enthält, welche in einem Kommentar zum Ruf nach dessen Abschaffung gipfeln.³³⁴¹ Mit dieser Veröffentlichung kam Kalthoff offenbar Götzes Bitte nach, sich „aus seiner Persönlichkeit heraus“ zu der „Wahrheit des Satzes ‚Religion ist nicht zu lehren‘“ zu äußern. Ihm liege „daran, daß der Lehrerwelle, die in Bremen hochkommt, die lebendige Kraft erhalten bleibe; man reize die Reaktion!“³³⁴²

In der Frage der Transformation des Religionsunterrichts nach ästhetischen Kriterien versuchten die Bremer auch den eigentlichen geistigen Vater der Kunsterzieherbewegung, den Direktor der Hamburger Kunsthalle Alfred Lichtwark, für eine Stellungnahme zur Reform des Religionsunterrichts zu gewinnen. Lichtwark lehnte jedoch ab:

„So sehr ich dafür bin, das der jedes religiöse Gefühl tödtende Religionsunterricht, wie ich ihn kennen gelernt und beobachtet habe, aus den Schulen verschwindet, habe ich doch keinen Vorschlag zu machen, wie er ersetzt werden könnte. Aufrichtig gesagt: ich habe Angst vor der Schulmeisterei.“³³⁴³

IV.7.4.2 Die Schillerschule – ein Reformschulprojekt, seine Ideengeber und Bezüge zur Umfrage

Ein erwähnenswerter Praxisimpuls, der aus dem Umfeld der Bremer *Vereinigung für Schulreform* hervorging, war der Antrag auf Genehmigung einer privaten Versuchsschule ohne Religionsunterricht.³³⁴⁴ Der Name „Schillerschule“ war „aus dem Geiste“ der Feiern zum hundertsten Todestag des Dichters im Jahr 1905 gewählt. Als pädagogische Ideengeber werden im Antrag zuerst die Protagonisten der Kunsterzieherbewegung genannt: Alfred Lichtwark und Carl Götze, dann Ellen Key; aus dem Umkreis der Elternbundbewegung wird Ludwig Gurlitt genannt und schließlich auch Fritz Gansberg und Heinrich Scharrelmann selbst, die die Schule leiten sollten und, im Fall einer Genehmigung des Projektes, die im Zuge der Umfrage diskutierten Gedanken in der Praxis hätten erproben können. Finanzieren sollte die Reformschulgründung der Guttemplerorden, dem auch Scharrelmann angehörte – damit werden Bezüge zur Lebensreformbewegung deutlich, ging es doch u. a. um die Erziehung zu einem naturgemäßen Leben.³³⁴⁵ Vorbild sollte wie angedeutet die Samskola in Gothenburg mit ihren ganzheitlichen, kindzentrierten Erziehungsprinzipien sein. Rainer Maria Rilke erwähnt in seiner Zuschrift an die *Vereinigung für Schulreform* seinen Erfahrungsbericht über diese „Gemeinschaft ...“, in welcher neben anderen Reformen, auch die Auflösung des Religionsunterrichtes ... gewagt wor-

³³⁴¹ Art. Religionsunterricht, in: Der *Säemann*, 1. Jahrg., 6. Heft, S. 214-218. Vgl. *Schule und Kulturstaat*, S. 23-34. Weiteres unten.

³³⁴² Brief Götze an Gansberg vom 5.5.1905. Götze bittet Gansberg in diesem Schreiben, bei Kalthoff vorzufühlen, ob er einen Beitrag in diesem Sinne beisteuern könne.

³³⁴³ So Lichtwark am 22.5.1905. Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-113 (Zuschriften zur Umfrage der Vereinigung für Schulreform). Der Kunsthallendirektor war Organisator der Kunsterziehungstage in den Jahren 1901, 1903 und 1905. „Künstlerische Bildung“ galt ihm als „die Entwicklung der empfindenden und gestaltenden Kräfte“. Vgl. Eckart Liebau, *Kind und Kunst*, S. 197.

³³⁴⁴ Vgl. den Antrag im Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-1435 (Schillerschule).

³³⁴⁵ Vgl. einen Brief von Franziskus Hähnel vom 6.6.1905 an Gansberg: „Am letzten Donnerstag hat der Arbeitsausschuß der Großloge II des Guttemplerordens sich ... mit der zu gründenden Schillerschule beschäftigt.“ ... Es sei „dann der Ihnen bekannte Antrag einstimmig angenommen worden mit Rücksicht darauf, daß eine in Ihrem und in Scharrelmanns Sinne erzogene Jugend weit weniger jener Gleichgültigkeit und jener Herz- und Gewissenlosigkeit anheimfällt, die gegenwärtig allein unsere Trinkanschauungen stützen.“ Nachlaß Gansberg, 7,36-82, 4012.

den“ sei, als ein gelungenes Beispiel „für die Verwirklichung solcher Überzeugungen“.³³⁴⁶ Lange Passagen des Rilkeschen Samskola-Aufsatzes werden im Antrag und in der Berichterstattung darüber in den *Bremer Nachrichten* zitiert. Man hoffte wohl, unter Berufung auf dieses positive Beispiel, die Bremer Schulbehörde für die Erprobung reformpädagogischer Konzepte gewinnen zu können und so den Schritt von der Theorie zur Praxis zu ermöglichen³³⁴⁷, wozu auch – in Rilkes Worten – der Versuch gehören sollte „Kindern keinen Religionsunterricht im herkömmlichen Sinne aufzuerlegen“, m. a. W., „Religion nicht ein- oder zweimal in der Woche zu geben, nicht heute von neun bis zehn, sondern immer, täglich, mit jedem Gegenstande, in jeder Stunde.“³³⁴⁸ Dazu „müßten alle Stunden in der Schule bedeutend weiter, tiefer, lebendiger sein“ – wie der Dichter in seiner Zuschrift an die *Vereinigung für Schulreform* ausführt. Das Rundschreiben der Vereinigung erwähnt Rilke als wichtigen Schritt, um diesen Gedanken gegen Widerstände zum Durchbruch zu verhelfen:

„die gute Sache“ werde sich „letzten Tages nicht unterdrücken lassen, für die Sie so ernst und standhaft eintreten. Ich freue mich über die Fortschritte, die sie macht, über das stille treue Zusammenstehn, dem Ihr Rundschreiben den geschlossenen Ton verdankt.“³³⁴⁹

Götze hätte sich im Zeichen des Schillerjubiläums die Veröffentlichung einiger dieser Zuschriften zusammen mit den Gedanken des Rundschreibens im *Säemann* gewünscht. Dafür warb er bei Kalthoff und „den Bremer Freunden“. Das Thema der ästhetischen Erziehung in Schillers Geist war in diesen Tagen im Umkreis Kalthoffs Gegenstand von Veröffentlichungen und einer großen Volksfeier des *Goethebundes* und auch Kalthoff war mit dem Thema beschäftigt – davon war oben die Rede. Götze schrieb in diesem Kontext:

„Wir möchten dem übrigen Deutschland zeigen, daß von Norden und Süden aus neue geistige Strömungen über unser Vaterland zu kommen scheinen, die fernab von allem Naturalismus, Symbolismus und jeglicher Decadence aus der Tiefe des Gefühls unsere Eigenart gestalten und behaupten werden. Darf ich auf Ihre Zustimmung zählen?“³³⁵⁰

Zu einem solchen Vorabdruck einzelner Zuschriften ist es dann allerdings nicht gekommen. Erst 1906 veröffentlichte Gansberg alle bis dahin eingegangenen Ergebnisse der Umfrage unter dem schon zitierten Titel *Religionsunterricht? Achtzig Gutachten. Ergebnis einer von der Vereinigung für Schulreform in Bremen veranstalteten allgemeinen deutschen Umfrage* bei R. Voigtländer in Leipzig, dem Verlag, in dem schon Kalthoffs Vortrag *Schule und Kulturstaat* erschienen war. Im Nachlaß Gansberg hat sich ein kurzer Brief von Kalthoff erhalten, der Fragen der Arbeitsteilung bei den Korrekturen und Kalthoffs eigenen Beitrag zur Umfrage behan-

³³⁴⁶ Gansberg, *Religionsunterricht?* S. 133.

³³⁴⁷ Vgl. *Bremer Nachrichten* vom 18.12.1905, Nr. 349: „Eine Reformschule („Schillerschule“) beabsichtigt man u. a. auch hier in Bremen zu gründen, um die neuen pädagogischen Reformideen auf ihre praktische Durchführbarkeit zu erproben.“

³³⁴⁸ Teiladdruck von Rilkes Samskola-Aufsatz, in: *Der Säemann*, 1. Jahrg., 4. Heft, S. 133-135 (Rundschau), Zit. 135. Ebd., 2. Jahrg., 2. Heft, S. 60, wird auch über die nicht genehmigte Bremer „Versuchsschule im Sinne der schwedischen Samskola“ berichtet.

³³⁴⁹ Gansberg, *Religionsunterricht?* S. 133f. Dieser Satz aus einem im Original nicht erhaltenen „späteren Brief“ Rilkes bezieht sich möglicherweise auf das gescheiterte Projekt der Schillerschule. Der Antrag wurde schon wenige Tage nach seinem Eingang von Senator Ehmck ohne Angabe von Gründen abgelehnt.

³³⁵⁰ Brief vom 4.4.1905. Mit der letzten Bemerkung spielt er auf die Mitarbeit Georg Kerschensteiners an der *Hamburger Monatsschrift* an. Vgl. Brief Carl Götze an Gansberg vom 4.4.1905, in dem er erwähnt: Kerschensteiner nehme „auch Stellung zum Religiös-Sittlichen in der Schule“, jedoch „nicht in dem tiefen Sinne Ihres Anschreibens“.

delt. „Da Sie wohl die Korrektur des Ganzen betreuen, so bitte ich Sie, mir monatl. einen Teil zur eigenen Korrektur überlassen zu wollen.“³³⁵¹

IV.7.4.3 Kalthoffs Beitrag zur Umfrage

Erwähnenswert ist an dieser Stelle Kalthoffs Beitrag zu der Sammlung. Es könnte sich um die „Skizze“ handeln, von der er Gansberg mitteilte, er habe sie für dessen Zwecke geschrieben.³³⁵² Aus diesem Gutachten wurde bereits oben zitiert, da der Pastor in diesem Text auch von eigenen Erfahrungen mit seinem frühen häuslichen und schulischen Religionsunterricht berichtet. Er erzählt aber unter anderem auch von seiner Tätigkeit als geistlicher Schulinspektor in Preußen. In dieser Funktion war er dem Superintendenten der Provinz Brandenburg, Bernhard Röhrich, unterstellt. Erinnerung sei an Kalthoffs angespanntes Verhältnis zu seinem damaligen Vorgesetzten. Die gemeinsamen Visitationen mit diesem Kirchenmann waren ihm als pedantische Veranstaltungen im Gedächtnis geblieben. Er berichtet, wie er sich einmal während einer solchen Visitation für einen „vor Angst schwitzenden Lehrer ... ins Mittel [legte]“. Das Fazit seiner Erfahrungen faßt er so zusammen: Es habe sich ihm

„auf Grund seiner vielseitigen Erfahrung die Überzeugung unerschütterlich befestigt, daß aus einer Schule, die Volksbildungsanstalt sein will, jegliche Art konfessionellen Religionsunterrichts verbannt werden muß. Wo die Konfession ihre Scheidewand unter den Volksgenossen aufrichtet, da hat die Schule überall das Einigende unter den Menschen zu pflegen und dahin zu wirken, daß nichts Menschliches dem Kinde fremd bleibe.“³³⁵³

Seine eigene Lehrerfahrung an „einer schweizerischen Bezirksschule“ während seiner Tätigkeit in Rheinfelden habe ihn gelehrt, daß ein konfessionsloser Religionsunterricht „möglich ist, wenn nur der Lehrer selbst die Religion höher wertet als die Konfession.“³³⁵⁴ Im Vergleich mit seiner ätzenden Schulkritik und seiner Kritik am Religionsunterricht an anderen Stellen klingt sein Gutachten allerdings harmlos. Andererseits waren auch im liberalen Bremen Bemerkungen über einen orthodoxen Schulaufsichtsbeamten, wie Kalthoff sie in seinen Text einbaute, nicht ungefährlich, weil sie als versteckte Anspielung auf hiesige Verhältnisse gelesen werden konnten. Für informierte Leser war die Parallele zu Köppe aber wohl unübersehbar.

IV.7.5 Kalthoff, die Vereinigung für Schulreform und das Problem der offenen Kritik an der Schulaufsicht

Spätestens ab 1906 geriet die Arbeit der nunmehr in *Elternbund* umbenannten Vereinigung in den Fokus der Bremer Schulaufsicht. Der direkt Betroffene war Fritz Gansberg. Ein Vortrag, den er im *Elternbund* gehalten hatte, wurde zum Anlaß für ein zweites Disziplinarverfahren gegen den Lehrer. Der Zufall wollte es, daß der Termin, für den sein Vortrag angesetzt war, mit Kalthoffs Todestag zusammenfiel, dem 11.5.1906. Friedrich Steudel leitete die Versammlung, und Gansbergs Vortrag zum Thema *Glückliche Kindheit* widmete man dem Andenken Kalthoffs, denn „es gäbe wohl kein schöneres Thema, als das von ihm [Gansberg] gewählte, das Andenken desjenigen zu ehren, der für das Leben und die Befreiung des Lebens so eifrig ge-

³³⁵¹ Brief Albert Kalthoff an Gansberg vom 6.12.1904. Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-110.

³³⁵² Ebd.

³³⁵³ Erlebtes und Empfundenes, in: Gansberg, Religionsunterricht? Achtzig Gutachten, S. 79-83, Zit. 81f.

³³⁵⁴ Ebd. S. 82.

wirkt habe.“³³⁵⁵ Ganz im Einklang mit den zitierten Vereinszielen des *Elternbundes* konstatierte Gansberg zum Schluß seines Vortrages:

„Die Öffentlichkeit hat das größte Interesse daran, zu wissen, was in ihren Schulen vorgeht; alle Staatsbürger und vor allem die Eltern haben die heilige Verpflichtung, sich um den Geist zu kümmern, der unsere Schulen leitet, denn ihnen und nicht der Behörde gehört die Schule.“³³⁵⁶

Jeder Eingeweihte wußte, daß mit dem „Geist“, der „in den Schulen umgeht“ kein anderer gemeint war als die Person, an der sich der Konflikt entzündet hatte, der Schulinspektor Köppe, die Verkörperung des „schädliche[n] System[s]“.³³⁵⁷ Gansberg zeigte sich zuversichtlich, „daß die Elternschaft in einem solchen Konflikte auch stets auf der Seite derer zu finden sein wird, die für das Wohlergehen der Kinder eintreten!“³³⁵⁸

In der Tat geriet der Verein aufgrund des zweiten Disziplinarverfahrens gegen Gansberg in die Rolle des Vertreters von Lehrerinteressen gegenüber der Schulaufsicht und nahm Gansberg in der Folgezeit gegen den Vorwurf der „Aufreizung des Publikums, speziell Angehöriger hiesiger Schulkinder, gegen die Schulbehörde und gegen den Schulaufsichtsbeamten“ in Schutz, da der Lehrer nichts getan habe, was nicht im Einklang mit den Elterninteressen stünde.³³⁵⁹ Was der *Elternbund* mit Gansbergs Disziplinarsache zu tun habe, fragte rhetorisch sein Verteidiger während der Verhandlung im Jahr 1907 und gab auch gleich die Antwort: „Er ist bemüht, aus den Schulen nach Kräften Engherzigkeit und Bürokratie zu entfernen.“³³⁶⁰

Gleichwohl gehören diese Sätze gleichsam zur Außendarstellung des Vereins. Die Innenperspektive ist etwas komplizierter und weniger heroisch. Das verrät uns ein Brief Steudels an Gansberg vom Juni 1906. Zwar teilt der Pastor mit dem Lehrer die Empörung über das eingeleitete Verfahren. Was nach dem Vortrag geschah, sei „geradezu unerhört. Man lebt also in Rußland! Und niemand wagt sich, einmal seiner Empörung über diese unerhörten Zustände Worte zu leihen.“³³⁶¹ Doch bleibt er gegenüber der Aufforderung Gansbergs, „den Elternbund in Aktion treten zu lassen“ zurückhaltend. Er „sehe nicht ein, welchen Zweck es haben soll noch mehr Märtyrer zu schaffen.“ Ihm sei „von Seiten der Bauherrn die dringende Warnung zu teil“ geworden, sich

„in der Schulfrage zurückzuhalten, weil der Senat auf dem Sprunge steht, jedem seiner Untergebenen, der sich in der Sache eine Kritik erlaubt, ein Disziplinarverfahren an den Hals zu hängen. Russische Zustände! Zudem stehen Mauritz und ich auch schon wieder unter einer beim Senat von der gesamten orthodoxen Pfaffenschaft eingereichten Anklage. Unsere Absetzung wird aufs energischste und unter Drohungen mit weiß Gott was nicht allem gefordert. Sie werden zugeben, daß es denn doch eine kluge Taktik erfordert, daß wir nicht durch provokatives Vorgehen die so wie so mißgünstige Stimmung des Senats steigern. ... Aber warum regt sich nicht einer, der den Teufel nach dem Senat zu fragen hat!“³³⁶²

Stedel hatte sich schon in seinem Gutachten zur Umfrage der *Vereinigung* exponiert, denn er bezeichnet in seinem Beitrag die Schulleiter, die in Bremen, neben dem Schulinspektor die

³³⁵⁵ Der Bremer Schulstreit, S. 241.

³³⁵⁶ Ebd.

³³⁵⁷ Ebd. S. 241f.

³³⁵⁸ Ebd. S. 242.

³³⁵⁹ Ebd. S. 251f.

³³⁶⁰ Ebd. S. 246. Vgl. auch die Vereinssatzung, in deren Sinne Gansberg handelte.

³³⁶¹ Brief vom 20.6.1906. Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-110.

³³⁶² Ebd. Steudels Absetzung wurde allerdings nicht gefordert. Vgl. Eingabe der Pastoral-Konferenz vom 28.6.1906, Staatsarchiv Bremen AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/2.

größte direkte disziplinarische Gefahr für Reformen im Schuldienst darstellten, als gemeinsame Gegner.³³⁶³

Wir wissen nicht, wie Kalthoff an Steudels Stelle gehandelt hätte, zumal von seiner Hand nach jetzigem Kenntnisstand keine ungedruckten Quellen existieren, aus denen explizit hervorgeht, wie er im Jahr zuvor über den „Fall Köppe“ und über den Umgang der Bremer Schulbehörde mit „widerspenstigen“ Volksschullehrern dachte, beispielsweise über die Zurückweisung ihrer Reformwünsche, oder über das partielle Berufsverbot, das die Schulbehörde im Jahr 1903 auf Initiative Köppes über den Lehrer Johann H. Müller gegen dessen Willen verhängt hatte – ihm wurde die Berechtigung zur Erteilung des Religionsunterrichts entzogen.

Aber es gibt Indizien, die dafür sprechen, daß Kalthoff ähnlich dachte wie sein Kollege Steudel. Wilhelm Schwaner bat im Mai 1905 für den *Volkserzieher* um eine Stellungnahme, entweder von ihm oder von Steudel, zum „Fall Scharrelmann“, mit dem im Frühjahr 1905 die Ausweitung des Schulstreits zu den spektakulären Disziplinarfällen begonnen hatte.³³⁶⁴ Ein Artikel unter dem Namen eines der beiden Pastoren findet sich jedoch im Zeitschriftenjahrgang 1905 nicht.³³⁶⁵ Es ist wahrscheinlich, daß auch Kalthoff in solchen Fragen taktische Vorsicht walten ließ. Mit anderen Worten: Der Umstand, daß Pastoren selbst im liberalen Bremen mit disziplinarischen Schwierigkeiten rechnen mußten, könnte erklären, warum Kalthoff an der bremischen Schul(aufsichts)politik nur indirekte, verschlüsselte Kritik übte.

Wir können auch erschließen, wie sich der Bremer *Senat* wohl Kalthoff gegenüber verhalten hätte, denn die persönliche Disziplinarsache, auf die Steudel in seinem Schreiben anspielt, bezog sich auf dasselbe „Vergehen“, für das Kalthoff noch kurz vor seinem Tod zur Rechenschaft gezogen werden sollte: seinen Beitritt zum *Monistenbund*, und deswegen wäre auch in der Schulfrage mit einem ähnlichen Muster zu rechnen gewesen.³³⁶⁶ Das Gemeinschaftsbewußtsein, das die Gruppe der radikalen Lehrer und der radikalen Theologen verband, hatte also zwei Seiten: die Solidarität mit den gemäßregelten Lehrern und das Bewußtsein, sich persönlich nicht zu sehr exponieren zu dürfen. Die Solidarität des *Elternbundes* als *Organisation* mit den Lehrern zeigte sich etwa im Fall Müller im Form der Unterstützung, die der Verein für die Durchführung von dessen Versuchskurs im Sittenunterricht bot.³³⁶⁷ Schon im Frühjahr 1905 wurde, wie Heinrich Bösking berichtet, der „Fall W. Scharrelmann“ nicht nur für die Lehrerschaft, sondern auch für die zu diesem Zeitpunkt noch „kleine Vereinigung für Schulreform“ ein Anlaß, sich mit dem Betroffenen zu solidarisieren und zum Fürsprecher der Vertreter pädagogischer Reformideen zu machen.³³⁶⁸

Kalthoff übte, wenn schon nicht als Person, so doch immerhin als Mitglied des Vereins Solidarität. Auch als Vorsitzender des *Goethebundes* vertrat er die freiheitlichen Bestrebungen der Lehrer gegen staatliche Einschränkungen, insbesondere auf dem Mainzer Delegiertentag

³³⁶³ Gutachten Steudel, in: Gansberg, *Religionsunterricht?*, S. 170.

³³⁶⁴ Brief Wilhelm Schwaner vom 11.5.1905 an Gansberg, Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-64: „Es trifft sich gut, daß ich für den nächsten „B.Fr.“ eine Besprechung der Scharrelmann’schen Bücher geschrieben habe. ... Ihr Anschreiben habe ich s. Zt. gebracht im „B.Fr.“, jetzt müßte eine neuer Artikel im Anschluß an den Fall Scharrelm. von Steudel oder Kalthoff im „V.F.“ gebracht werden. Vielleicht veranlassen Sie das.“

³³⁶⁵ Stattdessen findet sich ein nur mit den Initialen „G. F., Lehrer in Bremen“ [Gansberg?] unterzeichneter Artikel: Die Orthodoxie in den Bremer Schulen, in: *Der Volkserzieher*, IX. Jahrg., Nr. 11 (21.5.1905), S. 84, in dem der Konflikt mit dem Schulinspektor und sein Verhalten offen angesprochen werden. Schwaner selbst sprach in seinem Schreiben die Gefahr einer Beleidigungsklage an.

³³⁶⁶ Vgl. zu den Umständen und zur Strategie des Senats in der Sache meinen Aufsatz Ein Atheist auf der Kanzel?, S. 337-339.

³³⁶⁷ Vgl. Bremer Nachrichten vom 30.3.1905.

³³⁶⁸ Bösking, *Der erste Elternbund*, S. 66.

1905, in dessen Zentrum die Schulfrage stand.³³⁶⁹ Aber auch als Person wird Kalthoff kaum anders über solche Fälle gedacht haben, als Kritiker, die sich offen äußerten. Die Schaffung eines für die eigenständige Unterrichtsgestaltung förderlichen Berufsumfeldes gehörte aus seiner Sicht zu den originären Aufgaben des Kulturstaates. Ein Schulinspektor, der von den Lehrern Handeln im Sinne eines christlichen Staats- und Persönlichkeitsideals forderte und sie zur Unterdrückung individueller nicht christentumskonformer Religiosität zwang, muß er als kulturwidrigen Anachronismus verstanden haben. Verlange man von einem Lehrer etwas zu lehren, was dieser vor seinem Gewissen nicht verantworten könne, sei das „Pietätlosigkeit“ schrieb er einmal.³³⁷⁰ Der Bremer Staat dagegen hielt den Gehorsam gegenüber der zuständigen Behörde und ihren Vertretern in den Schulen für eine entscheidende Beamtenpflicht und betrachtete das eigenverantwortliche Handeln der Lehrer als eine Infragestellung der Staatsautorität.³³⁷¹ Ein Vertrauensverhältnis zu der zuständigen staatlichen Behörde, wie es sich die Lehrerschaft wünschte, konnte so nicht gedeihen. Das machte später dann die Verteidigung der Angeklagten vor der Disziplinarkammer noch einmal deutlich.³³⁷² Was die reformorientierten Lehrer in Bremen auszuhalten hatten, war ein Konfliktfall, wie Kalthoff selbst ihn in ähnlicher Form während seiner Karriere erlebt hatte, und wohl auch deswegen wird er mit einiger Selbstverständlichkeit auf der Seite der Gemaßregelten gestanden haben. Mit Bezug auf seine Autorität ließ sich daher denn auch, nachdem die Schulbehörde die Einschaltung der Zeitungen durch die Lehrerschaft beklagt hatte, gut argumentieren, daß die Schule der Öffentlichkeit und nicht der Behörde gehöre.³³⁷³ Aber andererseits war dies eben grundsätzliche, allgemeine Kritik und nicht eine Kritik, die mit einer Eingabe in einem konkreten Fall gleichwertig wäre. Neben dem Gefühl der Solidarität gehörte zum Gemeinschaftsbewußtsein der Bremer radikalen Avantgarde eben auch das Gefühl, den gleichen *Bedrohungen* von Seiten des Staates und von konservativen Kräften der Gesellschaft ausgesetzt zu sein bzw. in der Defensive zu stehen, auch wenn damit nicht gesagt ist, wie die Betroffenen jeweils mit der Situation umgingen. Diese Feststellungen leiten uns zu den politischen Aspekten des Streites um den Religionsunterricht.

IV.8 Die Politisierung der Debatte um den Religionsunterricht

IV.8.1 Allgemeines

Der im Folgenden thematische politische Beitrag der bürgerlichen Reformbewegung zur Debatte um den Religionsunterricht in Bremen wurde in der Forschung bisher ausgeblendet. Im Zentrum früherer Untersuchungen standen die Leistungen der Sozialdemokratie.³³⁷⁴ Die Perspektive der Elternbewegung und der Pastoren, insbesondere die Rolle Kalthoffs als *politischer* Pastor im

³³⁶⁹ Vgl. Steudel, Art. Albert Kalthoff †, in: Das freie Wort, S. 230. Im Sommer 1905 sandte die Delegiertenversammlung der Goethebünde der Bremer Lehrerschaft ein zustimmendes Telegramm. Vgl. Hagener, Radikale Schulreform, S. 43, Anm. 232.

³³⁷⁰ Vgl. Religiöse Weltanschauung, z. B. S. 231. Wie erwähnt stellte Kalthoff gegenüber Gansberg wohl diesen Text als seine prinzipielle Auffassung dar.

³³⁷¹ Der Bremer Schulstreit, S. 197f., 203: Offene Auflehnung gegen die Behörde war ein schweres Disziplinarvergehen. Andere könnten dem Beispiel folgen. Die Autorität des Staates wäre damit in Frage gestellt.

³³⁷² Der Bremer Schulstreit, S. 226, 228f. Die Grundsätze der Beamten-treue werden damit nicht in Frage gestellt. Vgl. ebd. S. 231: „Wir sind nicht einfältig und ungebildet genug, um nicht zu sehen, von welcher ungeheurer Bedeutung die Staatsraison für das Bestehen eines Staates ist. Ich gebe dem Herrn Staatsanwalt ohne weiteres zu, sie ist eine der festesten und notwendigsten Grundlagen für den Staat. Ich sage auch: Wohl dem Staate, der treue Beamte hat! Aber ich sage auch: Wehe dem Staate, der nichts hat, als Beamte!“

³³⁷³ Der Bremer Schulstreit, S. 241.

³³⁷⁴ So bei Hagener, Radikale Schulreform und Neumann, Sozialdemokratische Bildungspolitik.

Kontext des linksliberalen reformpädagogisch-theologischen Beziehungsnetzwerkes, wurde nur am Rande berücksichtigt und muß daher erst noch rekonstruiert werden. Wir sollten indes von vornherein nicht damit rechnen, auf Zeugnisse direkter Versuche der Einflußnahme, etwa auf Abgeordnete der bremischen Bürgerschaft, zu stoßen, sondern sollten – schon in Anbetracht der zuvor beschriebenen beruflichen Stellung von Geistlichen gegenüber dem Bremer Senat – eher nach Spuren einer *indirekten* Wirkung dieser Pastoren auf die Politik im weiten Rahmen ihrer Vereinstätigkeiten suchen. Eine bürgerliche Emanzipationsbewegung wie die *Vereinigung für Schulreform* können wir in diesem Zusammenhang als eine Vermittlungssinstanz zur Durchsetzung von Interessen einer kritischen Öffentlichkeit und zur Verbreitung von Denkpotentialen verstehen, die im radikaltheologischen und -pädagogischen Umfeld kursierten.

Bürgerbewegungen wurden im Bremen des beginnenden 20. Jahrhunderts von einer spezifischen sozio-politischen Bewußtseinslage oder Mentalität getragen. So wurde in der Debatte um den Bremer Schulstreit von Zeitgenossen verschiedentlich hervorgehoben, in der Hansestadt sei im Unterschied zu anderen deutschen Staaten das Korrektiv der öffentlichen Meinung wirksamer. Es sei hier anerkannter als andernorts, Mißstände öffentlich zu verhandeln. Auch die Erwartung, daß Politik und Justiz sich nicht in Widersprüche zum Geist der Bevölkerungsmehrheit setzen sollten – zum ‚Geist der Freiheit‘, der in Bremen ein ‚heiliges Gut‘ sei und insbesondere von 95 % der Lehrerschaft geteilt werde –, sei weit verbreitet gewesen.³³⁷⁵

Eine Facette dieses bremischen Bürgerbewußtseins war eine spezifische Beziehung zur Religion. Insbesondere *ihre* Rolle als *Faktor des politischen Prozesses* sollte nicht (wie in früheren Forschungen) ausgeblendet oder unterschätzt werden. Wie sich zeigen wird, war die radikale Religionsreform nicht mehr nur eine Frage der unpolitischen Vereine, der literarischen Debatten, ein Thema in den Vortragssälen, sondern war auch ein Thema derjenigen Politiker geworden, die in diese Beziehungsnetzwerke involviert waren. Aus der Perspektive des Kalthoff-Biographen interessiert als Kontext die lokale politische Debatte um die Schulaufsicht und den Religionsunterricht – speziell Kalthoffs indirekte Wirkung auf liberale und sozialdemokratische Politiker (zu letzteren vor dem Hintergrund des Streites um den *Goethebund*). Als weitere Kontexte interessieren die Debatten um den preußischen Schulkompromiß, aber auch entferntere zeitgleiche Ereignisse wie die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich (Kalthoff sah hierin einen „Kampf der Geister, der für uns selbst von der allereinschneidendsten Bedeutung ist“³³⁷⁶), die russische Revolution oder der lange Streik im Ruhrgebiet, da diese Faktoren in ihrer Gesamtheit das Jahr 1905 zu einer Ausnahmesituation machten und im lokalen Kontext insbesondere die sozialdemokratische, aber auch die linksliberale Politik mitbestimmten und teilweise auch schon im Hintergrund des Goethebundstreites wirkten.

Ferner wollen wir in diesen Zusammenhängen Kalthoffs Engagement in der *Vereinigung für Schulreform* als Wechselwirkung mit den zeitgleichen Aktivitäten der Lehrervereine und konkurrierender Akteure wie dem *Protestantenverein* herausarbeiten. Es stellt sich zuvor jedoch die Frage, ob die Vereinigung – bzw. der Nachfolgeverein, der *Elternbund* – bei der Bremer Regierung Einfluß auf die Gestaltung des Religionsunterrichts ausüben wollten und sich somit gleichsam als zivilreligiöser Akteur anboten. Um die Antwort vorwegzunehmen: Dies scheint in dieser Form nicht der Fall gewesen zu sein. Wir werden sehen, daß die *Vereinigung für Schulreform* den Lehrervereinen die unmittelbare politische Initiative überließ; Eingaben an den Senat im Namen der Vereinigung werden wir unter den Belegquellen zum Schulstreit nicht finden. Die Beschränkung auf ein Feld der Vermittlung und *indirekten* Einflußnahme paßte indes genau zur Strategie der Vereine, in denen Kalthoff tätig war. Insbesondere

³³⁷⁵ Vgl. Der Bremer Schulstreit, S. 205, 213, 221, 223.

³³⁷⁶ Vgl. Religion der Modernen, S. 124f. Vgl. 162.

im Fall des *Goethebundes* prägte ein solches zurückhaltendes Aufgabenbewußtsein das Verhältnis zwischen dem Vereinsvorstand und den assoziierten Vereinen – zu denen, wie wir sahen, auch die bremischen Lehrervereine gehörten. Auf die jeweilige Selbständigkeit der angeschlossenen Vereine wurde – nicht nur von Kalthoff – großer Wert gelegt, wie wir schon in anderen Fällen sahen. Eine andere Strategie verfolgte der *Protestantenverein*. Wir werden zu zeigen versuchen, wie er mit einer Kommission aus Lehrern und Theologen direkt an den Senat herantrat und sich damit auch als Konkurrent der Radikalen aufbaute. Wenn wir dennoch nach dem Einfluß zivilreligiöser Komponenten auf die sich formierende linksliberale bürgerliche Bewegung zur Reform der religiösen Erziehung im Sinne des Kalthoffschen Verständnisses, bzw. nach Einflüssen, die davon ausgingen, fragen, werden wir die Aktivitäten des *Protestantenvereins* als Vergleichsfolie heranziehen. Doch müssen wir das im Einzelnen und der Reihe nach betrachten.

IV.8.2 Die Vereinigung für Schulreform, Kalthoff und die Bürgerschaft

Die Reformforderungen der Eltern und Lehrer von der *Vereinigung für Schulreform* fanden in mehreren Schritten ihren Weg in die politische Diskussion. Anfang des Jahres 1905 wurden die Forderungen vom *Wilhadi-Bürgerverein* erstmals von einer politischen Vorfeldorganisation aufgegriffen. Daß dies gerade in diesem Bürgerverein geschah, könnte mit der organisatorischen Nähe zum *Goethebund* zusammenhängen – es handelte sich um einen assoziierten Verein. Die Mitglieder und Diskutanten, die sich aus Anlaß der Frage des Religionsunterrichts zusammengefunden hatten, orientierten sich am Rundschreiben der *Vereinigung für Schulreform* – entweder in moderater Form wie der Hauptredner der Versammlung, der Lehrer J. Brinkmann (er meinte, der Religionsunterricht „dürfe nicht ohne weiteres der Kirche ausgeliefert werden“ und solle „auf ein neutrales Gebiet verlegt werden“ – wie er wörtlich aus dem Rundschreiben zitiert), oder auch in rigiderem Sinne: der Lehrer D. Alfken, ein Gegner jeglichen Religionsunterrichts in der Schule, meinte, „Religion lasse sich überhaupt nicht unterrichten, denn sie sei Sache des Gefühls, des inneren Menschen“; die Forderung, der Religionsunterricht solle „auf neutrales Gebiet verlegt werden“ hielt er für „sinnlos, denn das werde schließlich jeder auffassen wie er wolle.“³³⁷⁷ Auch Henri Gartelmann, der selbst in der *Vereinigung für Schulreform* engagiert war, vertrat die Auffassung, Brinkmanns Forderungen gingen nicht weit genug. Gegen die Erteilung jeglichen Religionsunterrichts in der Schule spreche „der sachliche Grund, daß der Staat dem einzelnen Bürger nicht mehr Pflichten auferlegen darf, als nötig ist, denn alle Pflichten beschränken die persönliche Freiheit des Einzelnen.“ Auch der anwesende Redakteur Gerdes hielt dafür, der Religionsunterricht müsse „in der jetzigen Form aus der Schule heraus“ und ergänzte, dieses Ziel habe „sich auch die hiesige Vereinigung für Schulreform gesetzt.“³³⁷⁸ Auffällig sind die Berührungspunkte mit Positionen der radikalen Bremer Theologie (Alfken

³³⁷⁷ Vgl. Art. Religionsunterricht und Schule, in: Bremer Nachrichten vom 11.3.1905, 3. Blatt. Die Versammlung fand schon am 9. Februar statt. Das von Brinkmann angeführte Zitat von der Religion als „innerlichster persönlichster Herzenskultus“ erinnert stark an Kalthoffs Religionsverständnis. Vgl. Schule und Kulturstaat, S. 33 (Religion als „innerstes Herzensleben“) u. ö. Zu Alfken, einem Lehrer, der sich besonders für naturwissenschaftliche Bildung stark machte, vgl. Wulff, Geschichte I, S. 289.

³³⁷⁸ Bremer Nachrichten ebd. Von Gartelmann ist im Nachlaß Gansbergs ein Schreiben an Anton Ganser, Graz, vom 28.7.1905 erhalten (Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-97), das seine Mitarbeit im Kontext der Umfrage belegt. In welchem Umfang G. mitarbeitete, wissen wir allerdings nicht. Er selbst erwähnt in seinen historischen Notizen zur Bewegung weder die Vereinigung noch deren Umfrage (Henri Gartelmann, Streitschriften vermischten Inhalts, Bremen 1906, S. 1-18). Über den ‚Litterarischen Verein‘ war G. (wie auch Holzmeier) jedoch im Goethebund aktiv. Vgl. Liste der Arbeitsorgane des Goethebundes für 1902/1903 (Staatsarchiv Bremen, Bestand Goethebund, AZ 7,1113). Auf das Problem kommen wir unten zurück.

und Gartelmann gehörten wahrscheinlich der Martini-Gemeinde an), andererseits zeigten sich aber auch schon die möglichen Richtungen, welche die Diskussion in den Folgemonaten nehmen sollte und die auch Kalthoffs weiteres Verhalten in der Frage mitbestimmen sollten.

Bald nach dieser Mitgliederversammlung griff die Debatte auf die Bürgervereine der westlichen und nördlichen Vorstadt über³³⁷⁹ und wurde von dort im nächsten Schritt im April 1905 in das Bremer Parlament getragen. Vermittelnd zwischen radikalen Theologen, radikalen Schulreformern (bzw. ihrer Anhängerschaft) und der Politik wirkte der Chefredakteur der *Bremer Nachrichten*, Georg Kunoth. Er war Gründungsmitglied des *Goethebundes* – dort arbeitete er in der Theater- und Musikkommission mit – und gehörte gleichzeitig als liberaler Abgeordneter der Bürgerschaft an. Mit Kalthoff stand er offenbar in einem über diesen Rahmen hinausgehenden engen Austausch – er gehörte der Freimaurerloge Friedrich Wilhelm zur Eintracht an, in der Kalthoff Gastmitglied war. Seine Zeitung half bei der Verbreitung des Gedankenguts der Eltern- und Lehrerbewegung zur Erneuerung des Religionsunterrichts.³³⁸⁰ Erwähnenswert ist in diesem Kontext ein Artikel, den der Kalthoff-Freund Heinrich Bösking gut zwei Wochen vor der ersten Bürgerschaftsdebatte zur Thematik eingesandt hatte. Das Goethebund- und Schulreformvereinsmitglied warb in seiner Zuschrift unter Bezugnahme auf Ellen Keys Schulkritik für die Forderungen der Vereinigung, insbesondere ermunterte Bösking Eltern zu einem selbstbewußteren Auftreten in Belangen der schulischen Erziehung ihrer Kinder; ihre Interessen hätten mehr Aufmerksamkeit seitens der Schulverwaltung verdient.³³⁸¹ Die scharfe Kritik an der wilhelminischen Volksschule als Lernfabrik und Kinderkaserne, die wir schon von Kalthoff kennen, kehrt in seinem Artikel wieder. In Form solcher „Sprechsaal-Beiträge“ der wichtigsten liberalen Bremer Tageszeitung wurde die Öffentlichkeit gleichsam auf die kommende politische Debatte eingestimmt. Auf die bessere Koordination der Pressearbeit zielten womöglich auch Bemühungen Kalthoffs und der Goethebundfunktionäre G. Hellmers und Johannes Wiegand um die „Begründung einer Vereinigung bremischer Journalisten und Schriftsteller“.³³⁸²

Kunoth nutzte die nächste Bürgerschaftssitzung vom 26. April als zeitnahe Gelegenheit, die Reform des Religionsunterrichts als eine Angelegenheit darzustellen, die die ganze Gesellschaft angehe – und nicht nur die internen Kreise der Lehrer- und Lehrerinnenvertretungen, der Schulleitungen und der Schulbehörde. Es hätten „viele ... den Wunsch“ geäußert, „daß sich auch die Bürgerschaft mit der Sache“ beschäftigte; die „Öffentlichkeit“ sei „das beste Sprachrohr ... , die Sache in Fluß zu bringen.“³³⁸³ Kunoth wollte geprüft wissen, „wie der Religions-

³³⁷⁹ Vgl. Wulff, *Geschichte I*, S. 549.

³³⁸⁰ Vgl. zu Kunoths Logenmitgliedschaft: Meyer, *Bruder und Bürger*, S. 82. Polemisch bewertet diese Zusammenarbeit Ulrich Buurman. Vgl. *Der Kulturkämpfer*, 1. Jahrg., Nr. 1 (15.10.1905), S. 14, Nr. 2 (15.11.1905), S. 1f. Vgl. auch die folgende Anm.

³³⁸¹ Art. Schule und Elternhaus, in: *Bremer Nachrichten* vom 13.4.1905, Fünftes Blatt. Zur Beziehung zwischen kritischen Lehrern und Kunoth vgl. Buurman ebd. S. 8: „Eine Handvoll entschlossener Gottesfeinde hat die Bewegung in die Bürgervereine hineingetragen und gleichzeitig die Sprechsaal-Artikelei in den ‚Bremer Nachrichten‘ durchgeführt ... Diese kleine Minorität hat dann ferner Herrn Redakteur Kunoth das Material zugesteckt, das dieser in der Bürgerschaft gegen den Schulinspektor und zur Begründung seines Antrages auf Beseitigung des Religionsunterrichts verwertete.“ Zu Buurmans exemplarischer Rolle als Kulturkämpfer unten.

³³⁸² Ein von den Dreien unterzeichnetes Anschreiben vom 10.5.1905 befindet sich im Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-82, Nr. 4010. Es heißt hier, „eine kürzlich von den Unterzeichneten einberufene Versammlung“ habe „eine Kommission mit dem Auftrage niedergesetzt, einen Satzungsentwurf auszuarbeiten.“ Eine zweite Versammlung sollte „ev[entuell] eine Konstituierung der Vereinigung beschliessen“. Weiteres zu dieser Initiative ließ sich nicht ermitteln.

³³⁸³ Verhandlungen der bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1905, stenographisch aufgezeichnet, Bremen 1905, 26.4.1905 (Tagesordnungspunkt 4, S. 183-198, hier S. 191).

unterricht in den Schulen einzuschränken und den heutigen Zeitverhältnissen anzupassen“ sei – sein Antrag wurde allerdings zunächst zurückgestellt.³³⁸⁴

Der Antrag entsprach den Zielen, die auch Kalthoff, Steudel und Gansberg zu diesem Zeitpunkt verfolgten und auch die Bürgerschaftssitzung als solche war, wie auch die folgenden Verhandlungen, von dem Bewußtsein der Abgeordneten getragen, für eine Reform der Religion, gleichsam *aus* Religion (im Sinne der radikalen Theologie) einzutreten – verbunden allerdings mit einer gehörigen Portion Kritik am orthodoxen Protestantismus aus bremischen Freiheitssinn. So meinte der Liberale Böttcher: „für Religion sind wir alle“, doch bestehe diese „aus Moral, Sittlichkeit und Liebe und nicht aus Kriecherei, Heuchelei und Muckerei.“³³⁸⁵ Liest man hingegen die Berichterstattung der kirchlich orthodoxen Seite über diese Verhandlung, könnte man den Eindruck gewinnen, die gesamte Bürgerschaft sei von religionsfeindlichen Kräften beeinflusst gewesen und niemand habe gewagt, gegen diese herrschende Tendenz aufzutreten. Das glaubte etwa der konservative Bremer Pastor und Kalthoffkritiker Paul Thyssen zu wissen. Er vermißte „ein schlichtes, einfaches Zeugnis“ der Abwehr solcher vermeintlicher Tendenzen; es sei nun in der Öffentlichkeit der Anschein entstanden, „als ob unsere ganze Bürgerschaft von dem Geiste dieser Reden, dem Geiste höchster Intoleranz, beherrscht sei“; ein übriges hätten die Artikel im Sprechsaal der Bremer Nachrichten bewirkt.³³⁸⁶ Wir kommen unten noch einmal auf die Position der Kirchlich-Konservativen im Schulstreit und auf deren Rolle als Meinungsmacher zurück (Abschn. IV.9.3).

Tatsächlich war die eigentliche Inspirationsquelle Kunoths das Rundschreiben der Vereinigung und Kalthoffs Vorstellungen von einem neuen Umgang mit der Religion in der Schule. Eindeutige Bezüge zu Kalthoffs Denken entdeckt man in Kunoths Redebeiträgen zwischen den Zeilen, insbesondere in der zweiten Verhandlung zum Thema, die am 5. Juli stattfand. Wer glaube, ohne Religionsunterricht sei eine sittliche Erziehung nicht möglich, sei im Irrtum. Aber der schulisch „organisierte Religionsunterricht erstickt die Religion. Religion kann nicht gelehrt werden. Sie ist ein inneres Erleben, das Ergebnis des innersten Herzenskultus“, zitierte Kunoth das Rundschreiben.³³⁸⁷ Auf Kalthoffs Vortrag *Schule und Kulturstaat* spielte er mit der Bemerkung an, er habe „noch kürzlich in der Broschüre eines bekannten Theologen gelesen, daß der Religionsunterricht in den Volksschulen in dieser Weise das Riesengrab der Religion sei“.³³⁸⁸ Im Sinne des Rundschreibens meinte Kunoth, die Lehrkräfte, die anstrebten, den Religionsunterricht durch etwas Neues zu ersetzen, täten dies nicht als „Gegner der Religion“. Sie wollen „im Gegenteil alles möglichst mit Religion erfüllen“.³³⁸⁹

Mit diesen Entwicklungen hatte die *Vereinigung für Schulreform*, das Thema (wohl das erste Mal in Deutschland) auf die politische Tagesordnung gebracht. Was früheren Initiativen von Vereinen wie der *Gesellschaft für Ethische Kultur* nicht gelungen, war infolge des Schulstreites nun in Bremen Wirklichkeit geworden.³³⁹⁰ Ein Spezialproblem stellt die Haltung der Sozialdemokratie im Schulstreit um den Religionsunterricht dar.

³³⁸⁴ Ebd. S. 195. Die Beratungen über den Antrag wurden erst am 5.7.1905 fortgesetzt. Vgl. ebd. S. 347.

³³⁸⁵ Ebd. S. 191.

³³⁸⁶ Soll der Religionsunterricht aus der Volksschule entfernt werden? Einleitender Vortrag zum Diskussionsabend im St. Stephani-Gemeindehause am 16. Mai gehalten von P. Thyssen, Pastor primarius an St. Stephani in Bremen, Bremen 1905, hier: S. 10.

³³⁸⁷ Verhandlungen der bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1905, stenographisch aufgezeichnet, Bremen 1906, Nr. 23: 5. 7.1905, S. 347.

³³⁸⁸ Ebd. S. 348. Vgl. *Schule und Kulturstaat*, S. 24.

³³⁸⁹ Verhandlungen, ebd. S. 348.

³³⁹⁰ Das konzidierte im übrigen die Leitung der Gesellschaft für ethische Kultur selbst. Vgl. Heinrich Schäfer, Der Bremer Schulstreit, in: *Pädagog. Blätter XXXV.*, S. 541-551, hier S. 547. Der Lehrerverein reagierte relativ spät auf die neuen Entwicklungen. Vgl. Georg Kunoth, Verhandlungen, 26.4.1905, S. 191: „Der Lehrerverein wird sich nächste Woche mit der Frage beschäftigen.“ Zwischenruf: „Wird auch Zeit!“

IV.8.3 *Vereinigung für Schulreform, Goethebund und die sozialdemokratische Holzmeier-Gruppe*

Die Frage nach dem Verhältnis der *Vereinigung für Schulreform* als „pädagogische Sektion“ des Bremer *Goethebundes* zu den sozialdemokratischen Lehrern im Bremischen Lehrerverein wurde bisher von der Forschung nur zum Teil beantwortet. Im Zuge dieser Beziehungsgestaltung kam es zur Belastung der Debatte um den Religionsunterricht durch parteipolitische und -ideologische Vorgaben. Wir stoßen, wenn wir diese Zusammenhänge untersuchen, auch auf inhaltliche Differenzen der beteiligten Instanzen und Personen in der Religionsfrage, und zwar als Analogie zu den Differenzen und Konfrontationslinien, die im Kontext des Streites um den *Goethebund* hervortraten.

Die zentrale Figur des Kreises der sozialdemokratischen Lehrer im Bremischen Lehrerverein war Wilhelm Holzmeier (1864-1917). Offenbar schon im Jahr 1903 war der Lehrer der sozialdemokratischen Partei beigetreten, arbeitete seitdem als freier Mitarbeiter der *Bremer Bürger-Zeitung* und pflegte gute Kontakte zu Heinrich Schulz.³³⁹¹ Wenn auch für die Mehrheit der Lehrerschaft wohl in erster Linie die Demütigung einzelner Kollegen durch den pedantischen „Gewissensrat“ Köppe Ursache ihrer Unzufriedenheit war, so verfolgte doch mit Holzmeier zusammen eine kleine Minderheitengruppierung explizit parteipolitische Ziele und riß zeitweilig große Teile der Lehrerschaft mit, was wiederum langfristig zu Differenzen mit der Gruppe um Kalthoff, Steudel und Gansberg führen mußte. Denn diese Gruppe blieb dem Grundsatz der parteipolitischen Neutralität treu, verfolgte also zwar in Analogie zum *Goethebund* auch politische Ziele, allerdings *ohne* damit eine exklusive Verbindung zwischen einer bestimmten politischen Ideologie und einer Weltanschauung einzugehen. Kalthoffs Engagement auf dem Feld der Bildung können wir der liberal-demokratischen Lehrerbewegung zuordnen, die sich im Deutschland der 1840er Jahre konstituiert hatte. In der Tradition Diesterwegs, dem er große Verehrung entgegenbrachte, setzte er sich für die Demokratisierung und Entkirchlichung des Schulsystems ein. Als *Pastor* mit bildungspolitischen Ambitionen war er ein Nachfolger des „1848er“ Rudolph Dulong.³³⁹² Ergänzt und modernisiert wurde diese Position durch die Übernahme des Ansatzes der Natorpschen Sozialpädagogik.

Die Gruppierung um Holzmeier stand zunächst ebenfalls in der Tradition der alten Lehrerdemokraten und forderte in diesem Sinne im Lehrerverein vehement die Abschaffung des etablierten Religionsunterrichts. In diese Richtung zielt auch das Gutachten, mit dem Holzmeier sich an der Umfrage der *Vereinigung für Schulreform* beteiligte.³³⁹³ Der umtriebige Volksschullehrer war durchaus ein religiöser Mensch.³³⁹⁴ Doch vertrat er mit den Jahren zunehmend die von der Parteipolitik bestimmte bildungspolitische Linie der revolutionär-sozialistischen Richtung um Heinrich Schulz und damit auch deren religionskritische, insbesondere kirchenfeindliche Tendenz. In der Konsequenz lag eine strikte Trennung von Privatem und Öffentlich-Politischem. Seinen privaten monistischen Glauben ordnete er im Sinne der Parteidisziplin der politisch-ideologischen Weltanschauung und den bildungspolitischen Zielen der Sozialdemokratie unter. Anfänge waren bereits 1905/06 erkennbar. Er war damit zwar nicht der Atheist, den seine Gegner oft in ihm sahen. (Wir müssen zwischen einem Atheismus aus persönlicher Über-

³³⁹¹ Angaben nach Hagener, *Radikale Schulreform*, S. 36.

³³⁹² Vgl. zu Parallelen auf dem Gebiet der Bildung: Günter Schulz, *Volksbildung und Arbeiterbildung in Bremen. Wege zur demokratischen Gesellschaft*, Bremen o. J., S. 21-23.

³³⁹³ In: Gansberg, *Religionsunterricht?*, S. 62-67.

³³⁹⁴ Hinrich Wulff betont dies zu Recht. Vgl. *Geschichte I*, S. 424-428 u. ö. Davon unterscheiden müssen wir die „ausgesprochen kirchenfeindlich[e]“ Haltung, die Hagener, *Radikale Schulreform*, S. 71, Holzmeier zuschreibt. Vgl. Belege ebd.

zeugung und einem tendenziell atheistischen Parteikalkül als Motivation der Forderung einer Streichung des Religionsunterrichts unterscheiden.) Andererseits sollte sich diese Motivation mit der Zeit im Hinblick auf die Beziehungsgestaltung zwischen bürgerlichen Mitgliedern der *Vereinigung für Schulreform* bzw. des *Elternbundes* und im Sinne des Sozialismus politisch radikalen Lehrerinnen und Lehrern auswirken. In diesem Kontext drängt sich eine Frage auf:

IV.8.4 Was soll die ‚Entfernung des Religionsunterrichts‘ bedeuten? Die Holzmeier-Denkschrift

Zunächst bleibt festzuhalten: Die Entfernung des Religionsunterrichts aus dem Lehrplan auf der Grundlage einer „praktischen, realen, nur auf das Diesseits gerichteten Weltanschauung“ wird in dem mit Kalthoff, Steudel und Gansberg unterzeichneten Rundschreiben bzw. in der von Gansberg geschriebenen Einleitung zu den veröffentlichten Gutachten lediglich als *eine* mögliche Position im Streit um den Religionsunterricht referiert.³³⁹⁵ Die Mitglieder der Vereinigung selbst plädierten in ihrem Rundschreiben für eine „Verweltlichung des Religionsunterrichts“ nach Grundsätzen, in denen sich auch Kalthoffs und Gansbergs oben dargestellte entsprechende Vorstellungen widerspiegeln – etwa die Forderung einer Anpassung des Lehrstoffes an die Erlebniswelt des Kindes.³³⁹⁶ Es ging mithin um die Reform der religiösen Erziehung. Die Forderung der Abschaffung ausgewiesener Religionsstunden im Lehrplan, die wie gezeigt auch im Umkreis der Vereinigung laut wurde, bezog sich auf den konfessionellen Zwangsunterricht und stand mit dem religionsreformerischen Ansatz der Gruppe nicht in Widerspruch. Auf dieser Grundlage begann die Vereinigung im Februar 1905 mit ihrer Arbeit.

Zwischenzeitlich, im Sommer 1905, hatte Wilhelm Holzmeier als Hauptautor die erwähnte Denkschrift verfaßt, in der ein nüchtern-kühles Verhältnis zur Religion vorherrscht. Die Denkschrift sprach sich klar gegen die Beibehaltung irgendeiner Form des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen aus. „Die Schule ist eine Veranstaltung des *Staates*; Religion aber ist *Privatsache*“ – so heißt es im Einklang mit der sozialistischen Ideologie gleich zu Beginn des Textes.³³⁹⁷ Da Kalthoff, Steudel und Gansberg diese Denkschrift ihren Gutachtenanfragen seit dem Sommer 1905 als Anlage beilegten, entwickelte die rhetorische Frage „Religionsunterricht oder nicht?“ schnell eine gewisse Eigendynamik und überlagerte die Initiative einer *Reform* des bisherigen Religionsunterrichts *aus Religion*.³³⁹⁸ Zwar befürworteten die drei Verfasser des Rundschreibens intern schon im Februar die Abschaffung des bisherigen Religionsunterrichts zugunsten eines Konzeptes der religiösen Erziehung ‚in jeder Stunde‘ (etwa in dem Sinne wie es in der Göteborger Samskola umgesetzt wurde). Die Maibeschlüsse der Bremer Lehrerschaft deckten sich also mit den Intentionen der drei. Gansberg bestätigte in seiner Einleitung, die Vereinigung habe „in Wirklichkeit“ schon vor dem Mai „statt einer Verweltlichung des Religionsunterrichts eine Verweltlichung der Schule als höchstes Ziel“ ins Auge gefaßt.

Aber es bleibt fraglich, ob sich die Gruppe der Tragweite und Wirkung ihres späteren Eintretens für die Denkschrift schon bewußt war.³³⁹⁹ Die Parole ‚Abschaffung des Religionsunterrichts‘ mußte von der konservativen Öffentlichkeit als eine religionsfeindliche Äußerung verstanden werden – zumal bei oberflächlicher Betrachtung eben Linksliberale und Sozialde-

³³⁹⁵ Gansberg, Religionsunterricht?, S. Vf. Daß Gansberg in der Wir-Form schreibt, also auch für Kalthoff und Steudel spricht, dürfen wir nicht übersehen.

³³⁹⁶ Ebd. S. VIII. Kalthoffs Position kommt auch in dem Text aus der Sammlung Religiöse Weltanschauung zum Ausdruck, den er Gansberg im erwähnten Brief (als Gutachten?) anbot.

³³⁹⁷ Gansberg, Religionsunterricht?, S. 183.

³³⁹⁸ Zur Chronologie und Zusammenhang der Ereignisse: Wulff, Geschichte I., S. 412-421. Vgl. 354, 358.

³³⁹⁹ Gansberg, Religionsunterricht?, S. VIII. f.

mokraten dasselbe forderten. Die Denkschrift war aber für Formen der Vereinnahmung, der politischen Instrumentalisierung und für eine religionskritische Auslegung offener als das Rundschreiben.

Auffassungen, die dem romantischen, auf den Schutz der individuellen Religiosität konzentrierten Religionsverständnis Kalthoffs und Steudels entsprachen – etwa die, daß Religion gleichermaßen eine schützenswerte Herzensangelegenheit und ein unvergleichlicher Kulturfaktor sei, daß Religiosität nicht völlig durch Moralität ersetzbar sei, daß der Erfolg religiöser Erziehung vom religiösen Talent der Pädagogen abhängt –, gerieten damit aus dem Blickfeld, obwohl solche Vorstellungen mittlerweile nicht nur den Standpunkt einer Mehrheit der protestantischen Theologen, sondern auch der überwiegend protestantischen Reformpädagogen wiedergaben.³⁴⁰⁰ Arno Holz beispielsweise, der zu denjenigen Umfrageteilnehmern gehörte, denen zusammen mit dem Rundschreiben als Anlage die Denkschrift mitgeliefert wurde, schrieb in seinem Gutachten von einer „mutigen *Prachtdenkschrift*“. Mit den Auffassungen der Denkschrift zeigte er sich vollkommen einverstanden. Wenn die moderne Jugend den Religionsunterricht ohnehin nicht mehr ernst nehme – wozu „also mit notwendig Schwächerem noch hinterdreinhinken?“ fragt Holz. „Sie haben den Vogel längst runtergeknallt.“³⁴⁰¹ Hinrich Wulff nennt Holzmeiers Werk im Überschwang des Beinahe-Zeitzeugen

„eins der bedeutsamsten historischen Dokumente zur bremischen Kulturgeschichte und zur deutschen Geistesgeschichte, ein Monumentum Germaniae Paedagogica“; „ein Meisterwerk zwingender Beweisführung von einer durch die moderne Kultursituation bedingten Denkebene und einem Erlebnisbereich her, wo von einer restlosen Säkularisierung des Bildungszieles aus die entscheidende Möglichkeit einer wahrhaften Humanisierung des Lebens erhofft wird“.³⁴⁰²

Diese Sätze geben etwas von dem starken Eindruck wieder, den die Denkschrift – in Form von Zustimmung oder Ablehnung – auf viele Zeitgenossen gemacht hat.³⁴⁰³ In ihr – wie auch in einigen der Gutachten, die sich auf die Denkschrift bezogen – ging es nicht mehr um die Abschaffung des bisherigen Religionsunterrichts aus Liebe zur Religion bzw. um das Ziel, den Weg frei zu machen, für eine „befriedigende Weiterentwicklung“, um „den Religionsunterricht auf neutrales Gebiet hinüberlenken“ zu können; mithin ging es nicht mehr um die Ziele, von denen Kalthoff, Steudel und Gansberg ursprünglich sprachen.³⁴⁰⁴

Die Denkschrift bestimmte seit dem Sommer 1905 die Debatte um den Religionsunterricht in Bremen. Nicht nur unter den Umfrageteilnehmern, sondern auch unter Bremens Lehrerschaft zeitigte Holzmeiers von der sozialdemokratischen Partei unterstützte Initiative eine beachtliche Wirkung. Bei einer Abstimmung der bremischen Lehrervereine am 4.9.1905 – der dritten nach den beiden vorangegangenen im Mai – votierten 273 der anwesenden Lehrerinnen und Lehrer für die generelle Abschaffung des Religionsunterrichts und für die Übergabe einer Eingabe beim Senat, deren Kern die Denkschrift war. Die Zahl der Nein-Stimmen betrug nur

³⁴⁰⁰ Vgl. Baader, *Erziehung als Erlösung*, S. 140f.

³⁴⁰¹ Gansberg, *Religionsunterricht?*, S. 58.

³⁴⁰² Wulff, *Geschichte I*, S. 416, 421.

³⁴⁰³ Wie radikal die Denkschrift wirkte, zeigte sich im Juni 1906 auf der siebten Deutschen Lehrerversammlung in München in den teils tumultartigen Reaktionen auf ihre impliziten Forderungen. Die Mehrheit votierte gegen die Bremer Vorschläge, die im Sinne der Denkschrift auf die völlige Beseitigung des kirchlichen Einflusses auf das Schulwesen zielten und sprach sich klar für die Simultanschule aus. Vgl. Enders, *Moralunterricht*, S. 117-119. Als Beispiel für die radikal-sozialdemokratische Sichtweise dieser Entwicklung vgl. Heinrich Schulz, *Alte und neue Tendenzen in der deutschen Lehrerschaft. Ein Rückblick auf die deutsche Lehrerversammlung in München*, in: *Die Neue Zeit*, 24. Jahrg. (1905/06), 2. Bd. (1906), Heft 38, S. 403-406. Als Beleg für das Einvernehmen von Schulz und Holzmeier vgl. ebd. S. 406.

³⁴⁰⁴ *Religionsunterricht?*, S. VI.

noch 43.³⁴⁰⁵ Doch damit greifen wir bereits vor. Bleiben wir zunächst bei den differenten Religionsverständnissen.

Indem Kalthoff, Steudel und Gansberg mit ihrem Namen gleichsam für die Ziele der auch im Sinne der sozialistischen Ideologie lesbaren Denkschrift eintraten, haben auch sie wohl unbeabsichtigt „die Verwirrung unter den Kämpfenden“, zwischen Vertretern einer „realen, nur auf das Diesseits gerichteten Weltanschauung“ und solchen, „denen die Religion innerlichster, persönlichster Herzenskultus ist“ eher noch verstärkt.³⁴⁰⁶

Zusammenfassend können wir sagen: Die in der Sammlung *Religionsunterricht. Achtzig Gutachten* zusammengestellten Texte verfolgten insgesamt zwei disparate Ziele: a) die Abschaffung bzw. Transformation des bisherigen Religionsunterrichts in eine zeitgemäße Form – und zwar „aus Religion“³⁴⁰⁷, als ein Projekt unter Beteiligung von gleichgesinnten Reformpädagoginnen wie Key, Kunstpädagogen, Künstlern und Lebensreformern – die Schlagworte lauteten hier „Religion in jeder Stunde“ (impliziter Religionsunterricht), „Entwicklung“, „Produktivität“, „Evolution“ – und b) – als Kontrast zu diesen Zeugnissen religiös gestimmter bürgerlicher Lebens- und Kulturreformer – die Streichung des Religionsunterrichts als Anliegen von Personengruppen und Organisationen, die sich innerlich nicht bloß von den Religionsgemeinschaften, sondern von der Religion überhaupt gelöst hatten. Die Unzufriedenheit mit der Situation des Religionsunterrichts korrespondierte bei ihnen mit einem generellen religiösen Desinteresse. Es standen sich also eine religionsfreundliche und eine religiös indifferente, teils religionsfeindliche Position gegenüber – so ließe sich die Problematik umschreiben.³⁴⁰⁸ Diese Diskrepanz mag einerseits als ein Zeichen dafür gewertet werden, daß unter allen am Schulreformprozeß Beteiligten zwar eine weitgehende Übereinstimmung hinsichtlich der Unzuläng-

³⁴⁰⁵ Vgl. Wulff, *Geschichte I*, S. 416. Der Beschluß zur Ausarbeitung der Denkschrift zur Abschaffung des Religionsunterrichts wurde bereits während der Versammlungen im Mai gefällt. Vgl. ebd. 415 und Gansberg, *Religionsunterricht?*, S. 182. Die Gesamtzahl der bremischen Lehrerinnen und Lehrer betrug zu diesem Zeitpunkt ca. 640 (ohne Gymnasiallehrkräfte, 720 mit denselben). Der größte Teil der Abstimmenden war im Bremer Lehrerverein organisierte, dem 1890 bereits 422 Lehrer angehörten. Zahlen nach *Der Bremer Schulstreit*, S. 205, Bienzeisler, *Der Bremer Reformpädagoge Fritz Gansberg*, S. 65 und Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-450, Nr. 94 (Gutachten Schulrat Sander).

³⁴⁰⁶ So ihre eigene Formulierung, *Religionsunterricht?*, S. Vf: „Der Kampf um den Religionsunterricht in der Schule will nicht zur Ruhe kommen, ja die Verwirrung unter dem Kämpfenden ist ärger denn zuvor. Vertreter einer realen, nur auf das Diesseits gerichteten Weltanschauung sowohl wie Männer, denen die Religion innerlichster, persönlichster Herzenskultus ist, fordern eine völlige Entfernung aus dem Schulplan.“

³⁴⁰⁷ Vgl. als Erläuterung dieser Formel das Gutachten Steudels, ebd. S. 170, der für die Vereinigung für Schulreform spricht, wenn er den Vorwurf, man betreibe „antireligiöse Schulpolitik“ mit der Entgegnung zurückweist, man treibe im Gegenteil „religiöse Politik“, wenn man das „Aufsagen von unbegreiflichen Wundergeschichten und das quälende Memorieren von unverständlichen Sprüchen und Liedern“ aus der Schule verbannen wolle. Denn die Schüler würden „unter einem zu Wenig von Religion, wie wir sie verstehen, in den Schulen leiden und darben“. Vgl. auf dieser Linie auch Oskar Mauritz, ebd. S. 97 („weg mit dem Religionsunterricht, der Religion zuliebe“). Kalthoff selbst plädierte im Sommer 1905 für die Abschaffung des herkömmlichen Religionsunterrichts *aus Religion: Schule und Kulturstaat*, S. 19-37, bes. 34 (siehe schon oben). Vgl. auch das Beispiel der oben zitierten Äußerungen Rilkes, die gleichfalls dieser Kategorie zugeordnet werden können.

³⁴⁰⁸ Unser Bezugspunkt ist hier Ernst Troeltschs Unterscheidung einer religionsfreundlichen oder -feindlichen Trennung von Staat und Kirche. Siehe schon oben. Hagener, der diese Unterscheidung nicht vornimmt, ordnet Holzmeiers Position daher ohne zeitliche Differenzierung der bürgerlichen Richtung zu. Vgl. *Radikale Schulreform*, S. 44, Anm. 243. Diese müßte dann aber im Widerspruch zur sozialdemokratischen Parteideologie stehen, welche das Ziel einer religionsfeindlichen Trennung von Staatsschule und gesellschaftlich-religiösen Repräsentanzen verfolgte. Hinweise auf religiöse Indifferenz finden sich in den Gutachten von Georg Biedenkapp, Hans Heinz Ewers, Ernst Haeckel, Karl Henckell, Alfred Kerr. Belege einer eher religionsfeindlichen Rezeption der Denkschrift finden sich bei: F. Bloh, Ilse Frapan-Akunian, Arno Holz, H. Molenaar, Bruno Rößler, Ottokar Stauf von der March, Johannes Unold. Die politische Argumentation ist oft eng verwoben mit weltanschaulichen Positionen. Auf dieser Ebene finden wir etwa antikirchliche (hier reichte das Spektrum von der völkischen, über die sozialistische bis hin zur bürgerlich-philosophischen Kirchenkritik) oder positivistische Positionen. Eine genauere Analyse steht noch aus.

lichkeit des herkömmlichen Religionsunterrichts herrschte, daß aber hinsichtlich dessen was zu geschehen habe, Uneinigkeit herrschte.³⁴⁰⁹ Die *Achtzig Gutachten* zum Religionsunterricht offenbaren jedenfalls ein weit auseinandergehendes disparates Spektrum von Lösungsvorschlägen.

Diese Unterschiede wiederum wurden von jenen Konservativen ignoriert, die, wie der Stephani-Pastor Thyssen, für die grundsätzliche Beibehaltung des Religionsunterrichts in der bisherigen Form eintraten. Insbesondere der Umstand, daß die dargestellten Auffassungen der radikalen Pastoren – im Vergleich mit der Ideologie linker Sozialdemokraten – auf einem völlig anderen Verständnis der Religion als Faktor des öffentlichen Lebens basierten, ging in der konservativen Öffentlichkeit unter, und es wurde zuweilen suggeriert, die beiden Gruppierungen hätte innig an gemeinsamen religionsfeindlichen Zielen gearbeitet. Besonders die Beteiligung von Pastoren wurde als skandalös hingestellt. Bevor wir das später zeigen, sollten wir jedoch genauer hinsehen, wie sich die Beziehungen zwischen Sozialdemokratie und Vereinigung für Schulreform weiter gestalteten.

IV.8.5 Kalthoff, die Holzmeier-Gruppe und die Sozialdemokratie zwischen Distanzierung und zeitweiliger Annäherung

Im Dezember 1906, im Rückblick auf die Vorgeschichte und Entstehungsphase der Protestbewegung, betonte Wilhelm Holzmeier explizit die Unabhängigkeit der Initiative seiner Gruppe von den Vertretern der linksliberal-bürgerlichen Religionsreformbewegung, namentlich von Kalthoff; er sprach im Namen der sozialdemokratischen Lehrer im Bremischen Lehrerverein:

„Wir spielen unsere Schachpartien selber und alleine. Wir haben auch diese von allem Anfang an allein gespielt. ... Wir haben uns einst zugeschworen, die Schule vom Druck der Dummheit und der Lüge zu befreien ..., lange ehe es einen Pastor Kalthoff in Bremen gab. ... Er ist von uns in keiner Weise zur Unterstützung herangezogen worden.“³⁴¹⁰

Ähnlich äußerte sich schon im August 1906 Henri Gartelmann: Kalthoff habe sich erst, „als die Bewegung längst im Flusse war, für die Abschaffung des staatlichen Religionsunterrichts ausgesprochen. ... Persönlichen Anschluß an uns, die wir die Sache von Anfang an propagierten, hat er nicht gehabt“.³⁴¹¹ Recht hat Gartelmann mit seiner Klarstellung, Kalthoff sei nicht „als der Urheber oder ... ein geistiges Haupt“ der Lehrerbewegung anzusehen – wie die „auswärtige[] Presse vielfach“ behauptet habe. Wie gezeigt spielte Kalthoff keine aktive *politische* Rolle im Schulkampf. Doch gehören die Mitteilungen der beiden Lehrer trotzdem in einen interpretationsbedürftigen Kontext. Es ging ihnen nicht nur um die Berichtigung kursierender falscher Annahmen über die Rolle Kalthoffs. Die Einschätzung Holzmeiers können wir mit Blick auf die ideelle Vorarbeit Kalthoffs in den Jahren zwischen 1890 und 1905, die der Lehrer außer Acht läßt, im Anschluß an Hinrich Wulff relativieren.³⁴¹² Holzmeier selbst gestand noch im Dezember 1905, Kalthoff sei ein „Priester, auf den die bremische Lehrerschaft hört!“³⁴¹³

³⁴⁰⁹ Auf die Diskrepanz in den Achtzig Gutachten weist auch Enders, *Moralunterricht*, S. 113, hin.

³⁴¹⁰ Wilhelm Holzmeier, Art. Die „Inspiratoren“ der Bewegung, in: Roland, *Monatsschrift für freiheitliche Erziehung in Haus und Schule*, II. Jahrg., Heft 12 (Dezember 1906), S. 1-4. Vgl. Wulff, *Geschichte I*, S. 401.

³⁴¹¹ Gartelmann, *Vermischte Streitschriften*, S. 8. Zur Datierung ebd. S. 11.

³⁴¹² Wulff, *Geschichte I*, S. 402.

³⁴¹³ Rezension des Vortrags über Die soziale Ethik des Alten Testaments vor dem Bremischen Lehrerverein, in: *Bremer Bürger-Zeitung* vom 10.12.1905. Kalthoff habe mit seinem Vortrag „außerordentlich fesselnd ... sozusagen das Muster einer ‚religionsgeschichtlichen‘ Stunde für die Lehrerschaft“ präsentiert. „Er fand auch außerordentlich starken Beifall.“

Doch bleibt die Frage nach den Gründen für Holzmeiers und Gartelsmanns recht bruske Distanzierung von Kalthoff. Von Wulff erfahren wir sie nicht. Warum erwähnt Gartelmann in seinen „historische[n] Notizen“ zur Religionsunterrichtsfrage die Rolle der Eltern und Lehrer in der *Vereinigung für Schulreform* bzw. die enge Zusammenarbeit mit Aktivisten aus dem Lehrerverein nicht? Erinnert sei nur an Gansbergs Bemerkung, die Vereinigung habe schon vor dem Mai die weltliche Schule gewollt sowie an die oben zitierte Korrespondenz zwischen Carl Götze, Gansberg und Kalthoff, die diese Zusammenarbeit belegt (man denke an Götzes Gratulation zu den Maibeschlüssen).

IV.8.5.1 Die Distanzierung der Holzmeier-Gruppe von Kalthoff – ein Reflex des Goethebundstreites?

Man könnte annehmen, in den distanzierenden Sätzen der beiden Lehrer spiegele sich die vollzogene Trennung von *Goethebund* und Sozialdemokratischen Verein wieder. Auch der mutmaßliche Martinianer Gartelmann stand der sozialistischen Lehrergruppe nahe, als er die zitierten Bemerkungen schrieb.³⁴¹⁴ Vollzogen Gartelmann und Holzmeier vor dem Hintergrund der sozialdemokratischen Politik gegenüber den Bremer bürgerlichen Kulturreformern die Trennung vom *Goethebund*, in dem beide zuvor aktiv mitgearbeitet hatten³⁴¹⁵, nun persönlich mit? Zeichneten sich auf dem Feld der Debatten um den Religionsunterricht 1905 die gleichen Konfrontationslinien ab, die auch im Goethebundstreit das bürgerlich-linksliberale und das sozialistische Lager voneinander trennten? Es sprechen Indizien dafür, doch erfolgte die Trennung wohl erst nach der Mitte des Jahres 1906. Interessant ist der Weg dahin. Die Beziehungen entwickelten sich in diesem Fall etwas komplizierter bzw. nicht parallel zu den Verwicklungen um den Sombart-Vortrag, und wir müssen genau hinsehen, wie sie sich auswirkten. Sie gestalteten sich zwischen den Polen der Distanzierung und der Annäherung von zwei Gruppierungen auf der Lehrerseite (die aber beide unter dem Schlagwort des Radikalismus zusammengefaßt werden) sowie zwei Unterstützergruppen der Lehrerschaft (der sozialdemokratischen Partei und der Kerngruppe der Vereinigung, welche man aufgrund ihrer Beziehung zum kirchlichen Radikalismus auch als den *religiös-reformpädagogischen* Flügel der Bewegung bezeichnen kann).

Letztere Unterstützergruppe stand für die Hochschätzung des Faktors Religion im öffentlichen Leben. In den Sätzen Holzmeiers hingegen scheint eine parteiideologisch bedingte Voreingenommenheit und Überschätzung des politischen Aspektes gegenüber kulturellen Faktoren der Modernisierung durch, namentlich gegenüber den Leistungen der Lebens- und Religionsreform in ihrer organisierten Form auf Ebene der bürgerlichen Kulturbünde.³⁴¹⁶ Das können wir – gegen Hagener – behaupten.³⁴¹⁷ Kalthoff setzte sich für die gesellschaftliche Aufwer-

³⁴¹⁴ Wenngleich er nicht, wie Holzmeier, parteipolitisch aktiv war. Vgl. Hagener, *Radikale Schulreform*, S. 71, 96. Vgl. auch Gartelsmanns Lob auf die Verdienste der Partei im Schulstreit: *Vermischte Streitschriften*, S. 2.

³⁴¹⁵ S. o. Holzmeier hielt selbst einleitende Vorträge vor Goethebundaufführungen (vgl. z. B. Kleines Feuilleton, in: *Bremer Bürger-Zeitung* vom 24.2.1903) und schrieb Kritiken über diese.

³⁴¹⁶ Vgl. Holzmeier, Art. Die „Inspiratoren“, S. 4: Maßgeblich sei letztlich nicht die moralische Unterstützung, wie sie Kalthoff geleistet habe, sondern die Unterstützung durch „Mächte[] des politischen Lebens“ gewesen.

³⁴¹⁷ Hagener blendet in der Frage, von welcher Richtung 1905 die politische Unterstützung für die Lehrer ausging, den Beitrag des liberalen Reformbündnisses aus. Vgl. S. 88: Die „These, daß die SPD als einzige Partei für die alten schulpolitischen Forderungen der bürgerlichen Demokratie kämpfte ... erwies sich zumindest für die erste Phase des Bremer Schulstreits als zutreffend: nur die SPD stellte sich beinahe vorbehaltlos auf die Seite der Lehrer.“ Hagener selbst muß aber zugeben, „daß die SPD nicht als Initiator und Motor des Bremer Schulkampfes angesehen werden kann.“ (S. 90) Den eigentlichen Initiator hat er allerdings nicht ermittelt bzw. benannt. Was er vorher über die Rolle von Goethebund, Elternbund und Bremer Nachrichten geschrieben hat (S. 42-44), berücksichtigt er in diesem Kontext nicht. Aber auch an den früheren Stellen ermittelt er nicht die eigentliche Herkunft der Argumente in der Bürgerschaftsdebatte am 5.7.1905. Er spricht von „radikalen

tung der Religion, wie dargestellt, schon als junger Wahlkämpfer der *DFP* ein – schon damals im Gegensatz zu Wirtschaftsliberalen und vielen Sozialdemokraten, die Religion als Privatsache eher aus der Öffentlichkeit verbannt wissen wollten. Wenn sich dann um und nach 1900 aber solche Vereine wie der *Goethebund* als bürgerliche Protestbewegungen formierten, konnten sie eine wichtige Position in öffentlichen Debatten besetzen. Figuren wie Kalthoff und Stuedel trugen als ideelle Bezugspunkte – also selbst dann wenn sie nicht aktiv politisch tätig wurden – zudem zur stark weltanschaulichen Aufladung solcher Debatten bei, und sie brachten ein kämpferisches Moment in sie hinein. Insbesondere Kalthoffs Name wurde auf dem Höhepunkt der Lehrerbewegung eng mit der öffentlichkeitswirksamen Tätigkeit des *Goethebundes* verknüpft. Die Auseinandersetzung um den Sombart-Vortrag spielten dabei keine geringe Rolle.

Der Lehrerverein hingegen, in dessen Milieu die Gruppe um Holzmeier sich formierte, war beim Beginn des Schulstreits noch keine Interessenvertretung im Sinne einer modernen Gewerkschaft, mit der sich in der Öffentlichkeit eine große Wirkung erzielen ließ. Seine Rolle in der Gesellschaft war eine andere als die der Kulturbünde, die erklärtermaßen die öffentliche Auseinandersetzung in strittigen Zeitfragen suchten. Die meisten Mitglieder des Lehrervereins wollten die öffentliche Debatte auch gar nicht.³⁴¹⁸ Dabei schwang bei vielen Lehrerinnen und Lehrern der Wunsch mit, sich das Wohlwollen der vorgesetzten Behörde bei künftigen Gehaltsverhandlungen zu erhalten. Der Punkt wurde während der Mai-Versammlungen angesprochen.³⁴¹⁹ So konnten Holzmeier und Gleichgesinnte hier zunächst auch nicht mit ihren sozialdemokratisch inspirierten Anliegen durchdringen.³⁴²⁰ Zu Beginn des Schulstreits war der Verein in seiner Grundtendenz sogar antisozialdemokratisch eingestellt.³⁴²¹ Die weltanschauliche Tragweite ihres Protestes war der Lehrerbasis mehrheitlich wohl auch nicht bewußt.³⁴²²

Die Unterstützung der Lehreranliegen durch die wichtigen Foren linksliberal bürgerlicher Öffentlichkeitsarbeit und lebensreformerischer Bestrebungen, den *Goethebund* und die *Vereinigung für Schulreform* bzw. den *Elternbund*, war also zumindest ein Faktor, der mithalf, für Holzmeiers Anliegen in Lehrerkreisen den Durchbruch zu bringen.³⁴²³ So vorsichtig sollten wir im Sinne einer um Differenziertheit bemühten Darstellung formulieren, die von der Möglichkeit ausgeht, daß die Lehrerschaft für verschiedene Hilfsangebote empfänglich war. Die Unterstützung durch eine bürgerliche Reformbewegung macht aber verständlich, warum die

Ansichten der Lehrerschaft“, die sich durchgesetzt hätten und vage von den „Initiatoren der Bewegung gegen den Religionsunterricht“ und übernimmt damit im Grunde Holzmeiers Ansicht. Andererseits sagt er S. 90f, daß Zetkin, Schulz und die Sozialdemokraten der Bürgerschaft noch keinen Einfluß auf die Lehrer ausgeübt hätten und spekuliert über eine Wirkung der Zetkinschen Thesen auf Holzmeiers Denkschrift (s. u.), die aber wiederum nicht sichtbar würde. Im Roland kann Hagener erst seit 1907 eine prinzipiell marxistische und religionsfeindliche Linie ausmachen (S. 93, Johann Knief). Er berücksichtigt zudem nicht, daß mit Rhein ein Revisionist in der Bürgerschaft die Schulpolitik vertrat.

³⁴¹⁸ Vgl. Hagener, Radikale Schulreform, S. 42.

³⁴¹⁹ Vgl. Gartelmann, Streitschriften, S. 6.

³⁴²⁰ Hagener, Radikale Schulreform, S. 30, 35.

³⁴²¹ Ebd. S. 36, 90 (Anm. 530).

³⁴²² Ebd. S. 34. Vgl. Der Bremer Schulstreit, S. 7f, 24 31-34: „Der Lehrerschaft ist es in erster Linie darum zu tun, vom Druck der Kirche und von der Last ihres Überlieferungsstoffes befreit zu werden.“ Man befürchtete die „orthodox-dogmatische Beeinflussung der Schule und war enttäuscht darüber, daß man „in der Antwort einer Hohen Behörde“ auf die eingereichten Beschwerden „jedes, auch das kleinste, diese Besorgnisse zerstreuende Wort vermissen mußte.“

³⁴²³ Nochmals gegen Hagener, der mit Bezug auf die Jahre 1905-1910 meint: „Wenngleich es außer den SPD-Abgeordneten noch einige liberale Volksvertreter ... gab, die die Bremer Volksschullehrerschaft bei ihren Bestrebungen unterstützten ..., so hob doch erst die schulpolitische Aktivität der Sozialdemokratie in Parlament und Öffentlichkeit die Auseinandersetzung zwischen Lehrerschaft und Schulverwaltung in den Bereich öffentlicher Politik.“ (Radikale Schulreform, S. 89)

Lehrer in so großer Zahl ein Stimmverhalten an den Tag legten, das sie dem Verdacht der sozialdemokratischen Unterwanderung aussetzte.³⁴²⁴

Ein ausgeprägtes revolutionär-sozialdemokratisches Klassenbewußtsein und marxistische Religionsfeindschaft jedenfalls wird den ‚Geist‘ der Lehrerproteste nur in geringem Umfang mitgetragen haben. Gegen ‚unbremische‘ orthodoxe Einflüsse auf dem Feld der Religion, die man in der Person des Schulinspektors Köppe verkörpert sah, formierte sich ein Bewußtsein ‚altbremischer‘ liberaler Identität, in die aber auch ein ‚Geist der Modernisierung‘ einfloß, wie er sich in Kalthoff und in Institutionen wie dem *Goethebund* verkörperte. Noch das Plädoyer des Verteidigers im späteren Disziplinarprozeß antwortete auf Köppes Kritik am ‚Unwesen des Freidenkertums‘ in Bremer Volksschulen mit dem Satz: „Nun, meine Herren, ich hoffe, daß der Geist des Freidenkertums immer in Bremen sein Wesen treiben wird.“ Die Lehrerschaft denke „zu 95 % freisinnig“.³⁴²⁵ Die Angeklagten werden als Patrioten gezeichnet, die den bremischen Liberalismus gegen einen unbremischen orthodoxen Geist verteidigen, voller Vertrauen in die vorgesetzte Behörde, daß diese sich auf ihre Seite stellen und den Geist des Fortschritts unterstützen werde.³⁴²⁶ Es wird alles vermieden, die Reformer als anarchistische Feinde staatlicher Autorität erscheinen zu lassen. Gegen die Sozialdemokratie gemünzt heißt es im Plädoyer über die Rolle des Volksschullehrers „als Pionier“ in der weltanschaulichen Auseinandersetzung: „Zu ihm kommen Kinder von Eltern, die auch politisch eine ganz andere Anschauungsweise haben; die Kinder tragen manches in die Schule hinein, was er bekämpfen muß.“³⁴²⁷ Gerade die von Holzmeier später heruntergespielte ideelle Unterstützung von linksliberaler Seite besaß also eine motivationale bewußtseinsbildende Kraft; die Wirkung solcher Reformbewegungen und von Persönlichkeiten, die Religion als Faktor des öffentlichen Lebens ernst nahmen und gleichzeitig für Modernisierung eintraten, sollte also nicht unterschätzt werden. Auch Gartelmann mußte zugeben, daß in der Anfangsphase des Schulstreits „Mitglieder der sozialdemokratischen Partei nicht mitgewirkt haben“ und daß die Maibeschlüsse vielmehr „von rein bürgerlichen Elementen gefaßt“ worden seien, „das gerade“ habe ihnen ihre „volle Bedeutung“ gegeben.³⁴²⁸

IV.8.5.2 *Vorübergehende stillschweigende Zusammenarbeit der bürgerlichen Reformbewegung mit dem linken Flügel der Bremer Sozialdemokratie*

Vor diesem Hintergrund läßt sich auch vermuten, wie die oben dargestellten Diskrepanzen zustande kamen und warum Holzmeier einerseits mit der Gruppe Kalthoff, Steudel, Gansberg sowie mit dem *Goethebund* kooperierte und andererseits schon 1906 behauptete, seine Gruppierung habe insbesondere Kalthoff nichts zu verdanken. Die sozialdemokratischen Lehrer *brauchten* die bürgerlichen Vereine aus Opportunitätsgründen als Agitationsplattform – und die Zusammenarbeit Holzmeiers mit bürgerlichen Vereinigungen auf dem speziellen Gebiet der Volksschulbildung nutze auch der Sozialdemokratie und ihren Zielen. Denn nur ‚mit Unterstützung des Volkes‘ werde es gelingen, den Religionsunterricht abzuschaffen.³⁴²⁹ Diese Vorgehensweise empfahl sich zudem, weil die Lehrervereine dem *Goethebund* assoziiert waren und

³⁴²⁴ Vgl. z. B. den Schlagabtausch zwischen dem Vorsitzenden des Lehrervereins Maas und Buurman um die Frage. Maas wehrte sich gegen einen Brief Buurmans, der in den Bremer Nachrichten veröffentlicht wurde, worin behauptet wird, die Lehrerschaft sei in das sozialdemokratisch-anarchistische Lager übergelaufen. Vgl. *Der Kulturkämpfer*, Nr. 2 (15. November 1905), S. 5-9.

³⁴²⁵ *Der Bremer Schulstreit*, S. 221f.

³⁴²⁶ Ebd. S. 224f. Vgl. S. 230 auch den Kommentar des Angeklagten Lüdeking über Köppe: „[E]r ist nicht unseres Geistes.“

³⁴²⁷ Ebd. S. 224.

³⁴²⁸ *Streitschriften*, S. 2.

³⁴²⁹ Vgl. dazu Hagener, *Radikale Schulreform*, S. 84.

nicht, wie der sozialistische *Verein für Volkskunstabende* per Parteibeschluss vom bürgerlichen Lager getrennt werden konnten.

Zu den Vereinen, die der Sozialdemokratie in der Anfangsphase des Schulstreits als Foren für Veranstaltungen dienten und mit denen sich auch ein bürgerliches Klientel erreichen ließ, gehörte nicht nur der *Goethebund*, sondern auch der Bremer Freidenkerverein.³⁴³⁰ Der Lehrer J. H. Müller nutzte diesen Ort, um seine Konzeption eines Moralunterrichts zu verbreiten. Auf einer öffentlichen Volksversammlung des Vereins sprach der Sozialdemokrat Adolph Hoffmann (er trug den Spitznamen „Zehn-Gebote-Hoffmann“) und forderte die Trennung von Staat und Kirche mit entsprechenden schulpolitischen Implikationen. Eine Vermittlerrolle übte wohl Henri Gartelmann aus.³⁴³¹ Solche Zusammenhänge blieben auf sozialdemokratischer Seite unausgesprochen, gehörte doch Hoffmann zur Parteilinken und lehnte im Streit um den Revisionismus Kompromisse mit den Bürgerlichen ab.³⁴³² Andererseits aber kann ein Fall wie dieser wohl als ein Zeichen der indirekten vorübergehenden Wiederannäherung des linken Flügels der Sozialdemokratie an das linksliberale Kulturbürgertum trotz ideologischer Sperren gewertet werden.

Die wohl wichtigsten Belege für eine solche strategische politische Zusammenarbeit in stillschweigendem Einvernehmen finden sich im Kontext von Kalthoffs Auftreten auf dem Mainzer Delegiertentag der Goethebünde im Juni 1905. Die Frage des Religionsunterrichtes gehörte zu den Hauptthemen. Über die Versammlung in Mainz wurde in der Bremer Tagespresse ausführlich berichtet. In den *Bremer Nachrichten* erschien am 4. Juli ein langer Bericht. Einen Tag darauf referierte die *Bürger-Zeitung* diesen Artikel verkürzt und kommentarlos, was angesichts der bissigen Berichterstattung über die Aktivitäten des *Goethebundes* im vorangegangenen Winter und Frühjahr überrascht. Die Art der Berichterstattung im Bremer Parteiorgan darf im Gesamtkontext des Goethebundstreites als auffallend wohlwollend eingestuft werden. Es fällt insbesondere auf, daß über die Teilnahme des Revisionisten Eduard David am Mainzer Delegiertentag in der *Bürger-Zeitung* neutral berichtet wird.³⁴³³ Erwarten würde man eigentlich eine kritische Stellungnahme – zumal Schulz schon einmal im Februar die Zusammenarbeit von Bürgerlichen und Revisionisten in der Zeitschrift *Europa* ausdrücklich mißbilligt hatte. Kalthoff und David erwähnte er wie gesagt namentlich. David stand im Revisionismusstreit auf der Seite Eduard Bernsteins und bekämpfte mit ihm die Hinwendung der Partei zur Ideologie des revolutionären proletarischen Klassenkampfes. Er war Verfechter einer Bündnispolitik mit liberalen Parteien und bürgerlichen Verbänden. Im Mainzer *Goethebund* war er die treibende Kraft in der ‚Schulfrage‘ – was man von Kalthoff für den Bremer Bund behaupten darf und was wohl auch ihre Zusammenarbeit auf dem Gebiet der schulischen Religionspolitik erklärt.

³⁴³⁰ Der Verein war erst kurz vor 1904 von zunächst nur 15 Mitgliedern gegründet, aber nicht ins Vereinsregister eingetragen worden. Vgl. Wulff, *Geschichte I*, S. 413. Einen eingetragenen Freidenkerverein gab es in Bremen erst seit 1923. Vgl. Staatsarchiv Bremen, AZ 4,75/7 276 (Vereinsstatuten 1928). Diese Gründung wollte keine Parteipolitik dulden, aber auch die marxistische Weltanschauung verbreiten.

³⁴³¹ Bremer *Bürger-Zeitung* vom 9.6.1905. Dazu Hagener, *Radikale Bildungsreform*, S. 43, Anm. 232. Vgl. auch *Der Kulturkämpfer*, Nr. 2 (15.11.1905), S. 8, wo Buurman unter Bezugnahme auf Hoffmanns Vortrag seine Theorie einer sozialdemokratisch-anarchistischen Unterwanderung der bürgerlichen Öffentlichkeit, u. a. durch Henri Gartelmann und „seinen“ Freidenkerverein, ausbreitet.

³⁴³² Im Anschluß an Jochen-Christoph Kaiser (*Organisierter Atheismus im 19. Jahrhundert*, in: Christel Gärtner, Detlef Pollack, Monika Wohlrab-Sahr [Hgg.], *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, S. 99-127, hier S. 119, Anm. 21) können wir wohl sagen, daß der Freidenkerverein unter Prämissen, die linke Sozialisten wie Schulz und Pannekoek vertraten, keine anerkannte Vorfeldvereinigung des Sozialdemokratie war, sondern dem bürgerlichen Lager zugerechnet wurde, womit ihm a limine die Existenzberechtigung abgesprochen war.

³⁴³³ Eine Versammlung des Goethebundes, Bremer *Bürger-Zeitung* vom 5.7.1905. Davids Vortrag wurde bereits in der Ausgabe vom 25.6.1905 referiert.

IV.8.5.3 Debatten im Vorfeld des preußischen Volksschulerhaltungsgesetzes als Kontext des Mainzer Goethebund-Delegiertentages

Im Rahmen der Debatten um das preußische Volksschulerhaltungsgesetz, das die Konfessionsschule zum Regelfall erklärte, zeichnete sich der Weg in Richtung auf den sogenannten preußischen Schulkompromiß ab.³⁴³⁴ Der Kompromiß bestand darin, auf Drängen der preußischen Liberalen, die Simultanschule wenigstens als geduldete Ausnahme zuzulassen. Diese Entwicklung rief insbesondere den erbitterten Protest der Sozialdemokraten hervor, ließ aber auch die Linksliberalen nicht unberührt, die besonders im Bremer und im Mainzer *Goethebund* federführend waren. Die Zusammenarbeit der beiden Bünde auf diesem Feld kündigte sich schon 1904 an. Der Mainzer *Goethebund* werde „auf das Energischste für die Trennung von Kirche und Schule Stellung nehmen und das diesbezügliche Verhalten der nationalliberalen Partei in Preußen scharf verurteilen. Es wäre schlimm, wenn innerhalb der Goethebünde die mindeste Meinungsverschiedenheit bestände.“³⁴³⁵ Auch die Hamburger Sektion schloß sich der Initiative an und wünschte, daß die Goethebünde anlässlich der Schulfrage, die in Preußen wieder aktuell werde, „auf den Plan treten müßten, weil die reaktionären Mächte sich bei dieser Frage wieder zu ernstlichem Vorstoß rüsten.“ Dieses Interesse geht auch aus einem Brief Karl Goetzes vom 4.4.1905 an Kalthoff hervor.³⁴³⁶

Kalthoff wußte um die Bedeutung der Zusammenarbeit mit Revisionisten angesichts der Kompromißbereitschaft der Nationalliberalen gegenüber den Bemühungen der Konservativen um die Stärkung des konfessionellen Einflusses in den Schulen (sie forderten den konfessionellen Religionsunterricht als Normalfall) und ließ sich auf sozialdemokratische Argumente ein. Vor dem Hintergrund der schulpolitischen Forderungen des Erfurter Parteitages begrüßte er das Eintreten der Partei in die Bildungsdebatte als Beginn einer neuen Etappe der Kulturentwicklung. Damit trete „der Teil des Volkes, der bisher nur Objekt der Erziehung gewesen, offiziell mit dem Anspruch hervor, ihr Subjekt zu werden, seine Bildungswege und Bildungsziele von sich aus zu bestimmen.“³⁴³⁷ So äußerte er sich schon in seinem ersten Artikel zur Schulpolitik in der *Europa*, erschienen im Januar 1905. Der Artikel war, trotz des bereits schwelenden Konfliktes um den *Goethebund*, getragen von einer optimistischen Aufbruchsstimmung – noch 1904 hatte Franz Mehring den Liberalen die Zusammenarbeit in der Schulfrage angeboten.³⁴³⁸ Aus Sicht Kalthoffs wiederum war die Schulpolitik

„ein Gebiet, auf dem auch die bürgerliche Demokratie mit [der Sozialdemokratie, TA] Schulter an Schulter zu kämpfen bereit ist, und es dürfte nichts verkehrter sein, als wenn die wirklich fortschrittlichen Elemente des Bürgertums hier, wo es sich um eine Kulturfrage ersten Ranges handelt, sich dem Sozialismus versagen wollten. Die Kulturfeindlichkeit, die Menschenfeindlichkeit einer Schule, welche mit ihrer Arbeit die Eigenheit im Menschen ertöten und die menschliche Persönlichkeit in eine ihrem Wesen fremde, durch das Herrschaftsinteresse geschaffene Form hineinzwängen will, ist so offenkundig, daß die Befreiung der Schule aus dieser Gebundenheit die Losung werden wird, unter der der Kampf gegen die rückständigen Lebensmächte einen neuen Anfang nimmt.“³⁴³⁹

Auf dem Mainzer Delegiertentag hielten David und Kalthoff nacheinander zwei aufeinander abgestimmte Reden. Auch diesmal wurde die Schul- und Religionsfrage unter den gemeinsamen

³⁴³⁴ Vgl. Abschn. IV.5.2.

³⁴³⁵ Korrespondenz der deutschen Goethebünde, 1904, S. 5, 7. Siehe schon oben.

³⁴³⁶ Ebd. S. 20. Nachlaß Gansberg, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-97, Nr. 4005.

³⁴³⁷ Kirche und Schule, S. 65.

³⁴³⁸ Vgl. z. B. Art. Die Arbeiterklasse und die Volksschule, in: Leipziger Volkszeitung Nr. 136 (15.6.1904).

³⁴³⁹ Kirche und Schule, S. 65f.

Nenner der Kultur gebracht. David habe „in dieser Versammlung den Parteimann vollständig zu hause gelassen“ und „als hochgebildeter, feinsinniger, positiv schöpferischer Kulturmensch“ gesprochen.³⁴⁴⁰ Das Hauptthema des Delegiertentages war wie gesagt das Verhältnis von Kirche, Schule und Religionsunterricht. Kalthoff wiederholte seine Ansichten über die „Religion als persönliches Empfinden“ bzw. die Nichtlehrbarkeit dieser Religion in der Schule und trug Argumente für die Entfernung des Religionsunterrichts vor, was nicht „als Angriff auf die Religion ausgelegt werden“ dürfe. Weiter verteidigte er die Bremer Lehrerinitiative gegen Angriffe im Reichsboten: In Bremen sollten keine „religionslosen Schulen ... gegründet werden“; diese Fehl- auslegung der Konservativen zeige, „daß diese Männer ... Religion mit Reflexionen über Religionen identifizieren und damit einen Elementarfehler begehen, den man, nachdem Schleiermacher gelebt hat, von keinem gebildeten Menschen mehr erwarten sollte.“³⁴⁴¹ Er warb dann für die Reform des Religionsunterrichts im Sinne der Lehrerschaft. Gerade in der pädagogischen Reformrichtung zeige sich die Sensibilität für „eine neue religiöse Kultur, die jenseits aller Reflexion und aller gelehrten Religion liegt. Diesem neu erwachenden religiösen Leben wird aber mit dem Religionsunterricht in der Schule ein Hemmschuh angelegt, der die Entwicklung in gefährlichster Weise hemmen muß. Die Religion, die im Werden ist, ist Persönlichkeitsempfindung, während der Religionsunterricht als Reflexion über die Religion den Massenbetrieb im Auge hat und nicht auf den einzelnen Menschen Rücksicht nimmt. ... Ohne Religionsunterricht kann die Schule erst recht eine religiöse sein; denn wenn wir die Religion als eine eigene Weise, das Leben zu empfinden, betrachten, so gibt es ein religiöses Empfinden bei jedem lebendigen und seelisch vertieften Unterricht. Schaut das Kind in der Naturkunde die Lebenswunder, so gewinnt das Kind religiös mehr, als wenn es eine ganze Sammlung von Bibelsprüchen lernt, die ihm zunächst nur Worte sind. Wenn das Kind begeistert wird für die Wahrheit, wenn allmählich die Nebel vor seinen Augen fallen, dann kann selbst der Lehrsatz des Pythagoras ihm zur Quelle religiösen Lebens werden. Schließlich kommt die Religionsgeschichte hinzu, die dem Kinde das Irren und Suchen der Menschheit zeigt, und ihm nachweist: In allen Zonen liegt die Menschheit auf den Knien vor einem Göttlichen, das sie empor soll ziehen!“³⁴⁴²

Wir können diesen Vortrag als weiteres Indiz für die Ernsthaftigkeit von Kalthoffs Anschluß an die Abschaffungsforderung der Bremer Lehrerschaft nehmen. Die Nähe zu zeitgleichen Äußerungen aus dem Umfeld der *Vereinigung für Schulreform* und zum Kunoth-Antrag wird zudem deutlich. Es zeigt sich mithin ein Bemühen um die wechselseitige Verstärkung von regionaler und überregionaler Debatte, was von der zeitgenössischen Kritik nicht immer wahrgenommen wurde.³⁴⁴³

³⁴⁴⁰ Bremer Nachrichten vom 4.7.1905, Zweites Blatt. Vgl. ebd. die Bemerkungen zur Politik als Aufgabenfeld des Goethebundes: „Seine Aufgabe kann es aber nur sein, die großen Kulturideale aufzustellen, und in dem Sinne, wie diese politische Ideale sind, wird er politisch sein müssen, ohne sich um die Taktik, die Sache der politischen Parteien ist, zu kümmern.“

³⁴⁴¹ Ebd. Schon der älteren Lehrerbewegung begegneten als Reaktion auf ihr Streben nach Befreiung von „der drückenden geistlichen Beaufsichtigung“ ähnliche Vorwürfe; etwa der, daß sie „die Verbindung mit dem Herrn der Kirche ... zerreißen und sich *religionslos* ... machen“ wollten. Vgl. Die Volksschule im Kampfe um ihr Recht. Denkschrift des hessischen Volksschullehrer-Vereins, 2. Aufl., Kassel 1871, S. 37. Kalthoff führte allerdings nicht – wie die hessischen Lehrer – Treue zur Nation und Monarchie als Legitimation an. (Vgl. ebd. 53f: Sieg der überlegenen deutschen Nation über Frankreich. Vgl. ähnlich den Verweis der Bremer Lehrer auf ihren bremischen Patriotismus). Er stand damit durchaus noch der Tradition der demokratischen Bewegung von 1848 näher, als dies für die daraus hervorgegangenen Lehrervereine nach 1871 galt.

³⁴⁴² Nach dem ausführlichen Referat ebd.

³⁴⁴³ Vgl. H. Schäfer, Der Bremer Schulstreit, S. 548: „Die Vorträge des sozialdemokratischen Abgeordneten Dr. David und des Pastor Dr. Kalthoff spitzten sich zu einer Bekämpfung des konfessionellen Unterrichts, der dahin führe, daß die Menschen sich besser knechten ließen. Das mag wahr oder nicht wahr sein, für Bremen hat es keine Bedeutung, weil unsere Schulen keinen konfessionellen Unterricht kennen.“ Vgl. dagegen die Mainzer Erklärung, die sich sichtlich an Bremer Vorgaben orientiert: „Die Versammlung erklärt die interkon-

IV.8.5.4 Die Wirkung des Mainzer Delegiertentages auf lokaler Ebene

Das zuletzt erwähnte Ziel wurde auch in der bereits kurz erwähnten Mitgliederversammlung des Bremer *Goethebundes* deutlich, über die am 4. Juli berichtet wurde. Hier warb Holzmeier für das Vorgehen auf dem Delegiertentag um Zustimmung und trat als Interessenvertreter der bremischen Lehrerschaft auf. Er brachte hier eine Resolution ein, nach der der Verein die bremische Bürgerschaft dazu aufrufen sollte, im Sinne der Interessen der Lehrerschaft tätig zu werden: „Die heutige Versammlung des Goethebundes billigt das Verhalten der bremischen Delegierten des Goethebundes auf dem Mainzer Delegiertentag insofern die Delegierten für die Abschaffung des Religionsunterrichts in der Schule eingetreten sind und eine dementsprechende Resolution herbeigeführt haben, und fügt ihrerseits den Wunsch bei, die bremische Bürgerschaft möge den Wünschen und Beschlüssen der Lehrerschaft in dieser Sache stattgeben.“ Er sprach sich, wie vor ihm Kalthoff, zudem gegen einen „geregelten Moralunterricht“ aus und empfahl stattdessen einen fächerübergreifenden impliziten Religionsunterricht, sowie ein spezifisches Lesefach. Sein Antrag wurde angenommen.³⁴⁴⁴

Insgesamt gesehen stellte sich der Delegiertentag und die sich daran anknüpfende Mitgliederversammlung also als einträchtiges Miteinander von Revisionisten wie David, Linksliberalen wie Kalthoff und Pauli, parteipolitisch nicht gebundenen Reformpädagogen wie Gansberg und auf der anderen Seite Holzmeier als verlängerter Arm des linken sozialdemokratischen Flügels dar. Gerade die beiden Versammlungen stellten das wohl wichtigste Forum für eine inoffizielle Zusammenarbeit im Interesse sozialdemokratischer Bildungspolitik dar.

In der nächsten Bürgerschaftssitzung, am 5.7.1905, stellte Georg Kunoth den Antrag auf Abschaffung des Religionsunterrichts und Einführung eines Sittenunterrichts – erstmals verbunden mit der Forderung, ein entsprechender neuer Lehrplan möge die „für die sittliche Erziehung geeignetsten edelsten Erzeugnisse der gesamten Weltliteratur, also auch die hohen sittlichen Schätze der beiden Testamente“ berücksichtigen, „soweit dieselben für unser modernes Kulturleben in Betracht kommen“.³⁴⁴⁵ Der Antrag kam durch, was auch in diesem Rahmen wiederum *nicht* in erster Linie an der Unterstützung durch die wenigen sozialdemokratischen Abgeordneten lag, sondern an der Übereinstimmung zwischen dem Inhalt des Antrags und der *bürgerlich*-liberalen Mentalität der Parlamentsmehrheit. Mit dem angenommenen Antrag wurde der Senat erstmals im Verlauf seiner Geschichte mit der wie gezeigt schon seit vielen Jahren in Lehrerkreisen erhobenen Forderung der Abschaffung des Religionsunterrichts unter Zugzwang gesetzt. Nach der bremischen Verfassung mußte die Regierung zwar nicht den Weisungen des Parlamentes folgen, war aber gezwungen, auf angenommene Anträge hin tätig zu werden.

Nicht nur in Kunoths Argumentation sind zwischen den Zeilen Bezüge zum Rundschreiben der Vereinigung und Kalthoffs Verlautbarungen auf dem Mainzer Delegiertentag und der Goethebundversammlung kurz zuvor herauszulesen. Auch im Debattenbeitrag des Sozialde-

fessionelle Schule als das allein erstrebenswerte Ziel. In dieser kann der historischen Bedeutung der Religion durch einen den Forderungen moderner Forschung entsprechenden kulturgeschichtlichen Unterricht genügend Rechnung getragen werden. Die vornehmste Aufgabe der Schule ist es, daß sie jeden Stoff und jede Gelegenheit der Stoffbehandlung benutzt, um das Kind zu einer vertieften Auffassung des Lebens anzuleiten und den Sinn für die höchsten Güter des Daseins zu erwecken. Alle konfessionelle Unterweisung fällt außerhalb des Rahmens des staatlichen Schulunterrichts und ist als private Angelegenheit der konfessionellen Gemeinschaften diesen Gemeinschaften zu überlassen.“ Zit. n. Der Säemann, 1. Jahrg. 8. Heft, Rundschau, Art. Mainz, S. 304.

³⁴⁴⁴ Bremer Nachrichten vom 4.7.1905, Zweites Blatt; Bremer Bürger-Zeitung vom 5.7.1905.

³⁴⁴⁵ Verhandlungen der bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1905, S. 349. Auffällig sind die ähnlichen Formulierungen in der zwei Monate später erschienenen Denkschrift. Vgl. Religionsunterricht oder nicht? S. 193.

mokraten Hermann Rhein finden wir von der Forschung bisher nicht wahrgenommene Bezüge solcher Art. Wir haben den Revisionisten schon oben als Verteidiger Kalthoffs im Goethebundstreit und als Befürworter der strategischen Zusammenarbeit mit dem Bürgertum kennengelernt. Rhein versicherte nun am 5. Juli, auch die Sozialdemokratie plädiere nicht aus „Haß gegen die Religion“ oder „Abneigung gegen eine bestehende Religionsgemeinschaft“ für die Abschaffung des Religionsunterrichts.³⁴⁴⁶ Im Bemühen, den sozialdemokratischen Antrag (erzielte auf die völlige Abschaffung des Religionsunterrichts ohne ein moralkundliches Ersatzfach³⁴⁴⁷) in Einklang mit den Zielen der bürgerlichen Reformbewegung zu bringen, berief er sich auch auf Kalthoff und dessen Gewährsleute: Es sei

„nicht zu vergessen, daß die Beseitigung des Religionsunterrichts aus der Schule keineswegs eine sozialdemokratische Forderung ist. In Bremen hat ... die Lehrerschaft den Antrag gestellt. ... Es handelt sich schließlich nur um eine Forderung im Sinne bedeutender Pädagogen und auch hervorragender Theologen – ich will nur an Schleiermacher und Diesterweg erinnern. Auch in Bremen hat sich ja ein bekannter Theologe in seinem kürzlich erschienenen Buche ‚Schule und Kulturstaat‘ gegen den schulmäßigen Religionsunterricht ausgesprochen. Es ist jedenfalls bezeichnend dabei, daß Theologen auf beiden Seiten, in beiden Lagern gleichmäßig eintreten für die Beseitigung des Religionsunterrichts aus den Schulen, weil sie gerade die Schäden des Religionsunterrichts gleichmäßig fühlen.“³⁴⁴⁸

Kalthoffs vorangegangene Äußerungen standen genau genommen Rheins Antrag näher als dem Kunoth-Antrag, der die Einführung eines Ersatzfaches für den Religionsunterricht empfahl. Doch waren die sozialdemokratischen Forderungen auch in dieser abgemilderten Form weitgehend berücksichtigt. Man kann also von einem indirekten gemeinsamen liberal-sozialdemokratischen Abstimmungsprozess sprechen.

IV.8.5.5 Heinrich Schulz zur Zusammenarbeit mit den Liberalen in der Frage des Religionsunterrichts im Kontext des Goethebundstreites

Bei Heinrich Schulz bzw. der Parteiführung finden sich widersprüchliche Aussagen zum Thema Zusammenarbeit. Wir wissen nicht, ob er und Rhein koordiniert gehandelt haben. Auffällig bleibt die schon erwähnte wohlwollende Behandlung der Goethebundinitiative in der *Bürgerzeitung*. Direkte Aussagen zur Bremer Situation lassen sich indes nicht finden. Danach zu fahnden wäre eine spezielle Forschungsaufgabe. Angesichts des bisherigen Forschungsstandes spricht vieles für ein Stillhalten und eine Duldung der zunächst rein bürgerlichen Aktivitäten in der Frage des Religionsunterrichts im Bremen des Jahres 1905 – und zwar parallel zum schwebenden Goethebundkonflikt. Diese zwiespältige Haltung der Parteiführung spiegelt sich in einer rückschauenden Bemerkung von Schulz wieder; Kontext war die erwähnte konservative Schulgesetzvorlage in Preußen:

„Es ist uns von bürgerlicher Seite oft übel vermerkt worden, daß wir uns nicht lebhafter an dem bürgerlichen Entrüstungsrummel gegen das Schulgesetz beteiligt haben. Dazu lag für uns kein Anlaß vor. Wir konnten aus eigener Kraft viel wirksamer gegen die Schulreaktion protestieren, als es uns in Gemeinschaft mit den liberalen Hasenherzen möglich gewesen wäre.“³⁴⁴⁹

³⁴⁴⁶ Verhandlungen ebd. S. 350.

³⁴⁴⁷ Ebd. S. 350f.

³⁴⁴⁸ Ebd. S. 350.

³⁴⁴⁹ Heinrich Schulz, Zum Kampfe um die preußische Volksschule (Schluß), in: Die Neue Zeit, 24. Jahrg. (1905/06), 2. Bd. (1906), Heft 30, S. 120-130, hier 129.

Daran schließt sich indes eine aufschlußreiche Bemerkung an:

„Beseitigung des Religionsunterrichts aus den Schulen – das wäre eine Forderung gewesen, in der wir die Liberalen vielleicht unterstützt hätten, nicht aber konnten und können wir das feige Ausweichen vor der klaren Entscheidung und vor dem offenen Kampfe mit der Schulreaktion mitmachen.“³⁴⁵⁰

Genau diese Bedingung für eine Zusammenarbeit war aber in Bremen erfüllt und könnte die beschriebenen Auffälligkeiten erklären. Andere Äußerungen von Schulz belegen hingegen, daß er schon vor 1905 in Bremen die klassenkämpferische, im Grunde religionsfeindliche Haltung der extremen Parteilinken in der Frage des schulischen Religionsunterrichts teilte. Auf dem Bremer Parteitag des Jahres 1904 brachte er zusammen mit Clara Zetkin eine Resolution ein, welche „die völlige Trennung der Schule von der Kirche und damit die Beseitigung des Religionsunterrichts aus der Volksschule“ forderte. Daß trotz dieser wie gezeigt auch im liberal-bürgerlichen Sinn interpretierbaren Forderung die Resolution eine Zusammenarbeit mit dem Bürgertum ausschloß, zeigt ihr zweiter Teil: „Die Befreiung der Volksschule aus ihrer heutigen unwürdigen Stellung als Magd der herrschenden Klassen und der Kirche kann nur das Werk der Arbeiterklasse vermittelt des Klassenkampfes sein.“³⁴⁵¹ Wie Zetkin als Anhängerin der orthodox-marxistischen Religionskritik über die Religion und den Religionsunterricht dachte, macht ihre Rede auf dem Bremer Frauenkongreß deutlich, der parallel zum Parteitag 1904 stattfand. Sie klagte, ohne die Bremer Verhältnisse auszunehmen, „der Pakt zwischen obrigkeitshöriger Kirche und Unterdrückungsstaat kulminiere im Religionsunterricht, der ... ‚den Interessen der herrschenden Klassen zu dienen‘“ habe. „Er soll nicht das religiöse Empfinden fördern, er soll die wirtschaftliche und soziale Sklaverei der arbeitenden Klasse aufrechterhalten“, empörte sich Zetkin.³⁴⁵² So weit hätte ein Kalthoff mit ihr gehen können. Aber auch die individualistische Religion des Bürgertums, für die der kirchliche Radikalismus einstand (und die sich auch in den Zielen der Schulreformbewegung widerspiegelte), galt ihr als eine aus „Weltuntergangsstimmung“ und „Katzenjammer“ resultierende Flucht in den „religiösen Mystizismus“.³⁴⁵³ Hinzu kam die de facto kirchenfeindliche Weltanschauung des in dieser Zeit dominanten linken Flügels der Sozialdemokratie. Dementsprechend verfolgte dieser je später desto deutlicher die Politik der *ideologisch* motivierten ersatzlosen Streichung des Religionsunterrichts als *politisch-revolutionäres* Anliegen. 1905 ordnete Schulz die Vermittlungsbemühungen der Bremer Theologen im Schulstreit – einbezogen werden explizit auch die „liberalen“ – den ablenkenden Einmischungen der „Rückschrittler aller Art“ zu. In der Frage „der viel beliebten Gefühls- und Begriffsspielerei, wonach Religion in alle Unterrichtsstunden zu tragen sei“, sowie in der Frage der „sittlich-religiösen Erziehung“ positionierte er sich gleichfalls ablehnend.³⁴⁵⁴

Anton Pannekoek lieferte in Bremen mit seinem Vortrag zum Verhältnis von Sozialismus und Religion die theoretische Begründung solcher Einordnungen der Reformreligiosität, die Kalthoff im nunmehr zu einem Konkurrenzunternehmen gewordenen *Goethebund* vertrat. Zwar sprach Pannekoek dem „modernen Mystizismus der jetzigen reaktionären Bourgeoisie“ seine Existenzberechtigung nicht vollends ab – schließlich ist diese Religiosität nach dem marxistisch-materialistischen Geschichtsverständnis ein notwendigerweise auftretendes Symptom

³⁴⁵⁰ Ebd. S. 130.

³⁴⁵¹ Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Bremen, Berlin 1904, S. 139 (Resolution Nr. 144). Vgl. Hagener, Radikale Schulreform, S. 87

³⁴⁵² Clara Zetkin, Die Schulfrage: Referat, gehalten auf der dritten Frauenkonferenz in Bremen, in: Protokoll Parteitag, S. 366.

³⁴⁵³ Ebd., S. 366.

³⁴⁵⁴ Heinrich Schulz, Die Bremer Lehrerschaft und der Religionsunterricht, in: Die Neue Zeit, 23. Jahrg. (1904/05), 2. Bd. (1905), Heft 52, S. 842-849, hier S. 843f, 846.

des Niedergangs der dahin siechenden Bourgeoisie, dem man deswegen nicht mit Feindschaft begegnen muß. Aber als Grundlage für die Erziehung künftiger sozialistischer Geschlechter erscheint sie völlig ungeeignet. Kalthoffs Verständnis des modernen Sozialismus als Form der modernen Religion weist Pannekoek implizit zurück. Die Behauptung, die angeblich religionslosen Proletarier seien „in Wirklichkeit ... viel religiöser geworden in dem höheren, besseren Sinne des Wortes“ basiere auf einem Mißverständnis der wirklichkeitsblinden bürgerlichen Wissenschaft. Der „Mystizismus“ der Bourgeoisie und die sozialistische Weltanschauung stünden sich diametral entgegen. Der sozialistische Mensch der Zukunft werde keine Religion mehr benötigen meinte Pannekoek im September 1905.³⁴⁵⁵

Aus einem religionstheoretischen Blickwinkel gesehen, setzten diese Sozialisten Religion mit Bekenntnisreligion gleich und übernahmen, verglichen mit den konservativen Vertretern dieser Position, unter umgekehrten Vorzeichen die binär codierte Unterscheidung von Religion und Nichtreligion. Religion hatte für sie in *keiner* Form einen Wert. Zwischen negativ besetzter Religion und positiv besetzter Nichtreligion (primär der Ideologie des dialektischen Materialismus) lag für sie mithin nur bürgerliche Pseudoreligion und Dekadenz. Damit waren die religionspolitischen Weichen in einer Weise gestellt, die die Genese alternativer neuer Religionen unter einer möglichen sozialistischen Herrschaft erschwerte – und damit auch die Möglichkeit, in den staatlichen Schulen (immerhin den wohl wichtigsten Orten der Vermittlung öffentlicher Religion und sozial integrativer Ideen) einen entsprechenden Unterricht als Resultat klassenübergreifender Zusammenarbeit zu etablieren. Dieser Faktor sollte sich im Diskurs um die Notwendigkeit oder Entbehrlichkeit öffentlicher Religion und eines im staatlichen Interesse zu vermittelnden Religionsbewußtseins allerdings erst nach 1918 auswirken, als die Sozialdemokratie erstmals parlamentarische Mehrheiten gewann. In der Gesamtsituation des Jahres 1905 verhinderten andere Faktoren (auf die wir im Abschn. IV.9 eingehen) bürgerlich-sozialdemokratische Kooperationen auf dem Terrain der Religionspolitik. Für eine Gesamtbewertung der Entwicklungen innerhalb der Reformbewegung ist ein weiterer Umstand, der Kompromißcharakter der Denkschrift, zu berücksichtigen.

IV.8.5.6 Das differente Religionsverständnis und die Interpretationsoffenheit der Denkschrift

Klar religionsfeindliche Auffassungen, oder eher mitleidige Diagnosen der bürgerlichen Religion aus der Perspektive marxistischer Ideologie wie Pannekoek sie lieferte, kommen in der Denkschrift zwar nicht vor, – ob dank der vermittelnden Rolle Holzmeiers sei dahin gestellt. Vielmehr erklärt die Annäherungsbereitschaft jenes Sommers wohl gewisse Übereinstimmungen zwischen der Denkschrift und der Position Kalthoff/Steudel/Gansberg. Auch in der Denkschrift wurde religionsgeschichtliche Bildung, insbesondere die Vermittlung von Kenntnissen über das Christentum wegen dessen kultureller Bedeutung als eine schulische Aufgabe angesehen und es heißt wie bei Gansberg und Kalthoff, in jeder Stunde könne ein „Gefühl für die Ehrfurcht vor dem Erhabenen“ vermittelt werden („religiöse Stimmung“ äußere sich als ein solches Gefühl).³⁴⁵⁶ Der Sache nach haben diese Gemeinsamkeiten aber den beschriebenen

³⁴⁵⁵ Pannekoek, Religion und Sozialismus, S. 18, 24f.

³⁴⁵⁶ Religionsunterricht oder nicht? S. 192, 198f, 202. Vgl. dazu Hagener, Radikale Schulreform, S. 45. Vgl. Kalthoff, Schule und Kulturstaat, S. 36; Fritz Gansberg, Art. Die Lösung des Religions-Konflikts, in: Roland, 1. Jahrg., 1. Heft (Juni 1905), S. 6f („Der Religions-Unterricht soll fort – die Religion soll bleiben“; „Religion in allen Stunden“). Als Beispiel für Holzmeiers als Entgegenkommen auslegbare Äußerungen vgl. auch dessen Gutachten, in: Gansberg, Religionsunterricht? S. 65 (in Bezug auf die Bibel in der Schule), 65f (Einbe-

Kompromißcharakter, der eigentlich nicht zur Grundlinie der Denkschrift paßt, der man anmerkt, daß in ihr nicht primär „aus Religion“ die Abschaffung des Religionsunterrichts gefordert wird, sondern nur sekundär (womit auf die religiösen Bedürfnisse der Reformen eingegangen wird). Diejenigen, die wie Holzmeier linientreue Sozialdemokraten waren oder wurden, blieben fixiert auf die marxistische Ideologie (die Verbindung von Politik und Weltanschauung). Auch Gartemanns spätere Leugnung einer persönlichen Nähe Kalthoffs zu dieser Gruppe spricht eher für überbrückte Differenzen aus Vernunft als für eine Freundschaft aus Überzeugung.

Blicken wir auf die weiteren Entwicklungen, können wir sagen: Das differente Religionsverständnis der Richtung um Gansberg/Kalthoff/Steudel und der sozialdemokratischen Richtung scheint nur vorübergehend in einer Weise ausgeblendet worden zu sein, welche die Interpretation der Denkschrift im je eigenen Sinne gestattete. Für Heinrich Schulz war die Denkschrift ein klares Bekenntnis zur marxistischen Religionskritik. So behauptet er, die Denkschrift lehne das reformpädagogische Konzept ab und stelle sich vielmehr auf die Parteilinie.³⁴⁵⁷ Die positiven Wirkungen der Bemühungen des Goethe- und des Elternbundes – daß durch diese Bemühungen die radikale, den Interessen der Sozialdemokratie entsprechende Position für die grundsätzlich antisozialdemokratisch eingestellte bürgerliche Mehrheit der Lehrerschaft und für die linksliberale Öffentlichkeit annehmbar gemacht wurde –, erwähnt er in diesem Kontext bezeichnenderweise nicht.

Die Episode der Zusammenarbeit mit den Linksliberalen im Frühjahr und Sommer 1905 wurde von Schulz anscheinend später aus dem Parteigedächtnis gestrichen. So datiert er 1931 eine im Winter 1905/06 stattgefundenen Auseinandersetzung mit Eduard David – der ja wie wir sahen zusammen mit Kalthoff zuvor im *Goethebund* für die weltliche Schule agitiert hatte – auf eben diese Phase des vorangegangenen Sommers zurück.³⁴⁵⁸ Anlaß für die Auseinandersetzung mit David im Januar 1906 in der *Bremer Bürger-Zeitung* war ein kurz zuvor vor dem Bremer *Goethebund* gehaltener Vortrag Davids zum Thema *Das moderne Schulideal*.³⁴⁵⁹ Kalthoff, der die Einladung an David ausgesprochen hatte, schrieb an Ernst Haeckel, der Vortrag habe „viel Zeitungsstaub aufgewirbelt. Die Philister hatten sich geärgert, daß der Redner Sozialist ist, die Parteifanatiker schimpften, daß einer ihrer Genossen in einem bürgerlichen Verein geredet.“³⁴⁶⁰ Den Januar 1906 können wir somit wohl als Beginn der (Wieder)entfremdung der beiden Gruppierungen ansetzen.

IV.8.5.7 Die Wege trennen sich wieder – ein Ausblick

Die weiteren Entwicklungen erlebte Kalthoff nicht mehr mit. Wollen wir jedoch verstehen, woran die Initiative Kalthoff/Steudel/Gansberg scheiterte, müssen wir den Weg der sozialistischen Lehrer zur Abwendung von der bürgerlichen Bewegung, die Kalthoff gleichsam mitverkörperte, kurz nachzeichnen. Die sozialistische Gruppe im Lehrerverein stand 1905, überspitzt gesagt, noch zwischen Bürgertum und Revolution. Die Gesamtlage war gekennzeichnet von den besonderen zeitgeschichtlichen Bedingungen: zunächst der sozialdemokratischen und liberalen Empörung über den preußischen Schulkompromiß, dann den zeitgleichen Entwicklungen

ziehung der „religiöse[n] Denk- und Ausdrucksweise“, welche „manchmal die Werke unserer hervorragendsten und zugleich am freiesten gesinnten Schriftsteller durchzieht“ in den Unterricht).

³⁴⁵⁷ Schulz, *Die Bremer Lehrerschaft und der Religionsunterricht*, S. 843f, 846.

³⁴⁵⁸ Schulz, *Politik und Bildung*, S. 95. Diese Rückdatierung fällt auch Moring auf: *Die sozialdemokratische Partei*, S. 78, Anm. 83. Wie gezeigt hatte Schulz 1905 nichts am Auftritt Davids auszusetzen.

³⁴⁵⁹ Arbeitsprogramm des Bremer Goethebundes für den Winter 1905/06. Vgl. *Das Blaubuch*, 1. Jahrg., Nr. 7 (22.2.1906), S. 302.

³⁴⁶⁰ Brief vom 14.1.1906. Ernst Haeckel online-Briefedition, ID 29621.

auf dem Gebiet der Religionspolitik in Frankreich, die bewiesen, was in einer solchen Frage möglich war. Ein Erfolg der Befürworter einer Abschaffung des herkömmlichen Religionsunterrichts im liberalen Bremen gegen die Orthodoxie schien vor einem solchen Hintergrund nicht ganz ausgeschlossen. Kalthoff blickte auf Frankreich, wo „der große Kulturkampf“ im Geist Zolas geführt werde und sicherlich auch Auswirkungen auf das Schulsystem haben werde mit einem Gefühl der Zustimmung³⁴⁶¹, äußerte aber auch Bedenken: Der Staat müsse sich hüten, nach der Trennung „nicht selbst ... ein weltliches Abbild der Kirche“ zu werden. Die Trennung bedeute vielmehr eine neue religiöse Verpflichtung des Staates jenseits von „Heuchelei“ und „Größenwahn der Herrschaft“.³⁴⁶² Auf der Lehrerseite war die Forderung nach Entfernung des Religionsunterrichts aus der Schule nicht zuletzt inspiriert durch diese Ereignisse der Jahre 1904/05 in der benachbarten Republik. Die Lehrerzeitschrift *Roland* leitete noch 1906 ihre Siegeszuversicht im Kampf gegen den Religionsunterricht daraus ab, daß „die Herrschaft der Kirche in der Schule ... in Frankreich ihren Todesstoß erhalten“ habe.³⁴⁶³

Wie sich unter diesen Rahmenbedingungen die Bremer Reformbewegung entwickeln würde, war jedoch völlig offen. Zwischen den antagonistischen Flügeln der Bewegung konnte sich der offene Spalt in der „geistigen Grenzsperr“ (s. o.) jederzeit wieder schließen – abhängig davon, wie viel Entgegenkommen die Bremer Behörden zeigen würden.

Die optimistische von Kooperationsbereitschaft geprägte Stimmung konnte somit schnell in ihr Gegenteil umschlagen. Gründe genug, welche die in den Lehrervereinen organisierten Lehrkräfte motivieren konnten, zunehmend die radikale Gruppierung in den Vorständen zu unterstützen, lieferten dann die Entwicklungen im Verlauf des Jahres 1906. Der Senat wies die Forderungen und die Kritik der Lehrkräfte als unberechtigt zurück; stattdessen ging die Regierung zu der schon oben angesprochenen Politik der disziplinarischen Maßregelung über, und auch der Kunoth-Antrag wurde nicht im Sinne der Reformen weiterverfolgt – soviel können wir vorwegnehmen. Nach diesen Enttäuschungen war bei den Aktivisten unter den Lehrern der Glaube an den Erfolg evolutionärer Veränderungen, mithin an eine revisionistische Politik, erschüttert. Wann genau allerdings die Gruppe um Holzmeier, die ja 1905 noch die Reformbemühungen mittrug, auf einen revolutionär-marxistischen Kurs einschwenkte, ist umstritten.³⁴⁶⁴ Erst eine jüngere Gruppe Lehrer sollte sich später zum Klassenkampf bekennen. Der Lehrer Esdorn schrieb, „wir jungen sozialistischen Lehrer schieden uns von Gansberg und Scharrelmann und lasen miteinander Engels und Marx.“³⁴⁶⁵

Erinnert sei an unsere obige Anmerkung, es wäre ein Fehler anzunehmen, nur die bürgerliche Unterstützergruppe hätte potentiellen Einfluß auf die Lehrerschaft gehabt. Die Zeitumstände machten die Lehrer offener für die Ziele der Sozialdemokratie. Die allgemein sich revolutionär zuspitzende Stimmung (Rußland, Massenstreiks im Ruhrgebiet, Aussperrung der Werftarbeiter in Bremen) und insbesondere das Scheitern dieser Bewegungen an den Regierungen (parallel zum Scheitern der eigenen Ziele) förderte auch unter der Lehrerschaft langsam das Bewußtsein, nur von der Sozialdemokratie Unterstützung erhoffen zu können. Ein Bewußtsein der finanziellen Benachteiligung, das potentiell die Annäherung an die Sozialdemokratie

³⁴⁶¹ Schule und Kulturstaat, 37f.

³⁴⁶² Religion der Modernen, S. 162f. Vgl. Schule und Kulturstaat ebd. und oben Abschn. IV.5.2 („Darum ist mit der Emanzipation der Schule von der Kirche nur halbe Arbeit getan.“)

³⁴⁶³ Umschau, in: Roland, 2. Jahrg., 10. Heft (Oktober), S. 22.

³⁴⁶⁴ Hagener, Radikale Schulreform, S. 86, schreibt ohne Datumsnennung, daß die marxistische Gruppe (Holzmeier, Sonnemann, Verein junger Lehrer) für ein Bündnis mit der SPD war, sagt aber nicht, ob mit den Revolutionären oder den Revisionisten. Eine wichtige Weichenstellung war allerdings, daß Schulz schon 1905 in der Neuen Zeit, also vor dem Scheitern des Reformantrages der Lehrer, die Denkschrift als Bekenntnis zur revolutionären Richtung vereinnahmte.

³⁴⁶⁵ Zit. n. Bienzeissler, Der Bremer Reformpädagoge Fritz Gansberg, S. 92. Vgl. 82f.

förderte, war in Bremen schon lange verbreitet. Gartelmann spricht im Kontext seiner historischen Notizen zur Religionsunterrichtsfrage bremische Gehaltsverhältnisse an, die als Folge der extrem sparsamen liberalen Haushaltspolitik, „kaum noch einer reichen Kaufmannsstadt ... würdig genannt werden können, da z. B. die Kollegen in einem Dorfe nahe der bremischen Grenze seit langem ein höheres Maximalgehalt“ hätten. 1905 hatte man sich noch abwartend verhalten.³⁴⁶⁶

Ca. 1907/08 trennten sich die Wege von *Elternbund* und bürgerlichen Reformpädagogen auf der einen Seite und auf der anderen Seite der radikal-sozialistischen Kerngruppe im Lehrerverein dann endgültig.³⁴⁶⁷ Die Hauptursache waren unvereinbare Auffassungen über die Rolle der Parteipolitik im Lehrerverein, die, soweit es um die Frage des Religionsunterrichts ging, maßgeblich von der *radikalen* parteioffiziellen Haltung zur Religionsfrage vorgegeben wurden. Parteipolitisch neutrale Reformer wie Gansberg wollten sich nicht zum Werkzeug der revolutionären Parteiziele machen lassen, da sie Einschränkungen ihrer Lehrfreiheit befürchteten und das Erziehungsziel der freien Persönlichkeitsentfaltung in Frage gestellt sahen. Er schrieb in dieser Zeit, der politische Radikalismus sei „viel anstößiger ... als der kirchliche“.³⁴⁶⁸ Ganz im Einklang mit der radikalen Theologie blieb Gansberg auch in den Jahren ab 1906 dem Ideal der autonomen, politisch und weltanschaulich neutralen Schule treu und entwickelte parallel dazu gegenüber den schulpolitischen Zielen der Sozialdemokratie ein wachsendes Mißtrauen:

„Und wenn etwa die sozialdemokratische Partei zehnmals beteuert (und sie hat das in der lebhaftesten Weise getan!), daß die Schule frei bleiben solle vom Parteihader und vom Parteiglauben, so würde der Staat damit noch nicht die Gewißheit haben, dass nicht Eiferer und Bekehrungswütige im Stillen ihren Seelenfang ausübten.“³⁴⁶⁹

Es spiegelt sich in diesem Satz die grundsätzliche Skepsis bürgerlicher Individualisten gegenüber dem linken Parteiflügel wieder wie wir sie auch bei Kalthoff kennengelernt haben. Wie groß die Gefahr 1905/06 war, daß im theoretischen Falle eines schulpolitischen Umschwunges zugunsten der Sozialdemokraten – mit Kalthoff gesprochen – nur das alte Joch der Herrschaft über die Schule durch ein neues getauscht werden könnte, ist eine ganz andere Frage. Weder Schulz noch die übrige Bremer Parteiführung forderten in dieser Zeit explizit die Politisierung der Schule im Sinne der sozialistischen Weltanschauung – im Gegenteil sollte, wenn man der bisherigen Forschung zu dieser Frage Glauben schenkt, nicht religiöse durch politische Indoktrination ersetzt werden; demnach sei die Parteilinke für die Ziele der radikal-bürgerlichen Reformpädagogik eingetreten.³⁴⁷⁰ Es bleiben Zweifel an der Berechtigung solcher Einschätzungen diesbezüglicher sozialdemokratischer Überzeugungen: Wie sollte der Grundsatz der Neutralität angesichts der sonstigen Betonung des Klassenstandpunktes und der Distanzierung vom Bürgertum durchgehalten werden? Schließlich sprach Schulz von der Volksschule als ‚unserer‘ Schule. Auch wenn wir also die Frage, ob die Partei in dieser Zeit noch auf Seiten der bürgerlichen Reformpädagogik stand und deren Ansichten über die Autonomie der Persönlichkeit und die autonome Schule teilte nicht definitiv mit einem Nein beantworten können, bleibt die Möglichkeit einer bejahenden Antwort unwahrscheinlich.

³⁴⁶⁶ Streitschriften, S. 6.

³⁴⁶⁷ Hagener, Radikale Schulreform, S. 84-86.

³⁴⁶⁸ Zit. n. Bienzeissler, Der Bremer Reformpädagoge Fritz Gansberg, S. 83. Schule sollte nach Gansberg kein Instrument im Dienst der Parteipolitik sein. Vgl. ebd. und S. 85.

³⁴⁶⁹ Gansberg, Art. Schule und öffentliches Leben, in: Roland, IV. Jahrg., 1. Heft (Januar 1908), S. 1-6, hier 5.

³⁴⁷⁰ Vgl. Neumann, Sozialdemokratische Bildungspolitik, S. 242. Bienzeissler wirft die Frage zwar auf, thematisiert aber nicht, ob Gansbergs Mißtrauen berechtigt war.

Festzuhalten bleibt noch ein schon erwähntes Faktum: *beide* radikalen Richtungen innerhalb des informellen Zweckbündnisses scheiterten an der Bremer Regierung. Es blieb bei der Indoktrination im Sinne des christlichen Staates, im Sinne des Klassen-, National- und Militärstaates, bei der Untertanenerziehung. War es im Sommer 1905 noch gelungen, die radikalen Reformforderungen als ein Aufbegehren des bremischen Liberalismus gegen die „unbremische“ Orthodoxie darzustellen, erwies sich schon 1906 auch der liberale Radikalismus als nicht anschlussfähig an bremische Staatsziele, geschweige denn an die Politik irgend eines anderen deutschen Staates.

Die Frage nach dem Warum führt uns ein weiteres Mal zurück zum Problem der Kompatibilität oder Inkompatibilität von Reformreligion und Zivilreligion. Insbesondere Kalthoffs Reden und Veröffentlichungen lassen sich auch als Appelle eines politischen Pastors an führende Politiker verstehen, ein Bekenntnis zum Kultur- und Sozialstaat sowie zu einer neuen, diesem Staatsgedanken angemessenen Ethik abzugeben. Der weltliche Staat solle die Religionsvermittlung als Kulturaufgabe verstehen und am ‚Evangelium der neuen Religion‘ mit-schreiben.³⁴⁷¹ Umgekehrt fordert er den Staat auf, seine Beziehungen zu den Trägern alter Werte, namentlich den Vertretern des Konfessionsstaates, aufzugeben. Diese Ansichten waren über die beschriebenen Wege bis in die bremische Bürgerschaft vorgedrungen.

Mittlerweile war mit dem *Protestantenverein* allerdings ein Akteur in der Debatte um die Reform des Religionsunterrichts aufgetreten, der mittelfristig weit bessere Aussichten hatte, mit seinen Vorschlägen bei der Bremer Regierung Gehör zu finden und der letztlich auch erfolgreicher an ein zivilreligiöses Bewußtsein der Bevölkerung appellierte, als eine bürgerliche Protestbewegung dies konnte, die sich auf Ansichten radikaler Pastoren und Pädagogen berief. Das Angebot einer Zivilreligion an sich blieb für den Bremer Staat attraktiv, da es eine Lösung für das oben dargestellte Individualisierungsparadoxon in der modernen Gesellschaft bot – das Spannungsverhältnis zwischen dem Verlangen nach religiöser Individualisierung und der auch in der modernen Gesellschaft gegebenen Notwendigkeit solidarischer Vergemeinschaftung. Die Zivilreligion kann beides kombinieren: ein eventuelles individuelles Bekenntnis und den Verbindlichkeitsanspruch einer bürgerlichen Religion.³⁴⁷² (In diesen Kontext gehört dann allerdings auch Kalthoffs Mahnung, der Staat dürfe genauso wenig wie eine politische Partei zu einer weltlichen Kirche werden, die neue Formen der Despotie legitimiere.)

Als Folge öffentlicher Polemik kirchlich-konservativer und nationalliberaler Gruppierungen gegen den Bremer kirchlichen Radikalismus und die radikale Reformpädagogik geriet zudem das schulpolitische Anliegen der Linksliberalen in Teilen der Öffentlichkeit in die Nähe des radikalen sozialdemokratischen Religionsverständnisses, mithin in den Ruch des Atheismus. Die inneren Widersprüche zwischen Linksliberalen und revolutionär ausgerichteten Sozialdemokraten in der Religionsfrage blieben in solcher Kritik ausgeblendet. Es erwies sich einmal mehr, daß Religion in sozialen und kulturellen Prozessen sowohl die Rolle des Mediums der Beschleunigung als auch die Rolle eines Faktors der Retardierung der Modernisierung ausfüllen kann. Soweit unser Ausblick.

³⁴⁷¹ Vgl. Abschn. IV.5.2 sowie mit Bezug auf den Kulturkampf der Jahre 1904/05 in Frankreich: Religion der Modernen, S. 163.

³⁴⁷² Vgl. Abschn. III.18.2.3.

IV.9 *Zivilreligion und Bildung im Kulturstaat (II). Das Scheitern der Religionsreformer an der Religionspolitik des Bremer Staates*

Die zivilreligiöse Komponente des protestantischen Kulturstaatskonzepts entfaltete eine besondere Wirksamkeit auf dem Feld der Debatten um den Religionsunterricht. Von einer zivilreligiösen Dimension der Bildungsfrage können wir dann sprechen, wenn das Verhältnis von Staat und Religion auf diesem Feld in einem positiven Sinne bestimmt wird: wenn der Staat sich also im Hinblick auf seine gesellschaftlich-kulturellen Aufgaben zur Religion bekennt, aber in einer Weise, die Religion als eine von Kirchen und Staat unabhängige Größe wahrnehmbar macht (der Staat darf also keine Konfession privilegieren oder gar zur Staatsreligion erheben). Das wiederum setzt die Existenz nichtstaatlicher und nichtkirchlicher Akteure voraus, welche aus Interesse an öffentlichen (also nicht nur individuellen und privaten) religiösen Erscheinungsformen die Konstituierung einer konfessionell neutralen Zivilreligion vorantreiben. Wie wir oben schon andeuteten, waren eben diese Bedingungen in Bremen erfüllt.

Der Staat schuf hier den Entfaltungsspielraum für Aktivitäten solcher Instanzen: In der Tradition Johann Smidts war im Bremen der Schulkämpfe das Verhältnis der Regierung zur Religion von Interessen der Zivilgesellschaft bestimmt. Religionserziehung fiel nicht in den Zuständigkeitsbereich der Kirchen, sondern war Staatsaufgabe. Der Unterricht in ‚Biblischer Geschichte‘, wie das Schulfach in Bremen hieß, war von der Regierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Kooperation mit nichtstaatlichen Akteuren – Religions- und Erziehungsexperten, die der Aufklärungspädagogik nahe standen – etabliert worden und zielte ausdrücklich auf die Überwindung konfessioneller Spaltungen in der städtischen Gesellschaft, mithin auf ein umfassendes Gemeinschaftsgefühl im Geist aufgeklärter Toleranz. Biblische Geschichte war in diesem Sinne als überkonfessionelles Modell auf allgemein christlicher Grundlage konzipiert und explizit von dogmatischen Bekenntnisinhalten freigehalten worden.³⁴⁷³ Der Staat hatte damit seine ehemalige Zuständigkeit für das individuelle Seelenheil seiner Bürger, soweit es, wie bis in die Neuzeit üblich, von der Zugehörigkeit zur „richtigen“ Konfession abhängig gemacht worden war, als anachronistische Form der Sorge um das Wohl der Bürger aufgegeben. Aus einer religiösen Wahrheitsfrage, welche im frühen Reformationszeitalter mit einiger Selbstverständlichkeit das landesherrliche Kirchenregiment stellvertretend für die Untertanen beantwortet hatte, war im Verfassungsstaat endgültig die politisch-rechtliche Frage geworden, wie sich der Staat als politische Einheit – dem Grundrecht auf Religionsfreiheit entsprechend – neutral gegenüber dem individuellen religiösen Bekenntnis der Bürger verhalten und gleichzeitig für Integration, Loyalität der Bürger gegenüber dem Staat und Zusammenhalt der Gesellschaft Sorge tragen kann. Gleichwohl war die christliche Religion auch in Bremen nicht vollständig in Politik und Recht aufgelöst worden. Der Konfessionalismus transformierte sich im Bremer Umfeld im Zuge einer Liberalisierung des Protestantismus, die am Ende des 18. Jahrhunderts eingesetzt hatte, tendenziell zu einem konfessionsübergreifenden Kulturchristentum – eine Position, welche auch dem kulturprotestantischen Verständnis der kirchlich-staatlichen Kräfteverteilung im Bildungssystem entsprach.³⁴⁷⁴ Auch bezogen auf das hier in Rede stehende Thema galt dies. Die Politik positionierte sich im Sinne einer *positiv* definierten Beziehung zwischen religiöser und politischer Tradition in der Bildungsfrage stets noch im Sinne des dargestellten Selbstverständnisses. Die Neutralität des Staates in Konfessionsfragen verbietet eine

³⁴⁷³ Vgl. Marvin Döbler / Tilman Hannemann, Der Biblische Geschichtsunterricht in Bremen: Historische und rezente Kontexte, in: Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik (Hg.), Religionspädagogik zwischen religionswissenschaftlichen Ansprüchen und pädagogischen Erwartungen. Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 4, Bremen, 2013, S. 105-134.

³⁴⁷⁴ Zur Bremer Zivilreligion vgl. den Abschn. II.5.1.2.

solche allgemeine Orientierung an der christlichen Tradition nicht. Wir wollen diesen Aspekt nun genauer darstellen.

Kalthoff stand auch in der Zeit der Bremer Schulkrise noch in der zivilreligiösen Tradition des Kulturprotestantismus, hatte sich aber wie gezeigt mit seinen religiösen Überzeugungen über den Stand der 1890er Jahre hinaus entwickelt. Die radikalen Pastoren und die Pastoren des *Protestantenvereins* wurden damit in den Jahren des Schulstreites zu Konkurrenten nicht nur auf dem Gebiet theologischer Fragen, sondern darüber hinaus um öffentliche und staatliche Aufmerksamkeit auf dem Gebiet der Reformen im staatlichen Erziehungswesen. Auch die Vertreter des *Protestantenvereins* waren Teil eines größeren Netzwerkes. Beiden Gruppierungen war auf ihre je eigene Art an der Durchsetzung von Reformzielen, hier der Neugestaltung der Werteerziehung, gelegen. Mit den jeweiligen, teils gegensätzlichen Zielvorstellungen war eine zusätzliche zivilreligiös bestimmbare Konfrontationslinie von Konflikten um den Religionsunterricht, die gemeinhin auf ihre politische Dimension reduziert werden, entstanden.³⁴⁷⁵ Der Kulturkonflikt zwischen Liberalismus und Radikalismus, der sich vorher nur auf dem Gebiet theoretisch-exegetischer Fragestellungen – im Kontext des *Christusproblems* – gezeigt hatte, wurde durch die Religionsunterrichtsfrage nun in die politische Praxis hineingezogen.

Begründet war eine solche Politik und Weltanschauung verbindende Entwicklung auch in einem spezifischen Kulturstaatsverständnis. Sowohl für Kalthoff als auch für seine kulturprotestantischen Kontrahenten war der Staat mehr als eine politische Einheit. Man zog jedoch jeweils eigene Schlüsse. Troeltsch etwa betrachtete „nach alter deutscher Sitte und im Sinne aller unserer grossen idealistischen Denker“ Staat und Schule als „Weltanschauungskörper“. Eine religionsfreundliche Trennung des Staates von den Kirchen verstand er als „Verwirklichung des Hegelschen Programms von dem Staat als Inbegriff der Kultur, der insbesondere auch den religiösen Gedanken mit der ganzen Bildung verknüpfen muss“. Diese Lösung des Staats-Kirchen-Problems entspräche, „dem Volke Kants und Goethes ..., das durch seine idealistische Philosophie nun einmal von Amerika und Frankreich für immer verschieden“ sei.³⁴⁷⁶ Zusätzlich habe in Deutschland „der Staat, über den Staatsbegriff der Aufklärung hinausgehend, mit Stein und Hegel wieder die allgemeinen Kulturaufgaben“ an sich gezogen.³⁴⁷⁷

Auffallend ist hier die Zurückweisung beinahe jeglicher Möglichkeit kulturreligiöser Entwicklung („für immer verschieden“). Dieser Aspekt sowie die Ablehnung des amerikanischen und des französischen Weges weist auf ein spezifisch deutsches Verständnis von Zivilreligion hin – eine weltanschauliche Sichtweise, die sich von derjenigen Kalthoffs eklatant unterscheidet. Troeltsch repräsentierte im Vergleich mit den Bremer radikalen Pastoren den Typus des kulturprotestantischen Intellektuellen, der – wohl nicht zuletzt dem Einfluß des Historismus geschuldet³⁴⁷⁸ – an eine aus dem historisch Gewachsenen hervorgehende zivilreligiös zugeschnittene deutsche Variante des Staats-Kirchen-Verhältnisses glaubte, die sich in der Staatsschule äußern solle als weltanschauliche Pflege des Altbewährten, letztlich des Christentums, welches, in konfessionell unverzerrter Weise verstanden, stets noch „die höchste uns gegebene Religionsstufe“ sei.³⁴⁷⁹ In seiner spezifisch kulturprotestantischen Christentums-Apologik wird das ‚Wesen des Christentums‘ gleichsam mit dem fiktiven geistigen Zentrum der Kultur und den gemeinschaftlichen ideellen Werten der Gegenwart in eins gesetzt. Noch am unruhigen

³⁴⁷⁵ Vgl. das bereits oben zur Überschätzung des politischen Aspektes gegenüber anderen Faktoren der Modernisierung Gesagte. Abschn. IV.8, bes. IV.8.5.1.

³⁴⁷⁶ Die Trennung von Staat und Kirche, S. 412, 420f. Zur weltanschaulichen Konfliktdimension kommen wir unten. Zu Kalthoffs Kulturstaatsverständnis vgl. dagegen schon oben Abschn. IV.3.

³⁴⁷⁷ Ebd. S. 395.

³⁴⁷⁸ Vgl. den Abschn. III.8.3 und allg. den Abschn. III.5.6.

³⁴⁷⁹ Die Trennung von Staat und Kirche. Vgl. S. 414, 418. Zit. S. 425.

Beginn der Weimarer Demokratie meinte Troeltsch, auch die demokratische Staatsform müsse im Interesse des gesellschaftlichen Zusammenhaltes eine an *konservativen* religiösen Werten orientierte Bildung ihrer Bürger pflegen³⁴⁸⁰, die den nicht mehr im Sinne der Tradition christentumszentrierten Konzeptionen des liberalen Radikalismus als alleingültige Lösung des Problems gegenübergestellt wird. Die von Troeltsch in diesem Zusammenhang schon 1906 gebrauchte Formulierung „ethisch-pantheistische Abstraktionen“ kann als eine explizite Spitze gegen den Kalthoff-Steudelschen Radikalismus verstanden werden.³⁴⁸¹ Es standen sich also auch in der Bildungsfrage zwei nur schwer vereinbare Kulturverständnisse gegenüber: ein eher elitäres historisch-christentumszentriertes der Fakultätstheologen und ein basidemokratisches, pluralistisches, für religiöse Neuorientierungen und Entwicklungen offenes der Bürgerbewegungen. Der Wettbewerb zwischen *Protestantenverein* und kirchlichem Radikalismus in der Frage des Religionsunterrichts in der Volksschule war eine lokale Variante solcher Differenzen.

Doch bei aller Konkurrenz auf diesem Feld vertraten radikale und liberale Pastoren in der Frage der Reform des Religionsunterrichts auch nach 1900 noch gemeinsame Überzeugungen in ihren Bemühungen um die Schaffung einer zeitgemäßen allgemeinen Religion des Volkes. Beiden Richtungen ging es um die Abwehr des orthodoxen Einflusses auf die Schulen. Otto Veeck etwa warnte 1905 vor den Gefahren eines unkontrollierten orthodoxen Einflusses auf den Religionsunterricht.³⁴⁸² Auch Reinhard Emde war ein erklärter Gegner der preußischen Orthodoxie und sah in der Person Köppes, nicht anders als die linksliberalen Reformer, eine Verkörperung des illiberalen preußischen Systems. Emde war mit Max Fischer befreundet, der, wie wir oben sahen, als exemplarisches Opfer dieses Systems galt; auch sein „Fall“ bewegte in der Zeit des Bremer Schulstreits die Gemüter und trug zur Neuformierung und Identitätsstärkung des protestantenvereinlichen Liberalismus in der Zeit orthodoxer Angriffe nicht unwesentlich bei. In einem Rückblick auf das Jahr 1905 beispielsweise wurde angesichts der Formierung der Orthodoxie zu „einer wohlorganisierten Macht, die mit den Kirchenbehörden in Fühlung“ stehe und der auffälligen Häufung von Fällen kirchlicher Lehrzucht gerade in diesem Jahr an das kulturprotestantische Gemeinschaftsbewußtsein appelliert.³⁴⁸³ Zusammen mit Fischer teilte sich Emde seit 1904 die Herausgeberschaft des *Protestantenblattes*. In dieser Funktion stellten sich beide 1908, im vierten Jahr der Bremer Schulkämpfe, demonstrativ hinter einen Aufruf von Emil Sulze zur Frage des Religionsunterrichts. Wie Kalthoff sahen auch die Redakteure des *Protestantenblattes* den Religionsunterricht als eine Staatsaufgabe an. Sulze, der Nestor des Kulturprotestantismus, dem man nicht vorwerfen könne, die Kirche zerstören zu wollen, wurde mit der Auffassung zitiert, die Schulaufsicht gebühre dem Staat und nicht den beiden großen Konfessionsgemeinschaften, da der Religionsunterricht im Interesse des Staates erteilt werde. Wenn der Staat sich im Unterschied zu Frankreich für die Beibehaltung des Religionsunterrichts entscheide, dann müsse „er ihn *seinem* Bedürfnisse gemäß ordnen und leiten“, was – in Abgrenzung von der religionsfeindlichen französischen Variante – auf eine religionsfreundliche Trennung von Staat und Kirche hinausliefe. Der Staat dürfe sich nicht „in einem seiner Gebiete von einem andern Verbandsvorschriften erteilen und beaufsichtigen lassen.“ Ansonsten sei die Frage „ein Gegenstand eines nie endenden Streites“.³⁴⁸⁴

³⁴⁸⁰ Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen, KGA Bd. 15. Betonung des konservativen Momentes in der Bildung ebd. S. 126. Die Umsetzung dieses Interesses habe freilich in zeitgemäßen neuen Formen zu erfolgen.

³⁴⁸¹ Die Trennung von Staat und Kirche, S. 414.

³⁴⁸² Bremer Schulblatt, 10. Jahrg. (1905), Nr. 10, S. 79ff.

³⁴⁸³ 1905! Ein Rückblick, in: *Protestantenblatt*, 39. Jahrg., Beilage Nr. 2 (13.1.1906), S. 41-44.

³⁴⁸⁴ Wem gebührt die Aufsicht über den Religionsunterricht, in: *Protestantenblatt*, 41. Jahrg., Beilage Nr. 32, Zur kirchlichen Zeitgeschichte (5.8.1908).

Man forderte in dieser unmißverständlichen Zurückweisung von Versuchen der Rekonfessionalisierung des Schulwesens also ganz klar und im Sinne einer Zivilreligion auf kulturprotestantischer Linie das Bekenntnis des Staates zur Religion: er solle Religionsunterricht erteilen und gleichzeitig darauf achten, daß Schule und Kirchen institutionell getrennt agieren – eine Forderung, die auch von Kalthoff hätte stammen können. Die Notiz des *Protestantenblattes* umreißt also im Blick auf die hiesigen Schulfragen die Position des Bremer Kulturprotestantismus und die des Bremer Radikalismus. Der gemeinsame Bezugspunkt für die Verhältnisbestimmung von Religion, Staat, staatlicher Schule und Gesellschaft war für diese Gruppierung die *Kultur* und nicht die konfessionell gegliederte Kirche. Auch noch für die Bremer Vertreter einer neureligiös und religions- bzw. bildungsreformerisch inspirierten Avantgarde war insbesondere das typisch kulturprotestantische Anliegen der Überwindung der konfessionellen Spaltung Deutschlands durch eine ‚übergreifende Weltanschauung‘ im Einklang mit der modernen Kulturentwicklung ein grundlegender Tätigkeitsimpuls ihrer Bemühungen auf dem Feld der Bildung, getragen vom Optimismus, daß kirchlicher Separatismus gegenüber dem allgemeinen religiösen Empfinden chancenlos sei.³⁴⁸⁵

Die Appelle der Gruppierung, der wir Kalthoff zuordnen können und jene des *Protestantenvereins* wurden von der bremischen Politik jedoch trotz aller Gemeinsamkeiten wie angedeutet auf unterschiedliche Weise wahrgenommen, anders gesagt: Kalthoff und der Kreis, zu dem er gehörte, wurden gar nicht erst als Gesprächspartner auf Augenhöhe angesehen. Den *Elternbund* können wir so gesehen zwar durchaus als einen zivilreligiösen Akteur betrachten, aber eben als einen von Seiten der Politik unbeachteten. Aus dieser Interpretationsperspektive betrachtet, steht der Verein in Kalthoffs Biographie auf einer Traditionslinie mit früheren Bürgerbewegungen, an denen er aktiv beteiligt war, dem Berliner *Reformverein* und der *kirchlichen Reformpartei*. Auch schon diese Bewegung forderte vom Staat in der Schulfrage das Bekenntnis zu einer zeitgemäßen Form der Volksreligion und gleichzeitig die Distanzierung vom Konfessionalismus bzw. von der Staatskirche – im Interesse der Überwindung von Spaltungen der Gesellschaft. Wie schon in Kalthoffs Berliner Wahlkampfzeiten, als er sich als Vertreter dieser Volksbewegung, die sich der Mitgestaltung zeitgemäßer religiöser Wertvorstellungen verschrieben hatte, mit dem Desinteresse des preußischen Staates konfrontiert sah, erfuhren jetzt der *Goethebund* und der *Elternbund* in Bremen eine Zurückweisung, wenn es um Fragen wie den Religionsunterricht ging. *Diese* Bürgervereinigungen wollte der Staat offensichtlich nicht an der Genese zeitgemäßer Werte und an Problemlösungen ihrer Vermittlung beteiligen.

Dieser Umstand wirft manche Fragen auf: Warum überhörte der Senat die Stimmen von radikalen Pastoren wie Kalthoff und Steudel, warum die Appelle von gleichgesinnten Reformpädagogen wie Holzmeier und Gansberg? Warum betrachtete der Senat den Religionsunterricht nicht einfach als eine unwichtige Nebensache im Lehrplan der Schule, als ein „Spiel-feld“, auf dem reforminteressierte Lehrer und Eltern bzw. Laienpädagogen wie Kalthoff und Steudel ihre pädagogische Experimentierlust ruhig ausleben können? Warum legte man so großen Wert darauf, Einfluß zu nehmen auf das, was Kinder in Religionsfragen sich aneignen sollten? Man findet recht bald Antworten, die mit subtileren, nicht auf den ersten Blick sichtbaren inhaltlichen Bestimmungen der bremischen Zivilreligion zusammenhängen: nämlich mit den Erwartungen des Staates an seine Bürger, mit Wertvorstellungen, die man als gemeinsame und verbindliche Normen ansah; letztlich trifft man auch auf Überzeugungen, die die bremische bzw. deutschnationale Identität und patriotische Einstellungen betrafen.

³⁴⁸⁵ Vgl. z. B. An der Wende des Jahrhunderts, S. 154: „Die Einigkeit des Geistes, an der die Volksseele sich mit jugendlichem Leben erwärmt und erquickt, wird lebenskräftigere Wurzeln schlagen als alle die Samenkörner der Zwietracht, die die Kirchen nachher säen mögen.“

Der staatliche Religionsunterricht besaß in Bremen, wie wir sagten, schon vor dem Schulstreit seit vielen Jahrzehnten eine zivilreligiöse Dimension.³⁴⁸⁶ Gerade der Religionsunterricht bot die Möglichkeit, das religiöse Selbstverständnis des Staates einem Großteil der Bevölkerung zu vermitteln. Im Schulstreit trat dieser Aspekt thematisch nun ganz besonders deutlich hervor. Unter inhaltlichen Gesichtspunkten, aber auch unter dem Gesichtspunkt der Motivation staatlichen Handelns betrachtet, zeigte sich in Bremen die Beziehung des Staates zur Religion (also der Faktor Zivilreligion) zunächst als Sorge um die Nocherkennbarkeit eines christlich-religiösen gemeinsamen Wertefundaments bzw. einer kollektiven Identität der Bevölkerung. Grundlage diesbezüglichen politischen und administrativen Handelns war das spezifisch bremische liberal-konservative Staatsverständnis. Darin mischten sich die schon eingangs erwähnten beiden Problemkreise: die Frage, wie das religiöse Bekenntnis der Bürger frei gegeben werden könne und die Frage wie gleichzeitig die Grundfesten der Gesellschaft geschützt und das Gemeinschaftsgefühl gestärkt werden könne. Man vertraute dabei auf die starke staatliche Autorität. Prominente und einflußreiche Bremer Schulpraktiker teilten dieses Denken. Der Volksschulvorsteher (Schulleiter) Heinrich Schäfer sprach bezeichnenderweise zustimmend von einem Liberalismus ‚von oben‘ der Zeit vor 1905, einer Zeit, die er sich in mancher Hinsicht sehnlichst zurückwünschte, ähnlich wie viele seiner Kollegen in führenden Positionen.³⁴⁸⁷

Die Kreise der linksliberalen Öffentlichkeit, die sich zum Schulstreit äußerten – der *Goethebund* und der *Elternbund*, sozialdemokratische und linksliberale Abgeordnete der Bürgerschaft sowie, z. B. in Form von Leserbriefen, einzelne Bürger –, konfrontierten den Bremer Staat mit einem Verständnis der Liberalität ‚von unten‘, dem die beschriebene ganz andere Beziehung zur Autoritätsfrage zugrunde lag.³⁴⁸⁸ Auch in den Überlegungen, wie sie von Seiten der Lehrerschaft oder der Elternschaft artikuliert wurden, machte sich ein Zug zur Zivilreligion bemerkbar: die Zuweisung individueller *Religiosität* in den Bereich des Privaten bei dem Zugeständnis, daß der moderne säkulare Verfassungsstaat die Anerkennung solcher Werte als gemeinsame Verbindlichkeit einfordern dürfe, die mit bürgerlichen Freiheitsrechten kompatibel sind – mithin eine Trennung zwischen Staatsaufgaben und individueller Lebensführung. Der Versuch der Vermittlung von regulativen Grundsätzen für individuelle Religiosität sollte daher aus der Schule verbannt werden. Durch den Kunoth-Antrag wurde die Regierung aufgefordert,

³⁴⁸⁶ Vgl. auch schon oben den Abschn. IV.5.1.

³⁴⁸⁷ H. Schäfer, Der Schulkonvent und seine Kritiker, in: Bremer Schulblatt, XIV. Jahrg., Nr. 6 (10. März 1909), S.44-46, hier 45, wörtlich dort: „Freiheit von oben und Arbeitsfreudigkeit in den Reihen der Lehrerschaft ermöglichen einen Fortschritt aus eigener Kraft.“ Vgl. 44f: In einem Schulkonvent, einer Gesamtkonferenz mit allgemeinem gleichen Stimmrecht wie es die Reformer forderten, würden „Stimmungen“ von einer agitatorischen Minderheit in die gewünschte Richtung gelenkt. Es gelte aber Stimmen zu „wägen“, nicht sie zu „zählen“. Letztendlich war dies auch eine Diskreditierung der Bürgerschaft, die ja in einem demokratisch zustande gekommenen Beschluß im Sommer 1905 im Sinne der Reformbewegung für die Abschaffung des Religionsunterrichts gestimmt hatte und den Senat aufgefordert hatte, Vorschläge für einen alternativen Sittenunterricht zu machen. Hagener, Radikale Schulreform, S. 66, betont zu Recht die tiefe Verwurzelung der meisten Schulvorsteher im obrigkeitstaatlichen Denken, das z. B. die Forderung nach einer Demokratisierung von Schulkonferenzen als Auslieferung der Schulbürokratie an die „Masseninstinkte“ demagogisch begabter Lehrer diffamierte. Vgl. E. Bode, ebd., S. 42-44 und den Schulvorsteher Budde, der sich ebenfalls gegen die Herrschaft der „Masseninstinkte“ und für eine autoritäre Führung ausspricht: Zum Bremer Schulkonvent, S. 41f, hier 42.

³⁴⁸⁸ Vgl. als weiteren Beleg für dieses Verständnis in Kalthoffs Umfeld, gleichzeitig ein Beleg dafür, wie pessimistisch die Reformer die Wirkung ihrer Konfrontation mit der Regierung einschätzten, den Art. Der Kampf der bremischen Volksschullehrer von „Bremensis“, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 21 (31.5.1906), S. 830-838, bes. 837. „Freiheit ist kein Zustand, sondern eine Entwicklung“. In Bremen gebe es dagegen nur eine „Scheinfreiheit“, die Herrschaft der „Kaufleute ..., unterstützt von ihren Advokaten“, die jede Entwicklung hemme. Ebd. S. 830. Der Artikel betont auch noch einmal die ideelle Vorbildfunktion von Kalthoff für die Reformpädagogien. Ebd. S. 831.

sich zu dieser Form der Zivilreligion zu bekennen. Die zuständigen Politiker dachten jedoch nicht im entferntesten daran, eine solche Lösung herbeizuführen.

Auf der einen Seite stand also die Bereitschaft zur Traditionsinversion im Sinne Kalthoffs und geistesverwandter Reformer und auf der anderen Seite die entschlossene Bereitschaft zur Verteidigung der traditionellen Werte bzw. des paternalistischen, auf Autorität gegründeten Staatsverständnisses. Die Vertreter des Staates waren, gemessen an den linksliberal-reformpädagogischen Forderungen, allenfalls zu symbolischen Reformen der bestehenden Unterrichtsgrundsätze bereit. Zur Umsetzung dieses Zieles griff man konsequenterweise auf die Expertise gerade der Kreise zurück, die sich zwar selbst als Liberale verstanden, sich aber gleichzeitig kritisch mit dem Radikalismus auseinandersetzen.

Aufschlußreich für das Verständnis der Senatspolitik in den Monaten der aufkommenden reformpädagogischen Protestbewegung ist die Senatsakte, in welcher Eingaben und Materialien zur Reform des Religionsunterrichts gesammelt wurden, die offenbar in den politischen Meinungsbildungsprozeß mit eingeflossen sind.³⁴⁸⁹ Dort findet sich etwa eine Rezension von Kalthoffs *Schule und Kulturstaat* aus dem *Bremer Schulblatt*, das sich seit 1905 mehr und mehr zum Organ der konservativen Bremer Lehrer und Schulvorsteher entwickelte. Werner Roßmann, aus dessen Feder der in der Senatsakte abgelegte Artikel stammt, stellt den Wert der Thesen Kalthoffs, die dieser als „einer der Führer in der Bewegung gegen den Religionsunterricht in der Schule“ geäußert habe, in Frage, indem er dessen apriorischen Gottesbegriff als vermeintlich praxisfern entlarvt.³⁴⁹⁰ „Die Flachheit dieser Betrachtungsweise leuchtet unmittelbar ein, wenn man bedenkt, daß Herr Kalthoff sich vorstellt, das Kind käme durch das, was die Natur ihm bietet, zur Vorstellung von Gott.“³⁴⁹¹ Ein solcher Begriff sei also für die Schule untauglich. Was das Kind von Gott wisse, werde zuerst von Eltern und Geschwistern vermittelt, später dann von der Schule. Damit verteidigte Roßmann die herkömmliche staatliche Religionserziehung: das Auswendiglernen von biblischen Versen, Sprüchen usw., die für die Reformer nur die Außenseite der Religion darstellten. Der Biblische Geschichtsunterricht sei unerlässlich und wolle zudem über das „was Naturreligionen zum Inhalt haben“ hinausführen. Roßmanns eigene Erfahrungen mit diesem Unterricht lassen ihn zu dem Schluß kommen, die grundsätzliche Reform des Religionsunterrichts sei nicht angeraten.³⁴⁹²

Auffallend viele der Ratschläge in der Frage der Zukunft des Religionsunterrichts, die im Senat Gehör fanden, stammten aus dem gemäßigt kulturprotestantischen Milieu. So plädierte etwa auch Otto Veeck im *Schulblatt* für die Beibehaltung des traditionellen Religionsunterrichts bzw. gegen die Reformvorschläge seiner radikalen Pastorenkollegen und der Volksschullehrer. Er gehörte zu den ständigen Mitarbeitern des Blattes.³⁴⁹³ Als Beleg für die intensive Zusammenarbeit zwischen dem *Protestantenverein* und liberal-konservativen Lehrern können wir das Beispiel des Schulvorstehers Heinrich Schäfer anführen. Wulff nennt ihn den „sympathische[n] Gegner der Radikalen“.³⁴⁹⁴ Von 1902-1906 war er beratendes Mitglied der Schuldeputation des Senats und führte damit eine seit August Lüben bestehende Tradition fort; der Seminardirektor Lüben war ebenfalls beratendes Mitglied und ein führender Bremer Kulturprotestant – als Vorsitzenden der Bremer Sektion des *Protestantenvereins* in den 1860er Jahren

³⁴⁸⁹ Staatsarchiv Bremen, AZ: 4,36-450.

³⁴⁹⁰ Ebd. Nr. 38: Art. Schule und Kulturstaat, in: *Bremer Schulblatt* X. Jahrg., Nr. 11 (10.8.1905), S. 88-90.

³⁴⁹¹ Ebd. S. 88-90. (Wir sahen oben, daß Kalthoff einer Tendenz der zeitgenössischen Religionswissenschaft folgte, wenn er behauptete, das religiöse Grundphänomen gehe dem Einfluß der „Schulmeister“ und des religiösen „Trichtersystem[s] voraus.)

³⁴⁹² Ebd.

³⁴⁹³ Vgl. Wulff, *Geschichte* I, S. 439. Vgl. 428f.

³⁴⁹⁴ Wulff, *Geschichte* I, S. 462. Seit 1903 war Schäfer Schulvorsteher der Rembertischule.

haben wir ihn oben schon einmal kennengelernt.³⁴⁹⁵ Auch Schäfer verkörperte gleichzeitig Treue zum liberalen Staat und die kulturprotestantische Opposition gegen die Orthodoxie (und damit die beschriebenen Gemeinsamkeiten von linkem und gemäßigtem Kulturprotestantismus). Der Lehrer war im Mai 1905 Mitunterzeichner der Beschwerdeschrift gegen Köppe gewesen und distanzierte sich erst später von den radikalen Forderungen.³⁴⁹⁶ Andererseits führte sein Konflikt mit dem Schulinspektor zu seinem (wohl nur vorübergehenden) Austritt aus der Schuldeputation.³⁴⁹⁷ Schäfers Expertise fand in Senatskreisen wohl auch nicht zuletzt deswegen Gehör, weil er für die Konferenz bremischer Volksschullehrer sprach. Auch seine Spuren finden sich in der angeführten Senatsakte.³⁴⁹⁸ Schäfer war gut eingebunden in ein Personennetzwerk aus Kulturprotestanten, anderen Schulvorstehern, Mitarbeitern des Schulblattes, hochrangigen Mitarbeitern der Schulbehörde und Senatsangehörigen. So war er der Schwager des Schulvorstehers G. F. Meyer, der die Volksschule an der Birkenstraße leitete; dies war jene Schule, an der Gansmeyer arbeitete. Meyer wiederum war Vater des Juristen Heinrich Fr. Meyer, der 1907 Nachfolger von D. Ehmck in der Senatskommission für das Unterrichtswesen werden sollte.³⁴⁹⁹ Wir können durchaus von einem mit den Protagonisten der Bremer Protest- und Reformbewegung konkurrierenden Lager sprechen. Diese Entwicklung zeichnete sich spätestens seit Beginn der „heißen Phase“ der Schulkämpfe im Frühjahr 1905 ab. (Vorher arbeiteten auch Vertreter radikaler Reformideen wie J. H. Meyer oder Scharrelmann z. B. im Schulblatt mit.) Schäfer und viele andere Mitglieder dieses Netzwerkes gehörten dem *Protestantenverein* an. In der Mitgliederliste für das Jahr 1905 sind neben ihm als Amtsträger zu identifizieren: die Bürgermeister und Senatoren Schultz, Barkhausen, Buff, Ehmck, Frese, Oelrichs, Wesels, H. G. Schütte, der Senatssekretär G. A. Löning, der Konsul G. F. Duckwitz, und, als Schulfachleute, der Seminardirektor Uhlhorn (er war zu diesem Zeitpunkt nicht mehr im Martini-Konvent aktiv) und der Gymnasialdirektor Prof. Pöpke.³⁵⁰⁰ In manchen Fällen läßt sich auch die Mitarbeit im Vorstand des *Protestantenvereins* (so im Falle Buffs), im Vereinsausschuß und in einer im Kontext des Schulstreits eingerichteten Kommission zur Reform des Religionsunterrichts nachweisen.³⁵⁰¹ Laut Vereinschronik für die Jahre 1904/05 gehörten zum Ausschuß z. B. Seminardirektor Uhlhorn und der Schulvorsteher Dreyer, bis 1905 auch der in diesem Jahr verstorbene emeritierte Schulrat Bulle. Im Ausschuß der Jahre 1906-07 tauchen dann der Schulvorsteher Schäfer und der Landgerichtsrat Kulemann auf. Für 1905 vom Ausschuß kooptiert war unter anderem auch der Bürgermeister Barkhausen.³⁵⁰² Die maßgebliche Expertenarbeit hat in diesem Kontext nach Aussage der Protokolle jedoch Schäfer geleistet. So in der eigens eingerichteten Kommission „zur Bearbeitung des religiösen Unterrichtsstoffes“, in der neben

³⁴⁹⁵ Ebd. II, S. 45. Zu Lüben ebd.

³⁴⁹⁶ Vgl. ebd. II, S. 64-66. Vgl. auch eine Nachricht in der Beilage Nr. 14 zum Protestantenblatt (3.4.1907), Sp. 330, welche die orthodoxe Beeinflussung des Religionsunterrichts durch Köppe kritisiert.

³⁴⁹⁷ Vgl. Sitzungsprotokolle der Schuldeputation, Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-294/1, Protokoll vom 20.3.1906. Die Gründe werden dort nicht mitgeteilt. Wulff, der Schäfer durchgehend von 1902-1918 als Mitglied der Deputation anführt (Geschichte II, S. 45), konnte noch die Personalakte Schäfers einsehen, die heute nicht mehr auffindbar ist. Es ist gut möglich, daß Schäfer seinen Platz in der Deputation nach Köppes Austritt wieder einnahm.

³⁴⁹⁸ Vgl. die von ihm im Namen der Konferenz an den Senat gerichtete Eingabe zur Reform des Religionsunterrichts vom 2.10.1905: Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-450, Nr. 58. Die von Schulrat Sander in der selben Akte dokumentierte Behauptung des Jahres 1909, ihm sei der Begriff der konzentrischen Kreise nicht bekannt und deswegen müßten sie auch nicht abgeschafft werden, betrifft wohl eher die Formulierung, nicht die Sache.

³⁴⁹⁹ Wulff, Geschichte II, S. 46. Fritz Gansberg, Was ich als Lehrer erlebte und erstrebte, In: Westermanns pädagogische Beiträge. Eine Zeitschrift für die Volksschule. 2. Jahrg. (1950), S. 204-208, hier 207.

³⁵⁰⁰ Staatsarchiv Bremen, Bestand Protestantenverein, AZ 7,5199.

³⁵⁰¹ So im Fall des Prof. Pöpke und des Schulvorstehers Schäfer. H. G. Schütte war an Beratungen der Schuldeputation in Fragen des Religionsunterrichts beteiligt (Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-450, Nr. 61 und 116).

³⁵⁰² Chronik des Protestantenvereins ebd.

Schäfer Vertreterinnen des Mädchenbildungswesens, Direktoren der höheren Schulen und die Pastoren Emde und König von Seiten des *Protestantenvereins* zusammenarbeiteten. Als Beleg der guten Vernetzung mit dem Senat können wir den Beginn der eigentlichen Arbeit der Kommission ansehen, die nach der zu erwartenden ersten öffentlichen Stellungnahme des Bürgermeisters Barkhausen zur Protestbewegung der Lehrer und Eltern terminiert wurde. Sie sollte erst 1906 erfolgen.³⁵⁰³ So war sichergestellt, daß das Ergebnis der Kommissionsarbeit zu einem günstigen Zeitpunkt bei der Senatskommission für das Unterrichtswesen eingereicht werden und im *Protestantenblatt* sowie der Bremer Tagespresse veröffentlicht werden konnte.³⁵⁰⁴

Umgekehrt finden sich in wichtigen Regierungs- und Verwaltungspositionen so gut wie keine Vertreter der kirchlich-radikalen Richtung – eine Ausnahme war der Martini-Bauherr Heinrich Kirchhoff, der in den Jahren des Schulstreits Bürgerschaftsabgeordneter war und – allerdings erst 1907 – zum Senator avancierte.³⁵⁰⁵

Die im konkurrierenden kulturprotestantischen Netzwerk vorherrschenden zivilreligiösen Argumente für die Beibehaltung des Biblischen Geschichtsunterrichts auf allgemein christlicher Grundlage umreißen verschiedene Zeugnisse, etwa Schäfers Eingabe vom 2.10.1905 an den zuständigen Senator Oelrichs.³⁵⁰⁶ Hervorgehoben wird in dem Schreiben das christliche Gepräge der Kultur und die „Bedeutung der Religion für die Charakterbildung des Einzelnen.“ Wenn „die Sittlichkeit nicht von der Religion getrennt werden“ könne, „ohne an innerer Kraft zu verlieren“, so müsse „die Schule ihrem alten Ideale treu bleiben: sittlich-religiöse Charaktere zu erziehen.“³⁵⁰⁷

Schäfer wurde schließlich auch im Juni 1906 als Vertreter der Bremer Volksschullehrer neben seinen Schulleiterkollegen Plate und Budde in die vom Senat eingerichtete Kommission zur Beratung des Lehrplans für den Religionsunterricht an Volksschulen berufen.³⁵⁰⁸ Die Einrichtung der Kommission war ein Zugeständnis an die Bürgerschaft.³⁵⁰⁹ Der *Protestantenverein* selbst reichte durch Otto Veeck im August 1906 umfangreiche Vorschläge zur Reform des Religionsunterrichts im Senat ein.³⁵¹⁰

³⁵⁰³ Staatsarchiv Bremen, Bestand Protestantenverein, AZ 7,5199, Protokolle der Vorstandssitzungen vom 7.12.05 und 7. 2.1906.

³⁵⁰⁴ Ebd. Vgl. Protokoll der Vorstandssitzungen vom 23.8.06, Pkt. 6. Bericht R. Emde.

³⁵⁰⁵ Vgl. als Zeugnis für Kirchhoffs Eintreten für die radikale Schulreform z. B. einen Artikel im Blaubuch, 1. Jg. Nr. 28 (19.7.06): Die Frage der weltlichen Schulen vor einem deutschen Parlament, S. 1095-98. Kirchhoff nahm als Parlamentarier die radikalen Pastoren und die Reformavantgarde unter den Lehrern gegen den Vorwurf in Schutz, sie würden in ihren Reformbestrebungen unter Mißbrauch der bremischen Geistesfreiheit religionsfeindliche Tendenzen verfolgen.

³⁵⁰⁶ Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-450, Nr. 58.

³⁵⁰⁷ Ebd.

³⁵⁰⁸ Ebd. Nr. 118, Aktennotiz vom 30.6.1906. Zur Mitarbeit erklärte sich auch der Seminardirektor Uhlhorn, ebenfalls Mitglied des Protestantenvereins, bereit. Vgl. ebd. Nr. 119. Auch Budde und Plate standen möglicherweise dem Protestantenverein nah. Im Abonnentenverzeichnis des Protestantenblattes werden ein C. H. A. Budde, Fedelhöfen 42 (vgl. H. Budde im Register Wulff, Geschichte II.) und ein G. Plate, Osterdeich 10 (vgl. G. E. Plate im Register Wulff) angeführt.

³⁵⁰⁹ Vgl. ebd., Nr. 96, Mitteilung des Senats an die Bürgerschaft, in der er die „Absicht seiner Unterrichtskommission“ erklärt, „baldigst eine Revision der für den Religionsunterricht in den bremischen Schulen geltenden Lehrpläne herbeizuführen, die sich auch auf eine Prüfung der im Unterricht benutzten Lehrbücher zu erstrecken haben wird“.

³⁵¹⁰ Ebd. Nr. 123: Eingabe Veeck, 23.8.1906. Nr. 124-133: I. Allgemeine Grundsätze und Gesichtspunkte II. Der Stoffplan im Einzelnen. Abgedruckt wurden die Vorschläge unter dem Titel Zur Reform des Religionsunterrichts, in: Protestantenblatt Nr. 36 (5.9.1906), Sp. 849-852. Einen Zeitungsbericht über diese Vorschläge leitete Senator Ehmck an Schulrat Sanders mit einer Aktennotiz weiter: „Herrn Schulrat zu gefl. Kenntnisnahme mit dem Ersuchen, den beiden Lehrplan-Ausschüssen bei nächster Gelegenheit von der Anlage Kenntnis zu machen.“ 19.9.1906. Ebd. Nr. 134.

Es wäre verfehlt, den schließlich 1909 überarbeiteten Lehrplan ausschließlich als Produkt der Zusammenarbeit des Senates mit dem *Protestantenverein* zu interpretieren. Es hätte dem Grundsatz der religionspolitischen Neutralität des Staates – und mithin auch den Bedingungen für das Zustandekommen einer Zivilreligion – auch gründlich widersprochen, wenn der Senat offen einer einzigen Richtung unter den Kirchen und kirchlichen Vereinen eine Monopolstellung im Verkehr mit ihm einräumt hätte. So berichtete Oelrichs im Senat etwa

„über die von der Unterrichtskommission ... unter Zuziehung der Direktoren und Schulpfleger sowie des Schulrats und Schulinspektors geführten Verhandlungen und die von anderen Seiten, wie dem Evangelischen Verein und dem Protestantenverein eingereichten Eingaben“.³⁵¹¹

Aber in Bremen hatte der *Protestantenverein* im Vergleich mit den Vertretungen der Kirchlich-Konservativen und der Radikalen eben doch die besten Chancen, von der Regierung gehört zu werden. Besonders deutlich wird der Unterschied im Vergleich mit Preußen. In Bremen arbeitete der Verein unter weitaus günstigeren Bedingungen als dort, wo die Regierung in erster Linie den je nach Besetzung mehr oder weniger staatsnahen Evangelischen Oberkirchenrat als Expertenkommission in Religions-sachen verstand. Für die Zusammenarbeit mit einer liberalen Vorfeldorganisation bestand in Preußen kein Grund. Der „Fall Fischer“ hatte den Protagonisten des Vereins ihr im Grunde mißliches Verhältnis zum preußischen Staat erst kürzlich vor Augen geführt.³⁵¹² In Bremen ergänzten sich die Hilfsangebote der gemäßigten Kulturprotestanten und die religionspolitischen Interessen des Staates im Gegensatz zur Lage in Preußen hingegen gut, so daß faktisch auch die Beratungsergebnisse der Kommission zur Neugestaltung des Religionsunterrichts ein liberales Profil bekamen.

Von einem spürbaren Einfluß des *Evangelischen Vereins*, der vom *Protestantenverein* in dieser Frage als Konkurrent betrachtet wurde³⁵¹³, kann andererseits nicht die Rede sein. Die wiederholten Vorwürfe der Konservativen, wonach die Regierung im Schul- und Kirchenstreit Führungsschwäche und Gleichgültigkeit zeige („uns steuert keine feste, zielbewußte Hand“), schufen in der konservativen Öffentlichkeit ein negatives Bild der bremischen Religionspolitik und förderten nicht gerade die Bildung eines gegenseitigen Vertrauensverhältnisses.³⁵¹⁴ Zudem schied dasjenige Mitglied der Schulverwaltung, welches als kirchlich-orthodox galt, der Schulinspektor Köppe, den der Senat zunächst als Mitarbeiter in der Kommission für die Neugestaltung der Lehrpläne bestimmt hatte und der theoretisch in orthodoxem Sinne hätte tätig werden können, 1907 aus dieser aus.³⁵¹⁵ Erinnerung sei daran, daß auch der *Protestantenverein*, der Kreis um die *Bremer Beiträge* und einflußreiche Schulpfleger wie Schäfer dem orthodoxen Schulinspektor kritisch gegenüber standen.³⁵¹⁶ In Kreisen der Reformpädagogen galt zwar auch der

³⁵¹¹ Ebd., Nr. 242: Auszug aus dem Senats-Protokoll vom 9. März 1909.

³⁵¹² Gegen Martin Baumgarten wurde schon 1870 eine Anzeige wegen seiner oben erwähnten Vorschläge geprüft. Während Radikale und Liberale in Preußen gleichermaßen als Feinde des alten Glaubens eingestuft wurden, differenzierte man in dieser Hinsicht in Bremen viel schärfer. Diese Aspekte der Genese der deutschen Zivilreligion wurden von der Religionsforschung bisher kaum herausgearbeitet.

³⁵¹³ Vgl. Staatsarchiv Bremen, Bestand Protestantenverein, AZ 7,5199: vervielfältigtes Anschreiben (ca. 1910): Die Fälle von Fischer bis Traub würden auch in Bremen den Zusammenschluß gegen die Orthodoxen (besonders den Evangelischen Verein als hiesige Vertretung des „alten Glaubens“) erfordern. Im Reich wolle die Orthodoxie die Alleinherrschaft.

³⁵¹⁴ Vgl. Sonntagsgruß an die St. Stephani-Wilhadi-Gemeinde. Zit. n. Blätterschau, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg., Nr. 20 (14.5.1905), S. 161. Daß der Bremer Staat damit seine Autorität untergrub und die „Anarchie“ förderte, war unzutreffend. Vgl. das Folgende.

³⁵¹⁵ Vgl. ebd., Nr. 121: Protokoll der Kommissions-Beratungen vom 8. Juli 1907.

³⁵¹⁶ Vgl. Bremer Beiträge 1. Jahrg. (1906/07), 3. Heft, S. 222-224: Ein Schulkampfprozeß.

Schulrat Sander als kirchlich orthodox – wohl zu Unrecht.³⁵¹⁷ Letztlich standen die Forderungen der konservativen Pastorenschaft im Widerspruch zur religiös-liberalen Grundlinie der bremischen Politik seit Smidt, die gerade nach dem öffentlichen Wirbel um den Schulinspektor, dessen Besetzung man hinter vorgehaltener Hand als Fehlgriff eingestand, recht konsequent durchgehalten wurde. Der *Evangelische Verein* wollte einen Unterricht in der „göttlichen Heilsgeschichte“, der, vom ersten Schuljahr an, auf die Heranbildung der Kinder zu christlichen Persönlichkeiten zielen sollte: Der maßgebliche Inhalt des Religionsunterrichts sei „die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes mit ihrem Höhepunkt in Christo Jesu.“ Die Kirchengeschichte sollte im konservativen Sinn als bis in die Gegenwart wirkende Offenbarung des Gottesreiches vermittelt werden: „Christenverfolgungen, Konstantin, Missionierung Deutschlands, Reformationszeitalter, äußere und innere Mission, Gustav-Adolf-Verein etc.“³⁵¹⁸ Von den Vorschlägen wurde nichts umgesetzt, was dem bremischen Staatsverständnis widersprach. Gänzlich unverträglich mit den Grundsätzen der schulischen Religionserziehung in Bremen war die Konstruktion einer Zuständigkeit der Kirche für die Schule mittels des Argumentes, die Schule sei nicht – wie die Radikalen behaupteten – „eine Veranstaltung des Staates“, sondern eine „Sache der Familie“ und somit „auch Sache der Kirche“ („sofern der Kirche die Erziehung der ... Kinder“ obliege).³⁵¹⁹ Auch die oft unverhohlene Kritik am Bremer Modell des überkonfessionellen Religionsunterrichts in den konservativen Kirchenblättern brachte den Senat nicht von seinem Kurs ab.³⁵²⁰

Der Umstand hingegen, daß Vorschläge mit einem kulturprotestantischen Profil – die Eingrenzung des Religionsunterrichts auf die letzten sechs Schuljahre, die Auswahl von Lehr-

³⁵¹⁷ „Bremensis“, Art. Der Kampf der bremischen Volksschullehrer, S. 838. Auch „einer der einflußreichsten Senatoren“ sei „orthodox“. „Die Orthodoxie ist hier zwar klein, aber rührig. In unsern Senat, der früher durchaus kirchlich liberal war, ist sie allmählich in ziemlicher Stärke eingezogen.“ Belege kann „Bremensis“ nicht anführen. Aber die Bemerkung spiegelt durchaus das durch die Orthodoxen ausgelöste Bedrohungsgefühl wider. Über Sanders religiöse Überzeugungen wissen wir nicht viel. Ermitteln ließ sich, daß er sich 1902 demonstrativ für den liberalen Seminardirektor Uhlhorn einsetzte, als dieser vom konservativen Bremer Kirchen-Blatt angegriffen worden war. Vgl. Art. Noch einmal: Der Religionsunterricht in unseren Volksschulen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 38. Jahrg., Nr. 44 (2.11.1902), S. 348f. Es handelt sich um eine Gegendarstellung des Schulrates. In der Frage der Dissidentenkinder bewies Sander eine erstaunlich liberale Haltung, die sich deutlich von der konservativer Pastoren und selbst von der Bohms unterschied. Vgl. Bericht an Senator Oelrichs vom 10.5.1911, Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-451. Dazu Abschn. IV.9.1.

³⁵¹⁸ Vgl. Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-450, Nr. 138-145: Vorschläge des Evangelischen Bundes für die Neugestaltung des Religionsunterrichts.

³⁵¹⁹ Zum Religionsunterricht in bremischen Volksschulen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg., Nr. 39 (24.9.1905), S. 318f.

³⁵²⁰ Vgl. z. B. die Blätterschau, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg., Nr. 20 (14.5.1905), S. 161. Am Rande bemerkt vertraten die konservativen Bremer Pastoren keine einheitliche Linie in der Frage der obligatorischen Teilnahme am Religionsunterricht und dessen staatlicher Kontrolle. Paul Thyssen äußerte sich in diesem Punkt z. B. rigider als die Predigerkollegen seiner Gemeinde (vgl. Sonntagsgruß, S. 161f: kein „Zwang auf religiösem Gebiete“, stattdessen Einrichtung von Bekenntnisschulen und Schulen ohne Religionsunterricht je nach mehrheitlichem Elternwille) und manche andere ‚Positive‘ (vgl. Thyssen, Entfernung des Religionsunterrichts aus der Volksschule, Bremer Kirchen-Blatt, Nr. 27 (2.7.1905), S. 221-223). Thyssen befürwortete die staatliche Kontrolle des Religionsunterrichts (ebd. S. 222), die zwangsweise Erteilung des Unterrichts auch gegen den Elternwillen (223) und die Beibehaltung der Konfessionsschule als Regelfall (ebd.). Dies entsprach der Linie der Reformvorschläge des konservativ-kirchlichen Gremiums an die Adresse des Senats. Das Gremium wünschte den unverminderten Einfluß des konservativen Kirchentums auf die Volksschule als Wächter zum Wohle des Ganzen und hätte die Lehrer gerne als ‚Mitarbeiter am christlichen Missionswerk‘ beteiligt. Dazu bedürfe es jedoch einer gründlichen Reform der Lehrerbildung. Religionsunterricht sollten ausschließlich „von christlichem Geiste erfüllte Persönlichkeiten“ erteilen. Es müsse „demnach eine Hauptaufgabe der Lehrerbildung sein, die Seminaristen von der einzigartigen Hoheit und dem unübertrefflichen Wert der christlichen Religion zu überzeugen und sie zu begeistern für die Verkündigung der Göttlichen Wahrheit, die durch eine besonnene Berücksichtigung der gesicherten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung nur in ein helleres Licht gestellt wird.“ Vgl. Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-450, Nr. 138-145.

stoff, „der für die religiös-sittliche Bildung der Kinder Wert hat“, die Beseitigung der sogenannten konzentrischen Kreise (die als ermüdend empfundene Wiederholung der immer gleichen Themen in aufeinander folgenden Jahren), der Verzicht auf das textgenaue Einprägen der Stoffe und die Beschränkung des Memorierstoffes auf das Notwendigste – sich teilweise wörtlich in den offiziellen Vorschlägen für die Reform des bremischen Lehrplans im Fach Religion für Volksschulen wiederfanden, belegen das Gewicht der Expertise liberaler Fachleute im Senat.³⁵²¹ Dieses Zusammenwirken von theologischen und pädagogischen Experten im *Protestantenverein* können wir wie gesagt als eine proaktive und *erfolgreiche* nichtstaatliche zivilreligiöse Initiative ansehen, die zudem auch von nationalliberalen Gruppen, wie der um Burggraf, begrüßt wurde.³⁵²²

Davon unterscheiden müssen wir solche offiziellen Gutachten, die ausdrücklich vom Senat *angefordert* wurden. Mit der Erstellung eines solchen Gutachtens zur Frage des Religionsunterrichts beauftragt wurde allerdings erst 1906 der Schulrat Sander. In diesem schließt sich der Schulrat im übrigen dem Wunsch einer Reform des Religionsunterrichts im Sinne der von Schäfer angeführten Konferenz bremischer Volksschullehrer an. Die, in der Denkschrift, vom Goethe- und Elternbund, der Bürgerschaft und großen Teilen der Volksschullehrerschaft geforderte Abschaffung des christentumszentrierten Religionsunterrichts und seine pluralistische Neugestaltung als religionskundliches Fach, lehnt er ebenso wie der *Protestantenverein* und die Konferenz der Volksschullehrer ab: Kinder bis etwa zum vollendeten 14. Lebensjahr seien mit einem allgemeinen religionsgeschichtlichen Unterricht überfordert. Daß auch noch Islam, Buddhismus, Polytheismus, Naturreligion, Offenbarungsreligion, Erlösungs- und ethische Religion sowie Mythologien behandelt werden sollen, hält Sander „für unausführbar und ein äußerst gefährliches Experiment.“³⁵²³ Der *Protestantenverein* schließlich konnte dem Senat im Oktober 1906 ausdrücklich dafür danken, daß dieser eine Reform des Religionsunterrichts ins Auge gefaßt habe³⁵²⁴, was nicht wunder nimmt, argumentierte der Senat doch im Sinne des Kulturprotestantismus. Der Entwurf zu einem neuen Lehrplan, auf den sich der Senat berief, war im Austausch mit der Lehrplankommission für Volksschulen entstanden, in der die kulturprotestantische Expertise vorherrschte.³⁵²⁵ Nach Schäfer waren diese Schritte der Schulbehörde zugleich als eine (negative) Antwort auf die Initiativen der radikalen Gruppierungen in der Sache des Religionsunterrichts zu verstehen, derjenigen Gruppen, die hinter der Denkschrift und dem Antrag der Bürgerschaft auf Abschaffung des Religionsunterrichts standen.³⁵²⁶

Was aber war der eigentliche Grund dafür, daß der zivilreligiöse Beitrag der Initiative, an der auch Kalthoff sich beteiligte, ignoriert wurde? Warum sah sich der Senat letztlich sogar mit der Aufforderung konfrontiert, Kalthoff seines Amtes zu entheben? Zur Beantwortung dieser Frage können wir an unsere Ausführungen zu den zeitgeisttypischen positionellen Beziehungen zwischen Religion und den anderen gesellschaftlichen Grundproblemen anknüpfen. Faktisch wurde Religion im Verhältnis zu den letzteren immer mehr zu einer Nebensächlichkeit. Auch in der Beziehung des Staates zu seinen Bürgern spiegelte sich der Bedeutungschwund der Religion wider. Kalthoff selbst beklagte schon in den 1880er Jahren als ein Er-

³⁵²¹ Vgl. Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-450, Nr. 58: Schäfers Eingabe im Namen der Konferenz bremischer Volksschullehrer vom 2.10.1905. Seine Schrift zum Bremer Schulstreit wurde von Schulsenator Oelrichs als Informationsquelle an die Lehrplankommission für die Volksschule weitergeleitet. Ebd. Nr. 148.

³⁵²² Vgl. Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/07), 1. Heft, S. 84f: Reform des Religionsunterrichts. In diesem Artikel wird den Vorschlägen des Protestantenvereins zugestimmt und die Hoffnung ausgesprochen, der Senat möge diese aufgreifen.

³⁵²³ Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-450, Nr. 94: Gutachten Sander vom 10. Mai im Abdruck.

³⁵²⁴ Ebd. Nr. 137.

³⁵²⁵ Ebd. Nr. 192: Schreiben Bohms an Senator Oelrichs vom 9.6.1908.

³⁵²⁶ H. Schäfer, Der Bremer Schulstreit, S. 550.

gebnis des Kulturkampfes die Verdrängung der Religion aus dem Staatsleben durch die stetig zunehmende Fokussierung der Politik auf Fragen des materiellen Konsums, darauf bezügliche Rechtsnormen usw.³⁵²⁷ Wir sahen jedoch auch, daß die positionelle Nachrangigkeit der Religion in der Matrix gesellschaftlicher Teilssystembeziehungen sehr viel schwächer ausgeprägt ist, sofern sie sich auf das sozialmoralische Verhältnis der Bürger zum Staat bezieht, da in diese Beziehung die zeitgeisttypischen in der Bevölkerung vorherrschenden Mentalitäten und Grundüberzeugungen mit hineinspielen, namentlich die verbreitete Skepsis gegenüber einer religionslosen Gesellschaft, die auch von Menschen geteilt wurde, denen Religionsfragen sonst gleichgültig waren. Sich zumindest in sozialmoralischer Hinsicht zur Religion zu bekennen, war gleichsam Ausweis des guten Bürgers. Wir stoßen in diesem Kontext auch auf Korrelationen zwischen dem religiösen Grundproblem mit politischen, ökonomischen und sozialen Machtbeziehungen:

IV.9.1 Die Vertreter eines heimlichen Glaubensbekenntnisses des guten Bürgers im Lehrplan der Volksschule und ihre Kritik an den radikalpädagogischen Überzeugungen

Die offiziellen Regierungsstellen stützten sich in ihrer Skepsis gegenüber der radikalen Reformpädagogik auf Expertenmeinungen.³⁵²⁸ Und umgekehrt waren auch namhafte Kulturprotestanten wie Troeltsch überzeugt, der Staat sei bei der Erfüllung der religiös-kulturellen Aufgabe der Erziehung seiner Bürger auf die Unterstützung der Spezialisten für „die Wissenschaft vom Christentum“ angewiesen.³⁵²⁹

In den konkurrierenden radikalen Vorschlägen Kalthoffs und anderer zur Frage des Religionsunterrichts witterte die meist liberal-konservative Bremer Schulvorsteherschaft, wie auch die Kreise der für Bildungsangelegenheiten zuständigen Politiker, die Gefahr der gesellschaftlichen Desorientierung und Zersplitterung.³⁵³⁰ Kalthoffs Kritik an der autoritären Schule im autoritären Machtstaat wird aus diesem Kreis mit entsprechenden Argumenten zurückgewiesen. Werner Roßmann betonte im *Schulblatt* gegen Kalthoff: Zwang und Strenge bilden den sittlichen Willen, ohne den keine Gemeinschaft existieren könne.³⁵³¹ Auch Rituale, die aus Sicht Kalthoffs eher an das Leben in Kasernen und Gefängnissen erinnerten, etwa „das stramme, gemeinschaftliche Aufstehen zu Beginn des Unterrichts und das taktmäßige Chorsprechen“, hätten einen Erziehungswert und würden die Lehrkräfte nicht zu „Gefangenenaufsehern“ machen.³⁵³² Roßmann hält Kalthoff entgegen:

„Durch das gemeinschaftliche Handeln“ werde „nicht nur ein Wille durch den anderen gestärkt, sondern auch das soziale Bewußtsein beim Einzelnen geweckt. In dieser Richtung“ liege „auch die Bedeutung der Schulgesetze, denen der Schüler sich zu fügen“

³⁵²⁷ Vgl. hierfür und für Folgendes: Abschn. II.6.7.

³⁵²⁸ Vgl. Der Bremer Schulstreit, S. 247, 250, 253.

³⁵²⁹ Die Trennung von Staat und Kirche, S. 415.

³⁵³⁰ Ausnahmen wie diejenigen der Schulvorsteher Hormann, Hachmeister und Feuß bestätigen die Regel – sie plädierten zusammen mit den Radikalen und den Sozialdemokraten im Rahmen der oben schon besprochenen wichtigen Bürgerschaftsdebatte des Juli 1906 für die Abschaffung des Religionsunterrichts und seinen Ersatz durch einen weltlichen ‚Sittenunterricht‘, also für die klare Trennung von Staat und Kirche. Vgl. den mit ‚Fides‘ gezeichneten Artikel in der von Kalthoff begründeten Zeitschrift *Das Blaubuch: Die Frage der weltlichen Schulen vor einem deutschen Parlament*, S. 1096. ‚[D]ie Schule muß reine Staatsschule werden.‘ Hormann gehörte der Fortschrittlichen Volkspartei an und war ursprünglich Volksschullehrer. Vgl. Wulff, *Geschichte II*, S. 39f.

³⁵³¹ W. Roßmann, Art. Schule und Kulturstaat II. Das Erziehungsproblem, in: Bremer *Schulblatt*, X. Jahrg., Nr. 12 (10. September 1905), S. 100-103.

³⁵³² Ebd. S. 102 mit Bezug auf Natorps Sozialpädagogik.

habe; „Vorschriften und Gesetze sind in der Schule ebensowenig zu entbehren, wie im späteren Gemeinschaftsleben. Sie sind der Ausdruck des Willens der Gesamtheit und sollen vor allen Dingen dort stützen, wo noch die nötige Ein- und Uebersicht fehlt.“³⁵³³

Im Sinne der Rousseauschen Zivilreligion hebt Roßmann schließlich die Bedeutung der Religion in der Schule für die Bildung von Gemeinwille und Gemeinschaftsüberzeugungen hervor. Wie im Staat so schon in der Schule: „Soweit die Schule Gemeinschaftsleben ist, kann sie zur Bildung des sittlichen Willens beitragen. Sie wird um so mehr in dieser Richtung erreichen, ein je treueres Bild des spätern Gemeinschaftslebens sie in ihrem zu geben vermag.“³⁵³⁴ Äußerer Zwang helfe dabei und habe mit „Dressur“ nichts zu tun. Ein leiser Befehl des Lehrers und „alle Einzelwillen nehmen ihren Richtpunkt.“³⁵³⁵ Aber wichtiger noch sei in diesem Kontext die Religion. Wer also den „Religionsunterricht ... vom Lehrplan der Schule streichen“ wolle, schiebe „den Satz in den Vordergrund: Religion ist Privatsache“ und verkenne, „daß nichts in solchem Grade gemeinschaftsbildende Kraft“ habe „wie die Religion.“³⁵³⁶ Das ideologische Diktum solle im Grunde nur sagen, daß Religion „Nebensache“ sei – so meinte Roßmann schon im ersten Teil seiner Auseinandersetzung mit Kalthoffs Position in der Frage des Religionsunterrichts.³⁵³⁷

Derartige Vorstellungen bildeten gleichsam den Kern eines heimlichen Lehrplans der Volksschule: Das Kind müsse lernen seine Triebe zu beherrschen und im Sinne des Gemeinwillens zu „wollen“.³⁵³⁸ Auch dieser verdeckte Lehrplan folgte gewissermaßen dem Prinzip der ‚Religion in jeder Stunde‘ – unter anderen Prämissen freilich, als bei Key und ihrer Bremer Anhängerschaft. Die Inhalte des heimlichen Lehrplanes entsprachen geradezu in allen Punkten, dem was diese Gruppe hinterfragte: bedingungslose Disziplin, Dienst und Gehorsam, die blinde Anerkennung von Regeln und das Befolgen von Befehlen, Unterordnung im hierarchischen System. Das Kind hat demnach dem Lehrer so zu gehorchen, wie im späteren Leben der Staatsautorität in ihren verschiedenen Facetten. Und der Lehrer wiederum hat seinen Vorgesetzten zu gehorchen. Aber die Vertreter dieses Prinzips sahen darin eben kein Mittel, um willkürlich die Persönlichkeiten zu brechen; man sah z. B. die Natorpsche Sozialpädagogik nicht als krassen Gegensatz zur Individualpädagogik, sondern empfand gewisse Einschränkungen der persönlichen Freiheit als notwendiges Opfer zum Wohle des Ganzen. Wer, wie Kalthoff, umgekehrt die Religion in der Schule (vermeintlich) zur Nebensache erklärte, machte sich damit in den Augen der Gegner zum Feind der öffentlichen Ordnung und der gemeinsamen Werte der Gesellschaft. Die Position der Denkschrift war schon allein deswegen gefährlich, weil sie Religion zur Privatsache erklärt.

Daß es hier Differenzierungen zwischen Kalthoff, Steudel, Gansberg und den sozialdemokratischen Lehrern gab, darüber sah die andere Seite hinweg und lieferte damit ein invertiertes Gegenstück zum Modus der binären Codierung, wie sie Schulz, Zetkin oder Pannekoek unter religionsfeindlichen Prämissen ihrer Kritik zugrunde legten. Daß die Reformer sich für die Religion einsetzten – aber eben eine andere, im Fall der Bürgerreligion für die Schaffung neuer Symbole der Solidarität –, wurde nicht anerkannt. Wer, wie die Lehrer, dagegen aufbegehrt, gezwungenermaßen den Religionsunterricht erteilen zu müssen, bzw. wer diese rebelli-

³⁵³³ Ebd. S. 103.

³⁵³⁴ Ebd. S. 102.

³⁵³⁵ Ebd. S. 101f.

³⁵³⁶ Ebd. S. 103. Vgl. ebd., 101, die an Rousseau erinnernde Formulierung: „Der Gesamtwille der Gemeinschaft ist nicht ein einziger aus den zahlreichen Einzelwillen zusammengeschmolzener Wille; es ist die Einheit aller selbständigen Einzelwillen, die nur insofern und insoweit besteht und auch nur zu bestehen braucht, als alle dieselbe Richtung haben.“

³⁵³⁷ Bremer Schulblatt, X. Jahrg., Nr. 11 (10.8.1905), S. 90.

³⁵³⁸ W. Roßmann, Art. Schule und Kulturstaat II, S. 101.

sche Position unterstützte, der verweigerte damit gleichzeitig in seinem Verhältnis als Bürger und Beamter gegenüber dem Staat den Gehorsam und galt überdies oft als irreligiös. Schon im folgenden Jahr sollten gegen Kalthoff analoge Vorwürfe erhoben werden – doch dazu unten. Der konservative Bremer Liberalismus „von oben“, eigentlich ein Paternalismus, verband sich zwanglos mit der Einforderung bürgerlicher Loyalität und bürgerlichen Patriotismus. Vorgeschriebene tägliche allgemein christliche Morgenandachten in den Schulen, das Schulgebet, patriotische Feste als Ausdruck der Liebe zum Vaterland, als Bekenntnis zum Gemeinsinn und zum Zusammenhalt der Gesellschaft gehörten selbstverständlich zur heimlichen bremischen Bürgerreligion.

Sozialdemokratische Kritiker des Religionsunterrichts führten als Beweis für dessen systemerhaltende und –legitimierende Funktion gerne den Umstand an, daß die Bemühungen um den Erhalt der Religion des Volkes sich besonders auf die Volksschulkinder fokussierten, während umgekehrt die Sprößlinge der späteren Führungselite in weit geringerem Umfang solche Fürsorge erfahren würden.³⁵³⁹ Positiv ausgedrückt könnten wir von einer speziellen Verantwortung der Herrschenden sprechen. Diese war nicht nur auf Staaten wie Preußen beschränkt, wo die Rekonfessionalisierung des Schulwesens vorangetrieben wurde und insbesondere in den Jahren nach 1878 gemäßigte Liberale wie die Protestantenvereiner und Linksliberale wie Kalthoff aus Sicht des Königs ohne Unterschied als vermeintliche Feinde des ‚Glaubens seiner Väter‘, zu dessen Verteidigung der Herrscher sich persönlich verpflichtet fühlte, eingestuft wurden. Auch die überkonfessionelle bremische Zivilreligion trug noch Relikte solchen Denkens mit sich. So hing auch der Bremer Senat der um 1900 nicht mehr zeitgemäßen Vorstellung an, für das religiöse Heil der Untertanen – zumindest im allgemein-christlichen Sinne – verantwortlich zu sein. Die alte Frage nach der wahren Konfession spielte keine Rolle mehr, wohl aber die Überzeugung: keine Ordnung ohne Religion.

Von Seiten der Bremer Regierung existieren zwar keine expliziten Verlautbarungen, die etwa offen ein Interesse an der Bewahrung asymmetrischer Herrschaftsstrukturen mittels Kontrolle der potentiell ‚gemeinschaftsschädlichen Massen‘ bekunden; aber sie bestätigte durch ihr politisches Handeln die Haltung der antiradikalen Bewegung, wonach Religion eine zu wichtige öffentliche Angelegenheit sei, als daß man sie zur Privatsache bzw. zur pädagogischen Nebensache, zu einer Spielwiese für reformbeflissene Eltern und Lehrer, erklären dürfe und unterstrich damit die bedeutende Rolle der Religion für das öffentliche Leben. Die wachsende Zahl der Bürger, die keinen Wert auf die besondere staatliche Sorge für ihr Seelenheil legten, waren eine Irritation des alten Denkens. Etwa wurde vom Senat nicht in Frage gestellt, daß auch sogenannte ‚Dissidentenkinder‘, der Nachwuchs von Eltern, die keiner Religionsgemeinschaft mehr angehörten, den Religionsunterricht besuchen müssen. Ein Antrag auf Befreiung dieser Kinder vom Religionsunterricht, den 1911 auch Anna Kalthoff im Geist ihres Vaters als zweite Vorsitzende der Bremer Sektion des *Monistenbundes* mitverantwortet hatte, wurde vom Senat negativ beschieden. Der Argumentation dieser Eingabe in Kalthoffscher Tradition, wonach der staatliche Zwangsunterricht für Freidenker und Dissidenten dem Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit widerspreche, setzte der vom Senat beauftragte Gutachter, Wilhelm Bohm, der Nachfolger Köppes, entgegen, der „christlich-protestantische Geist unserer Stadt“ verpflichte den Staat, „diesen Geist in seinen öffentlichen Schulen ... allgemein angemessen zur Geltung zu bringen. ... Einer unberechtigten Mißstimmung aber, Sonderwünschen und -forderungen“ dürfe „im Interesse des Gemeinwohls nicht nachgegeben werden. Auch bei Dissidentenkindern hat die Schule dafür zu sorgen, daß sie den religiös-sittlichen Einschlag unserer Kultur aufgrund des biblischen Geschichtsunterrichts kennen lernen, damit sie nicht einseitig

³⁵³⁹ Otto Rühle, *Die Volksschule wie sie ist*, Berlin, 1903, S. 14, zit. n. Enders, *Moralunterricht*, S. 90.

naturalistisch-dogmatischen Einflüssen verfallen, die keine Sittlichkeit im Sinne unserer Kultur entwickeln können.“³⁵⁴⁰ Religiöse Erziehung und patriotische Erziehung der Volksschüler gehörten nach diesem Verständnis zusammen und waren vom Staat ausdrücklich erwünscht.³⁵⁴¹ Eigentlich liegt es in der Logik des Konzeptes der Zivilreligion, eine Religion „für alle“ zu sein, zu der jeder Staatsangehörige sich neben seiner privaten Konfession (oder eben Nichtkonfession) bekennen kann. Insofern ist der Anspruch der Bremer Regierung nachvollziehbar, auch Dissidenten (zivil)religiös integrieren zu wollen. Doch insofern als die bremische Bürgerreligion diesen Anspruch erhob, stand sie in anachronistischer Weise in Konkurrenz zu individuellen Anschauungen statt sie unter Vermeidung von Gewissenszwängen zu ergänzen. Ein Freiheitsverständnis, das sich gegen den Einsatz jeglichen staatlichen Zwanges in Fragen der religiösen oder patriotischen Einstellungen der Bürger aussprach, ein Verständnis wie es z. B. bei Holzmeier zutage trat, der sich in späteren Jahren weigerte, religiöse Morgenandachten vor Beginn des Unterrichts abzuhalten und die Schulkinder anlässlich nationaler Festtage auf patriotischen Kurs zu bringen, konnte vom Senat nicht toleriert werden, auch wenn die Radikalen nicht unpatriotisch waren, sondern ein anderes, auf dem Gedanken der Freiwilligkeit basierendes Verständnis von Patriotismus hatten.³⁵⁴² Die Disziplinarverfahren, von denen wir schon sprachen, wiederholten sich in den Folgejahren und endeten wieder mit Verurteilungen und teils Entlassungen. Die Unterstützung der Beschwerdeführer durch die Sozialdemokratie verhärtete zweifellos die Haltung des Senats.³⁵⁴³

Das Bremen der Kaiserzeit bestätigt also die Erfahrung, daß Liberalismus und Konservatismus sich nicht gegenseitig ausschließen müssen. Zwar existierte der sprichwörtliche Bremer Liberalismus, und er zeigte sich auch auf dem Gebiet der religiösen Erziehung. Doch waren auch hier dieser Grundhaltung an den Punkten Grenzen gesetzt, wo die sozialen, politischen, ökonomischen und rechtlichen Privilegien der Herrschaftseliten sowie des Bürgertums berührt wurden. Das prägte auch die zivilreligiösen Bezüge des konkreten politischen Handelns der Bremer Senatoren. Religion akzentuiert in ihrer Beziehung zur Politik jeweils nur bestimmte Haltungen von Politikern bzw. überformt einzelne Bereiche der Politik, andere jedoch nicht: z.

³⁵⁴⁰ Staatsarchiv Bremen, Senatsakte betr. Revision der Lehrpläne für den Religionsunterricht an den höheren Schulen und an den Volksschulen, AZ 4,36-451. Eingabe Deutscher Monistenbund Ortsgruppe Bremen, Juni 1911 und Gutachten Bohm vom 29.8.1911. Das Argument, auf einen christlichen Religionsunterricht könne in der Schule nicht verzichtet werden, „wenn ihr nicht ein wertvolles Mittel, religiösen Sinn und sittlichen Ernst bei der Jugend zu pflegen entzogen und die von der Schule zu vermittelnde allgemeine Bildung wesentlich beeinträchtigt werden“ solle, führte schon die Verfügung des Senats vom 13.3.1906 an, mit der der Antrag der Bürgerschaft, den herkömmlichen Religionsunterricht abzuschaffen, zurückgewiesen wurde. Ebd. AZ 4,36-450, Nr. 60.

³⁵⁴¹ So der für schuldisziplinarische Angelegenheiten zuständige Senator Clemens Buff. Vgl. Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1910, Bremen 1910; hier: Sitzung vom 16.3.1910, Nr. VIII: Antrag, betreffend die Schulfeste am Sedantage und zum Geburtstage des Kaisers, S. 178-186, S. 179. Vgl. ebd. Nr. VII: Antrag, betreffend die religiösen Morgenandachten in den Schulen, S. 173-178.

³⁵⁴² Vgl. außer dem bereits Gesagten zu einem spezifisch bremischen Patriotismus, den auch die Radikalreformer teilten: Wulff, Geschichte II, S. 24: Auch diese Lehrer standen für „ihr“ Bremen und seine Geistesart ein. Liberal-Protestantisches und bremisch Traditionelles bildeten eine geistige Einheit, gebündelt durch den Begriff der Freiheit und den Versöhnungsgedanken (S. 92). Die meisten Lehrer waren zudem ihrer Herkunft nach Bremer (S. 25). Vgl. auch Malte Ritter, Die Bremer und ihr Vaterland. Deutscher Nationalismus in der Freien Hansestadt (1859-1913), Berlin 2004. Das alternative Verständnis von Patriotismus bei Lehrern, die der Sozialdemokratie nahe standen, zeigte sich z. B. in der Aufforderung, die Leistungen der Unterschichten auf dem Gebiet der industriellen Arbeit als patriotischen Beitrag zu verstehen. In diesen Kontext gehört der Ruf nach einem „Tag der Arbeit“. Der religions- und moralkundliche Unterricht ‚für alle‘ wie er Gansberg noch 1919 vorschwebte, hätte nebenbei gesagt den Ansprüchen einer allgemeinen Zivilreligion besser entsprochen, als das kulturprotestantische Konzept.

³⁵⁴³ Vgl. dazu ausführlicher: Auwärter, „Kämpfe um die Religion“, Abschn. 2.2.1 (Die Position der bremischen Regierung im Konflikt um den Religionsunterricht).

B. das Menschenbild der Religionspädagogik im Sinne christlicher Moralvorstellungen, die dem Zweck der Sozialdisziplinierung dienen können. Andererseits mündete z. B. der Wille der Regierung zur Garantie der Glaubensfreiheit ihrer Bürger und zur Förderung des religiösen Liberalismus nicht in Initiativen für die Beseitigung sozialer und politischer Ungerechtigkeiten, etwa der Chancenungleichheit in den Schulen, und das Problem der Religionserziehung wurde dementsprechend auch nicht in eine Beziehung zur sozialen Frage gesetzt.

Dagegen brachten sowohl Kalthoff als die radikale Lehrerschaft ihre Kritik am herkömmlichen Religionsunterricht genau in einen solchen Zusammenhang mit dem Interesse der Ober- und Mittelschichten am Erhalt ihrer Privilegien und bestehender Strukturen – erinnert sei nur an Kalthoffs Parallelkritik an Konfessionsstaat, Klassenstaat und Militärstaat –, und stellten zudem in enger Beziehung zu ihren Vorschlägen für die Reform der Werteerziehung politische und soziale Forderungen auf, die in das Gebiet der Sozialdemokratie fielen.³⁵⁴⁴

Für die Kritiker des Bremer Radikalismus wiederum war eine derartige Kritik der Beweis für die Wechselwirkung von Atheismus, Materialismus und Umsturzdrohung. Auch aus dieser Perspektive betrachtet, konnte der Streit um den Religionsunterricht nicht als Nebensache abgetan werden, weil die Preisgabe der Religion gleichzeitig als Angriff auf materielle und politische Wertgrundlagen des Staates interpretiert wurde. Gerade die Beziehungen zur Sozialdemokratie galten um 1905 als besonders heikel, da wie gezeigt die Parteistrategen ihre Kritik am Ordnungsinstrument der (öffentlichen) Religion immer enger mit der marxistischen Kapitalismuskritik verbanden.³⁵⁴⁵ So war eine von der „Umsturzpartei“ unterstützte Forderung nach Abschaffung des Religionsunterrichts aus Sicht der Etablierten und Konservativen nun in der Tat ein Angriff auf Lebensbereiche, die in der Matrix gesellschaftlicher Grundprobleme einen zentralen Schwerpunkt bildeten. Der ‚Klassenkampf‘ gefährdete zudem den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Die Verteidigung der althergebrachten Formen, in denen Staat und etablierte soziale Schichten ihr Verhältnis zur Religion bestimmten war nun alles andere als eine Nebensache.

IV.9.2 Auswärtige Expertisen zum Konflikt um die allgemeinen Wertgrundlagen der Gesellschaft. Zurückweisung des Radikalismus

Vielleicht gerade *weil* es im Bewußtsein vieler Zeitgenossen beim Bremer Schulstreit nicht um eine Nebensache ging, zog dieser Konflikt auch überregionale Aufmerksamkeit auf sich und wurde zu dem besagten Stellvertreterkonflikt um die Verteidigung der allgemeinen Wertgrundlagen der Gesellschaft. Das zeigen auch entsprechende Einmischungen aus den Kreisen der kulturprotestantischen Fakultätswissenschaft an den namhaften deutschen Universitäten. Ernst Troeltsch beispielsweise war sowohl ein Vertreter zivilreligiöser Ideen als auch einer spezifisch kulturprotestantischen Christentums-Apologik, die seine Auffassung von allgemeinen gesellschaftlichen Werten massiv beeinflusste. Letzterer Zug gehört in den Kontext der Auseinandersetzung um (christliche) Sozialmoral als Kern einer umfassenden Bürgerreligion gegenüber ei-

³⁵⁴⁴ Es geht hier nicht um die Frage, ob es so gewesen ist, sondern darum, ob auch Nichtsozialisten Verständnis für die beharrliche Fortexistenz solcher ideologischen Klischees haben konnten. Vgl. als Beispiel einer entsprechenden Einstellung: Otto Baumgarten, Die religiöse Erziehung in Deutschland, in: Fünfter Weltkongress, Bd. 1, S. 271-277, hier 270: „Es wird unbefangenen Beobachtern des Volkslebens immer zweifelhafter, ob das Misstrauen in die innere Unabhängigkeit des Religionswesens von staatlichen und priesterlichen Nebenabsichten, von den Interessen an der Erhaltung des Klassenstaates oder der Priesterherrschaft über Staat und Schule je wieder überwunden wird, so lange nicht eine reinliche Trennung von Staat und Kirche und von Schule und Kirche durchgeführt wird, also das Staatskirchentum aufgehoben wird.“

³⁵⁴⁵ Nicht nur Kalthoff war dies bewußt, sondern auch Lehrern in seinem Umfeld. Vgl. „Bremensis“, Art. Der Kampf der bremischen Volksschullehrer, S. 837: „Die zurzeit ganz von der Revolutionsphrase beherrschte Sozialdemokratie schadet der Bewegung mehr, als daß sie nützt.“

ner rein säkularen Zivilreligion. Den Bremer Religionskonflikt um Kalthoff nahmen viele kulturprotestantische Lehrstuhlinhaber zum Anlaß, ihren „theologischen und kirchenpolitischen Führungsanspruch“ geltend zu machen.³⁵⁴⁶ Darin spiegelt sich indes nicht nur der Konflikt mit den radikalen Tendenzen im Liberalismus, sondern auch die Konkurrenz zwischen Fakultätstheologie und renommierter Stadtpfarrerschaft um die Rolle der für Fragen der religiösen Volkserziehung zuständigen Instanz.³⁵⁴⁷ Neben der Zurückweisung radikaler Ideen grenzte man sich außerhalb Bremens insbesondere auch vom *Protestantenverein* ab, den man für das Hochkommen des Bremer Radikalismus mitverantwortlich machte.³⁵⁴⁸ Die Universitätstheologie beanspruchte zudem für sich gegenüber beiden Gruppierungen, *Protestantenverein* und Radikalen, die Definitionshoheit über den Begriff des Kulturstaates.

Troeltschs Abgrenzung gegenüber Kalthoffs Position im Schulstreit können wir als eine Facette dieser Problematik deuten. Der Heidelberger Professor geht in seiner Verhältnisbestimmung von Religion, Staatsschule und Kirchen von der Grundannahme aus, daß die Erwartungen der Gesellschaft an bürgerliches Wohlverhalten der Individuen am besten im Medium der Religion zu regulieren seien. 1906 forderte er in seiner Heidelberger Rektoratsrede – sie stellt nebenbei bemerkt eine gründliche Analyse der Trennungsproblematik von Staat und Kirche dar – die Trennung im Interesse der gesellschaftlichen Integration in einer religionsfreundlichen Variante:

„Die Schwierigkeiten des Schulproblems bei der Trennung von Staat und Kirche bestehen ja eben darin, daß in Wahrheit doch die Gesellschaft eine starke, tiefe und lebendige Religion braucht und von ihr sich nicht trennen kann, auch wenn sie die Kirchen vom Staat trennt. Eine solche Religion ist aber unter uns nur das Christentum, das man mit der modernen Ideenwelt verschmelzen mag, das man aber nicht durch ethisch-pantheistische Abstraktionen wirkungskräftig ersetzen kann.“³⁵⁴⁹

Mit letzterem Einwurf negiert Troeltsch das Kalthoff-Steudelsche Religionsverständnis bzw. relativiert entlang einer binären Leitdifferenz dessen Wert als zeitgemäße Religionsform zwischen Bekenntnisreligion und säkularen Weltanschauungen. Gleichzeitig verwirft er den Standpunkt, Religion in der Schule nur noch in Form einer allgemeinen religionshistorischen Unterweisung zuzulassen und steht damit für die von Radikalen wie Kalthoff und Key kritisierte Position des Kompromisses zwischen Tradition und Modernisierungswillen. Nach Troeltsch sollte der Staat in der Religionsfrage im eigenen religiös-kulturellen Erbe im Sinne des Kulturstaatsgedankens sein ideelles Zentrum fixieren:

³⁵⁴⁶ Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 128.

³⁵⁴⁷ Wir können als Beispiele wiederum Troeltsch, aber auch Otto Pfeleiderer anführen, den Burggraf gegenüber Kalthoff in Stellung gebracht hatte. Pfeleiderer hatte „die Aufgabe der sittlichen Volkserziehung ins Zentrum seiner theologischen Ethik gestellt, die den Kultur- und Wohlfahrtsstaat als Garanten eines harmonischen Fortschritts sah und dem Bismarckschen Nationalstaat die zivilreligiöse Weihe versprach.“ Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 131.

³⁵⁴⁸ Vgl. ebd. S. 128. Der Protestantenverein wiederum sah sich spätestens seit 1905 – auch bedingt durch diese Kritik – zur deutlicheren Distanzierung vom Radikalismus gezwungen. Vgl. z. B. den Art. Unsere Stellung zum Radikalismus in: Bremer Nachrichten vom 8.12.1905, Viertes Blatt. Vgl. als Beispiel für die Verteidigung des Vereins gegen Vorwürfe eines Universitätstheologen auch: Otto Veeck, Art. Prof. D. A. Titius über den Bremer Radikalismus, in: Bremer Beiträge, 3. Jahrg. (1908/9) 2. Heft, S. 144-147, hier 145. Der Protestantenverein sei „das Gegenteil dessen, was Kalthoff und seine Gesinnungsgenossen erstreben“. So müsse man Titius, der den Bremischen Radikalismus als Frucht und konsequente Weiterentwicklung der Prinzipien des Protestantenvereins sehe, widersprechen. Ebd.

³⁵⁴⁹ Die Trennung von Staat und Kirche, KGA Bd. 6.1, S. 413f, ebd. 414 (Bezug zum Bremer Schulstreit). Vgl. S. 324 (Editorischer Bericht). Vgl. zur Trennungsfrage auch ein im editorischen Bericht zitiertes Schreiben Troeltschs an Hans Delbrück: „[...] ich sehe aus der konfessionellen Noth u der religiösen Verwirrung im Grunde keinen anderen Ausweg als die Trennung von Staat u Kirche mit der Hoffnung auf Pflege des ‚deutschen Idealismus‘ durch die Unterrichtsorganisation.“ (S. 321).

„So bleibt für den Unterricht nichts als ein Unterricht in dem von unserer geistigen Welt und unserem Staat nicht zu trennenden Christentum. Die Trennung von Staat und Kirche kann also keine Trennung von Staat und Christentum sein und daher auch keine unchristliche oder neutrale Schule zur Folge haben. Gesellschaft und Staat bleiben interessiert an einem Unterricht der Jugend im Christentum und mögen dann jedem die Freiheit lassen, diesen Unterricht zu verwerten, wie er will.“³⁵⁵⁰

Der Bremer Radikalismus, der bereit war, rigoros mit dem Alten zu brechen (und zudem die Fakultätstheologie verachtete), mußte Troeltschs Widerspruch heraufbeschwören. So führt er ausdrücklich Kalthoff als abschreckendes Beispiel für einen fehlgeleiteten protestantischen Liberalismus an³⁵⁵¹, der den protestantischen Einheitsgedanken durch seine unhistorische progressive Haltung gefährde³⁵⁵² und schloß sich Burggrafs Position an, der das Band zwischen dem Bremer Radikalismus und dem Liberalismus als zerschnitten ansah.³⁵⁵³

Die Frontstellung gegenüber dem Bremer theologischen Radikalismus, der kulturprotestantische Werte je später desto deutlicher in einer Weise auslegte, die der Schule zwar zivilreligiöse, aber in Bezug auf das Freiheits- und Autoritätsverständnis vom gemäßigten Kulturprotestantismus abweichende Funktionen, zuwies, zeichnete auch die Stellungnahmen weiterer kulturprotestantischer Wissenschaftler zum Bremer Schulstreit aus, z. B. diejenige Friedrich Paulsens. Dessen oben schon kurz erwähntes Plädoyer für das Altbewährte und Große in der Pädagogik und seine Rechtfertigung des schulischen Autoritätsprinzips findet sich auch in seiner Antwort auf die Denkschrift der Bremer radikalen Lehrer wieder. Daraus erwuchs ein kleiner Schlagabtausch mit Bremer Radikalen. Als Urheber einer Widerlegung Paulsens in den *Bremer Nachrichten* und deren Beantwortung durch Reinhard Emde vermutete Ulrich Buurman in seinem *Kulturkämpfer* Kalthoff persönlich.³⁵⁵⁴

Auch Paulsen war ein Verteidiger der dargestellten vorherrschenden autoritären Vorstellungen und Mentalitäten, worauf die Aversionen der Radikalen gegen ihn beruhten. Lokale Zeitschriften wiederum, die sich der Abwehr des Bremer Radikalismus verpflichtet fühlten, fanden in Paulsen einen Kritiker der Radikalen, auf dessen Expertise sie sich berufen konnten, wenn es darum ging, das „Experimentieren mit einem geschichtslosen Radikalismus“ abzulehnen und dafür zu plädieren, die Bibel „als das Zentrum des gesamten geistig-sittlichen Unterrichts“ der Volksschule zu belassen.³⁵⁵⁵ Paulsen hatte noch kurz vor seinem Tod einen Aufsatz zur Frage des Religionsunterrichts für Burggrafs *Bremer Beiträge* angekündigt, der aber nicht mehr zustande gekommen ist. In seiner Ankündigung hieß es: „An dem Kampf, den Sie mit Ihren Gesinnungsgenossen gegen den Bremer Radikalismus aufgenommen haben, bin ich von Anfang an interessiert.“ Denn dies sei ein Kampf mit einer „geschichtslos-dogmatischen Denkweise“, welche die „Köpfe verwüestet“. Ähnlich wie Troeltsch ist Paulsen der Auffassung, daß „dieser tobsüchtige Radikalismus ... die Geschäfte der Reaktion“ besorge, was dieser aber „in seiner Harmlosigkeit nicht“ sehe und insofern eine Gefahr für den Kulturprotestantismus darstelle.³⁵⁵⁶

³⁵⁵⁰ Ebd. S. 414f. Eine ebenfalls direkt auf die Bremer Reformpädagogik gemünzte Antwort.

³⁵⁵¹ Ebd., S. 414. Vgl. 407 (erwähnt wird hier sogar der an liberale Theologen adressierte Vorwurf des „religiösen Schwachsinn“).

³⁵⁵² Ebd. S. 407. Vgl. ebd. die editorische Anm. 114.

³⁵⁵³ Ebd. S. 408, Anm. 42.

³⁵⁵⁴ Art. Professor Dr. Friedrich Paulsen über die Eingabe der bremischen Lehrerschaft in betreff Abschaffung des Religionsunterrichts, in: *Der Kulturkämpfer*, Nr. 1, S. 20-23, hier S. 20: Paulsens Stellungnahme wurde von den meisten Bremer Tageszeitungen veröffentlicht, von den Bremer Nachrichten jedoch nicht. Stattdessen erschien hier die Widerlegung Paulsens.

³⁵⁵⁵ Art. Zur Frage des Religionsunterrichts, in: *Bremer Schulblatt*, 11. Jahrg. (1905), Nr. 3, S. 20f, hier 20.

³⁵⁵⁶ Mitteilungen, in: *Bremer Beiträge*, 3. Jahrg. (1908/09), 1. Heft, S. 66f, hier 66. „Für den besonnenen, geschichtlich denkenden Mann entsteht dadurch die schwere Aufgabe eines Kampfes mit zwei Fronten.“

In den Reformkreisen um Kalthoff galten die „auswärtigen Autoritäten“ gleichsam als akademische Hilfstruppen der Regierung im Streit um den Religionsunterricht. Auch Natorp wurde so gesehen.³⁵⁵⁷ Seine zurückhaltende Stellungnahme zur Frage ‚Religionsunterricht oder nicht?‘ – auch er war von der *Vereinigung für Schulreform* um ein Gutachten ersucht worden und hatte als einer der ersten geantwortet – gehört in den Kontext der ablehnenden fakultäts-wissenschaftlichen Stellungnahmen zum Radikalismus und ist wohl nicht zuletzt auch ein Ausdruck des Solidaritätsgefühls der im weiteren Sinne kulturprotestantischen Lehrstuhlinhaber untereinander. Dem Werben der Radikalen gab er jedenfalls trotz aller Sympathiebekundungen in Kalthoffs veröffentlichten Reden nicht nach.³⁵⁵⁸

Werner Roßmann knüpfte in seinem Abwehrkampf gegen Kalthoffs Schulreformvorschläge ebenso gern wie der Martini-Pastor an Natorp an. Und sehr ähnlich wie Roßmanns Kritik an Kalthoffs Auslegung der Natorpschen Sozialpädagogik klingen letztlich auch die meisten kritischen Einwürfe der im *Schulblatt* tätigen Experten an die Adresse der Radikalpädagogen. Im Wechselspiel von Polemik und Antipolemik wurden in diesem Zuge die inhaltlichen Bezüge eines spezifisch bremisch-bürgerlichen Glaubensbekenntnisses in Einklang mit der zeitgeisttypischen, immer noch obrigkeitsstaatlichen Mentalität gebracht. Die radikale Kritik an der „alten Schule“ sei unberechtigt, weil „ohne Zwang keine Erziehung“ möglich sei.³⁵⁵⁹ Wer sich „vor der Majestät des Kindes“ verbeuge, der erziehe ja nur „Genußmenschen“, hieß es mit unverkennbarer Stoßrichtung gegen Ellen Key und ihre Bremer Anhängerschaft.³⁵⁶⁰ Der Hamburger Schriftsteller und Lehrer Otto Ernst (er galt den Linksliberalen im *Goethebund* als Typus des nur vordergründig modernitätsfreundlichen „radikalen Philisters“) klagte: „Man sieht das Kind nur noch auf einem Gottesthrone und mißt den Erwachsenen nur noch die Berechtigung zu, ihm ohne Unterbrechung Gold, Weihrauch und Myrrhen darzubringen.“ Wie Erziehung ohne Zwang möglich sein solle, habe ihm noch kein „Erziehungsanarchist“ verraten können.³⁵⁶¹ Dagegen stellte man das Ziel der Erziehung der künftigen Staatsbürger zu „Pflichtmenschen“.³⁵⁶² Und als spezielle Sottise gegen den „anarchischen“ Radikalismus: „Wer keine Disziplin herstellen“ könne, salviere sich, „indem er die Disziplinlosigkeit zum Prinzip erhebt, und wer keine Leistungsfähigkeit seiner Schüler zu ermitteln weiß, beschuldigt leicht seine glücklicher veranlagten Kollegen der Sünde der Einpaukere.“³⁵⁶³

³⁵⁵⁷ Vgl. „Bremensis“, Art. Der Kampf der bremischen Volksschullehrer, S. 836. Er nennt Paulsen, Natorp und ungenannte „andere“, die „herhalten [mußten], um den Lehrern zu beweisen, daß sie in völliger Verkennung des ‚geschichtlich Gewordenen‘ dem unfruchtbaren Radikalismus der Halbgebildeten verfallen seien.“

³⁵⁵⁸ Religionsunterricht oder nicht? S. 108f. Vgl. ausführlicher ders.: Religionsunterricht oder nicht? Bemerkungen zur Denkschrift der Bremer Lehrerschaft, in: Die Deutsche Schule. Monatsschrift herausgegeben im Auftrage des Deutschen Lehrervereins von Robert Rissmann, X. Jahrgang, 1. Heft (Januar 1906), S. 12-32.

³⁵⁵⁹ Art. Pflege und Entwicklung der Persönlichkeit, in: Bremer Schulblatt, XI. Jahrg., Nr. 4 (10. Januar 1906), S. 29-31, hier S. 30.

³⁵⁶⁰ Bremer Pädagogen im ‚Deutschen Frühling‘, in: Bremer Schulblatt, XIII. Jahrg., Nr. 1 (10. Oktober 1907), S. 4-5, hier 5. Vgl. ebd. Nr. 8, S. 57 (Gegensatz Genußmenschen – Pflichtmenschen).

³⁵⁶¹ Vgl. Otto Ernst über den „pädagogischen Anarchismus“ der Gegenwart, in: ebd., XIII. Jahrg. Nr. 3 (10. Dezember 1907), S. 20. Vgl. zu Ernst Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 13.3.1901 mit Bezug auf sein Bühnenwerk Jugend von heute.

³⁵⁶² Art. Eine Machtprobe der Bremer Schulbehörde, in: Bremer Schulblatt, XIII. Jahrg., Nr. 8 (10. Mai 1908), S. 57-59, hier 57

³⁵⁶³ Ebd. XIII. Jahrg., Nr. 8, S. 59.

IV.9.3 „Heilige Ordnung“, pädagogischer Anarchismus und das Lob der Mündigkeit – disparate Mentalitätselemente

Erwartet wurde dann also doch der militärische Gehorsam, den Kalthoff als Prinzip der Schule kritisierte, wenn er meinte, es bestehe eine ständige Gefahr für die Schule, wenn „der Reserveleutnant seine militärischen Gepflogenheiten in die Schule mit hineinnimmt“.³⁵⁶⁴ Gansbergs Erfahrungen bestätigen die Existenz solcher Erwartungen. Sein Schulleiter „starrte fassungslos in den munteren Betrieb hinein“, der sich allmählich bei ihm ausgebreitet hatte. Dem Vorgesetzten fehlten „Ruhe und Ordnung, es fehlte die Disziplin und der straffe Lehrton.“ Nach jedem Besuch mußte Gansberg nachmittags bei ihm antreten und sich die Mängel seines reformpädagogisch umgestalteten Unterrichts vorhalten lassen. Nachdem Heinrich Fr. Meyer, der Sohn des Schulvorstehers, zum Leiter des gesamten Schulwesens ernannt worden war, verschlechterte sich insbesondere die Situation des an derselben Schule beschäftigten Kollegen Scharrelmann.³⁵⁶⁵ Auf letzteren hatte es auch das Schulblatt abgesehen. Man warf ihm „Zuchtlosigkeit“ und „pädagogischen Anarchismus“ vor.³⁵⁶⁶ Die Mehrheit der Schulleiter erlebten die pädagogische Aufbruchsstimmung ihrer Zeit nicht als den Beginn des „Jahrhundert[s] des Kindes“, nicht als Anfang einer Epoche des Respekts vor dem Kind und seinen Rechten; sie sahen vielmehr das „Jahrhundert der Kindsköpfe“ hereinbrechen. Ironisch heißt es im Schulblatt, der „Elternbund“ werde diese so hochwichtige Angelegenheit in die Hand zu nehmen haben.“ Das „Prinzip der Vorherrschaft der Kindsköpfe“ bzw. die Parolen „im Jahrhundert der Kindsköpfe“ lauten „Beseitigung des Vorsteheramtes, Abschaffung der Prüfung für das Amt des ordentlichen Lehrers, Verwandlung unserer Schulen in Klippschulen, Aufhebung des Klassenunterrichts, des Klassenzieles und vor allem des Klassenaufsatzes, Verpönung der Stunden- und Lehrpläne, Verbeugung vor der Majestät des Kindes unter allen Umständen.“³⁵⁶⁷ Solch karikaturhafte Darstellungen von anarchischen Lehrkräften und Kindern, die ihre Eltern tyrannisieren, dienten eher dazu, das Aufbegehren der Religions- und Schulreformer gegen staatliche, kirchliche und sonstige Autoritäten lächerlich zu machen. Die Verzerrungen im Bild – schließlich wollten sich auch reformorientierte Lehrer und Eltern nicht sinnlos dem Willen der Kinder unterwerfen, sondern sich und den Nachwuchs zunächst von der Allgewalt des Staates befreien, um Entwicklungsspielräume zu schaffen – blendete die Kritik aus. Es ging in Kritik und Antikritik um das Grundsätzliche.

Der „gute Bürger“ fügt sich der ordnenden Macht über ihm, die in der christlichen Lehre vorbildhaft symbolisiert ist. Ohne Ordnung geht es zu wie in Gansbergs Klasse. Und ohne Religion gibt es keine Ordnung. Religion bleibt probates Erziehungsmittel zur Ordnung. Nicht nur Senator Meyer, sondern vor ihm schon andere Bremer Senatoren brachten diese Auffassungen zum Ausdruck und bestätigten, daß auch Bremen noch ein Obrigkeitsstaat war, in dem, wie alles Gute, auch der Liberalismus „von oben“ kam. In Kalthoffs näherem Umfeld wurde die mit bitterer Ironie gewürzte Kritik laut, „im freien Bremen“ lebe „man so sehr in dem Gedankenkreise des Autoritäts- und Beamtenstaates“, daß man die Resolution, die Gesamtkonferenz der Lehrer und Lehrerinnen solle in demokratischer Weise an der inneren Leitung ihrer Schule beteiligt werden, die Schulleitung solle also nicht mehr in der Hand einer einzelnen Person

³⁵⁶⁴ Schule und Kulturstaat, S. 39. Vgl. ebd. S. 40: „Unsere Schulen ahmen in verhängnisvoller Weise den Exerzierplatz nach. Wir haben den gleichmäßigen Schritt, nach dem die Schüler ihr Wissen lernen... Wir haben auch die Schulparade, das Examen... Und zuletzt ist der Unterricht nach dem Muster der großen Manöver eingerichtet.“

³⁵⁶⁵ Gansberg, Was ich als Lehrer erlebte und erstrebte, S. 207.

³⁵⁶⁶ Bremer Schulblatt, XIII. Jahrg., Nr. 8, S. 59.

³⁵⁶⁷ Art. Bremer Pädagogen im ‚Deutschen Frühling‘, in: ebd. XIII. Jahrg., Nr. 1, S. 5.

liegen, „nur mit Spottgelächter und Entrüstung begrüßte.“³⁵⁶⁸ In der Angelegenheit Köppe war der Senator Ehmck zuvor schon nach einer vertraulichen Besprechung „mit dem verständigen und ruhig urteilenden Schulvorsteher Plate“ in seinem Eindruck bestärkt worden, „daß die große Menge der der Beschwerdeschrift und jetzt der Resolution zustimmenden Lehrer und Lehrerinnen sich durch die wüste Agitation einer verhältnismäßig kleinen Schar – ohne eigenes Urteil in der Sache – hat mitreißen lassen“.³⁵⁶⁹ Kalthoff wiederum gehörte unter den Kulturprotestanten (im weitesten Sinne) zu den wenigen Außenseitern, die auch in solchen Fragen konsequent das demokratische Prinzip bejahten. Gegen alle Kräfte, die „das Gewohnheitsrecht und das Beharrungsvermögen als das Grundgesetz des Menschenwesens [proklamieren]“ stellt er in seinem einleitenden Blaubuch-Artikel das Bekenntnis zum „Parlamentarismus als das Leberelement der modernen Gesellschaft“, welches „die freie Diskussion“ erst ermögliche.³⁵⁷⁰ Auch an dieser Stelle lesen wir wieder, der Bildung freier urteilsfähiger Menschen habe auch die Erziehung zu dienen: „eine Erziehung, die ... dem Ziele des autonomen Menschen, der den eigenen Lebensgesetzen folgenden und aus ihnen sich seine Selbstverantwortlichkeit bildenden Persönlichkeit, zustrebt.“³⁵⁷¹ In diese Richtung zielt auch Kalthoffs Bestrebung, „eine politische Bildung zu schaffen, die auf dem Selbstdenken und dem eigenen Urteil beruht“.³⁵⁷² Daß er und Gleichgesinnte solche Prinzipien auch auf das Gebiet des Religiösen übertragen, potenzierte auf der Seite ihrer Gegner nur deren Unverständnis. Dort glaubte man eben *nicht*, daß eine freie Persönlichkeit von sich aus, auch ohne göttlichen Beistand und geistliche Führung, ein soziales Wesen sein könne, das freiwillig die Pflichten des guten Bürgers erfülle. Hier fehlte das Vertrauen in die religiösen Kräfte der Menschen aller Schichten, und es fehlte das optimistische Menschenbild – insbesondere in Bezug auf die Unterschichten. Das Volk neige dazu „um das goldene Kalb zu tanzen“ und führe so das Chaos herbei, meinte etwa Pastor Paul Thyssen.³⁵⁷³

Kalthoff konnte in seinen letzten Lebensmonaten noch Mitstreiter finden, um solche Auffassungen zu entkräften. Wie ein Seitenhieb auf die Vorannahmen von Politikern und Geistlichen über „das Volk“ liest sich einer der ersten Blaubuch-Artikel, Ludwig Gurlitts Aufsatz zum Elternbund. Wenn „drei Millionen“ sozialdemokratische Wähler zunehmendes Unbehagen angesichts der ihnen von der Schulbürokratie zugemuteten patriotischen und der religiösen Erziehungsmaßnahmen empfinden würden, so läge dies wohl kaum an der „Verhetzung“ der Massen durch „Demagogen“, sondern an ungerechten Lebensbedingungen und vor allem an der obrigkeitlichen Einstellung der Regierungen, die Menschen in der Rolle des „Untertanen“, als „Unmündige“ begriffen und im „Volk die dumme Masse sehen“ würden, „der man streng auf die Finger sehen müsse.“³⁵⁷⁴

³⁵⁶⁸ „Bremensis“, Art. Der Kampf der bremischen Volksschullehrer, S. 835. Vgl. oben schon Abschn. IV.9 zu den Reaktionen der Schulvorsteher auf den Vorschlag zur Einführung einer Schulsynode.

³⁵⁶⁹ Nach Wulff, Geschichte II, S. 70. Vgl. ebd. schon S. 68: Es fanden zwei Sitzungen der Schuldeputation zur Beschwerdeschrift statt. Die Vorwürfe seien „unerhört“, das Vorgehen der Beschwerdeführer „frivol“. Erst am 2.3.1906 ging an Christian Maas ein Bescheid in diesem Sinne.

³⁵⁷⁰ Art. Zur Einführung, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 1, S. 1.

³⁵⁷¹ Ebd. S. 3.

³⁵⁷² Ebd. S. 5.

³⁵⁷³ Soll der Religionsunterricht aus der Volksschule entfernt werden? S. 11.

³⁵⁷⁴ Gurlitt, Art. Elternbund, S. 66f, vgl. 102. Zur Einstellung der Herrschenden vgl. ebd. S. 67: „Das Volk gilt für urteilslos, Einsicht wohnt allein in den hohen Regionen der regierenden Kreise.“ Es gäbe „zu viele Entrechtete“. „Wir schätzen den deutschen Bürger nicht sachgemäß ein, unterschätzen seinen guten Willen und seine geistigen und sittlichen Kräfte.“ Vgl. 69: Patriotismus als freiwillige Haltung.

V *Verschärfung des Weltanschauungs- und Kulturkampfes um Schule und Kirche im Zeichen des Monismus*

V.1 *Übersicht und Ausblick: Der Kampf um die ‚Radikalismusgrenze‘*

Der Bremer Schul- und Kirchenstreit mutierte seit 1905 zu einem Dominanzkonflikt in Fragen der Weltanschauung. Im März 1907 argumentierte die Verteidigung im Disziplinarverfahren gegen die angeklagten Volksschullehrer:

„Zwei Anschauungen sind es ..., die uns ... immer wieder entgegentreten. Die alte Anschauung, wonach die Schule eine Kulturvermittlungsanstalt nur in bestimmten Grenzen sein soll, die vor allem die Aufgabe hat, Zucht und Sitte zu pflegen und die Kinder zu braven, guten Staatsbürgern zu erziehen, und die neue Auffassung, nach der die Schule Kulturvermittlungsanstalt schlechtweg ist, wo die Kinder selbständig wirken und zu selbständigen Menschen erzogen werden sollen.“ Die Volksschullehrer seien „da, wo es sich um die Vertretung von Weltanschauungen handelt ... gewissermaßen Pioniere, die vorausgeschickt werden in die untersten Volksklassen, an deren Hebung und Bildung wir ein gewaltiges Interesse haben und die zu heben wir alle verpflichtet sind. ... Zu ihm kommen Kinder von Eltern, die auch politisch eine ganz andere Anschauungsweise haben... Wenn in Bremen dieser Kampf vielleicht besonders scharf hervortritt ..., so ist das ... eine Folge der freien Luft, die über unserer geliebten Vaterstadt weht, und deswegen ist die bremische Lehrerschaft der Gegenstand besonderen Interesses für viele andere Städte; und mit großer Hoffnung sehen wohl andere Städte und gerade die besten Kreise auf unser Bremen.“³⁵⁷⁵

Eben diese Rolle der Weltanschauungspioniere, die auf schwierigem Terrain vermittelnd zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft wirkten, kann man auch den linksliberalen Pastoren zuschreiben. Kalthoff, der sich in seinen letzten Veröffentlichungen immer deutlicher als Vertreter der neuen (religiösen) Weltanschauung stilisiert hatte³⁵⁷⁶, wurde – ebenso wie seine Bremer Kollegen Mauritz und Steudel – ein wichtiger Protagonist und Bezugspunkt für Argumentationen im sich anbahnenden Kulturkampf. Im Disziplinarverfahren, auf das wir hier Bezug nehmen, führte die Verteidigung noch nach Kalthoffs Tod den Umstand, „daß sich überall ein so außerordentlich reges Interesse für diese Sache“ zeige, auf die in Rede stehende weltanschauliche Dimension zurück und brachte dabei die Wechselwirkung zwischen pädagogischen und kirchlichen weltanschaulichen Richtungskämpfen als einen Faktor ins Spiel, der gerade in Bremen die Radikalisierung des Konfliktes habe unvermeidlich werden lassen. So zog die Verteidigung die Parallele: „Denken Sie doch an die verschiedenen ‚Fälle‘, die in letzter Zeit die öffentliche Meinung in kirchlicher Beziehung erregt haben.“³⁵⁷⁷ Auf Kalthoffs Fall, der zum Zeitpunkt des Plädoyers schon abgeschlossen war, werden wir unten zurückkommen.

Es handele sich also in einem übergreifenden kulturellen Sinne „um den uralten Kampf zwischen zwei Weltanschauungen, einer alten absterbenden und einer neuen werdenden“, um einen Kampf, der „naturgemäß auf dem Schulgebiete als dem feinsten, persönlichsten und ... bedeutsamsten Gebiete besonders scharf ausfallen“ müsse.³⁵⁷⁸ Den besonderen, in Deutschland einzigartigen liberalen Bremer kirchlichen Verhältnissen sei es geschuldet, daß es gerade Bre-

³⁵⁷⁵ Der Bremer Schulstreit, S. 204 i. V. m. S. 224.

³⁵⁷⁶ Vgl. bezogen auf den Religionsunterricht nur: Religiöse Weltanschauung, S. 225: „unsere[] moderne Weltanschauung“.

³⁵⁷⁷ Der Bremer Schulstreit, S. 204 i. V. m. S. 224. Vgl. schon oben die ähnliche Argumentation von Holzmeier im Abschn. IV 7ff.

³⁵⁷⁸ Ebd. S. 204.

mer Lehrkräfte seien, „die den ungeheuer schwierigen Kampf auszukosten haben, der zwischen den verschiedenen kirchlichen Richtungen tobt, einen Kampf, der eben zwischen zwei grundverschiedenen Anschauungen unvermeidlich ist.“³⁵⁷⁹

Diese Entwicklung zum Kulturkampf wurde durch das Zaudern der Bremer Regierung begünstigt. Wie wir oben sahen, verging von den ersten schulpolitischen Forderungen der Lehrerschaft und ihren Unterstützergruppen im Frühjahr 1905 über ein Jahr bis zu den ersten Reaktionen des Senats. Die Konfliktparteien konnten sich währenddessen weltanschaulich formieren, das Moment des Kulturkampfes zwischen Rechten und Linken trat in der Zwischenzeit immer deutlicher hervor. Von rechter Seite wurde der Kampf zunächst gleichermaßen gegen den kirchlichen und den pädagogischen Radikalismus geführt.

Der wohl heftigste Streit in diesem Weltanschauungskonflikt sollte um den Begriff des ‚Monismus‘ geführt werden – einen symbolträchtigen Schlüsselbegriff mit Signalwirkung. Das deutete sich schon 1905 an. Allein die Erwähnung der Vokabel entfaltete in Debatten eine Wirkung, die der Nennung des Namens Nietzsche vergleichbar war. Kalthoff sollte persönlich ab Anfang 1906 als Monist ins Blickfeld der Konfliktparteien geraten, als sein Engagement im *Monistenbund* bekannt wurde. In seinem Fall sollte der Begriff ‚Monismus‘ gleichsam als Konfliktverstärker wirken und als Unterscheidungsmerkmal zwischen den weltanschaulichen Lagern dienen. Wir erinnern uns: Die Ablehnung der reformpädagogischen Vorschläge Kalthoffs nahm in dem Maße zu, wie Orthodoxe und seine anderen Gegner sich über die monistischen Tendenzen seiner Theologie beschwerten und auch liberale Protestanten zur Abgrenzung von Kalthoff zwangen, womit sich wiederum die Links-Rechts-Polarisierung verschärfte. Der Begriff wirkte auch deswegen so polarisierend, weil er so unbestimmt war: Man war sich selbst in der *Vereinigung für Schulreform* nicht einig darüber, ob man Religion als apriorische Größe im Gemüt betrachten sollte (wie Kalthoff und Steudel), oder ob man „die Materie als das Primäre, das Geistige [als] ein Attribut oder eine Funktion der Materie“ betrachten solle.³⁵⁸⁰

Nicht zuletzt dieser neue Kampfbeginn sollte die Skepsis mancher Teilnehmer der Diskurse um den Religionsunterricht und die neue Weltanschauung wecken. Paul Natorp zum Beispiel betrachtete die Bremer Vorgänge und die sich ausweitenden Folgen mit gemischten Gefühlen. Er bemühte sich um Sachlichkeit und Vermittlung, wenngleich er kein unbeteiligter Beobachter war. Auch er sprach ausdrücklich von einem sich anbahnenden „Kulturkampf“, warnte aber zugleich vor dessen Folgen; der Kampf drohe die Gesellschaft zu zerreißen:

„Überall finden wir heute die extremen, von rechts und links auf die Zerreißung Deutschlands hinarbeitenden Parteien verbündet gegen jedes Bestreben auf Erhaltung der Volkseinheit, oder richtiger: auf den inneren Aufbau eines deutschen Volkstums, das ja leider, wie die Erfahrungen jedes Tages beweisen, noch gar nicht da ist.“ Die politische und kirchliche Reaktion schüre die linke Revolution und umgekehrt. Gerade auf dem Schulgebiet trete diese Gefahr besonders zutage. Die Konflikte zwischen den radikalen Richtungen beider Seiten gingen „auf Kosten des *Staatsgedankens, des Willens, ein Volk zu werden*.“³⁵⁸¹

Durchsetzen sollte sich in den Folgejahren letztlich der bürgerliche Liberal-Konservatismus und komplementär dazu im kirchlichen Vorfeld und den liberalen Gemeinden der gemäßigte Liberalismus des *Protestantenvereins*. Der bürgerliche Linksliberalismus und Radikalismus gehörten zwar auch nach Kalthoffs Tod noch zu den Befürwortern der säkularen Einheitsschule. Da aber wie gesagt die sozialdemokratische Lehrergruppe ab Mitte 1906 ihre geis-

³⁵⁷⁹ Ebd. S. 224f.

³⁵⁸⁰ So erklärte H. Gartelmann sein Monismusverständnis in einem Brief an Anton Ganser vom 28.7.1905 (Staatsarchiv Bremen, AZ 7,36-97).

³⁵⁸¹ Natorp, Religionsunterricht oder nicht? S. 12f, 14.

tige Nähe zum Bremer kirchlichen Radikalismus zunehmend leugnete, war eine gemeinsame öffentlichkeitswirksame Agitation auf dem Gebiet der Volksschulpolitik nicht mehr möglich und man mußte sich stattdessen stärker dem Feld der Gymnasialerziehung zuwenden.

Wer im Kulturkampf Sieger werden sollte, blieb indes trotzdem offen. Die staatliche Gewalt und diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, die ihr positiv gegenüberstanden, sollten zwar die Oberhand behalten und dafür sorgen, daß weitgehend alles beim alten blieb. Aber der Optimismus der Reformer, ihre Kontrahenten hätten nur einen Pyrrhussieg errungen, war ebenfalls nicht unberechtigt. Wir können in diesem Kontext ein weiteres Mal an das Diktum Thomas Nipperdeys erinnern, daß auch die dicksten Schulmauern den Wunsch nach Veränderung, sprich nach Modernisierung und Demokratisierung, nicht aufhalten sollten. Die im vorigen Kapitel dargestellte Öffentlichkeitsinitiative aus Gemeindemitgliedern, Eltern, Lehrern usw., die Kalthoff mit angestoßen hatte, sollte insofern nicht fruchtlos bleiben – gerade auf lange Sicht nicht. Schon die in Disziplinarverfahren involvierten Lehrer sollten sich trotz Verurteilungen und Ermahnungen als moralische Sieger betrachten, ebenso die liberale Öffentlichkeit.³⁵⁸² Die Bewegung war also nicht tot, sondern lebte vielmehr zu Anfang der Weimarer Republik erneut auf. Doch das ist schon ein anderes Thema.

Im Folgenden wollen wir nun zeigen, 1) wie sich 1905 auf lokaler Ebene ein Bremer Kulturkampf anbahnte, 2) wie sich dabei die Auseinandersetzung um den Monismus als spezielle Konfliktdimension zunächst im Kontext der schulischen Erziehung herauskristallisierte, 3) welche Rolle Kalthoff seit seiner offenen Kooperation mit Ernst Haeckel in diesem Konflikt sowie bei der Genese des Weltanschauungsmonismus spielte und 4) wie der Streit um die monistischen Tendenzen in seiner Theologie seine letzten Lebensmonate in solcher Weise überschatten sollte, daß Name seitdem beinahe untrennbar mit der organisierten Monistenbewegung verbunden ist.

Soweit wir bei unserer Darstellung auf thematische Gegenstände des vorigen Kapitels zurückkommen, wollen wir diese aus der neuen Perspektive des Kulturkampfes betrachten. Abschließen sollen das vorletzte Hauptkapitel der Arbeit dann 5) vertiefende Analysen zum (Kalthoffschen) Monismus.

V.2 *Die Anbahnung des Kulturkampfes auf lokaler Ebene. Gruppierungen und ihre Periodika*

Anlaß für das Tätigwerden der gemäßigt liberalen und orthodoxen Protestanten auf lokaler Ebene waren die bildungs- und kulturpolitischen Initiativen des linksliberal-sozialdemokratischen Aktionsbündnisses und die Erfolge der Lehrerschaft im Bremer Parlament. *Protestantenverein* und *Evangelischer Verein* wurden damit zu Konkurrenzunternehmen der Aktionsforen dieses Bündnisses. Man trat an die Öffentlichkeit in Form von Diskussionsveranstaltungen, Volksversammlungen, Vorträgen und Zeitungsdebatten – bediente sich also der Medien, die zuerst die Linke, zum Beispiel im Rahmen des *Goethebundes* unter Beteiligung von „Zugpferden“ wie Kalthoff und bekannten linken Politikern, eingesetzt hatte. Auf diese Weise gelangten etwa auch Stellungnahmen von Universitätsgelehrten und Bildungsexperten aus dem kleinen Kreis des Fachpublikums in die breitere Öffentlichkeit und wurden argumentativ im Sinne des Konservatismus verwertet. Von linker Seite wurde diese Wendung erwartet, ja gewissermaßen provoziert: „man reize die Reaktion!!“ hatte wie erwähnt der Schriftführer des *Säemann*, Carl Götze, im Mai 1905 die Kerngruppe der *Vereinigung für Schulreform* ermuntert. Ein Kul-

³⁵⁸² Vgl. Der Bremer Schulstreit, S. 236 und Art. Ein Schulkampfprozeß, in: Bremer Beiträge.

turkonflikt zwischen den Verteidigern der homogen christlichen Einheitskultur und der linksliberalen Avantgarde bahnte sich an, ein Kampf um die Festlegung der „Radikalismus-Grenze“, wobei ähnliche reflexartige und pauschalisierende Denkmuster wirkten, wie bei der wechselseitigen Verteidigung des geistigen Territoriums der jeweiligen Anhängerschaft. Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung klafften in der aufgeheizten Atmosphäre der Jahre 1905/6 weit auseinander.³⁵⁸³

Ein Zeichen der voranschreitenden Polarisierung waren auch die schon erwähnten Zeitschriftengründungen, die nicht zuletzt als Medien des Kulturkampfes und als personelle Sammelpunkte fungierten: Um die Erziehungszeitschrift *Roland* sammelten sich diejenigen Lehrer und Lehrerinnen, die sich vom *Bremer Schulblatt* nicht mehr vertreten fühlten. Herausgegeben wurde es zuerst von dem Kalthoff-Freund und Martinianer Heinrich Bösking, den wir oben bereits exemplarisch als Mitglied des linksliberalen Netzwerkes und Anhänger Ellen Keys erwähnten. Auch die von Kalthoff neu gegründete Wochenschrift *Das Blaubuch* sollte ab Jahresbeginn 1906 in kämpferischer Weise zum Zeitgeschehen Stellung beziehen und sich unter anderem Erziehungsfragen widmen sowie die Positionen der Reformer vertreten. Die Zeitschrift sollte bestehende Beziehungen verstärken und neue knüpfen.³⁵⁸⁴ Netzerbildungen wirken in Hinsicht auf die Sedimentierung neuer Ideen ebenso integrativ wie abstrakte gemeinsame Denkpotentiale und sollten in der Potentialanalyse deswegen Berücksichtigung finden.

Auf der anderen Seite standen Zeitschriftengründungen der Liberal-Konservativen, die gegen den kirchlichen, den pädagogischen und auch gegen den politischen Radikalismus gerichtet waren: Buurmans *Kulturkämpfer* war eine solche, die ihre Intention schon im Titel offenlegte; aber auch die Gründung der *Bremer Beiträge* ist nicht zuletzt in diesem Kontext zu sehen, denn auch diese Zeitschrift verstand sich als Kulturkampfblatt gegen diejenigen Bremer radikalen Pastoren, welche sich „einer den Boden der evangelischen Kirche unterwühlenden Strömung gefangen gegeben“ hätten und von Mächten verwirrt seien, „die alles darauf anlegen ... die Kinder unserer Zeit in das Gefühl religiösen Unbefriedigtseins und sehnsuchtsvollen Harrens auf etwas Höheres, Besseres hineinzuhetzen.“³⁵⁸⁵

Aber auch die etablierten Zeitschriften, *Bremer Kirchen-Blatt* und *Protestantenblatt*, beteiligten sich am heraufziehenden Weltanschauungskonflikt. Involviert waren also Vorfeldorganisationen des gesamten kirchlichen Spektrums, einzelne Kirchengemeinden, bürgerliche Interessenvertretungen, einzelne Vertreter verschiedener Richtungen des Bürgertums und – nicht zu vergessen – die Lokalpresse sowie Vertreter der Lehrerschaft und ihrer Vereine.

V.2.1 Das „freche Heidentum in Schule und Kirche“. Beispiele für fundamentalistischen Protest gegen den Radikalismus. Die „Fälle“ Mauritz und Steudel 1905

Sehen wir uns zunächst die Aktivitäten des *Evangelischen Vereins* näher an, da dieser zuerst auf die schulischen und kirchlichen Entwicklungen reagierte. In seinem Umfeld bemühte man schon früh die Metapher vom ‚Kampf der Weltanschauungen‘ und baute sich damit als Kontrahent der radikalen Theologen und Lehrer auf. Die Bremer Reformkräfte und alle jene Kreise, die sie unterstützten, sahen sich von dieser Seite einem massiven Druck ausgesetzt. Die Rechts-

³⁵⁸³ Vgl. Abschn. III.20.7.

³⁵⁸⁴ Vgl. Albert Kalthoff, Art. Zur Einführung, in: *Das Blaubuch*, 1. Jahrg., Nr. 1 (11.1.1906), S. 1-9, hier S. 3f. Bösking selbst nennt sich einen Freund Kalthoffs. Vgl. Art. Auch ein Kalthoff-Erklärer, in: *Das Blaubuch*, 3. Jahrg., Nr. 17 (23.4.1908), S. 495-498, hier S. 495. 1908 war er nicht mehr Gemeindeglied. Ebd.

³⁵⁸⁵ Vgl. Burggraf, Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes, in: *Bremer Beiträge*, 1. Jahrg. (1906/7), 1. Heft, S. 6f. Da diese Zeitschrift schon in einem vergleichbarem Kontext ausgewertet wurde, wird darauf hier nicht weiter eingegangen.

konservativen unter den Pastoren gingen in ihren öffentlichen Reaktionen auf die Bremer Protest- und Reformbewegung über die Position der ‚Mitte‘, für die etwa Senat und *Protestantenverein* standen, insofern weit hinaus, als sie alle Brücken abbrachen, über die noch ein Austausch möglich gewesen wäre.

Allerdings gingen vom Presseorgan des *Evangelischen Vereins*, dem *Kirchen-Blatt*, im Jahr 1905 nur wenige Anschuldigungen aus, die sich *direkt* gegen Kalthoff richteten. Die Aufregung um die Christusschriften war schon wieder verdrängt worden von neuen Skandalen um seine Kollegen, und es schien zunächst ruhig um den Martini-Pastor zu werden. Es waren Julius Burggrafs Schillerpredigten auf der St. Ansgarii-Kanzel, die am Jahresbeginn 1905 zuerst die Aufmerksamkeit der kirchlich-konservativen Öffentlichkeit auf sich zogen. „Wir halten Reden über andere Dinge als Gottes Wort von der Kanzel herab für *abgeschmackten Unfug*.“³⁵⁸⁶ Burggrafs Überzeugung, es gebe „einen besonderen deutschen Glauben“, stuft die Redaktion des *Kirchen-Blattes* im Anschluß an die *Weser-Zeitung* als „Rückfall ins Heidentum“ ein.³⁵⁸⁷ Allerdings sah man „*ungleich beklagenswertere kirchliche Mißstände*“ im „kirchlichen Radikalismus“, dessen Erscheinungsformen eine „weit schärfere Opposition“ verdient hätten, als die Schillerpredigten.³⁵⁸⁸ Der größte Unmut galt im noch jungen Jahr 1905 Mauritz’ Predigtweise und vor allem seiner Praxis, Taufen nicht mehr nach der trinitarischen Formel zu vollziehen.³⁵⁸⁹ Kalthoff sprach im Zuge dieser bremischen Episode der langen Kette erregter Kämpfe um das Apostolikum von einer „Hetze gegen die Amtsführung und Person eines liberalen Predigers ..., wie sie schon lange nicht mehr in Bremen vorgekommen“ sei. Die „Orthodoxen“ hätten das „Ärgernis“ bewußt „in Szene gesetzt“ und instrumentalisiert.³⁵⁹⁰ Er ging auch im Rahmen der Initiative seiner Gemeinde gegen den beabsichtigten Zusammenschluß der Bremer evangelischen Pastoren indirekt bei seinem Verhör vor dem Senat – neben dem ‚Fall Fischer‘ – auf die Affäre Mauritz als Beispiel für aktuelle Kampagnen gegen den Liberalismus ein, da davon nicht zuletzt auch die Rechte der Einzelgemeinden betroffen waren. Wir haben diesen Kontext oben im Kapitel zur Martini-Gemeinde dargestellt. Der Pastor äußerte seine Bedenken, um auf diese Weise die senatorische Behörde für Gefahren zu sensibilisieren, die vom kirchlichen Konservativismus ausgehen könnten, wenn die Behörde es zuließe, daß für Bestrebungen einer stärkeren disziplinarischen Kontrolle einzelner Pastoren und für die Einschränkung einzelngemeindlicher Rechte eine kirchenorganisatorische Basis geschaffen würde. Es würde nach dem Satzungsentwurf der neuen Kirchenorganisation möglich sein

„bei der Behörde zu beantragen, dass bei der Taufe die Verlesung des sogen. Apostolischen Glaubensbekenntnisses erfolgen soll, da die sogen. Positiven längst auf dem Standpunkte stehen, dass dies Apostolikum notwendig zur Taufe gehöre, also die ganze Kirche, nicht die einzelne Gemeinde angehe. Und wenn auch zu hoffen ist, dass der Bremer Senat einem solchen Antrage nicht zustimmen würde, so würde damit doch eine stete Beunruhigung der freisinnigen Gemeinden geschaffen.“³⁵⁹¹

Der liberal-konservative Senator Ehmck schrieb neben diese Stelle die Marginalie „Gespenster! Die Orthodoxen wissen zu gut, daß der Senat derartige Anträge ablehnen würde.“³⁵⁹² Kalthoff sollte in diesem Fall jedoch mit seiner linksliberalen Skepsis Recht behalten. Als Ergebnis der

³⁵⁸⁶ Missions-Inspektor A. W. Schreiber, Bremen: Die Schillerpredigten Pastor Burggrafs und der Bremer kirchliche Radikalismus, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 41. Jahrg. Nr. 8 (19.2.1905), S. 58-61, Zit. 58 i. v. m. 60.

³⁵⁸⁷ Ebd. S. 59. „Der christliche Glaube ist einer und derselbe für alle Völker.“

³⁵⁸⁸ Ebd. S. 60.

³⁵⁸⁹ Vgl. u. a. Materialien zur objektiven Beurteilung der kirchlichen Lage in Bremen, in: ebd. Nr. 14 (2.4.1905), S. 107-110, bes. 108.

³⁵⁹⁰ Bremer Nachrichten vom 21.2.1905, Zweites Blatt. Mauritz’ Name bleibt hier ungenannt.

³⁵⁹¹ Sonderakte St. Martini, Staatsarchiv Bremen, AZ 3-K.1.a. Nr. 127. Bl. 19.

³⁵⁹² Ebd.

Beschwerde aus dem kirchlich-konservativen Milieu Bremens wurden im Mai 650 von Mauritz im Dom vollzogene Taufen für ungültig erklärt; der Pastor wurde auf Senatsbeschluß gerügt und verpflichtet, die Taufen nach der apostolischen Formel zu wiederholen.³⁵⁹³ Das *Kirchen-Blatt* berichtete weiter ausführlich über den Fall und sein überregionales Echo.³⁵⁹⁴ Von Kalthoffs Stellungnahme zur Neuorganisation der Pastorenschaft, von seinem Verhör und von dem impliziten Vorwurf, er habe durch eine übertriebene Darstellung der Vorgänge seine Gemeinde und das breitere Publikum unnötig alarmiert, drang hingegen – soweit man sehen kann – nichts an die Öffentlichkeit.

Ebenso viel Aufregung wie um Mauritz gab es um Steudel, dessen Streit mit dem *Protestantenverein* um den „Fall Fischer“ man als Beleg dafür nahm, daß der Pastor nun „auch die letzte Rücksicht hat fallenlassen, die Besorgnis darum, ob er sich noch mit Recht als ein Vertreter des neutestamentlichen Christentums fühlen oder betrachten dürfe.“³⁵⁹⁵ Steudel hatte sich in diesem Fall weitaus klarer positioniert als sein Kollege Kalthoff. Dieser hatte diplomatisch verklausuliert in der *Europa* die „freisinnigen kirchlichen Kreise“ im Kontext einer Kritik des Staatskirchentums dazu aufgefordert, zu „begreifen, daß jede staatlich organisierte Kirche auch solche Fälle immer wieder hervorbringt, und daß, wer andere Früchte haben will, auch einen anderen Baum muß haben wollen.“³⁵⁹⁶ Steudel forderte dagegen ganz offen die Mitglieder der preußischen Sektion des *Protestantenvereins* aus Anlaß des „Fall Fischer“ zum Austritt aus der preußischen Staatskirche auf.³⁵⁹⁷ Ein Skandal um eine „Schnellkonfirmation“ und die Abendmahlsfeier „ohne Wein“ in St. Remberti kamen im Jahresverlauf noch dazu.³⁵⁹⁸

Hauptangriffspunkt der Konservativen wurden im Jahresverlauf die Bremer Forderungen zur Reform des Religionsunterrichts. In diesem Kontext geriet dann auch der Martini-Pastor wieder mehr in den Fokus als Repräsentant der „Umsturztheologie“, die als komplementäre Ergänzung der Politik der ‚Umsturzpartei‘ und der ‚Umsturzpädagogik‘ in deren gemeinsamen Kampf gegen das Christentum interpretiert wird. Das *Kirchen-Blatt* zitierte zustimmend den Reichsboten:

„In Bremen haben die liberalen Pastoren wie Kalthoff und Mauritz auch die Schullehrer nicht schlafen lassen, ebenso wie diese gegen das Christentum vorzugehen. Wie diese Pastoren das Christentum aus ihren Kirchen hinausgeworfen und ihre persönlichen Ansichten an seine Stelle gesetzt haben, so wollen die liberalen Lehrer das Christentum aus der Schule entfernen und ihre persönlichen Ansichten an seine Stelle setzen.“³⁵⁹⁹

Es handelte sich um den Bericht, gegen den Kalthoff die Initiative zur Neugestaltung der religiösen Erziehung als Delegierter des *Goethebundes* in Mainz verteidigte.³⁶⁰⁰ Paul Thyssen

³⁵⁹³ Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, S. 91.

³⁵⁹⁴ Vgl. z. B. 41. Jahrg., Nr. 24 (11.6.1905), Weitere Materialien zur objektiven Beurteilung der kirchlichen Lage in Bremen, S. 192-195, hier 193-195 (detaillierte Angaben zum „Taufskandal“ von Martin Rade und Beispiele für den Druck, den die auswärtige konservative Kirchenpresse ausübte: „Hat der Senat jetzt endlich Zeit und Lust, diesem gehäuften gotteslästerlichen Unfug zu steuern? Warum schweigt ... die positive Pastorenschaft Bremens ...?“).

³⁵⁹⁵ Materialien zur objektiven Beurteilung ebd. S. 108. Siehe auch oben. Man wendete hier eine Formulierung von Steudel gegen ihn selbst.

³⁵⁹⁶ Siehe oben Abschn. II.6.2.III.6.2.1.

³⁵⁹⁷ Materialien zur objektiven Beurteilung, S. 108. Man bezog sich auf: Steudel, Der Fall Fischer, in: Das freie Wort, IV. Jahrg., Nr. 22 (Zweites Februarheft 1905), S. 853-859, hier S. 856, 858f.

³⁵⁹⁸ Weitere Materialien zur objektiven Beurteilung, S. 192-195. Vgl. auch 194f zum Fall Mauritz. Kalthoffs Amtsführung „unter geflissentlicher Leugnung eines historischen Jesus“ war also ein Fall unter vielen (195, Punkt 5 in einer Aufzählung der Bremer Mißstände).

³⁵⁹⁹ Blätterschau, in: Bremer Kirchen-Blatt Nr. 20 (14.5.1905), S. 160-162, Zit. 160. Vgl. 161. Vgl. die Doppelmörung über „das freche Heidentum in Schule und Kirche“. Weitere Materialien, ebd. S. 195.

³⁶⁰⁰ S. o. den Abschn. IV.8.5.3.

glaubte in einem einleitenden Vortrag anlässlich einer in St. Stephani stattgefundenen Diskussion zur Zukunft des Religionsunterrichts den Grund für den Beschluß des Bremer Lehrervereins, die Abschaffung des Religionsunterrichts zu fordern, genau zu kennen:

„Ich glaube, nicht zu viel zu sagen, wenn ich offen ausspreche, daß bei nicht wenigen Mitgliedern der Lehrerschaftbarer Unglaube, bedauernswerter Bankerott an der christlichen Religion, an Gottes Wort und göttlicher Heilsgeschichte schuld daran ist. Der große Kampf um die Weltanschauung, ob christliche oder unchristliche, der große Kampf um die Bibel, ob Gottes Wort oder der Menschen Wort, der Kampf um die Person und das Werk Jesu, ob von Gott gesandter Erlöser und Heiland oder lediglich Mensch wie wir oder gar nicht einmal Mensch, sondern Dichtung, der große Kampf des Glaubens mit dem Unglauben ... hat seine Wellen selbstverständlich wie in das ganze Volk so besonders in die tapfer aufstrebende Lehrerschaft hineingeworfen. Der Kampf wird ohne Zweifel zugunsten des Wortes Gottes und des Herrn Christus entschieden werden.“³⁶⁰¹

Wer als Hörer die Spitze gegen Kalthoffs angebliche Gottes- und Christusleugnung noch nicht herausgehört hatte, wurde im Gemeindeblatt von St. Stephani-Wilhadi (es wurde vom Predigerkollegium Thyssen, Diethe, Vietor und Tiefenthal herausgegeben, das auch die Diskussionsveranstaltung organisiert hatte), darüber aufgeklärt, wer die Verantwortung für die Radikalisierung der Lehrerschaft trage: nämlich die „jetzt alles beherrschende Strömung des Freisinns, dessen letztes Stadium die Religionslosigkeit und der Bankerott der organisierten Kirche“ sei. Wenn „auf vielen Kanzeln unserer Stadt das alte treue Evangelium“, das „Gotteswort durch Menschenwort und Menschenwitz ersetzt“ werde, sei es „[k]ein Wunder, wenn die Irrlehre wie ein Gift tief in unser Volk eindringt“.³⁶⁰²

In Thyssens Vortrag hören wir die altbekannten Argumente für den Religionsunterricht in der Schule: Ohne eine kooperativ von Staat und Kirche gelenkte religiöse Erziehung sei das „Heidentum“ zum Schaden der Individuen und des Vaterlandes auf dem Vormarsch. Ohne Religion breche die Ordnung zusammen, das Volk folge führungslos seinen schlechten Instinkten:

„Wehe, wehe, wehe unserm deutschen Volk, wenn es, wie das Nachbarvolk im Westen am Ende des 18. Jahrhunderts seinen Gott vom Throne stürzt und die Göttin Vernunft an die Stelle setzt! Es ist reif zum Gericht. Das wollen wir nicht. ... Darum können wir auf die Mitarbeit der Volksschule bei der religiösen Erziehung unseres Geschlechtes nicht verzichten.“³⁶⁰³

Angesichts der gefühlten Bedrohung warb das Kirchen-Blatt in der Öffentlichkeit wärmstens für die Mitarbeit im „Verteidigungskampf der christlichen Kultur gegen einen modischen herostratischen Radikalismus.“³⁶⁰⁴

Solche Hilferufe fanden mitunter auch in den liberalen Kreisen Bremens ein positives Echo und konnten auch dort ausgesprochen polemische Reaktionen in die Auseinandersetzung mit dem Radikalismus bringen. Ein Beleg für diese Form des fundamentalistischen, teils unsachlichen Protestes ist die Zeitschrift *Der Kulturkämpfer*, herausgegeben von dem schon erwähnten Ulrich Buurman. Sein Beispiel zeigt, daß die Einteilung der sich im Kulturkampf begnenden Lager nach einem schlichten Schwarz-Weiß- oder Links-Rechts-Schema zu grob wäre. Der selbsternannte Hüter liberaler Werte witterte schon im ersten Jahr des Schulstreits

³⁶⁰¹ Soll der Religionsunterricht aus der Volksschule entfernt werden? S. 11.

³⁶⁰² Sonntagsgruß an die St. Stephani-Wilhadi-Gemeinde. Zit. n. Blätterschau, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg., Nr. 20 (14.5.1905), S. 161.

³⁶⁰³ Soll der Religionsunterricht aus der Volksschule entfernt werden? S. 14. Vgl. zur widersprüchlichen Haltung der ‚Positiven‘ im letzten Punkt oben Abschn. IV.9.

³⁶⁰⁴ Weitere Materialien zur objektiven Beurteilung der kirchlichen Lage in Bremen, Bremer Kirchen-Blatt Nr. 24 (11.6.1905), S. 192-195, hier 193.

einen Kulturkampf, der in Bremen vor allem von Kalthoff, Steudel und den linken Lehrern erklärt worden sei:

„Der religiöse Radikalismus, wie er neuerdings in Bremen die wunderlichsten Blüten treibt, entfremdet weite Kreise dem Liberalismus. ... Alle tiefere sittliche Einwirkung auf die Jugend wie auf Erwachsene, in Kirche, Schule und Familie, wird durch das wüste demagogische Treiben lahm gelegt. Dagegen muß energisch Einspruch erhoben werden!“³⁶⁰⁵

Der Kulturkämpfer gehört in den Kontext der erregten Bürgerbewegungen dieser Zeit, wie sie ähnlich auch der „Fall Fischer“ hervorbrachte; auch Buurman befließigte sich gerne und ungehemmt des Argumentierens *ad hominem*, nur mit dem Unterschied, daß er sich selbst dem liberalen Lager zurechnete (gelegentlich veröffentlichte er im *Protestantenblatt*³⁶⁰⁶) und gemeinsam mit der Bremer kirchlichen Orthodoxie gegen den Naturalismus und Atheismus des Bremer Radikalismus, „den Terrorismus der radikalen Herren“, vorging. Von diesem „Terrorismus“ wolle er sich nicht einschüchtern lassen, sondern die „Herren ... kräftigst bei den Hörnern fassen und ihnen die Schädel beklopfen und überall konstatieren: es klingt hohl!“³⁶⁰⁷ Gemeint waren mit den Herren vor allem Kalthoff, Steudel, Mauritz, die radikalen Volksschullehrer und nicht zuletzt Georg Kunoth, Redakteur der *Bremer Nachrichten* in seiner Rolle als Multiplikator linksliberaler Ansichten der vorgenannten Gruppe. Buurman war selbst Leiter einer Bremer Privatschule, des Buurmanschen Knabeninstituts – hier wurden die Sprößlinge aus meist begüterter Familie auf die Zulassungsprüfungen für höhere Schulen vorbereitet –, und setzte sich von daher auch aus beruflichem Interesse mit den Vorgängen des Schulstreites auseinander. Am ehesten kann man ihn dem nationalliberalen bzw. dem liberal-wertkonservativen Milieu zurechnen. Der erste Artikel des *Kulturkämpfers* war eine Polemik gegen den Delegiertentag der *Goethebünde*, in erster Linie eine Abrechnung mit Kalthoff, dem „Hohepriester des Unglaubens“, der als Hauptredner in Mainz „durch seinen Ultraradikalismus sogar noch die Sozialdemokratie übertrumpft“ habe.³⁶⁰⁸

Buurman sieht sich selbst als Sprachrohr der schweigenden Bevölkerungsmehrheit, die sich nicht selbst aktiv am Kultur- und Weltanschauungskampf beteilige, die aber den radikalen Führern der Reformbewegung doch entschieden ablehnend gegenüberstünde.³⁶⁰⁹ Wahrscheinlich fischte Buurman in den Bevölkerungsgruppen, an die sich 1904/05 auch die Berliner Kirchlich-Konservativen erfolgreich wandten. In Bremen standen „die Handwerker und die kleinen Gewerbetreibenden ... den Lehrern geradezu feindlich gegenüber“.³⁶¹⁰ Zum Beweis für die Zustimmung, die aus der Bevölkerung seiner Initiative entgegengebracht werde, führt er „[a]us der großen Fülle von Zuschriften“, die er „fortwährend erhalte“ das Schreiben eines Bürgers und Vaters an den Kulturkämpfer an, in dem ihm versichert wird, er habe alle Eltern hinter sich, die den „religionsfeindlichen Tendenzen“, dem „sozialdemokratisch[n], anarchistische[n] und atheistische[n] Treiben“ der Radikalen ablehnend gegenüberstünden.³⁶¹¹

In weiteren Artikeln des Blattes wird gegen Kalthoffs *Schule und Kulturstaat* polemisiert³⁶¹², oder es wird sarkastisch über die literarischen Aktivitäten der radikalen Bremer Volks-

³⁶⁰⁵ Ulrich Buurmann, *Der Kulturkämpfer*, S. 1.

³⁶⁰⁶ Vgl. 37. Jahrg. 1904.

³⁶⁰⁷ Ebd. S. 2.

³⁶⁰⁸ *Der Kulturkämpfer*, S. 3-6, hier 4. Vgl. Nr. 2 (15. November 1905), S. 26: Kalthoff „muß ich für diese Zustände [im Goethebund, TA] verantwortlich machen“. Die „wahre“ Kultur Goethes glaubte B. vor der Vereinigung durch Radikale wie Kalthoff retten zu müssen.

³⁶⁰⁹ Ebd. S. 37f (wahrscheinlich Nr. 3 der Zeitschrift; Reihentitel fehlt).

³⁶¹⁰ „Bremensis“, Art. *Der Kampf der bremischen Volksschullehrer*, S. 838.

³⁶¹¹ *Der Kulturkämpfer*, ebd. S. 30-32.

³⁶¹² Ebd. S. 6-9.

schullehrer im *Roland* berichtet.³⁶¹³ Einige Artikel verstehen sich gleichsam als erweitertes Forum für Leserbriefe zu Themen, die im „Sprechsaal“ der *Bremer Nachrichten* zu kurz gekommen oder falsch dargestellt worden seien (etwa die Stellungnahme Paulsens zur Bremer Denkschrift und die Auseinandersetzung um Kalthoffs *Schule und Kulturstaat* mit E. Ziegler und anderen Gymnasiallehrern) – Buurman selbst war Paulsen-Schüler.³⁶¹⁴ Kalthoff wird in dem Blatt die pädagogische Expertise gänzlich abgesprochen:

er „und seine radikalen Gewährsleute“ verstünden „von der Pädagogik soviel wie der Schäfer Ast von der Medizin. Es ist vom Uebel, solche Leute ernst zu nehmen und wissenschaftlich zu widerlegen, man muß sich damit begnügen, ihnen die Schellenkappe auf den Kopf zu stülpen.“³⁶¹⁵

Die Wechselwirkung von Reformpädagogik und Reformtheologie wird aus der Perspektive des Zeitschriftenprogramms („gegen Atheismus und Materialismus“) als Angriff von links auf „die höchsten und heiligsten Kulturgüter des Menschen ... durch heidnische Pastoren und Heidenlehrer“ interpretiert.³⁶¹⁶ In diesem Sinne steht in erster Linie der Kultur- und Weltanschauungskampf auf der Agenda der Zeitschrift. Damit verglichen trug die Auseinandersetzung der Vertreter des *Protestantenvereins* mit dem Radikalismus im Ganzen eher sachliche Züge.

V.2.2 Die Stellung des *Protestantenvereins* zum Kulturkampf um den Radikalismus

Im Sinne der Mahnungen kulturprotestantischer Fachwissenschaftler vor einer Eskalation des Kulturkampfes, die nur den extremistischen Richtungen nützen könne, war die Bremer Sektion des *Protestantenvereins* um Mäßigung bemüht, aber auch um Abgrenzung vom Radikalismus und um die Popularisierung der eigenen *normativ-kulturprotestantischen* Position. Die oben schon dargestellte Gruppe koordinierte seit September 1905, als Reaktion auf „das Vorgehen der Lehrerschaft in Sachen des Religionsunterrichts“, eine eigene Initiative in Zusammenarbeit mit dem kulturprotestantischen Establishment. Protagonisten waren z. B. die Pastoren Veeck und Emde sowie die Schulvorsteher Schäfer und Dreyer. Der Verein suchte sowohl den Kontakt zur breiteren Öffentlichkeit als auch (im Rahmen seines oben beschriebenen zivilreligiösen Engagements) zum Bremer Senat, was sich auch in der Liste der zu den entsprechenden Versammlungen eingeladenen Persönlichkeiten widerspiegelt.³⁶¹⁷

Man beschränkte sich jedoch nicht nur auf die *interne* Zusammenarbeit mit dem Senat und die Mobilisierung der eigenen Stammklientel durch Artikel im *Protestantenblatt*. Von Gelehrten wie Troeltsch, Natorp und Paulsen unterschieden sich die leitenden Persönlichkeiten des *Protestantenvereins* wie gesagt durch den Umstand, daß sie sich nicht damit begnügten, Kommentare zu den Vorgängen zu verfassen, sondern aktiv in den gesellschaftlichen und politischen Prozeß eingriffen. Projektiert war in diesem Zuge ein öffentlicher Vortrag Reinhard Emde mit Thesen zum Religionsunterricht, an den sich eine Diskussion anschließen sollte. Emde's Thesen sollten zuvor schon in der Tagespresse publik gemacht werden.³⁶¹⁸ Die Druckfas-

³⁶¹³ Ebd. S. 10-14.

³⁶¹⁴ Ebd. S. 14-17 und (wohl Nr. 2), S. 14. Georg Kunoth, der Chefredakteur der Zeitung scheint ein Intimfeind Buurmans gewesen zu sein. Vgl. ebd. (wohl Nr. 2), S. 14 und (wohl Nr. 4), S. 34.

³⁶¹⁵ Ebd. S. 9. „Schäfer Ast“ ist eine Anspielung auf den damals berühmten norddeutschen Schäfer und Kräuterheilkundigen Philipp Heinrich Ast, der mehrfach wegen unerlaubter Herstellung von Medikamenten angeklagt und als Scharlatan diffamiert wurde.

³⁶¹⁶ Ebd. Nr. 2 (15. November 1905), S. 4.

³⁶¹⁷ Staatsarchiv Bremen, Bestand Protestantenverein, AZ 7,5199, Protokollbuch. Den ungefähren Beginn der Aktivitäten markiert die Vorstandssitzung vom 29.9.1905. Eingeladen war auch der Senator Wessels.

³⁶¹⁸ Ebd. Vgl. Protokoll der Ausschuß-Sitzung am 9.10.1905.

sung samt Thesen wurde über den Archivar der Bürgerschaft an alle Bürgerschaftsmitglieder verteilt.³⁶¹⁹ Hatte Kalthoff im Rahmen des *Goethebundes* sich zum Schluß rückhaltlos hinter die Forderungen der Lehrerschaft gestellt, war Emde bemüht, die kulturprotestantische Position wieder mehr zur Geltung zu bringen. Der Pastor trat in seinem Vortrag zwar für Reformen des Religionsunterrichts ein und konzedierte, es sei „ein Problem, daß Lehrer gegen ihre Überzeugung dazu gezwungen werden Religionsunterricht in der Volksschule zu geben“, doch hielt er aus letztlich normativen Gründen am Bestehenden fest: „das Beste, was die heutige Welt kennt, ist starkes und aufrichtiges Christenleben“ und kam zu dem Schluß: „Die Unentbehrlichkeit des christlichen Religionsunterrichts steht mir also fest.“³⁶²⁰

Emdes Thesen stellen insofern eine indirekte Auseinandersetzung mit Kalthoffs weltanschaulich-schulpolitischem Entwurf dar.³⁶²¹ In einigen Punkten stimmten Emde und sein Kontrahent bedingt überein: Dem Staat müsse an der religiösen Erziehung der Bevölkerung gelegen sein. Die notwendige moralische Integration der jeweils lebenden Generation könne nicht gelingen, wenn der Staat sich nicht administrativ um die religiöse Erziehung kümmere. Religion sei auch als Medium der Persönlichkeitsentwicklung durch rein moralische Erziehung nicht zu ersetzen. Ohne religiöse Bildung könne man kein guter Mensch werden. Ausnahmen würden diese Regel nur bestätigen. Im Grundsätzlichen weicht Emde jedoch von Kalthoff bzw. vom bildungsreformerischen Radikalismus ab: Der christlichen Religion sei in der Erziehung aufgrund ihrer ethischen Überlegenheit der Vorrang zu geben. Eine fiktive pluralistisch-offene Gesellschaft, in der verschiedene Weltanschauungen gleichberechtigt nebeneinander stehen, wird abgelehnt, weil sich Emde eine funktionierende Gesellschaft ohne christliches Fundament nicht vorstellen kann. Eine bloß sachliche Religionskunde könne eine solche Funktion nicht erfüllen. – So lassen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede wohl zusammenfassen.

Einig waren sich die dem *Protestantenverein* nahestehenden Liberalen in der Überzeugung, daß zu radikale Positionen den Bestand des Christentums gefährden würden. erinnert sei nur an das oben schon einmal zitierte Beispiel Wilhelm Bousset, der warnend auf die „Entfremdung der Arbeitermassen gegenüber Kirche und Religion“ hinwies und rhetorisch fragte, ob man nicht wisse, daß unter den Volksschullehrern „Darwin und Haeckel oder Delitzsch und Kalthoff ... ihren Einfluß ausüben“.

Die Aufgabe, in Bremen öffentlichkeitswirksam vor diesen Gefahren zu warnen sowie die entsprechenden kulturprotestantischen Positionen explizit gegen den theologischen Radikalismus abzugrenzen, übernahm Waldemar Sonntag, der in Ergänzung zu Emdes Vortrag über das Thema *Unsere Stellung zum Radikalismus* sprach. Der Pastor hatte bis 1897 als Vorgänger von Otto Veeck den Vorsitz des Bremer *Protestantenvereins* geführt. Welche öffentliche Bedeutung dem Vortrag beigemessen wurde, läßt sich an dem Umstand ablesen, daß ein ausführliches Referat auf der Titelseite der *Bremer Nachrichten* abgedruckt wurde. Dem *Protestantenverein* werde „gegen seinen Willen eine Veränderung seiner Frontstellung aufgenötigt durch Strömungen zur Linken, die ihn für veraltet ausgeben.“ Dieser Vorwurf zielte in erster Linie auf den Bremer kirchlichen Radikalismus.³⁶²² In der Sache handelt es sich um eines von mehreren Beispielen für diese Art der Klage.³⁶²³ Der Abdruck des Vortrages in der wichtigsten li-

³⁶¹⁹ Ebd. Vgl. Protokoll der Ausschuß-Sitzung am 17.11.1905.

³⁶²⁰ Der Religionsunterricht in der Volksschule, Vortrag gehalten im Bremischen Protestantenverein von R. Emde. Pastor an der Hastedter Kirche zu Bremen (Bremen 1905), S. 8, 10.

³⁶²¹ In den Kontext der ersten öffentlichen Auseinandersetzung des *Protestantenvereins* mit den Reformwünschen der Bremer Lehrer und Eltern gehört auch die schon erwähnte Zeitungsfehde zwischen Emde und (mutmaßlich) Kalthoff um Paulsens Stellungnahme zur Bremer Denkschrift, die zeitnah zu Emdes Thesenvortrag stattfand.

³⁶²² Bremer Nachrichten vom 8.12.1905, Viertes Blatt.

³⁶²³ Vgl. für das Jahr 1905 Edm. Fritze, Die Stellung und die Aufgabe des freisinnigen Protestantismus im heutigen Deutschland, in: Protestantenblatt, 38. Jahrg. Nr. 13 (25.3.1905), S. 145-147. Nicht nur der politische Radi-

beralen Bremer Tageszeitung bot die Möglichkeit, ein zahlreiches Publikum davon zu überzeugen, daß der kirchliche Radikalismus den traditionellen bremischen Liberalismus spalten und so die bisherige Einheit zum Vorteil der rechten und linken Extreme gefährden würde. Als Hauptbeispiele für nicht akzeptable Abweichungen vom Liberalismus wurden die drei uns schon bekannten Verdächtigungen angeführt: Gottesleugnung (bis hin zum Feuerbachschen Atheismus und zu Nietzsches Übermenschentum), Christusleugnung und die Verdrängung des Evangeliums von der Kanzel zugunsten säkularer Predigtthemen („Goethe, Nietzsche oder Haeckel“ sowie Bibelauslegungen durch „die sozialistische Brille“).

Ergänzt wurden diese Beispiele um die Behauptung des angeblich negativen Einflusses der radikalen Theologie auf die Pädagogik: Moralische Gewißheiten (das „alte heilige ‚Du sollst‘ und ‚Du sollst nicht‘“) gingen verloren und jegliche Autorität werde in Frage gestellt, wie der „Sturm auf gegen das Schulvorsteheramt“ zeige. „Man sagt: ‚Massen müssen sich selbst regieren‘, ... soll das als Prinzip gelten, so wird damit alle Ordnung, jedes Amt, jede Autorität und Organisation zerstört; man braucht das Wort ja nur auf eine Schulklasse anzuwenden.“ Letztlich wird auch der Modernitätsanspruch des Radikalismus in Frage gestellt: „Es ist stark übertrieben, wenn neulich von der Kunst gesagt wurde: in ihr habe die Moderne auf der ganzen Linie gesiegt“ (wohl eine Anspielung auf Kalthoffs *Religion der Modernen*). Es gebe doch „pädagogische Rücksichten“, die der Darstellung des Nackten Grenzen setzen, auch wenn die Radikalen sagen: „auch so ein pröder Mensch, der nicht weiß wie er in die Welt gekommen ist!“ Ebenso gehe der Radikalismus zu weit in seinen „Angriffen gegen die Ehe“ und in der „Frauenfrage, wo oft die natürliche Differenz zwischen Mann und Weib übersehen wird“ und werte den Persönlichkeitsbegriff übermäßig auf. Zudem treibe der Radikalismus „Mißbrauch“ mit dem Entwicklungsbegriff; er kenne „eigentlich nur sich selbst; mit ihm fängt recht erst die Entwicklung an; er ist die ‚Moderne‘. Das heißt doch wohl – das, was Mode ist. Sie wechselt schnell und ist doch nicht unter allen Umständen das beste. Der Radikalismus aber will uns glauben machen, das Neue sei unbedingt das Beste“.³⁶²⁴ (Man vergleiche das Verdikt über den ‚geschichtslosen Radikalismus‘.) Der oft wiederholte Vorwurf der Selbstüberschätzung einiger linksliberaler Prediger schließt sich nahtlos an:

„Freilich unter ihnen gibt es ernste, wissenschaftliche, hervorragend tüchtige Männer, aber auch unselbständige, unwissenschaftliche, die sich stets verändern; einerseits solche, die gewiß gern ein Martyrium für ihre Überzeugung auf sich nehmen werden; andererseits aber auch solche, deren Charakterfestigkeit ... von einem großen Teile der Bevölkerung ... angezweifelt wird, und die das Wormser Lutherwort so zu verändern scheinen: ‚Hier stehe ich; ich kann *auch* anders!‘“³⁶²⁵

Daß Sonntag nicht preisgab, auf welche Persönlichkeiten die Kritik gemünzt war, mußte geradezu zur Verteidigung der Ungenannten herausfordern. Eine Zuschrift mehrerer linksliberaler „Zuhörer“ an den „Sprechsaal“ der *Bremer Nachrichten* folgte also prompt. Der „kirchliche Radikalismus“ werde von dem Bremer Pfarrer „Kalthoff oder seine[n] Kollegen Mauritz und Steudel ... *aus religiösen Gründen*“ konsequent vertreten. „Der kirchliche Liberalismus hat ein wahres Grauen vor der vollen Freiheit in der Kirche. ‚Freiheit, natürlich, – aber sie muß doch Grenzen haben! Wohin kommen wir sonst!‘ – So stöhnt eben immer die bewußte Inkonsequenz! ... Immer dasselbe Lied: ‚Es muß doch Grenzen geben!‘“³⁶²⁶

kalismus, sondern auch der kirchliche falle dem Protestantenverein neuerdings in seinem „Kampf gegen die Alleinherrschaft der Orthodoxie ... in die Flanke“. Als Beispiel wird Kalthoff angeführt. Ebd. S. 147. Denselben Vorwurf machte Veeck Steudel. Dazu später.

³⁶²⁴ Ebd.

³⁶²⁵ Bremer Nachrichten vom 8.12.1905.

³⁶²⁶ Mehrere liberale Zuhörer, Liberalismus und Radikalismus, in: Bremer Nachrichten vom 10.12.1905.

Beide Richtungen des Liberalismus versuchten das wichtigste liberale Blatt der Region für ihre Zwecke zu nutzen und Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung zu nehmen (umgekehrt konnte das Blatt seine von Konservativen angezweifelte Neutralität unter Beweis stellen, indem es Protestantenvereiner *und* Radikale zu Wort kommen ließ). Beide Richtungen stritten offensichtlich auch um die Definitionshoheit um den Begriff ‚Liberalismus‘. Die Radikalen verstanden sich als dessen wahre Vertreter. In diesen Kontext kann man wohl auch auch Steudels Weigerung einordnen, sich dem kirchlichen Radikalismus zurechnen zu lassen.³⁶²⁷ Solange der Bremer Senat sich noch neutral gegenüber den Richtungen verhielt, waren solche Gelegenheiten von besonderer Bedeutung.

Veröffentlichungen des *Protestantenvereins* aus dieser Zeit sind zu verstehen als bewußte Stellungnahmen zu den Aktivitäten des *Goethebundes*, der *Vereinigung für Schulreform*, die sich darauf vorbereitete an die breitere Öffentlichkeit zu treten und natürlich als Positionierungen gegenüber den drei radikalen Bremer Gemeinden und anderen Gesprächsforen, die als Umschlagplätze der „verdorben Waren“ des theologischen und des Schulradikalismus angesehen wurden. Doch während die rechten Kulturkrieger bewußt auch nach dem Eingriff der staatlichen Gewalt riefen, zeichnete sich wie gezeigt eine mäßigende Haltung des Kreises um den *Protestantenverein* ab. Man wollte das Feuer des Kulturkampfes nicht schüren³⁶²⁸ und gleichzeitig unmißverständlich klarstellen, daß eine Zusammenarbeit mit den Radikalen unter den dargestellten Bedingungen nicht in Frage komme. „Verkennen wir auch nicht die Ehrlichkeit, die gute Absicht und das edle Streben vieler Vertreter des Radikalismus, so suchen wir doch seine Bundesgenossenschaft so wenig, wie er die unsere, sondern können nur vor seiner Umgarnung warnen.“³⁶²⁹ Ob die Art der Vorwürfe, allerdings wirklich zur Milderung der Kampf Stimmung beigetragen hat, kann bezweifelt werden.

V.2.3 *Dominanzkonflikte um Deutungshoheiten auf dem religiösen Feld. Strukturmerkmale des Kulturkampfes. Religionstheoretisches Zwischenfazit*

Blicken wir auf die zuvor zitierten Äußerungen zurück, so bestätigt sich erneut die dieser Untersuchung zur Genese neuer Religionen zugrunde gelegte Einsicht, daß man über die Religion mehr aus den über sie kontrovers geführten Debatten lernen kann, als aus solchen zeitgenössischen Belegen, die vermeintlich konsensfähige Definitionen der Religion wiedergeben wollen – sofern man nicht selektiv Positionen bestimmter Debattenteilnehmer übernimmt und daraus die Grenze zwischen Religion und Nichtreligion ableitet. Gleichgültig aber, ob die Kämpfer unter die Gürtellinie zielen und den Gegner am liebsten disziplinarisch zur Rechenschaft gezogen sehen würden, oder ob sie auf solche Härten verzichten – die Argumente der Diskursbeteiligten weisen stets die Strukturelemente eines Dominanzkonfliktes bzw. wiederkehrende Grundmotive auf:

Dem Religionsverständnis der jeweiligen Gegenseite wird regelmäßig die religiöse Qualität abgesprochen. Damit korreliert wird die Qualifikation des Gegners bestritten, über die Religion urteilen zu können oder substantiell etwas zu ihrer Bestimmung beitragen zu können

³⁶²⁷ Vgl. Weitere Materialien zur objektiven Beurteilung der kirchlichen Lage in Bremen: in Bremer Kirchenblatt Nr. 24 (11.6.1905), S. 185f, 192-195, hier S. 195.

³⁶²⁸ So forderten die Kirchlich-Konservativen die Reaktivierung der Sanktionsinstrumente des bremischen Kirchenregiments (Bremer Kirchenblatt Nr. 8 [19.2.1905], S. 61 u. ö.; vereinzelt Vorschläge aus den eigenen Reihen, als Konsequenz aus dem Nichttätigwerden des Kirchenregiments einer Trennung von Staat und Kirche zuzustimmen, werden zurückgewiesen), während der Protestantenverein auch in den aktuellen Konflikten keine „Entscheidung durch äußere Gewalt“ wollte (ebd. Nr. 14 [2.4.1905], S. 110).

³⁶²⁹ Bremer Nachrichten vom 8.12.1905.

– ob dabei gute oder böswillige Absichten unterstellt werden, die Konsequenz bleibt stets die gleiche. Weiterhin berufen sich die am Diskurs Beteiligten in ihren Argumentationen meist auf das Wohl des Volkes und der Gesellschaft im Ganzen. In jedem Fall gehe es um Entscheidungen zwischen dem Richtigen und dem Falschen. Die Debatte wird also im Modus des Entweder Oder geführt. Daß die Prämissen und Vorzeichen für die Bewertung der Religion grundverschieden und dennoch nach diesem dualen Muster schematisiert sein können, zeigt die weiter oben dargestellte Position der extremen Linken, die der Religion insgesamt (einschließlich der neuen Religionen) feindlich gegenüberstehen.

In der Frage der neuen Religionen gibt es weder für ihre Befürworter noch für ihre Gegner die Möglichkeit eines Kompromisses. Man begrüßt die neue Religion enthusiastisch oder leugnet ihre Existenz. Was der einen Seite lebendige Religion der Moderne, ist der anderen Seite eine modische Erscheinung ohne Substanz, was dem einen heilige Tradition, ist dem anderen Tod und Moder. Die Radikalen betonen zu Recht, daß die Gegner ihren Argumentationen einen sehr engen Religionsbegriff zugrunde legen. Was von diesen Gegnern als Heidentum oder Atheismus verstanden werde, sei eben *doch* Religion. Das Gegenteil lasse sich nur unter Anwendung normativer Maßstäbe behaupten, sei also auf das Prinzip der Autorität gestützt. Diese Angst vor der Freiheit lastet man natürlich insbesondere den Liberalen an, da deren Freiheitsbewußtsein sie doch gerade gegen falsche Autoritäten aufbegehren lassen sollte. Der Radikalismus ist damit verglichen offen für den Pluralismus der religiösen Wahrheiten – Absolutheitsansprüche, die eine und einzige religiöse Wahrheit gibt es für ihn nicht. Damit entfällt auch die Möglichkeit, eine solche für alle Zeiten normativ zu setzen. Doch sucht auch der Radikalismus in der Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen das Gemeinsame und macht von der Anerkennung dieser Gemeinsamkeiten das Gelingen oder Scheitern aller Bemühungen um die Einheit der Kultur und um die wertbezogene Integration des Volkes abhängig. Letztlich folgt auch diese Idee der Einheit in der Vielfalt einer binären Logik, die etwa anhand der Differenzierung zwischen einem Kern und seiner Schale in den Pluralismus eingezeichnet wird. Dies Denken beruft sich stets auf das apriorische Grundgefühl des Religiösen, dessen Existenz die zeitgenössische Religionswissenschaft behauptete. Gerade die Nähe zur Schulfrage und speziell zur Frage des Religionsunterrichts brachte diese Themen in die breite Öffentlichkeit und ließ die Gemüter sich daran erhitzen. Für die Verfechter der freien Religion ist der behauptete Kern aller Religionen und Weltanschauungen Bedingung der Möglichkeit eines gemeinsamen Unterrichts in einer freien, sozialen und pluralistischen Schule. Insofern handelt es sich nicht um eine abgezielte Debatte, sondern um einen öffentlichen Kulturkampf. Das Bemühen um Anschlußfähigkeit der jeweiligen Argumente an die öffentliche Meinung, um das Gehör der Öffentlichkeit, ist ein weiteres seiner Strukturmerkmale, ebenso wie das Bemühen, die Bevölkerung dazu zu motivieren, sich im Streit für eine Seite zu entscheiden. Im Zuge des Kampfes will man das je eigene Verständnis von Religion durchsetzen. Man präsentiert sich als Warner und Mahner, der vor den Gefahren der Verführung durch Scharlatane warnt. Oder man appelliert an das enorme, womöglich eine ganze Epoche verändernde Potential, das frei werde, wenn die Masse selbst religionsschöpferisch tätig werde. Nur sie könne letztlich die Schwingungen des Zeitgeistes aufnehmen und so verarbeiten, daß daraus etwas Neues entstehe. Die vermeintlichen Experten, die immer wieder die Tradition und die Autorität beschwören würden, könnten nur eine Entwicklung hemmen, die sich letztlich unaufhaltsam durchsetzen wolle. Die Selbsttätigkeit der Masse führt aus Sicht der Gegenseite freilich unweigerlich ins Chaos. Man bietet sich daher lieber als den fürsorglichen Führer an, der das Wohl des Volkes im Blick hat.

Diese Strukturmerkmale gilt es für die weiteren Analysen im Blick zu behalten. Sie kehren auch im Dominanzkonflikt zwischen Naturwissenschaft und Theologie wieder, den wir als einen weiteren zeitgeschichtlichen Kontext des hier thematischen Kulturkonfliktes erschlie-

ßen werden. (vgl. Abschn. VI.6) Dem Schlüssel- und Signalbegriff ‚Monismus‘ muß in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit gelten.

V.2.4 *Der Monismus wird zu einem Kulturkampfthema im Schulstreit*

Vereinzelt zeichnete sich schon in den Veröffentlichungen des Jahres 1905 die Ausweitung der Debatte um den Monismus zu einem Thema des Kulturkampfes ab. Waldemar Sonntag meinte etwa im oben zitierten Vortrag, kein ernsthafter Theologe, gleich welcher Schule er angehöre, könne ein Hineinpfuschen des Monisten Haeckel in die Theologie ernst nehmen. Der alte Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion, um 1900 konkretisiert als Konflikt zwischen Monismus (dem einheitlichen naturwissenschaftlichen Weltbild auf evolutionstheoretischer Basis) und dem religiös-dualistischen Weltbild (dem Glauben an einen jenseitigen Gott und seine Offenbarungen im Diesseits), drang in Zeiten der allgemeinen Schulpflicht, rasant wachsender Schülerzahlen und der Ergänzung des Fächerkanons durch naturwissenschaftliche Themen bis in die Volksschulen vor. Das zwang auch kulturprotestantische Pädagogen wie Natorp nicht nur zur Beschäftigung mit dem neuen Phänomen, sondern auch zur streitbaren Auseinandersetzung über das Thema mit Reformpädagogen.³⁶³⁰ Mit dem wachsenden Stand naturwissenschaftlicher Allgemeinbildung wurde zudem eine erweiterte interessierte Öffentlichkeit in den Konflikt hineingezogen.³⁶³¹ Darauf spielte das oben zitierte Plädoyer der Verteidigung im Disziplinarverfahren gegen Bremer Volksschullehrer an. Der Hintergrund war auch hier das Bekenntnis der Reforme zum Monismus, welches keinesfalls nur ihre Stellung zu den modernen naturwissenschaftlichen Fächern beeinflusste. Es verwundert deswegen nicht, wenn das *Kirchen-Blatt* behauptete, die Abschaffung des Religionsunterrichts werde vom Standpunkt der „sog. monistischen Weltanschauung“ gefordert.³⁶³² Kalthoffs letzter Vortrag im Lehrerverein am 30. November 1905 (also zeitlich ungefähr parallel zu den oben erwähnten Vorträgen von Emde und Sonntag) ist ein Beispiel monistischer Bibelinterpretation. Die Kollegen liberaler und konservativer Richtung nahmen ihn allerdings nicht als solchen zur Kenntnis; niemand unterstellte – so weit wir sehen – Kalthoff einen „schlechten Einfluß“ auf die Lehrerschaft als „monistischen Pastor“. Vielleicht lag es am unverdächtigen Thema. Er sprach über *Die soziale Ethik des alten Testaments*.³⁶³³ Kalthoff berichtete seinem Publikum unter Anwendung der historisch-kritischen Methode von den Ursprüngen dieser Ethik. Die angeblich mosaischen Gesetze seien erst in viel späterer Zeit entstanden. Hier brachte er den Entwicklungsgedanken ins Spiel. Wilhelm Holzmeier, der den Vortrag gehört hatte, schreibt in einer Rezension der *Bürger-Zeitung*:

„Kalthoff glaubt nicht an Wunder. Im Gegenteil: einer der typischen Sätze seiner Rede war, daß die Gesetze und Formen der Entwicklung, wie sie das gesellschaftliche und geistige Leben des jüdischen Volkes der Vorzeit beherrschten, genau dieselben sind, wie sie sich bei andern Völkern auf derselben Entwicklungsstufe geltend machen würden. Es war der Monismus auf das theologisch-historische Gebiet übertragen.“³⁶³⁴

³⁶³⁰ Natorp, Religionsunterricht oder nicht? S. 20. Vgl. aber vor allem seine Kontroverse mit den Roland-Redakteuren: Jemand und ich. Ein Gespräch über Monismus, Ethik und Christentum, den Metaphysikern des Bremer „Roland“ gewidmet, Stuttgart 1906. Fragen der Bestimmung des Begriffsfeldes Monismus thematisieren wir erst unten.

³⁶³¹ Vgl. Ulrich Dankmeier, Naturwissenschaft und Christentum im Konflikt. Die Konstruktion konkurrierender Weltanschauungen unter dem Einfluss der naturwissenschaftlichen Paradigmas durch den Deutschen Monistenbund und den Keplerbund am Beginn des 20. Jahrhunderts (Diss.), Online-Ressource, 2007, S. 6.

³⁶³² „M.“, Art. Zum Religionsunterricht in bremischen Volksschulen, in: Bremer Kirchen-Blatt Nr. 39 (24.9.1905), S. 318f, hier 319.

³⁶³³ Vgl. Jahresbericht über die Tätigkeit des Bremischen Lehrervereins (Vereinsjahr 1905/1906), Bremen 1906, S. 24-29.

³⁶³⁴ Bremer Bürger-Zeitung vom 10.12.1905.

Parallel zur Sakralisierung biologischer Begrifflichkeiten im Kontext der Lebensreformbewegung experimentierten auch Reformpädagogen mit der neuen monistischen Sichtweise. Das diesseitige Leben bot ihnen genug der Erfahrungen des Heiligen, genug der menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten. Hoffnungen auf ein besseres Jenseits gaben sie getrost auf. Holzmeier kommentierte Kalthoffs zuletzt zitierte Ausführungen denn auch:

Kalthoff „predige den lebendigen Gott. Nur in diesem [monistischen, TA] Sinne ist der Begriff der Gottheit für den modernen Menschen zu retten. Ein Prinzip, das ewig ist, muß auch zu allen Zeiten und an allen Orten nach denselben Gesetzen gewirkt haben.“ Die Jetztzeit, sei „so heilig ... wie nur je eine, die auf Erden war.“ Alles, was in der eigenen Zeit „nach Leben, Wachstum und Entfaltung ringt“, sei in diesem Sinne ein Zeichen für das Wirken des „lebendigen [Gottes]. ... Und das eben konnte man aus den Darlegungen des Redners entnehmen, daß die Gestalten und Gedanken der Bibel, wenn man sie historisch wahrhaft und menschlich natürlich erfaßt, aus unserer eigenen Art und unserem eigenen Wesen geboren sind. Es ist das alte Spiel der alten ewigen Kräfte.“ Wer noch die biblischen Geschichten im Sinne der „sog. Positiven“ deute, sei dagegen „der Knecht eines toten Gottes.“ Am Anfang der sozialen Ethik des Alten Testaments stünden in Wirklichkeit „die sozialen oder vielmehr sozialistischen Bestrebungen der Propheten“ und durch sie ausgelöst eine Art Kompromiß zwischen dem Priestertum und den gesellschaftlichen Kräften, die „im Sinne sozialer Fürsorge die Interessen des unbemittelten Volkes zu wahren“ suchten. Diese Impulse reichten bis zur Idee des „utopistischen Gottesreiches“. Die Wirkungen dieser Ausführungen auf die Zuhörer kommentierte Holzmeier: „Wir wurden mehr als einmal auf die eigenartigste Weise ergriffen und angeregt.“³⁶³⁵

Kalthoff brachte die Lehrer also dazu an, die biblische Ethik in einem monistischen Sinne zu verstehen: nicht als Offenbarung eines jenseitigen Gottes in der Zeit des Mose, sondern als sehr viel späteres Produkt irdisch-historischer Prozesse, welche sich nach einheitlichen Entwicklungsgesetzen vollziehen. Ein möglicher Reflex war eine Veröffentlichung des Volksschullehrers J. H. Müller im *Roland* über das Erziehungsideal der Bremer Reformpädagogen, die sich gut zwei Monate nach Kalthoffs Lehrervereinsvortrag explizit auf den Monismus als Quelle der neuen Erziehungsprinzipien bezog.³⁶³⁶ Wir erwähnten auch das Beispiel von Wilhelm Scharrelmanns *Blätter[n] aus unseres Herrgotts Tagebuch*. Dieses Buch war es, das die in Rede stehenden weltanschaulichen Fragen in das Zentrum eines tiefgehenden und bei den Lehrern bewußtseinsbildenden Konfliktes gebracht hatte. Was gehen solche Überzeugungen einen Schulinspektor an? – fragte sich die Lehrerschaft. Wohin soll es führen, wenn darauf ein Ketzergericht folgt?³⁶³⁷ Sein Buch, das ihm den Ruf eines Monisten eintrug, erzählt die fiktive Geschichte eines alten, sterbensmüden Gottes, der sich sehnt, „Stück für Stück“ seiner „himmlichen Herrlichkeiten“ ablegen zu dürfen, „all den falschen Putz“, den die Menschen ihm gaben, „den goldenen Mantel und den zündenden Blitz“ und der zum Schluß, nachdem er seinen Thron verlassen hat, sagen darf: „als Einsiedler in schwarzer Mönchskutte darf ich nun sterben“, um als monistischer Gott des Lebens wieder auferstehen zu können.³⁶³⁸

Das Buch ist ein Hymnus auf das diesseitige Leben und die Einheit von Natur und Geist auf der Linie von Nietzsches Zarathustra – vielleicht ist es auch ein Reflex der Zarathustra-Predigten, die Scharrelmann in St. Martini gehört hatte. Das dualistische Gottesbild wird hier abgelöst durch die Vorstellung der Erlösung als Aufgehen Gottes in einer irdischen All-Einheit. Damit ereignet sich „eine neue Geburt“ voller Verheißungen der „Freude“ und „Seligkeit“, für

³⁶³⁵ Ebd.

³⁶³⁶ J. H. Müller, Art. Unser Erziehungsideal, in: *Roland*, Februar 1906, S. 1-4, hier S. 1f. Vgl. dazu unten Abschn. V.4.6.

³⁶³⁷ Vgl. Der Bremer Schulstreit, S. 205.

³⁶³⁸ Scharrelmann, *Blätter*, S. 202.

die „uns Worte und Gedanken fehlen“, und es eröffnen sich neue Möglichkeiten selbstverantworteten menschlichen Wachstums in Richtung auf den ‚Übermenschen‘.³⁶³⁹ Kalthoff und diese Volksschullehrer verbindet die Überzeugung, daß der Religionsunterricht aus Religion abzuschaffen sei. Seine Positionierung in diesen Fragen, ebenso wie die des Kollegen Steudel, war auf lokaler Ebene von bedeutendem Einfluß auf diesen Teilaspekt im Prozeß der religionspädagogischen Transformation. Er wurde in seiner letzten Lebensphase zu einem wichtigen theologiekritischen (aber gleichzeitig reformreligiösen) Bezugspunkt kritischer Vorstöße der Reformpädagogen. Scharrelmanns Bruder Heinrich, um ein weiteres Beispiel aus dem Bremer reformpädagogischen und reformtheologischen Milieu anzuführen, nennt in seinem Beitrag zur Kalthoff/Steudel/Gansbergschen Umfrage eine monistische, ganz diesseitsbezogene „Lebenskunde“ „die wahre Religion der Schule“, die „denkbar beste“ Alternative für den „herkömmlichen biblischen Geschichtsunterricht“.³⁶⁴⁰

Die Diskussion um die Zukunft des Religionsunterrichts wurde damit auch zu einer Auseinandersetzung um den Monismus. Ein entscheidender Schritt hierfür war freilich das Bekenntnis zum Monismus, welches die Denkschrift von 1905 impliziert.³⁶⁴¹ Die Widersprüche zwischen Kirchenlehre und Naturwissenschaft wurden von den Reformern seitdem als unüberbrückbar empfunden, und diesem Empfinden nach sah man sich zur offenen Polemik gegen Verfechter der alten Weltanschauung aufgerufen.

Daß es erstmals in Deutschland Volksschullehrer wagten, sich öffentlich gegen Kirche und Obrigkeit zu stellen und sich zum Monismus zu bekennen, ist nicht nur ein Zeugnis politischer Opposition gegen den Wilhelminismus, sondern war auch eine öffentliche Zurschaustellung einer oppositionellen Weltanschauung. Auch das war neu. Vor diesem Hintergrund steht eine Äußerung wie die von Johannes Unold, selbst Lehrer und Verfechter des Monismus, der in seinem auf die Initiative von Kalthoff/Steudel/Gansberg eingesandten Gutachten schrieb, es sei ihm unverständlich, wie tausende Lehrer und Lehrerinnen angesichts eines immer weiter verbreiteten wissenschaftlichen Weltverständnisses, das mit den Offenbarungen der Religion unvereinbar sei, ohne Murren ihrer Verpflichtung zur Erteilung des Religionsunterrichts auf seiner so unzeitgemäßen weltanschaulichen Basis nachkommen konnten; er meinte in die Abgestumpftheit und Mutlosigkeit vieler Lehrer, in eine „Zeit der Halbheit und Heuchelei, drang wie eine befreiende Tat die Kunde von dem mannhaften und gewissenstreuen Vorgehen der bremischen Lehrerschaft, eine Tat, die vielleicht für den Fortschritt unseres Schul- und Geisteslebens von der nämlichen Wirkung sein wird, wie dereinst die Thesen Luthers.“³⁶⁴²

Wenn die Bremer Regierung bzw. die Anklagevertretung im Disziplinarstreit mit den Lehrern versuchte, diese weltanschauliche Seite des Bremer Schulstreites herunter zu spielen – es handele sich nicht um einen ‚Kampf der Weltanschauungen‘, sondern „im wesentlichen um einen Vorstoß der Lehrerschaft gegen den ... mißliebig gewordenen Schulinspektor Köppe“ und die damit in Verbindung stehenden Dienstvergehen, worauf disziplinarrechtlich zu antworten sei³⁶⁴³ –, so war dies nur ein Versuch, sich *dieser* Seite des Konfliktes nicht zu stellen. Gleich-

³⁶³⁹ Ebd. S. 201f. Vgl. S. 33 (Nietzschebezug), S. 36f (kritische Auseinandersetzung mit dem Topos des stellvertretenden Opfers Jesu für die Sünden der Menschheit). Das Buch wäre als Beleg für die Sedimentierung alternativer Verständnisse des Namens ‚Religion‘ eine ausführlichere Analyse wert.

³⁶⁴⁰ H. Scharrelmann, Gutachten in: Gansberg, Religionsunterricht oder nicht? S. 148. Zur religionsfreundlichen Motivierung der Kritik am Religionsunterricht vgl. ebd. S. 147.

³⁶⁴¹ Daß die Denkschrift auch noch Jahre später von offizieller Seite als monistisches Bekenntnis zu einer alternativen Begründung gesellschaftlicher Werte und als diesbezügliche Kampfansage wahrgenommen wurde, zeigt eindringlich das Gutachten des Schulinspektor Bohm zur Frage der Dissidentenkinder. Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-451. Vgl. hier S. 4 u. ö.

³⁶⁴² Gansberg, Religionsunterricht oder nicht? S. 171f.

³⁶⁴³ Der Bremer Schulstreit, S. 235 (Begründung des Urteils).

wohl betrafen die in Rede stehenden monistisch-weltanschaulichen Probleme auch den Staat und sein Selbstverständnis und zwangen ihn wenigstens zur indirekten Positionierung, was dann auch in Form der oben dargestellten indirekten Antwort auf die Denkschrift geschah. Edmund Hoppe, auch einer von Kalthoff, Steudel und Gansbergs achtzig Gutachtern, sah ein starkes Interesse des Staates, sich zur weltanschaulichen Dimension des Religionsunterrichts zu verhalten, und zwar insofern

„als die Existenz des Staates selbst nicht gefährdet werden darf durch die Resultate eines solchen Unterrichts. Würde sich also z. B. eine Genossenschaft bilden auf der religiösen Grundlage des Haeckelschen Monismus und dessen Sittenvorschriften lehren wollen, wonach nicht nur der Selbstmord, sondern auch der Kindesmord als erlaubt hingestellt wird, so hat der Staat zweifellos ein Interesse daran, solchen Religionsunterricht zu verbieten, da sein Bestand dadurch gefährdet wird.“³⁶⁴⁴

Die Denkschrift, auf die auch Hoppe sich bezieht, enthält im übrigen einige Argumente dafür, daß der Monismus eine viel bedeutendere Rolle spielte, als es die Äußerungen der Behördenseite zugeben wollen: Der „weltanschauliche Standpunkt“ der Denkschrift „war durch den populären zeitgenössischen Monismus und Evolutionismus bestimmt.“³⁶⁴⁵ Zwar wollten sich die Verfasser nicht als Monisten im Haeckelschen Sinn verstanden wissen, doch machte man keinen Hehl daraus, daß man monistisch dachte, das die Welt „lenkende Prinzip“ als ein „immanentes“ verstand und an das ‚Entwicklungsgesetz‘ glaube. Diese „Anschauungen“ seien „heutzutage nicht mehr auf kleine und abgeschlossene Kreise von Gelehrten beschränkt ..., sondern infolge des gehobenen Standes der allgemeinen Volksbildung in die *breiten Massen der Bevölkerung* eingedrungen.“ Hier haben wir schon die Vorlage, auf die sich die Verteidigung im Disziplinarverfahren beziehen konnte. Der „bei weitem größte Teil der *bremischen Lehrerschaft*“ teile diese „*freien Ansichten*“ oder stehe „ihnen doch nahe.“³⁶⁴⁶ In engem Zusammenhang mit diesen Ansichten steht das Engagement für die Etablierung eines stärker naturwissenschaftlich fundierten Lehrplanes.³⁶⁴⁷

Davon abgeleitet wurde die Forderung nach einer neuen, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus allein als kompatibel mit der modernen Kultur empfundenen Ethik, zu der sich der Kultur- und Sozialstaat unter Aufgabe seiner Beziehungen zu den Trägern der alten Werte bekennen sollte.

Kalthoff sollte sich erst im Zuge seiner Beteiligung an der Gründung des *Deutschen Monistenbundes* in dieser Frage offen positionieren. Ernst Haeckel selbst wollte jedoch schon 1905, in der Vorphase der Gründung des *Monistenbundes*, Kalthoffs Einfluß auf die Lehrer nutzen. Er bedankte sich in einem Brief an den „hochgeehrte[n] Herr Doktor“ für dessen „Erlaubnis“ dem Gründungsaufruf des *Monistenbundes* seinen „hochangesehenen Namen anzufügen“ und fragte betreffs der Werbung von Mitstreitern: „unter den Lehrern in Bremen sind vielleicht noch einige Namen zu gewinnen?“³⁶⁴⁸ Es waren wohl einige. Den Gründungsaufruf hatte bereits J. D. Alfken unterzeichnet, der wahrscheinlich identisch mit dem oben erwähnten gleichnamigen Bremer Lehrer ist, der sich für die Stärkung des naturwissenschaftlichen Unterrichts einsetze und der mit einiger Wahrscheinlichkeit samt Familie zur Martini-Gemeinde ge-

³⁶⁴⁴ Gansberg, Religionsunterricht oder nicht? S. 68.

³⁶⁴⁵ Enders, Moralerziehung, 185f, 188f.

³⁶⁴⁶ Denkschrift, in: Gansberg, Religionsunterricht oder nicht? S. 186-189.

³⁶⁴⁷ Vgl. ebd. S. 184-187.

³⁶⁴⁸ Brief Ernst Haeckels vom 25.11.1905 an Albert Kalthoff, in: Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3. Vgl. zum Einfluß des Kalthoffschen Monismus auf die Volksschullehrergeneration nach 1900 auch Enders, Moralunterricht, S. 105f. (Paradigma der Entwicklung).

hörte.³⁶⁴⁹ Wir sahen ja oben schon, welche Rolle der Monismus bei den Vernehmungen im Schulstreit spielte. Wie Haeckel die Rolle der Lehrer im Verhältnis zu sich selbst als Naturforscher sah, sagt er in einem weiteren Brief an Kalthoff:

„Die Zeitverhältnisse sind jetzt für unsere monistische Bewegung äußerst günstig ... Wir Naturforscher können aber nur den theoretischen Teil der monistischen Philosophie fördern ... Die schwere und große Aufgabe des praktischen Teils, die naturgemäße Anwendung derselben auf die Ethik, Soziologie und Pädagogik, muß von den frei denkenden ehrlichen Theologen und Lehrern gelöst werden.“³⁶⁵⁰

Im März 1906 dann, in seinem letzten Brief an Kalthoff, berichtet Haeckel von Forderungen aus Lehrerkreisen nach einem monistischen Katechismus. Als Beispiel führt er einen Lehrer Eberle an: „eine[r] unserer eifrigsten Bundesgenossen“ und ruft Kalthoff, Steudel und Mauritz dazu auf, einen solchen als eine wichtige Flugschrift des Bundes zu konzipieren.³⁶⁵¹

Gleichzeitig nahm innerhalb der bremischen Gemeinden die Diskussion darüber an Fahrt auf, ob Kalthoff und seine Kollegen Mauritz und Steudel mit ihrer Radikalität die Grenzen eines für evangelische Pastoren zulässigen Engagements bereits überschritten hätten. Aber das ist schon ein anderes Thema, das nicht mehr nur den Schulstreit und auch nicht mehr nur den engen Zusammenhang zwischen dem Monismus und der Schulreformbewegung betrifft, sondern primär das Tätigwerden Kalthoffs für den sich vereinsmäßig organisierenden Monismus bzw. die Folgen für seine Stellung innerhalb der bremischen Kirche und die Situation der Kalthoff-Gemeinde in dieser Zeit. Es geht bei der Darstellung dieses konfliktüberschatteten letzten Lebensabschnittes Kalthoffs unter anderem um die Klärung der Frage, in welchem Maß der Protestantismus seinerzeit bereit war, Elemente neuer Religiosität zu integrieren, darum, wo er Grenzen zog bzw. zu ziehen gezwungen war, um seine Identität wahren zu können. Doch geht es nicht mehr nur um die Integrationsfähigkeit des Protestantismus. Letztlich geht es auch um die Ausdifferenzierung einer neuen Religion jenseits der Grenzen des protestantischen Konfessionalismus, deren Etablierung als Kunst- und Volksreligion wir oben bereits angedeutet haben und deren Werdegang wir in diesem Hauptabschnitt auf breiterer Quellenbasis in ihren Bezügen zum Monismus (ab Kap. VI.) weiterverfolgen können. Diese Religion sollte als Konkurrenz zu den traditionellen kirchlich verfaßten Religionen etabliert werden.

Erinnert sei im Hinblick auf die Theoriebasis der folgenden Untersuchungen an die methodischen Grundsätze der Einleitung (I.5) und der religionstheoretischen Zwischenbilanz im vorigen Abschnitt (V.2.3): Wenn wir die Bedingungen der Genese neuer Religionen erschließen wollen, müssen wir die Strukturen der Konflikte berücksichtigen, aus denen sie hervorgingen. So ist es methodisch sinnvoll, danach zu fragen, ob Kalthoff die Grenzen des traditionell verfaßten Protestantismus überschritt und ob er daran gemessen noch Protestant im kirchlichen Sinne war. Wir dürfen jedoch weder seine Auffassung übernehmen, nach der dieser Protestantismus in seiner liberalen Spielart in Wirklichkeit keine Religion mehr sei, noch den Standpunkt seiner Kritiker, die seine Grenzüberschreitung als Beweis dafür heranzogen, daß er nunmehr endgültig kein Vertreter irgendeiner Religion mehr sei, sondern ihr vielmehr schade. Aber auch die zeitgeschichtlichen Kontexte der Konflikte um die Religion gilt es genauer zu analysieren.

³⁶⁴⁹ Vgl. Wilhelm Breitenbach, Gründung und erste Entwicklung des Deutschen Monistenbundes, Brackwede 1913, S. 26. Zur Frage der Gemeindezugehörigkeit vgl. Belege in Abschn. III.20.3.

³⁶⁵⁰ Brief Jena 5.1.1906, Nachlaß Kalthoff, ebd.

³⁶⁵¹ Brief Jena 4.3.1906, ebd. Eberle war Musiklehrer, leitete in Neu-Ulm einen Monistischen Lesekreis und hatte den Gründungsauftrag mit unterzeichnet. Vgl. Breitenbach, Gründung, S. 26.

V.3 *Ein letzter (unfreiwilliger) Kulturkampf. Kalthoff als Aktivist für den Haeckelschen Monistenbund: interne Gründungsgeschichte*

V.3.1 *Allgemeines. Historischer Kontext. Gründungsbedingungen und Ziele des Monistenbundes*

Kalthoffs Hinwendung zu einer weltanschaulichen Richtung wie Ernst Haeckel sie repräsentierte kann wohl als der letzte Höhepunkt seiner Beteiligung an den Kulturkämpfen seiner Zeit verstanden werden. Den Weltanschauungs-Monismus im Zentrum dieser Kämpfe verstehen wir hier vorläufig als Ablehnung eines dualistischen Denkens, das zwei wesensverschiedene Substanzen voraussetzt, oder – positiv formuliert – als Zustimmung zu der Annahme der Einheit alles Seins bzw. zur Rückführung unterschiedlicher Seinsprinzipien auf ein einziges – und zwar „im Einverständnis ... mit den Ereignissen unserer Naturforschung“.³⁶⁵² Die Aktivisten der Monistenbewegung betrachteten sich als ideologische Kämpfer – so zuweilen wohl auch Kalthoff. Noch 1906 schrieb er: „Wir suchen und wünschen den Kampf und verwünschen deshalb die Mächte, die den Kampf hindern und unterdrücken“.³⁶⁵³ „Monismus“ war in diesem Sinne auch „zum Kampfbegriff für die Emanzipation der Naturwissenschaften von theologischer und philosophischer Bevormundung“³⁶⁵⁴ avanciert. Nicht zuletzt Haeckels Biographie war für diesen Entwicklungsprozeß – wie wir sehen werden – ein Beleg. In einem im Vorfeld der Gründung des *Monistenbundes* veröffentlichten Aufruf heißt es:

„Die ständig wachsende Gefahr, mit der Ultramontanismus und Orthodoxie unser gesamtes wissenschaftliches, kulturelles und politisches Leben bedrohen, kann nur abgewendet werden, wenn den Mächten der Vergangenheit eine überlegene geistige Macht in Gestalt einer einheitlichen, neuzeitlichen Weltanschauung entgegengestellt wird und zwar auf naturwissenschaftlicher Grundlage.“³⁶⁵⁵

Die darzustellenden kirchlichen Auseinandersetzungen in Bremen um Kalthoffs Engagement für den Monismus gehörten in eine Reihe von Stellvertreterkonflikten in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, in denen die Belastbarkeit der beiden großen christlichen Konfessionen durch alternative Weltdeutungsmodelle gleichsam getestet wurde. Bremen war eines von zwei großen Zentren solcher Konflikte; das andere war München. Während der Gründungsphase des *Monistenbundes* war auch die mitgliederstarke dortige Ortsgruppe in direkte Auseinandersetzungen mit der Kirche, hier repräsentiert durch den Münchner Erzbischof, involviert.³⁶⁵⁶

Solche lokalen Konflikte standen in Wechselwirkung mit Entwicklungen auf Landes- und Reichsebene, die wiederum in den allgemeinen kultur- und gesellschaftspolitischen Kontext der Jahre ab ca. 1903 gehören: Auf der Ebene des katholischen Bayern war eine Folge der aus der Not heraus geborenen Annäherung der konservativen Reichsregierung an die Zentrums- partei der Sturz der antiklerikalen bayerischen Regierung unter dem Grafen Christoph von Crailsheim, der als ein Sieg des Ultramontanismus angesehen wurde. Dagegen regte sich reichsweiter liberaler Widerstand. Wenn Haeckel sich 1904 ausgerechnet in Rom zum monistischen „Gegenpapst“ ausrufen läßt, so setzte er damit ein Zeichen, das in diesen antimontanistischen Kontext und zu den Belegen für das fortdauernde „Kulturkampfklima“ (Thomas Nipperdey) jener Jahre gehört. Ab 1903 machten reichsweit die politischen Mehrheitsverhältnisse

³⁶⁵² Wilhelm Bölsche, Was heißt Monismus? In: ders. Auf dem Menschenstern. Gedanken zu Natur und Kunst, Dresden 1909, S. 102-132, hier S. 104.

³⁶⁵³ Kalthoff, Art. Zur Einführung, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 1, S. 1.

³⁶⁵⁴ Schröder, Naturwissenschaften und Protestantismus, S. 408.

³⁶⁵⁵ Zit. n. Breitenbach, Gründung, S. 20f.

³⁶⁵⁶ Vgl. Dankmeier, Naturwissenschaft, S. 122.

auch die kulturelle Lage zunehmend komplizierter. Die Folge war bei den protestantischen Liberalen eine Mischung aus einer gefühlten Bedrohung durch den Katholizismus und Ängsten vor dem sozialistischen Umsturz. Beide Dimensionen hingen eng miteinander zusammen: Daß liberal-protestantische Kreise die Zentrumsparterie, die politische Vertretung des Katholizismus in Deutschland, als Gefahr wahrnahmen, ist paradoxerweise erst vor dem Hintergrund der enormen Stimmenzuwächse zu verstehen, welche die Reichstagswahlen von 1903 der *Sozialdemokratie* bescherten. Gemessen an den tatsächlichen Wählerstimmen waren die Sozialdemokraten die stärkste politische Kraft im neuen Reichstag. Aufgrund des ungünstigen relativen Mehrheitswahlrechts³⁶⁵⁷ und der erfolgreichen Mobilisierung der katholischen Wahlberechtigten – sie machten etwa ein Drittel aller Wahlberechtigten aus – erhielt jedoch das Zentrum, wie schon bei der vorigen Wahl, die meisten Mandate im Reichstag. In liberalen Kreisen galt dies als das größere Unglück. In Preußen-Deutschland, mit dem Kaiser als *summus episcopus* der preußischen Untertanen an der Spitze, dominierte das protestantische Bewußtsein. Daß es der Protestantismus gleichwohl nicht geschafft hatte, eine dem Zentrum gleichrangige und dem Anteil der protestantischen Bevölkerung (ca. zwei Drittel der Gesamtbevölkerung) entsprechende politische Repräsentanz zu schaffen, wurde nicht nur in höchsten Regierungskreisen als Demütigung empfunden. Lediglich das politische Erstarken der Sozialdemokratie löste im Bewußtsein der konservativen politischen Eliten die oben schon erwähnten Umsturzängste aus, welche dann zur widerwilligen und gegen die eigenen Überzeugungen gehende Koalition der Konservativen mit dem Zentrum führten. Nicht nur der Katholizismus, sondern auch der orthodoxe Protestantismus gewannen in diesem Zuge als Bastionen gegen den Sozialismus an Einfluß. Und nicht nur die Sozialdemokratie, sondern auch liberale Organisationen bekamen das hieraus resultierende Klima zu spüren.

Liberale Antiklerikale und protestantische Konservative verband so zwar angesichts des Aufstieges der Zentrumsparterie bzw. der faktischen Machtverhältnisse eigentlich ein gemeinsames verletztes Selbstwertgefühl – darüber hinaus aber sehr wenig. Die Perspektiven der Beteiligten des zu beschreibenden Kulturkampfes waren so bedingt höchst unterschiedlich. Von linksliberalen Theologen wie Kalthoff wurden diese Konflikte primär als Kampf um die freie Entfaltung der Religion, um Lehrfreiheit, Glaubens- und Gewissensfreiheit bzw. um ihre jeweiligen Grenzen geführt, aber auch als Kampf für die Freiheitsrechte der Unterschichten (den bildungspolitischen Aspekt thematisierten wir oben); von Naturwissenschaftlern primär als Kampf um die Freiheit der Forschung bzw. die Gewissensfreiheit des Forschers. Dem Kampf der Klassen auf den politischen Arenen korrespondierte der Kulturkampf, der sich ebenso in den Schulen und Universitäten abspielte wie in den Feuilletons der Druckmedien.

Die Kampfansage an orthodoxe und katholische kirchliche Kreise wurde in München, Bremen und andernorts als Bedrohung der kirchlichen Existenz wahrgenommen. In München reagierte das Ordinariat des katholischen Erzbistums mit einer ausdrücklichen Warnung vor der Unterstützung der Monisten in deren Kampf gegen den Ultramontanismus. In Bremen konnte man im Monat vor Kalthoffs Tod im *Kirchen-Blatt* die empörte Klage über seinen Namen unter dem Aufruf zur Gründung des *Deutschen Monistenbundes* lesen: „Wir müssen leider Gottes

³⁶⁵⁷ Ein Mandat gewann demnach nicht der Kandidat, der in einem Wahlkreis die meisten Stimmen gewonnen hatte, sondern nur Kandidaten mit absoluter Stimmenmehrheit, was häufig nur als Ergebnis einer Stichwahl zu erzielen war. In solchen Stichwahlen unterlagen immer häufiger sozialdemokratische Kandidaten, die im ersten Wahlgang die relative Stimmenmehrheit gewonnen hatten, den Kandidaten mit den zweitmeisten Stimmen im ersten Wahlgang, weil diese von einer Koalition der kleineren bürgerlichen Parteien unterstützt wurden. Daten und Angaben zit. n. dem Onlineportal „Lebendiges Museum“ (Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Deutsches Historisches Museum, Bundesarchiv).

auch Bremen nennen als gegenwärtiges Zentrum gefährlicher Agitation gegen das evangelische Christentum und die evangelische Kirche.³⁶⁵⁸

Wir reden hier nur von einer Facette des Gesamtbildes, die aber Kalthoffs Biographie unmittelbar betrifft. Es bewahrheitete sich für ihn in seinen letzten Lebensmonaten ein goethesches Motto, das er in das Album eines seiner Religionsschüler geschrieben hatte: „Mensch sein heißt: Kämpfer sein!“ Denn die neue monistische Weltanschauung – und natürlich erst recht das Eintreten eines evangelischen Pastors für dieselbe – wurde in seinem Umfeld als ein schwerer und beunruhigender Angriff gegen das Christentum empfunden, gegen den es sich mit aller Kraft zu verteidigen gelte. In Bremen, wo Haeckel mit den Pastoren Friedrich Steudel und Oscar Mauritz noch zwei weitere radikale Reformchristen als Mitstreiter für den Monismus gewonnen hatte, wurde gleichsam stellvertretend für ganz Deutschland das Verhältnis zwischen dem Protestantismus und der monistischen Bewegung bestimmt (so wie dies in München für den Katholizismus geschah). Die drei Bremer waren deutschlandweit die einzigen in protestantischen Kirchengemeinden tätigen Amtsinhaber, die den Gründungsaufwurf unterzeichnet hatten.³⁶⁵⁹ Erwähnen können wir noch den Mitverfasser des Aufrufs, Friedrich Reinhard Lipsius, den kurzzeitigen Nachfolger Kalthoffs auf der Kanzel von St. Martini (1906-1907), der um die Zeit der Gründung des *Monistenbundes* Privatdozent für systematische Theologie an der Universität Jena war und sich zeitgleich als einer der wenigen Nichtnaturwissenschaftler im Haeckelkreis engagierte.³⁶⁶⁰ Lipsius hatte den Aufruf allerdings nicht unterzeichnet und bildete mit den Bremern auch keine Gruppe.³⁶⁶¹

Auf der anderen Seite ging es in der Gründungsvorphase der Bewegung nicht nur um den Kampf, sondern auch um die Versöhnung und Sammlung aller gleichgesinnten Kräfte. Kalthoffs diesbezügliche spezifische Anliegen und ihre Genese müssen wir genauer betrachten. Es sprechen Argumente dafür, seinen letzten Kampf als einen von ihm *ungewollten* zu betrachten. Wir wollen die Ereignisse zunächst chronologisch darstellen, beginnend mit Kalthoffs erster Auseinandersetzung mit dem (Vereins)monismus und der Vorgeschichte seiner Tätigkeit für den *Monistenbund*. Sodann wollen wir diese Lebensphase selbst darstellen, einschließlich der öffentlichen Reaktionen darauf. In einem zweiten Schritt gehen wir thematisch vor und wenden uns vertiefenden und vergleichenden Analysen zu.

V.3.2 *Unbekannte Aspekte der Gründungsvorgeschichte des Monistenbundes und ihr kulturhistorischer Kontext: Kalthoffs religionsreformerischer Impuls*

Für Kalthoff spielte unter den Motivationsfaktoren für seine Beschäftigung mit den Fragen der Organisation einer neuen Weltanschauung von Anfang an der Gedanke der *Religionsreform* die entscheidende Rolle. Es ging ihm also primär um die Formierung einer *neureligiösen* Sammlungsbewegung. Dieser Aspekt hat eine Vorgeschichte, die bis in die Zeit der Kontroverse um das *Christusproblem* zurückreicht, als sich Kalthoffs Abbruch seiner Beziehungen zum *Protestantenverein* ankündigte. Er wandte sich schon in dieser Zeit verstärkt dem religionsreformerischen und auch dem freigeistigen Spektrum zu, wo seine provokativen Thesen eine positivere Aufnahme fanden. Das Bedürfnis nach religiöser Sammlung jenseits der Konfessionsgrenzen war im Umfeld der Religions- und Lebensreformbewegung weit verbreitet. Kalthoff gehörte zu

³⁶⁵⁸ Art. Zur gegenwärtigen antikirchlichen Agitation, S. 124f.

³⁶⁵⁹ Vgl. die Aufzählung bei Breitenbach, Gründung, S. 26f.

³⁶⁶⁰ Breitenbach, Gründung, S. 19f. Vgl. von ihm auch: Das monistische Bekenntnis eines Theologen. Ebd.

³⁶⁶¹ Vgl. die Selbstaussage von Lipsius, nach der er in dieser Zeit zu Kalthoff und seinen Bremer Kollegen keinen engen Kontakt hatte: Zu Kalthoffs Gedächtnis. Rede, gehalten in der St.-Martinikirche zu Bremen am 12. Mai 1907, in: Das Blaubuch, 2. Jahrg. Nr. 27 (4.7.1907), S. 820-825, hier S. 820.

den Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, denen man zutraute, an der Bewegung zur Etablierung einer ‚lebendigen Religion‘ mitzuwirken. Im Rahmen einer Umfrage, veranstaltet 1903 von der Zeitschrift *Wartburgstimmen*, wurde er um die Abgabe eines Gutachtens zu solchen religiösen Zeitfragen gebeten. Interessant im Hinblick auf das Schwanken der damaligen Stimmungslage zwischen Kampfbereitschaft und Versöhnungsbedürfnis sind zwei Suggestivfragen, die ihm vorgelegt wurden:

„Sind Sie nicht auch der Meinung, daß in unserer Zeit, die eine Versöhnung der Kulturkämpfer der verschiedensten politischen und kirchlichen Parteien auf dem Boden einer verjüngten religiösen Weltanschauung gewiß vorbereitet, viel notwendiger als Konferenzen von staatlich-kirchlichen Religionsarbeitern ... Kongresse sind, auf denen religiöse Kulturarbeiter aus allen geistigen Lagern eine Versöhnung zwischen altem Glauben und neuem Wissen zum Zwecke einer erneuerten, das ganze Volkstum durchdringenden Glaubensfreudigkeit versuchen? Wie denken Sie sich die Berufung einer solchen unabhängigen religiösen Konferenz?“³⁶⁶²

Über den Kontext – die Bemühungen primär konservativer Kreise um die Gründung einer deutschen Reichskirche – sprachen wir oben bereits und kommen hier nicht nochmals darauf zurück. Auf die gestellten Fragen antwortete Kalthoff:

„Es wird in der Religion ein ähnlicher Prozeß sich vollziehen, wie in der Kunst. ... So wird auch die von langer Hand vorbereitete und in unserem Jahrhundert neue beginnende Konzentration der Staatsreligion zur deutschen Reichsreligion eine Verjüngung der Volksreligion hervorrufen“.³⁶⁶³

In seiner Antwort drückt sich die schon oben dokumentierte Überzeugung aus, daß die produktiven Kräfte religiöser Erneuerung ‚von unten nach oben‘ wirken und von seismographischen künstlerischen Avantgarden und Propheten nur stellvertretend artikuliert und verkörpert würden. Es verwundert nicht, daß auch im Umfeld der Förderer künstlerischer Sezessionsbewegungen und des Volkskunstgedankens, den *Goethebünden* namentlich, Initiativen zur Sammlung und Einigung alternativer Kulturbewegungen ergriffen wurden. Die Grundidee des späteren Weimarer Kulturkartells wurde erstmals auf dem Delegiertentag des Jahres 1903 in Bremen vom Abgesandten des Stuttgarter *Goethebundes*, Elsas, im Kontext volkspädagogischer und kulturpolitischer Ziele geäußert. Er sprach von der Bildung einer „Sammelstelle ... für alle fortschrittlichen Kulturbestrebungen des deutschen Volkes“.³⁶⁶⁴ Kalthoffs besonderes Interesse galt auch als leitendes Mitglied des *Goethebundes* anscheinend der Verjüngung der Religion, die er sich als Folge einer Sezessionsbewegung vom konfessionellen Christentum, vergleichbar den Entwicklungen in der Kunst, erhoffte.³⁶⁶⁵ Sein diesbezügliches Interesse wird auch anderweitig spürbar:

³⁶⁶² Zit. n. Trutz Rendtorff, Editorischer Bericht zu Troeltschs Umfragebeitrag, in Ernst Troeltsch KGA, Bd., 6,1, S. 97-101, hier S. 99.

³⁶⁶³ Unsere Umfrage zum Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen, in: *Wartburgstimmen*. Monatschrift für das religiöse, künstlerische und philosophische Leben des deutschen Volkstums und die staatspädagogische Kultur der germanischen Völker, 4. Jahrg., 6. Heft (September 1903), S. 512f.

³⁶⁶⁴ Protokoll über die Versammlungen, Vortrag Dr. Elsas Stuttgart Über die Erweiterung der Aufgaben und der Organisation des Goethebundes, S. 7-18. Staatsarchiv Bremen, AZ 7,1113-6. Überlegungen zur Gründung eines Kulturkartells und zur Beteiligung der Goethebünde an dieser auch monistische und freireligiöse Verbände umfassenden Organisation wurden mit den Jahren immer mehr auf die nationale Ebene ausgeweitet. Dazu unten.

³⁶⁶⁵ Vgl. in diesem Kontext z. B. den Vortrag Die Neubelebung der Religion, in: *Volk und Kunst*, S. 60-85. Vgl. die Häufung solcher Themen in dieser Sammlung. Das provozierte im Goethebund Abgrenzungen von künstlerischen und religiösen Sammlungsbewegungen.

Am 7.10.1903 hielt Kalthoff vor dem *Giordano-Bruno-Bund* in Berlin einen Vortrag zum *Christusproblem*.³⁶⁶⁶ Anlässlich dieses Vortrages lernte er Bruno Wille persönlich kennen, wie er seinem Freund Franz Diederich schrieb (davor gab es nur schriftliche Kontakte zwischen den beiden).³⁶⁶⁷ Wille besuchte ihn bereits eine Woche später in Bremen. Kalthoff schrieb, er sei „sehr froh, diese persönliche Anbindung gefunden zu haben“; Wille werde „auch einmal ein Redner für den Goethebund werden!“ Die „Reihe fröhlicher Kämpfe“ um das *Christusproblem*, in die er gerade verwickelt sei, sah er als Vorgeschmack künftigen Streites an; dieser werde wohl mit dem Erscheinen der Fortsetzung des *Christusproblems* „erst recht los gehen“, prophezeite er.³⁶⁶⁸ Ebenfalls im Jahr 1903 soll er, wie Friedrich Steudel berichtet, „den Plan, alle fortschrittlich Gesinnten zu einer interkonfessionellen, neuen Organisation zusammenzuschließen, die etwa unter der Flagge ‚Lebendige Religion‘ ihre Tätigkeit entfalten sollte“ gefaßt haben und „zu diesem Zweck ein interessantes Aktionsprogramm“ entworfen haben, das, „an führende Geister unserer Zeit versandt, deren freudige Zustimmung“ gefunden haben soll.³⁶⁶⁹ Auch in der Bremer Tagespresse gibt es Hinweise auf solche Aktivitäten:

„Lange ging er [Kalthoff, TA] mit der Idee um, die wahrhaft fortschrittlich gesinnten Kreise der deutschen Intellektuellen, soweit sie Verständnis für den religiösen Faktor des Geisteslebens besitzen, in einem großen Bund zu organisieren. Es war ihm dabei um die Emanzipation der Religion von allem traditionellen Formenwesen, aber auch um die Anerkennung der Religion als der zentralsten Angelegenheit des vollwertigen Menschentums zu tun.“³⁶⁷⁰

Eine Beziehung zur Umfrage der *Warburgstimmen* scheint möglich. Der Kollege Burggraf drückt sich etwas weniger freundlich über diese Wirkungsphase aus. Kalthoff habe „alles, was in Deutschland und darüber hinaus seiner extremen und antitheistischen Richtung verwandt ist, an sich zu ziehen und unter der Parole des Monismus zu organisieren begonnen.“³⁶⁷¹

Die Primärquellenlage ist so dürftig, daß sich die führende Rolle Kalthoffs momentan nicht aus erster Hand bestätigen läßt. Immerhin kann durch einen erst vor wenigen Jahren bekannt gewordenen (allerdings nur in Auszügen edierten) Briefwechsel die Mitwirkung von Wilhelm Bölsche und Bruno Wille an diesem Projekt nachgewiesen werden.³⁶⁷² Danach traten bis in das Jahr 1900 zurückreichende Planungen, die bei gelegentlichen gemeinsamen Treffen verhandelt wurden, 1903 in eine konkrete Phase. Der Projekttitle „Lebendige Religion“ stammt von Wille. Möglicherweise fungierte Eugen Diederichs als Koordinator dieser Sammlungsbeziehung.³⁶⁷³ In einem Brief vom 25. Juni 1903 kommt Diederichs auf einen nicht näher bezeichneten Vorschlag Kalthoffs zurück, bei dem es sich aber wohl um die vorbezeichneten Planungen handelt. Er schreibt an den Pastor:

³⁶⁶⁶ Vgl. Albert Kalthoff, Was wissen wir von Jesus? S. 3. Der Vortrag wurde im Januar 1904 in der wichtigen freigeistigen Zeitschrift *Das freie Wort* abgedruckt.

³⁶⁶⁷ Brief vom 15.10.1903. Familienbesitz Niels Diederich, Berlin.

³⁶⁶⁸ Ebd. Die Bekanntschaft zwischen Kalthoff und Bölsche reicht weiter zurück. Wie oben schon erwähnt gehörte Bölsche 1901 zu den Referenten der Vortragssaison des Goethebundes und verband diese Gelegenheit mit einem persönlichen Besuch bei Kalthoff. Das wissen wir wiederum aus dem Briefwechsel zwischen Bölsche und Haeckel. Vgl. zum erwähnten Besuch: Nöthlich et al., *Weltbild*, S. 32.

³⁶⁶⁹ So Steudel, *Biographische Einleitung*, S. XXV. Ein solches Programm ließ sich nicht auffinden.

³⁶⁷⁰ *Bremer Courier*, 14.5.1906 „Dr. Albert Kalthoff † (aus den Stimmen der Presse)“.

³⁶⁷¹ Burggraf, *Nach Kalthoffs Tode*, S. 32.

³⁶⁷² Die Briefe stammen aus den Jahren 1903/04. Zitate im Folgenden nach eigenen Transkripten der Originale in der Universitätsbibliothek Wroclaw, Sign. B6l. Wsp. 143-145. Zum Briefwechsel Kalthoff-Bölsche vgl. auch Nöthlich et al., *Weltbild*, S. 31-33 mit weiteren Angaben.

³⁶⁷³ Vgl. dazu Nöthlich et al., *Weltbild*, S. 31-33. Mit dem Titel ‚Lebendige Religion‘ war auch die erste sehr ausführliche Abteilung des Verlagskataloges von 1908 überschrieben.

„Schade, daß wir uns nicht einmal persönlich über Ihren Vorschlag aussprechen können. Schon voriges Jahr sprach ich mal mit Paul Göhre über den Plan, die Elemente, die zu einer religiösen Verinnerlichung drängen, zu sammeln, und er hatte ungefähr Ihre Ansichten.“³⁶⁷⁴

Diederichs selbst bringt die Auffassung zum Ausdruck, daß eine solche Organisation in kritischer Äquidistanz zum Protestantismus und Katholizismus stehen müsse und ihre Aufgabe in Formen praktischen Handelns finden solle, die über die Durchführung von „Vereinsdiskussionen und Kongressen“ hinausgehen: „Die Hauptsache ist, das religiöse Erleben zu fühlen, daß der immanente Weltgeist durch mich in Erscheinung treten will... Religiöses Leben muß sichtbar werden durch die Handlungen“. Es geht also wiederum um die Verkörperung der neuen Religion. Andererseits war Diederichs auch der Idee eines Kongresses nicht ganz abgeneigt. Zwar könne dabei kaum etwas Positives herauskommen, aber immerhin böte ein solches Treffen die Chance, „gleichgestimmte Seelen“ zu versammeln.³⁶⁷⁵ In einem Schreiben an Wilhelm Bölsche vom 22. August 1904 äußert er Gedanken, die er „gewissermaßen als Erweiterung von Kalthoffs Idee ... eines religiösen Kongresses“ verstanden wissen will.³⁶⁷⁶ Man könne „einen Kongreß vielleicht dahin erweitern, daß er nicht bloß die Leistungen der Kirche kritisiert, sondern auch einmal Universität und Schulwesen vornimmt und vielleicht auch soziale Fragen behandelt, im Sinne der Pflichten des Reichthums, der Leistungen der deutschen Fürsten etc.“³⁶⁷⁷ Im September schrieb Diederichs erneut an Bölsche, er habe nun bei verschiedenen Persönlichkeiten in dieser Sache geworben – namentlich erwähnt wird nur Houston St. Chamberlain. „Ich könnte Ihnen einmal ein Verzeichnis der Leute aufstellen, die ich mir denke“, bietet er Bölsche an. „Kalthoff wäre natürlich auch gern dabei. Sprechen Sie doch einmal mit den beiden Hauptmanns darüber.“³⁶⁷⁸

Kalthoff selbst tauschte sich 1903/04 in den erwähnten Briefen mit Bölsche über die Möglichkeit aus, „alle vorwärts gerichteten religiösen Geister zu einer an keine Grenze der Confessionen gebundenen Vereinigung zu sammeln.“ Der Plan sei „im Kreise“ seiner „engsten Freunde und Gesinnungsgenossen [angeregt worden]“. Wille habe seine Mitarbeit bereits zugesagt und auch die Beteiligung von „Goethebündler[n]“ stellt Kalthoff in Aussicht. In der Anlage seines ersten Briefes schickt er Entwürfe und Gedanken über die Organisation einer solchen Vereinigung an Bölsche und bittet ihn um eine beratende Stellungnahme.³⁶⁷⁹

Die drei Briefe Kalthoffs kreisen um viele der oben schon angerissenen Themen und Ziele: Wie seine Gesprächspartner strebte auch der Pastor keine klassische Vereinsgründung an, sondern favorisierte eine interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft nach dem Prinzip der „Arbeitsteilung“ – „mancherlei Gaben“ sollten „in einem Geiste wirksam werden“.³⁶⁸⁰ Eine „pädagogische Sektion“, Arbeitsgruppen der Gebiete „Anthropologie“ und „Soziologie“, ferner „das Kunstgebiet u. die Religionsgeschichte“ sollten in eine koordinierte Austauschbeziehung treten.³⁶⁸¹ Man wolle so über das „allgemeine Raisonement“ hinauskommen „zu positiver Arbeit“ und damit den eigenen Bemühungen zur Reform der Religion „Gewicht für das öffentliche

³⁶⁷⁴ Lulu von Strauß und Torney-Diederichs (Hg.), Eugen Diederichs. Leben und Werk, S. 82. Folgende Zitate ebd. S. 83f. Kalthoffs Gegenbriefe sind nicht erhalten.

³⁶⁷⁵ Ebd. S. 118.

³⁶⁷⁶ Ebd. S. 116f.

³⁶⁷⁷ Ebd.

³⁶⁷⁸ Ebd.

³⁶⁷⁹ Kalthoff am 20.7.1903 an Bölsche. Universitätsbibliothek Wroclaw, Sign. Böl. Wsp. 143. Bei der (unauffindbaren) Anlage könnte es sich um das von Steudel erwähnte Aktionsprogramm handeln.

³⁶⁸⁰ Brief vom 28.7.1903. Ebd. Sign. Böl. Wsp. 144.

³⁶⁸¹ Ebd.

Leben ... verleihen“³⁶⁸² Auch in diesen Briefen schwankt Kalthoff gegenüber den großen Konfessionen zwischen Kampf- und Versöhnungsbereitschaft. Erwogen wird die auch von Eugen Diederichs ins Spiel gebrachte „Organisation eines interconfessionellen Religionscongresses“.³⁶⁸³ Auch hierbei wird klar, daß das Projekt nicht auf die Annäherung an alte konfessionelle Formen zielt, sondern auf etwas Neues. Kalthoff erwähnt den „Heißhunger [modern empfindender Lehrer] nach einer gesunden religiösen Kost“ und deren „ebenso energische[n] Haß gegen den geist- und gemütlosen relig. Drill, der als Religionsunterricht“ angeboten werde. Der „größte Unfug auf religiösem Gebiete“ werde doch gerade in den Schulen getrieben.³⁶⁸⁴ Es gehe den Projektbeteiligten insofern gerade „nicht um eine confessionelle Umbildung“. Angestrebt werde vielmehr die Bildung einer „Vereinigung, in der lebendige Religiosität aus allen Confessionen, also auch aus dem Kreise der Confessionslosen, sich zu wechselseitiger Befruchtung und gegenseitiger Verbindung zusammenfindet“.³⁶⁸⁵ Vorausgesetzt wird also die Gleichrangigkeit konfessionell ungebundener neuer Religionsformen mit den traditionellen Bekenntnisreligionen. In diesem Kontext erwähnt Kalthoff, Eugen Diederichs habe ihm kürzlich geschrieben, daß Bölsche „für ihn eine Umfrage übernehmen“ solle „wie die außerhalb der Kirche stehenden Kreise sich zum Christentum stellten.“ Diederichs habe „wohl mit Recht“ die Meinung geäußert, „daß diese Umfrage für unsre Bestrebungen wertvoll werden könnte.“³⁶⁸⁶ Aber auch Kalthoffs differenziertes Verhältnis zur freigeistigen Bewegung scheint auf: einerseits seine Freude über die Kooperation mit Bruno Wille und dem *Giordano Bruno-Bund*³⁶⁸⁷ – andererseits legten er und die anderen an den Planungen Beteiligten (er spreche „im Sinne einiger hiesiger Collegen u. Freunde) auch Wert auf die Feststellung, daß „Freireligiöse“, ‚Freidenker‘ etc. ... eben doch auch negativ confessionell“ ausgerichtet seien.³⁶⁸⁸ Man wollte also, m. a. W., nicht bloß eine neue Negationsform des Konfessionalismus schaffen. Es wird weiterhin noch einmal deutlich, daß Kalthoff hier sein Verständnis von ‚lebendiger Religion‘ in positivem und optimistischem Sinne ausprägte und damit neue Religionen von der Gegenvorstellung ‚absterbender Religionen‘ abgrenzte. 1904 schreibt er an Bölsche, er habe Willes Namensvorschlag für das Projekt (‚Gesellschaft für lebendige Religion‘) im Vorjahr zwar zugestimmt, fände aber „den Ausdruck ‚lebendig‘ ... doch zu vieldeutig. Absterbende Religion, die sich fanatisch gegen das Begrabenwerden wehrt, ist doch auch noch ‚lebendig‘.“³⁶⁸⁹

Der Inhalt der Korrespondenz zeigt, daß Kalthoffs Bestrebungen nicht auf die Gründung einer neuen Religionsgemeinschaft zielten. Intendiert wurde vielmehr die Errichtung eines religiösen Kompetenzzentrums, das über die Aussendung positiv-anregender Impulse die Genese neuer Religionen in verschiedensten öffentlichen Bereichen fördern sollte, „damit unser Volksleben von diesen Kräften lebendiger befruchtet werde als bisher, wo ungezählte Samenkörner bester, edelster Art verloren gingen.“³⁶⁹⁰ Die Briefe werfen aber auch noch einmal ein Schlaglicht auf den wichtigen Zusammenhang von Religionsgenese und schulischer Religionsbildung: „Beim Vorstand des Bremer Lehrervereins habe ich wärmste Sympathie für unsern Plan gefunden“ – schreibt der Pastor an Bölsche.³⁶⁹¹

³⁶⁸² Ebd.

³⁶⁸³ Brief vom 6.4.1904. Ebd. Sign. Bül Wsp. 145.

³⁶⁸⁴ Brief vom 28.7.1903.

³⁶⁸⁵ Brief vom 6.4.1904.

³⁶⁸⁶ Ebd.

³⁶⁸⁷ Vgl. auch Brief vom 28.4.1903.

³⁶⁸⁸ Brief vom 6.4.1904.

³⁶⁸⁹ Ebd.

³⁶⁹⁰ Brief vom 28.7.1903.

³⁶⁹¹ Ebd. Vgl. in diesem Kontext auch Haeckels Bemühungen, Kalthoffs Einfluß bei Lehrern fruchtbar zu machen.

Diese eigenständige Initiative verlief entweder im Sand oder ist als eine bisher unbekannte, noch nicht bis in die Details aufzuklärende Episode der Gründungsgeschichte des *Deutschen Monistenbundes* zu verstehen. Wie dem auch sei – Kalthoff kam nach Angabe Steudels im Jahr 1905 die Einladung Ernst Haeckels, am Aufbau eines Monistenbundes mitzuwirken, sehr entgegen. Erhoffte er sich hier einen geeigneteren Rahmen für die Umsetzung seiner Ideen als der *Goethebund* sie bot? Weiterhin stellen sich die Fragen, ob möglicherweise der Goethebundstreit um den Revisionismus in einem Zusammenhang mit der neuen Entwicklung in Kalthoffs Biographie stand und wie sozialdemokratische Revisionisten sich seit diesem Streit zu Kalthoff und seinen neuen Aktivitäten stellten – insbesondere zu seiner Hoffnung auf die Genese einer neuen Religion des Volkes, die auch die Weltanschauung des Sozialismus mit einbinden könne. Kalthoff war ja, wie oben gezeigt, schon in früheren Jahren überzeugt, sogar der organisierte sozialistische Atheismus sei in Wirklichkeit eine Art Sezessionsbewegung, welche in eine Verjüngung der Religion münden könne.³⁶⁹² Das Verhältnis zum Revisionismus gilt es im Blick zu behalten, wenn wir uns mit Kalthoffs Beteiligung an der Gründung des *Monistenbundes* beschäftigen.

V.3.3 Dokumente für Kalthoffs frühe Auseinandersetzung mit dem (Vereins)monismus

Bis jetzt wurde gezeigt, daß Kalthoffs Interesse an alternativen Weltanschauungen primär von seinen Ambitionen als Religionsreformer bestimmt wurde. Bezüge zum Vereinsmonismus und zum monistischen Gedankengut haben wir noch kaum erwähnt. Wilhelm Breitenbach, der Mitbegründer und erste Geschäftsleiter des *Deutschen Monistenbundes*, gibt einen wichtigen Hinweis auf Kalthoffs Hinwendung zum Monismus. Die Anregung hierzu ging demnach von einer Lektüre Ernst Haeckels aus, was nicht verwundert, war dieser doch für die Verbreitung des Monismus-Begriffes in den Jahren vor 1900 wesentlich verantwortlich: Breitenbach berichtet von einem 1906 geführten Gespräch mit Kalthoff, in dem dieser mitteilte, sich mit monistischem Gedankengut erstmals nach der Lektüre von Haeckels Vortrag über *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck* (1882) beschäftigt zu haben. Diese Lektüre habe ihn zur weiteren Beschäftigung mit darwinistischen und monistischen Schriften angeregt, die seine monistischen Anschauungen geformt hätten.³⁶⁹³ Jedoch fehlt bei Breitenbach eine Angabe über den Zeitpunkt der Lektüre des Haeckel-Vortrages. Ein erster Beleg für eine frühe Wendung Kalthoffs zum Monismus schon in den achtziger Jahren bzw. für eine so frühe Beeinflussung durch Haeckel findet sich in seinem Aufsatz über *Die Religion Goethe's* aus dem Jahr 1886. Hier erwähnt er erstmals Haeckels Monismus – und explizit dessen Aufsatz von 1882 – im Kontext seiner Behauptung, Goethes Religion sei das Bekenntnis „der modernen gebildeten Laien“, ein „Laienevangelium“, das dem „Evangelium des platten Materialismus“ Holbachs als etwas Neues gegenüberstehe.³⁶⁹⁴

Als weitere Indizien für die Beschäftigung mit dem Monismus schon einige Jahre vor Gründung des *Monistenbundes* finden sich in Kalthoffs Nachlaß Spuren der Rezeption monistischen Gedankengutes in Form von Exemplaren des monistischen Vereinsschrifttums sowie auch weitere Belege für seine frühe Beschäftigung mit dem Begriff des Monismus. Das älteste erhaltene Dokument dieser Art ist ein Prospekt des Buches *Einheitslehre (Monismus) als Reli-*

³⁶⁹² Vgl. Christliche Theologie und Socialismus, 13-15.

³⁶⁹³ Wilhelm Breitenbach, Gründung, S. 30. Zu Breitenbachs eigener Stellung im Verein als ‚Geschäftsleiter‘ vgl. z. B. S. 45.

³⁶⁹⁴ Die Religion Goethe's, S. 214-216. Mit Bezug auf den Haeckels Goethebild schreibt K.: „Gewiß bedeutet der Monismus eine Umwälzung in unserem ganzen theologischen Denken“ (214).

gion von J. Adolph Bulova aus dem Jahre 1897. Der Prospekt enthält ein Glaubensbekenntnis des Monismus:

„Wir glauben an einen lebendigen Gott, dessen Körper das Weltall ist, dessen Wille uns nur in dem Gefühl für das Sittliche und Schöne und in der unabänderlichen Ordnung zwischen Ursache und Wirkung erforschlich ist.“³⁶⁹⁵

Andere Zeugnisse belegen seine Auseinandersetzung mit dem Monismus während der Zeit des Gedankenaustausches mit Bölsche und Wille zwischen den Jahren von ca. 1901 bis 1905. Es gehören dazu etwa die Satzungen des monistischen Lesekreises Ulm aus dem Jahr 1904 oder ein Bericht über den Internationalen Freidenkerkongreß in Genf 1902, abgedruckt in August Spechts Freidenker-Organ *Menschentum* sowie die erste Ausgabe der Zeitschrift *Die freie Gemeinde*, eines *Sonntagsblattes für natürlich-menschliche Welt- und Lebensanschauung* des Jahrgangs 1905. Durch Unterstreichungen hervorgehoben hat Kalthoff hierin den Artikel über *Zwei Weltanschauungen*: Sie

„liegen in unserer Zeit miteinander im Kampf. Die eine, die christliche, baut sich auf dem Glauben auf, daß ein allmächtiger Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen. Die andere, die ich natürliche nennen möchte, weil sie jede übernatürliche Einwirkung leugnet, verwirft aus eben diesem Grund die Schöpfung.“³⁶⁹⁶

Weiterhin hat Kalthoff in der August-Ausgabe des Jahrganges 1905 der Wochenschrift zur Förderung der monistischen Vernunft-Religion, *Freie Glocken*, herausgegeben von dem Leipziger Buchhändler Arthur Teichmann den Artikel über *Monistische Religion* hervorgehoben und dort besonders die Aussage unterstrichen, daß der „Wesens- oder Kernpunkt“ der „monistische[n] Religion ... die permanente Verbindung unseres Verstandes- und Gefühlslebens mit der uns verbindenden umgebenden Natur ist.“³⁶⁹⁷ Teichmann gründete schon am 16. September 1905 in Leipzig einen „Deutschen Monistenbund.“ Dessen Leipziger Ortsgruppe gehörten zu diesem Zeitpunkt 50 Personen an. Im Kreis um Haeckel meinte man jedoch, dieses Konkurrenzunternehmen ignorieren zu können, da es sich bei dessen Protagonisten um eine Person handele, die „sogar mit der deutschen Grammatik auf gespanntem Fuße“ stehe.³⁶⁹⁸ Möglicherweise gehört das Interesse Kalthoffs an Teichmanns Zeitschrift in den Kontext der Gründungsgeschichte des Haeckelschen *Monistenbundes*.

Im Ganzen belegen diese Zeugnisse Kalthoffs Interesse am Monismus und stimmen mit der Aussage Breitenbachs überein, Kalthoff habe sich schon Jahre vor der Gründung des *Monistenbundes* mit monistischen und darwinistischen Schriften beschäftigt. Doch erst sein Beitritt kann als ein öffentliches Bekenntnis zur Weltanschauung des Monismus gewertet werden.

Parallel zu diesen Zeugnissen der Rezeption früher Diskussionen auf Vereinsebene, finden sich bei dem Pastor Kalthoff Einflüsse monistischen Denkens auch schon vor 1905/06. Merkmale, die man einer *Religion* des Monismus zurechnen könnte, machten sich der Sache nach seit der Zeit um 1900 immer mehr auf der Kanzel von St. Martini und in der Martini-Gemeinde bemerkbar – so etwa schon vor 1900 in den Schleiermacher-Predigten oder in den im Frühjahr und Sommer 1901 gehaltenen Predigten über die religiösen Probleme in Goethes *Faust*. Wir werden unten im letzten Hauptkapitel unter thematischen Gesichtspunkten anhand von Kalthoffs Schriften und Predigten seine Wendung zum Monismus im Kontext vergleichender und vertiefter Analysen darstellen.

³⁶⁹⁵ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.

³⁶⁹⁶ Ebd.

³⁶⁹⁷ Ebd.

³⁶⁹⁸ Vgl. Breitenbach, *Gründung*, S. 11-15.

Kommen wir nun zur chronologischen Darstellung der kurzen „Flitterwochen“ einer gerade erst geschlossenen Ehe zwischen ‚Religion und Naturwissenschaft‘ und wenden uns insbesondere den vereinsinternen Aspekten von Kalthoffs Wahl zum ersten Vorsitzenden des *Deutschen Monistenbundes* zu.³⁶⁹⁹

V.3.4 Kalthoffs Rolle als Mitbegründer des Deutschen Monistenbundes (Übernahme des Vereinspräsidiums)

Haeckels Entscheidung, einem Pastor die Leitung des neugegründeten Vereins zu übertragen, erscheint in einem anderen Licht, seit neue Quellen zu den Umständen dieser Wahl erschlossen sind. Der Jenenser Zoologe hatte erstmals 1899 an die Gründung einer eigenständigen Monistenorganisation auf naturwissenschaftlicher Grundlage gedacht, nachdem ihm von dem vermögenden Brüsseler Bankier Samson ein beträchtliches Legat zu diesem Zweck in Aussicht gestellt worden war.³⁷⁰⁰ Der überwältigende und für ihn selbst – wie seine Briefe an Bölsche beweisen – vollkommen unvorhersehbare Publikumserfolg seines Buches *Die Welträthsel* verbreitete das monistische Denken schnell. Im Gefolge des Internationalen Freidenker-Kongresses in Rom, der dort im September 1904 stattgefunden hatte, wurde von vielen Seiten die Vereinsgründung angemahnt, nachdem Haeckel dort seine Thesen zur Organisation des Monismus vorgetragen hatte.³⁷⁰¹ Daß er, als es nun endlich zur Gründung des *Monistenbundes* kam, nicht mehr selbst den Bund leiten wollte, lag an seinem vorgeschrittenen Alter, aber auch an seinem nachlassenden Engagement für die Organisation des Monismus. Zunächst hatte er als Vorsitzenden des Bundes einen Naturwissenschaftler ins Auge gefaßt, was auch den Wünschen der weit überwiegenden Mehrheit der aktiven Monisten entgegen gekommen wäre. Jedoch ließ sich keine Persönlichkeit von ausreichendem wissenschaftlichem Renommee finden, die bereit gewesen wäre, dieses exponierte Amt zu übernehmen. Kalthoff war also nicht Haeckels erste Wahl, und man sollte deswegen die Kür eines Theologen zum ersten Vorsitzenden auch nicht zu einer mit Bedacht getroffenen strategischen Entscheidung hochstilisieren.³⁷⁰² Haeckel hatte eher aus der Not eine Tugend gemacht und spätere Äußerungen von ihm, die nach der Umsetzung eines lange geplanten Programmes klingen, sind wohl als nachträgliche Versuche der Sinnstiftung zu verstehen.³⁷⁰³

Kalthoff hatte zunächst nur zu den Personen gehört, die man im Herbst 1905 als Mitunterzeichner des Gründungsaufrufes gewinnen wollte.³⁷⁰⁴ Ihm selbst werden diese Umstände

³⁶⁹⁹ Die religionshistorische Forschung hat sich mit Kalthoffs Mitwirkung im freigeistigen Monistenbund seit 1906 verschiedentlich befaßt. Vgl. dazu Frank Simon-Ritz, *Die Organisation einer Weltanschauung*, bes. S. 133-141. Jürgen Kaube, *Der Zarathustra-Pastor von Bremen*. Rosemarie Nöthlich et al., *Weltbild oder Weltanschauung?* S. 19-67. Wichtige Details zur Gründung des DMB finden sich auch bei Dankmeier, *Naturwissenschaft*, bes. S. 115-118. Vgl. zum DMB auch: Gangolf Hübinger, *Die monistische Bewegung. Sozialingenieur und Kulturprediger*, in: *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II*, S. 245-259.

³⁷⁰⁰ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 87.

³⁷⁰¹ Breitenbach, *Gründung*, S. 8f. Vgl. auch Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche, Brief Nr. 221.

³⁷⁰² Vgl. Breitenbach, *Gründung*, S. 42f.

³⁷⁰³ Vgl. auch eine spätere Anmerkung Bölsches unter einem Haeckel-Brief: „Bei dem Monistenbunde machte sich von Anfang an der Mangel geeigneter Persönlichkeiten für die engere Leitung geltend. Haeckel hatte gerade für Personenwahl von je keinen sehr glücklichen Blick und schließlich sind bei der Einseitigkeit der Idee, wie sie sich rasch geltend machte, auch keine guten dagewesen.“ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 228 vom 29.11.1905. Den Aspekt der Wahl Kalthoffs als „Notlösung“ übersieht z. B. Rita Panesar, *Medien religiöser Sinnstiftung. Der ‚Volkserzieher‘, die Zeitschriften des ‚Deutschen Monistenbundes‘, und die ‚Neue Metaphysische Rundschau‘ 1897-1936*, Stuttgart 2006, S. 129.

³⁷⁰⁴ Vgl. zum Zweck des Gründungsaufrufes: Breitenbach, *Gründung*, S. 19. Wortlaut ebd. S. 20f. Der Aufruf lag „Mitte November“ in 250 gedruckten Exemplaren vor, die „an geeignet erscheinende Herren verschickt“ wur-

wohl nicht bewußt gewesen sein. In seinem Bremer Umfeld ging man in Unkenntnis der Vereinsinterna noch ein Jahr nach den Ereignissen von einer bewußt kalkulierten Entscheidung zugunsten Kalthoffs aus.³⁷⁰⁵ In der ersten ernsthaften Beratung vor Gründung des *Monistenbundes* stand Kalthoffs Name indes noch mit einem Fragezeichen versehen auf einer Liste von neun Personen, die für eine Berufung in den konstituierenden Vereinsausschuß in Frage kämen.³⁷⁰⁶ Haeckel schrieb am 25.11.1905 nach Bremen:

„Ihre Zustimmung zu unserem ‚Monistenbunde‘ und Ihre Erlaubnis, unserem Aufrufe zu dessen Gründung Ihren hochangesehenen Namen anzufügen, hat mich und meine Schüler ganz besonders erfreut. Denn wir legen großen Wert darauf, dem jungen Unternehmen, das so vielen Schwierigkeiten begegnet und das doch sicher zeitgemäß ist, von Anfang an die Unterstützung einiger Autoritäten von hervorragendem und zuverlässigem Charakter zu sichern.“³⁷⁰⁷

Und noch in einem die Gründung des *Monistenbundes* betreffenden Brief Haeckels an Kalthoff vom 5.1.1906 war nur vage von einer ‚führenden Rolle‘ die Rede, die Kalthoff und seine Bremer Pastorenkollegen übernehmen sollten, nicht aber konkret von der Übernahme des Präsidiums oder eines anderen Amtes: „Ich lege persönlich auf ihre aktive Mitwirkung und Initiative in dieser hochwichtigen Angelegenheit das größte Gewicht.“³⁷⁰⁸

Die konstituierende Sitzung fand in Jena am 11. Januar 1906 statt. Fünf Tage später bedankte sich Haeckel dann nachträglich bei Kalthoff für die Übernahme des Bundes-Vorsitzes – auch dies ein Umstand, der darauf hindeutet, daß der Bremer Pastor erst sehr kurzfristig als Kandidat ausgewählt wurde. Wahrscheinlich erfuhr Kalthoff erst im Rahmen einer „vertrauliche[n] Vorbesprechung“ am Vormittag vor seiner Wahl davon, daß Haeckel ihn als Kandidaten für den Vorsitz erkoren hatte.³⁷⁰⁹ Breitenbach schreibt über die konstituierende Sitzung, Kalthoff sei „zum großen Erstaunen der meisten der anwesenden Herren“ von Haeckel als Vorsitzender empfohlen worden. „Sehr vielen von uns war Kalthoff persönlich ganz unbekannt. ... Persönlich kannten sich Haeckel und Kalthoff vor dieser Tagung auch noch nicht.“³⁷¹⁰

Eine bedeutsame Rolle als Ideengeber für die Wahl Kalthoffs und eventuell als Vermittler des Kontaktes zum Bremer Pastor spielte Wilhelm Bölsche.³⁷¹¹ Die Bedeutung der oben dargestellten Treffen zwischen Bölsche, Wille und Kalthoff für die Gründungsvorgeschichte des *Monistenbundes* sollte also nicht unterschätzt werden – zumal von Bölsche die Idee der ‚Monistischen Religions-Gesellschaft‘ stammte. Ausgeführt hatte er diese bereits 1899 in einem 26 Seiten umfassenden Brief an Haeckel.³⁷¹² Zunächst war der populäre Schriftsteller und Biologe selbst von Haeckel als möglicher Vorsitzender des Vereins ausersehen worden: „Am liebs-

den (ebd. S. 22). Einer breiteren Öffentlichkeit wurde der Gründungsaufwurf erstmals vorgestellt in: Der Freidenker 14 (1906), S. 29f.

³⁷⁰⁵ Vgl. Bösking, Auch ein Kalthoff-Erklärer, S. 494.

³⁷⁰⁶ Vgl. Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 221 vom 15.10.1905.

³⁷⁰⁷ Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

³⁷⁰⁸ Ebd.

³⁷⁰⁹ Kalthoff, Ein deutscher Monistenbund, in: Das Blaubuch, 1. Jahrgang, Nr. 3 (25.1.1906), S. 109-111, hier 109. Vgl. 110f.

³⁷¹⁰ Gründung, S. 30.

³⁷¹¹ Vgl. dazu und zum Folgenden Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Briefe Nr. 231 und 232 vom 6.1.1906 und 8.1.1906. In einem bei Breitenbach (Gründung, S. 42) abgedruckten Brief bestätigt Haeckel, er habe Kalthoffs Wahl zum Präsidenten vorgeschlagen, „weil er von mehreren kompetenten Seiten (- insbesondere W. Bölsche -) als höchst geeignete Person für diesen *schwierigen* Posten bezeichnet wurde“. Vgl. auch Nöthlich et al., Weltbild, S. 31f.

³⁷¹² Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 88 vom 30.3.1899. Vgl. Brief Nr. 87 sowie den vom Ansatz her vergleichbaren, ebenfalls mit konkreten Vorschlägen aufwartenden Brief Bölsches vom 5.11.1905 (Brief Nr. 224).

ten sähe ich Dich an der Spitze.“ Haeckel wußte jedoch bereits von der grundsätzlichen Abneigung seines Freundes, eine führende Vereinsposition einzunehmen und brachte im selben Brief Kalthoff und seine Kollegen Steudel und Mauritz ins Spiel:

„Die drei freidenkenden und angesehenen Pastoren in Bremen: Kalthoff, Mauritz und Steudel, interessiren sich sehr warm für die Sache, was ich für wichtig halte. Kannst Du – oder Wille – mir umgehend über diese drei Männer noch Auskunft geben? Ich kenne sie nicht persönlich. Kalthoff würde sich vielleicht zum Vorsitzenden des Bundes eignen?“³⁷¹³

Haeckel muß also von der Bekanntschaft der drei (bzw. fünf) gewußt haben. In seinem Antwortbrief an Haeckel bestätigte Bölsche seine Absage – als Grund hierfür führte er hauptsächlich seine berufliche Anspannung als freier Schriftsteller an – und befürwortete Kalthoff als einen – wie er unterstreicht – sehr geeigneten Kandidaten für den Vorsitz. Haeckel konnte trotz Bölsches Absage auf das erprobte Geschick seines Freundes bei der Organisation und formal-rechtlichen Durchführung von Vereinsgründungen bauen. Schon 1899, im Zuge des ersten Anlaufes zur Gründung eines Monistenbundes, sollte er diese Aufgabe übernehmen.³⁷¹⁴ Auch dem Wunsch Haeckels nach Informationen über Kalthoff kommt er in diesem Brief nach. Kalthoff sei ein

„absolut rechtschaffener Mann, durch beste Vermögensverhältnisse unabhängig, ein pedantisch gewissenhafter ‚Beamter‘, wenn er etwas übernommen hat, kurz ein wahres Muster von Charakter.“

Bölsche erklärt Haeckel weiterhin das besondere Verhältnis von Staat und Kirchengemeinden in Bremen als ein „Unikum im lieben Deutschland“, welches den Gemeinden die freie Wahl ihrer Pastoren erlaube und den Predigern ihre völlige Lehrfreiheit und Unabhängigkeit gegenüber der Kirchenbehörde garantiere. Das wirke sich auf Kalthoffs soziale Stellung in Bremen in besonderer Weise aus:

„Etwas, ich möchte fast sagen, Drolliges liegt ... in seiner öffentlichen Stellung. ... [E]r wohnt im Pfarrhaus, predigt (über Darwinismus etc!!) in der altehrwürdigen, ephenumspannenen Kirche und gilt staatsrechtlich als evangelischer Pastor. Dieses ‚Wunder‘ ist ein ebenso seltener, wie lehrreicher Fall: es zeigt, wie bei völliger Freiheit von oben durch einfachen Wahlakt der Gemeinde wahrscheinlich allerorten in Deutschland binnen kurzem wenigstens große Teile der Gemeinden sich aus der Kirche ohne Krach und Spalt einfach zu freireligiösen und monistischen Gemeinden entwickeln könnten. Freilich hat’s mit dieser ‚Freiheit von oben‘ sonst noch lange Wege und Bremen ist hier weit voraus. Jedenfalls können wir aber gegen diese Art von ‚Pastor‘ nichts einwenden, denn auf den steinernen Kirchenbau als solchen kommt’s ja nicht an, sondern auf das, was darin gepredigt wird. Ich meine also, Kalthoff sei in mehrfachem Sinne und gerade wegen dieses wunderbaren Amphibien-Standes, in dem er existiert, ein sehr guter Vorsitzender. Die Theologen, die ihn ohnehin fortgesetzt anbellern, werden sich doppelt ärgern, daß ein angestellter amtlicher Pastor den Monistenbund leitet.“³⁷¹⁵

Die im Zitat erwähnte Unabhängigkeit mag Kalthoff die Annahme des Vereinspostens erleichtert haben – ebenso sein in den Jahren zuvor erwiesenes Geschick als Netzwerker und Organisator. Gleichwohl war es eine mutige Entscheidung, wenn man bedenkt, daß viele renommierte Naturwissenschaftler (Universitätsprofessoren oder solche, die es werden wollten) aus berufli-

³⁷¹³ Ebd. Brief 231.

³⁷¹⁴ Vgl. ebd. Brief 232.

³⁷¹⁵ Ebd.

chen Rücksichten eine aktive Beteiligung am *Monistenbund* ablehnten oder sich sogar weigerten, den Gründungsaufwurf mit zu unterzeichnen.³⁷¹⁶

Aufgrund gemeinsamer Schnittmengen ihrer Überzeugungen bezüglich einer Ästhetik, Religion und Naturphilosophie umfassenden Monismus-Konzeption bildeten Bölsche, Wille und die radikalen Theologen eine lose zusammengehaltene Richtung innerhalb der Monistenbewegung. Standen Bölsche und Wille in diesem Kreis primär für die Verbindung von Naturwissenschaft und Kunst, so sah man Kalthoff aufgrund seiner besonderen Stellung offenbar als dafür prädestiniert, an einer Versöhnung von Wissenschaft und Religion zu arbeiten. Erinnert sei aber daran, daß für Kalthoff auch Bölsche spätestens seit dessen Beteiligung an den Bremer Goethe-Tagen des Jahres 1901 als ein Apostel der neuen monistischen *Religion* galt. Das angestrebte umfassende ‚Monon‘ sollte nicht nur den Forderungen des Rationalismus, sondern auch den Ansprüchen des ‚Gemütes‘ genügen – ohne daß damit der Primat des einen über das andere festgelegt war.

Wir wissen nur wenig über die Anstrengungen, diese Richtung innerhalb des *Monistenbundes* zu etablieren. Immerhin sind diesbezügliche Ambitionen des Verlegers Eugen Diederichs nachweisbar, der ebenfalls zu den von Bölsche vorgeschlagenen Kandidaten für eine Funktion im Bund gehörte.³⁷¹⁷ Er war überzeugt, daß der Verein unter einer ausschließlich naturwissenschaftlichen Führung in die „falsche, intellektuelle Richtung“ ginge. Erich Viehöfer will erkannt haben, daß Diederichs mit Hilfe von Kalthoff Einfluß auf den *Monistenbund* ausüben wollte.³⁷¹⁸

Die im *Monistenbund* gerade erst beginnende Diskussion über den Inhalt des Begriffes Monismus und die Neubegründung der Religion auf monistischer Grundlage (Genaueres werden wir unten sagen) wurde jedoch durch Kalthoffs frühen Tod gestoppt. Allerdings wäre wohl, wenn Kalthoff weitergelebt hätte, eingetroffen, was die Berliner *Vossische Zeitung* im Mai 1906 meldete, nämlich ein baldiges Auseinanderbrechen des ‚wunderlichen Paktes‘ zwischen Haeckel und Kalthoff.³⁷¹⁹ Über die vereinsinternen Umstände, leider jedoch nicht über Kalthoffs Gründe für diesen Haltungswandel, berichtet Wilhelm Breitenbach. Wir können nur aufgrund uns bekannter genereller Positionen und Lebensumstände auf Kalthoffs Motive schließen. Immerhin läßt sich ein wenig dazu sagen:

V.3.5 *Richtungskämpfe im Monistenbund während Kalthoffs Präsidium*

V.3.5.1 *Aristokratische oder demokratische Vereinsleitung?*

Die Gründungsgeschichte des *Monistenbundes* war von Anfang an von internen Richtungskämpfen überschattet. Schon während der konstituierenden Sitzung kam es im Kontext der Beratungsgespräche über die Satzungen des Vereins zu „ersten ziemlich tief gehenden Differenzen“ zwischen zwei Strömungen unter den Gründungsmitgliedern³⁷²⁰: Eine „aristokratische

³⁷¹⁶ Vgl. Breitenbach, *Gründung*, S. 100. Selbst der erste respektable Naturwissenschaftler an der Spitze des Monistenbundes, Wilhelm Ostwald, übernahm das Präsidium erst *nach* seinem Ausscheiden aus dem aktiven Staatsdienst. Gleichwohl blieben die Naturwissenschaftler im Verein in der Mehrheit.

³⁷¹⁷ Diederichs wurde als Kassenwart ins Spiel gebracht. Vgl. Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 232.

³⁷¹⁸ Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende. Frankfurt a. M. 1988, S. 15 (mit Bezug auf Diederichs „Skizze zu einer Selbstbiographie“, S. 117-118, im Deutschen Literaturarchiv Marbach.

³⁷¹⁹ *Vossische Zeitung* Nr. 240 (Morgen-Ausgabe) vom 24.5.1906.

³⁷²⁰ Zum Folgenden vgl. *Gründung*, S. 34-36. Vgl. dazu auch Heiko Weber, *Der Deutsche Monistenbund und die Lebensreformbewegungen*, in: *Die Lebensreform*, Bd. 2, S. 125-131, hier 126.

Richtung“ plädierte dafür, „an der Spitze des Bundes einen Ausschuß wissenschaftlich gebildeter Männer“ zu installieren, „die allein die Richtung des Bundes bestimmen und seine Arbeiten leiten sollten. Die Vereinsbasis sollte nach diesem Modell kein Mitspracherecht bekommen. Dagegen wollte eine „demokratische Richtung ... eine Hauptversammlung, die abwechselnd an einem anderen Ort stattfinden sollte; diese Versammlung sollte das Recht haben, jedes Jahr den Bundesvorstand zu wählen.“ Die Gründungsversammlung entschied sich für die autoritäre Führungsvariante und mithin gegen eine machtvolle Position der Vereinsbasis.

Mit Ausnahme Haeckels, der der aristokratischen Position zuneigte, erfahren wir nicht, wie sich die Anwesenden im Einzelnen in dieser Frage verhielten. Die Organisationsstruktur des Vereins sprach nach diesem Ergebnis indes allen Forderungen hierarchiefreien Denkens und Handelns Hohn, die Kalthoff bei sonstigen Anlässen erhoben hatte (z. B. im Kontext der Debatte um den Zusammenschluß der Bremer Kirchengemeinden). Die demokratische Konzeption erinnert zudem an diejenige Satzungs- und Organisationsstruktur, die Kalthoff aus dem *Goethebund* kannte und dort maßgeblich mitverantwortet hatte. Wir wissen aber nicht, ob er auch diesmal der demokratischen Richtung zuneigte. Falls er für die aristokratische Vereinsleitung gestimmt haben sollte, überzeugten ihn vielleicht die bei Breitenbach referierten pragmatischen Gründe: Die Gefahr, daß „durch eine Zufallswahl eventuell Elemente in den Ausschuß“ kämen, „deren wissenschaftliche Richtung mit den wichtigsten Grundsätzen des Bundes in Widerspruch stände[n] oder die wir nicht genau kannten.“ Haeckel führte unter anderem aus der Erfahrung des Scheiterns des römischen Freidenkerkongresses im Jahre 1904 gerade dieses Argument gegen eine basisdemokratische Leitungsstruktur des Vereins an.

V.3.5.2 *Differenzen zwischen den Gründungsmitgliedern über den Status der Religion*

Deutlicher wird indes, wie ein zweiter Richtungskampf um den Rang der Religion verlief. Auch wenn Kalthoff sich noch nicht im Klaren darüber gewesen sein mag, wie sich eine Verständigung zwischen Religion und Naturwissenschaften theoretisch und praktisch gestalten ließe, war für ihn klar, daß die Religion im Verein als ein wichtiges Thema aufgefaßt werden sollte. Damit stieß er schon bald auf Ablehnung.

Exemplarisch hierfür war die erste Ausschußsitzung, die am 6. März 1906 im Pfarrhaus von St. Martini stattfand. Dazu schreibt Haeckel: „Dr. Schmidt ... reist morgen nach Bremen, um mit den 3 dortigen ‚Monisten Pastoren‘ (und mit Dr. Breitenbach) über wichtige Organisations-Fragen zu verhandeln (Kassenführung, Verlag der Flugschriften, Wander-Vorträge etc).“³⁷²¹ Anwesend waren außerdem ein weiterer Mitinitiator des *Monistenbundes*, der Jenenser Privatgelehrte C. H. Thiele sowie Anna und Emma Kalthoff.³⁷²² Breitenbach berichtet mit einigem Befremden über das „enttäuschende“ Treffen, das „einen ganz privaten Charakter“ gehabt habe und von Kalthoff lediglich als Aussprache mit den Anwesenden geplant worden war:

„Bei unseren Besprechungen wurde fast ausschließlich die religiöse und kirchliche Seite der großen Weltanschauungsfrage erörtert, so daß ich das Gefühl hatte, unter der Leitung Kalthoffs werde aus dem Monistenbund schließlich nichts als ein kirchlicher Reformbund.“³⁷²³

³⁷²¹ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 235.

³⁷²² Von Thiele existiert eine Grußkarte vom 5.3.1906 an Ernst Haeckel. Danach fand schon an diesem Tag ein Vortreffen statt. Teilnehmer waren auch A. Ritterhoff und H. Bösking (sowie Th. Schorn und H. Jaeger, deren Identität nicht ermittelt werden konnte). Vgl. Ernst Haeckel online-Briefedition, ID 13091 sowie eine Grußkarte von Kalthoff (ID 29623).

³⁷²³ Gründung, S. 39f. Zum Folgenden, falls nicht anders angegeben, ebd. S. 39-42.

Damit hatte Breitenbach Kalthoffs Absichten wohl richtig erfaßt. In der Tat beschäftigte sich der Pastor in dieser Zeit verstärkt mit den von Breitenbach angeführten Fragen. So bezeugt etwa seine zeitgleiche Tätigkeit als Preisrichter im Rahmen eines Preisausschreibens zum Thema „Wie gestaltet man die heiligsten Feste und Lebensstufen (Geburt, Mündigwerdung, Eheschließung, Tod) weihevoll außerhalb der althergebrachten kirchlichen Formen und Gebräuche?“ sein Interesse an der Pflege einer alternativen Religionskultur. Das Preisausschreiben wurde von der Zeitschrift *Deutsche Kultur* im März 1906 veranstaltet. Deren Herausgeber Heinrich Driesmann war einer der Unterzeichner des Gründungsaufufes des *Monistenbundes*. Es war ein beachtliches Preisgeld von 600 Mark ausgelobt worden. Als Jurymitglied fungierte neben Kalthoff auch Julius Hart.³⁷²⁴ Auch eine Broschüre Kalthoffs, die in jenen Wochen veröffentlicht wurde, behandelte unter dem Titel *Modernes Christentum* das Thema der Genese der neuen außerkirchlichen Religion. Breitenbach und Schmidt machten ihrem Verdruß über Kalthoffs religiöse Ambitionen in den folgenden Monaten Luft. In einem Brief an Haeckel schrieb Breitenbach drei Tage nach dem Bremer Treffen:

„Es will mir nicht recht in den Sinn, wie ein Mann, der sich Monist nennt, Kinder tauft, konfirmiert, im Talar Sonntags auf die Kanzel steigt und predigt, kurzum eben Pfarrer ist und bleibt. Ich habe das bestimmte Gefühl, daß die meisten der Leute, die unserem Bunde beitreten, das tun, weil sie durch das Studium naturwissenschaftlicher Werke, nicht am wenigsten der Ihrigen, zur monistischen Anschauung gelangt sind. Nicht aber denken sie dabei an die modernen religiösen Probleme, wie das Christusproblem u. dgl. Wer einmal zum naturwissenschaftlichen Monismus sich bekennt, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, der hat für die Kirchen und ihre Probleme doch wohl nur noch wenig Interesse. Er erwartet vom Monistenbunde jedenfalls keine Schriften über solche Fragen, sondern über naturwissenschaftliche Dinge. Ich verkenne gewiß nicht, daß in unserem Bunde auch die religiösen Probleme besprochen werden müssen, aber ich würde es doch lebhaft bedauern, wenn Pfarrer bei uns irgendwie die Richtung des Bundes maßgebend bestimmen. Der Monismus, wie wir ihn auffassen, ist aus der Naturforschung heraus geboren, er will den Menschen eine naturwissenschaftliche Welterkenntnis vermitteln, in der das Christentum, auch das der modernen Theologie, keinen Platz hat. Zum mindesten ist es entbehrlich. Wenn mich nicht alles täuscht, müssen wir unbedingt dafür sorgen, daß die theologische Richtung bei uns nicht das Uebergewicht erhält.“³⁷²⁵

Mit diesen Worten umriß Breitenbach schon die antikirchliche, ja latent antireligiöse Linie, an der sich der Verein in den Folgejahren orientieren sollte. Haeckel antwortete auf diesen Brief in entgegenkommenden, fast entschuldigendem Ton:

„Was mir Dr. S. über Ihre Verhandlungen in Bremen (6.3.) mitteilte und was auch Ihre Ansichten ergänzt, klingt nicht sehr ermutigend. Die 3 Bremenser ‚Pastoren‘ im Ausschuß erregen auch sonst viel Kopfschütteln – ebenso das Präsidium von Dr. Kalthoff. Und doch war gerade dies von anderer Seite so sehr empfohlen und auch faktisch gelobt. Aber wo sollen wir einen anderen Präsidenten finden, der literarisch bekannt, älterer reiferer Mann und zuverlässiger Charakter ist? *Alle* unsere naturforschenden Kollegen (von denen wir so viele befragt haben!) lassen uns im Stich!“³⁷²⁶

Schwer wiegt in diesem Zusammenhang, daß die religionsaversive Haltung eines wichtigen finanziellen Förderers des Vereins, des Hamburger Kaufmannes Christian Carstens, sich ebenfalls in Vorbehalten gegenüber Kalthoff Ausdruck verschaffte.³⁷²⁷ Die weitere finanzielle För-

³⁷²⁴ *Deutsche Kultur*, Ernstes Wollen und Wartburgstimmen, Berlin, 12. Heft, 1. Jahrgang (März 1906), S. 3. Breitenbach, Gründung, S. 26.

³⁷²⁵ Brief vom 9.3.1906, EHH. Zit. n. Nöthlich et al., *Weltbild*, S. 34 Anm. 70.

³⁷²⁶ Zit. n. ebd. Vgl. Gründung, ebd.

³⁷²⁷ Haeckel schreibt über ihn am 15.10.05: „Kürzlich hat sich ... ein reicher Hamburger Kaufmann gemeldet, der eventuell eine bedeutende Summe zur Unterstützung stiften will.“ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Brief-

derung durch Carstens war durch Kalthoffs Rolle im Verein in Frage gestellt. Von Breitenbach über die Bremer Konferenz informiert, antwortete Carstens:

„Ich bin durchaus Ihrer Ansicht bezgl. der Theologen ...; vor allen Dingen stehe ich auf Ihrer Seite, daß es nicht Aufgabe des Monistenbundes sein kann – darin unterscheidet er sich vom Freidenkerverein – auf kirchliche Fragen einzugehen; er hat lediglich für die Ausbreitung naturwissenschaftlicher Erkenntnis in weiten Kreisen zu sorgen, nicht aber sich mit dem Christus-Problem usw. zu befassen. Sie tun sicher gut daran, dafür zu sorgen, daß die Theologen nicht in den Vordergrund kommen. Mir wurde übrigens auch hier schon der Vorwurf gemacht, daß das theologische Element zu stark vertreten sei, um so mehr, als weite Kreise für den Austritt aus der Kirche plädieren.“³⁷²⁸

Überblickt man die interne Konfliktsituation im *Monistenbund*, so ist dem Historiker Andreas Daum zuzustimmen, der in der Frage der Religion 1906 im *Monistenbund* zwei Gruppen im Widerstreit sieht: Auf der einen Seite die vor allem eben von Breitenbach und Schmidt vertretene Richtung (wie sie sich in den Zitaten äußert) und auf der anderen Seite die Gruppe um die Bremer Pastoren sowie den Mediziner Eduard Aigner, den führenden Münchner Monisten.³⁷²⁹ Für die graue Eminenz im Hintergrund, Ernst Haeckel, besaß im Zweifel das naturwissenschaftliche Paradigma gegenüber den religiösen Zielen, die er dem *Monistenbund* zusprach, immer einen Überlegenheitsstatus, was, wie unten genauer gezeigt werden soll, schon in der Konzeption seines Monismusverständnisses impliziert war. Haeckel bewertete religiöse Inhalte auch in der Praxis nach naturwissenschaftlichen Maßstäben. Und es sei in diesem Zusammenhang erwähnt, daß für Haeckel und sein engeres Umfeld der Vereinszweck ‚Pflege der Religiosität‘ eventuell nur aus taktischen Gründen, genauer: als Vehikel, um der Vereinsgründung leichter die Korporationsrechte zu verschaffen, vorgeschoben wurde.³⁷³⁰

Es scheint so, als hätte sich dieser Konflikt auch ohne Kalthoffs frühes Ableben zugunsten der am Paradigma der Naturwissenschaft orientierten Richtung entschieden. Denn insgesamt waren die Theologen und andere Geisteswissenschaftler, aber auch Künstler wie Bölsche und Wille, im Verein von Anfang an unterrepräsentiert. Von den 45 Unterzeichnern des Gründungsauftrages wissen wir nur von acht Personen mit Sicherheit, daß sie keine Naturwissenschaftler waren.³⁷³¹ Es kommt hinzu, daß Kalthoff sich aus Gründen, über die wir nur Mutmaßungen anstellen können, den Verein zunächst nicht aktiv an die Öffentlichkeit treten lassen wollte, obwohl er noch bis in den Winter 1905/06 hinein für ein offensives, kulturkämpferisches Auftreten des Vereins plädiert hatte. Die Gruppe um Breitenbach und Schmidt ernüchterte auch dieser Umstand:

„Wir erlebten in Bremen ... eine kleine Enttäuschung. Kalthoff wollte nämlich von einer öffentlichen Agitation für den Bund noch nichts wissen, er wollte eine solche vielmehr

wechsel 1887-1919, Brief Nr. 221. Zu Carstens vgl. auch Breitenbach, Gründung, S. 10. Hier heißt es, C. sei ein Fabrikbesitzer.

³⁷²⁸ Breitenbach, Gründung, S. 40f.

³⁷²⁹ Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert: bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit 1848-1914, München 1998, S. 217. Diesen Aspekt übersieht z. B. Rita Parnes, Medien religiöser Sinnstiftung, S. 130.

³⁷³⁰ Diese Überlegung finden wir bereits im Briefwechsel zwischen Bölsche und Haeckel anlässlich des ersten Gründungsanlaufes eines Monistenbundes. Zweck der Vereinsgründung: die Pflege der Religiosität auf Grundlage der monistischen Wissenschaft. Briefe Nr. 87 vom 24.3.1899 und insbesondere 88 vom 30.3.1899 (Bölsche erwähnt hier das Beispiel verschiedener Freireligiöser Gemeinden, die kürzlich als juristische Personen mit solchen Rechten anerkannt worden seien).

³⁷³¹ Dankmeier, Naturwissenschaft, S. 125. Dort mehr zur Soziologie des Vereins. Bemerkungen von Haeckel, daß die Beteiligung von Naturwissenschaftlern am Monistenbund zu wünschen übrig ließe (vgl. z. B. Ernst Haeckel, Das Präsidium des Deutschen Monistenbundes, S. 3; Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 248), dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Vertreter des naturwissenschaftlichen Paradigmas im Bund die Mehrheit bildeten, auch, wenn sie selbst keine Naturwissenschaftler waren.

bis zum Herbst verschieben. Dr. Schmidt und ich waren ganz anderer Ansicht; wir meinten, das Interesse, das sich in Zeitungsartikeln und Anfragen aller Art kundgab, möglichst sofort und intensiv ausnutzen zu sollen.³⁷³²

Gegen Kalthoffs Wunsch fuhren Breitenbach und Schmidt deswegen fort, Beitrittsaufrufe zu versenden und ein Netz aus Vertrauensmännern in diversen Städten aufzubauen. Ob der Grund für Kalthoffs Passivität in seinem sich verschlechternden Gesundheitszustand oder in sich abzeichnenden Auseinandersetzungen mit Bremer Pastorenkollegen wegen der Übernahme des Präsidiums im *Monistenbund* zu suchen ist, verrät Breitenbach nicht. Jedenfalls war der Pastor spätestens seit dem Bremer Ausschußtreffen am 6. März unfreiwillig in den Kulturkampf verwickelt, der unweigerlich aus einer öffentlichen Werbung für den *Monistenbund* resultierte, die von kirchlicher Seite als Provokation gewertet wurde. In einem Brief an Breitenbach vom 28. April 1906 erwähnt Haeckel, Kalthoff sei schon seit längerer Zeit krank und habe anscheinend die Lust an der gemeinsamen Sache verloren. Einer Ausschußsitzung am 9. Mai werde er nicht beiwohnen können. Bölsche gegenüber vermeidet Haeckel Vorhaltungen wegen dessen Empfehlung Kalthoffs, deutet aber an, daß das Präsidium auf der nächsten Ausschußsitzung des *Monistenbundes* wohl neu zu besetzen sei.³⁷³³

Mit dem Verzicht der beiden Geistesverwandten Bölsche und Wille auf ihr aktives Mitwirken im Verein fehlten dann auch die beiden Personen, die mit Kalthoff zusammen gemeinsame Ansichten teilten, wie etwa die spiritualistische Auslegung der natürlichen Entwicklungslehre, also jene Aktivisten, die ernsthaft an einer geisteswissenschaftlichen Orientierung des Monismus gearbeitet hatten. Besonders galt dies für Wille. Die führende Rolle, die Bölsche übernehmen sollte, wurde von diesem wie schon gesagt nie ausgefüllt.³⁷³⁴

Wenn Haeckel Bölsche förmlich umwarb, aktiv im *Monistenbund* mitzuwirken, stellte er dagegen Willes Eignung für eine Führungsrolle in Frage. In dem Brief an Bölsche, in dem er Kandidaten für den konstituierenden Ausschuß durchbuchstabiert, meint er, die Autorität Willes könne zwar sehr wichtig werden, doch sei er „leider voll Bedenken, da sein ‚Monismus‘ immer dualistischer“ werde. „Vielleicht endet er, wie Steiner, in Theosophie und Occultismus!“³⁷³⁵ Bölsche und Wille nahmen an der Gründungssitzung und auch an den späteren Zusammenkünften des Bundes nicht teil und waren an den Aktivitäten des Bundes kaum beteiligt.³⁷³⁶ So fehlte vor allem mit Bruno Wille im Verein eine Kraft, die Kalthoffs Ansichten über die monistische Religion teilte.

Es bleibt also festzustellen: Von ersten Anläufen abgesehen, fehlte es an längerfristigen Bemühungen, eine konkurrenzfähige ästhetisch-religiöse Richtung innerhalb des *Monistenbundes* zu etablieren. Über den vereinsinternen Einfluß Steudels (er gehörte immerhin dem Aus-

³⁷³² Gründung, S. 39. Haeckel und Carstens teilten die Auffassung Breitenbachs auch in diesem Punkt. Vgl. ebd. S. 40f. Noch im April habe Kalthoff Schmidt mehrfach gebeten, doch die Agitation zu verschieben.

³⁷³³ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 237. Vgl. auch den an Kalthoffs Todestag verfaßten Brief Nr. 239: „Kalthoff ... ist seit Monaten krank und scheint das Präsidium im Laufe des Jahres niederlegen zu wollen.“ Ebenso Breitenbach, Gründung, S. 44.

³⁷³⁴ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Briefe Nr. 224, 232. Er schrieb zwar an Haeckel, er habe „sehr das Bedürfnis, einmal persönlich der ganzen Bundes-Sache nahezutreten“ (Brief 238), dazu ist es aber auch in den Folgejahren nicht gekommen. Nöthlich sieht freilich andere Gründe: daß nämlich die von Bölsche propagierte religiöse Ausrichtung des *Monistenbundes* nicht mehr durchsetzbar und Bölsches Mitwirkung überflüssig geworden sei, seit der Brüsseler Förderer Samson klar gemacht habe, nur eine Vereinigung von Forschern zu unterstützen. Vgl. ihren Kommentar zu Brief 87, Anm. 144. Die angegebenen Quellen bestätigen dies m. E. nicht.

³⁷³⁵ Ebd. Brief Nr. 221 vom 15.10.05. Rudolf Steiner gehörte zeitweilig zum Umkreis des *Monistenbundes*.

³⁷³⁶ Breitenbach, Gründung, S. 34

schoß an³⁷³⁷) und Mauritz' läßt sich nach dem bisherigen Forschungsstand nichts hinreichend Genaues sagen.

Auch die Bedingungen der späteren Teilnahme anderer Pfarrer an den Vereinsaktivitäten sowie insbesondere ihre Wirkung im Hinblick auf die Entwicklung einer monistischen Religion sind noch weitgehend ungeklärt. Das Beispiel von Kalthoffs Nachfolger Lipsius erwähnten wir bereits. Er wurde nach der Niederlegung seines Pfarramts später als Wanderredner für den Bund aktiv. Zusammen mit seinem Nachfolger Emil Felden ist er in der Aufstellung der Redner des Vereins für das Jahr 1909 verzeichnet.³⁷³⁸ Der Vegesacker Pastor Ernst Georg Baars wird ebenfalls auf dieser Liste geführt.³⁷³⁹ Er hielt, wie auch Steudel, schon im Winter 1906 vor der Hamburger Ortsgruppe des *Monistenbundes* eine Rede.³⁷⁴⁰ In das Beziehungsnetzwerk, dem auch Kalthoff angehörte, war Baars über seine Tätigkeit für die Bremer Ortsgruppe des *Bundes für Mutterschutz* und für die *Deutsche Friedensgesellschaft* eingebunden.³⁷⁴¹ Allerdings ist seine Mitgliedschaft für die erste Hälfte des Jahres 1906 noch nicht nachweisbar. Unten werden wir auf seine Rolle als Vermittler zwischen *Monistenbund* und *Protestantenverein* eingehen.

Deutschlandweit war die Anzahl der dem Verein beigetretenen Pastoren sehr überschaubar. Wir wissen noch von der Mitgliedschaft des holsteinischen und späteren Hamburger Pastors Heinrich Wilhelm Heydorn.³⁷⁴² Der Hauptgrund für die Schwierigkeiten, die es dem Interpretieren bereitet, die Aktivitäten der Monistenpastoren in den Vereinskontext einzuordnen, liegt im Fehlen einer Programmatik, die dem Verein klare religionsreformerische Ziele gab, so daß die Religionsentwicklung im Verlauf der Jahre von verschiedenen spontanen Impulsen bestimmt wurde. (Dazu unten mehr, wenn wir von der Ausdifferenzierung einer zweiten monistischen Religion vom Zuschnitt einer Wissenschaftsreligion berichten.) Die ersten programmatischen Vereinschriften wurden von den eher religionsaversiven Förderern des Vereinsgedankens: Schmidt, Breitenbach, Carstens und Thiele in diesem konträren Sinne beraten und konzipiert. Schmidt entwarf auf Grundlage von Haeckels 30 Thesen zur Organisation des Monismus (1904) das erste Programm des Vereins.³⁷⁴³ Klar definierte religiöse Ziele fehlen hier. Haeckels Anregungen zu einer monistischen Religionsgründung in den Thesen zur Organisation werden nicht aufgegriffen, geschweige denn weiterentwickelt. Die Richtung, in die sich der Vereinsmonismus nach Ansicht dieser Gruppe in Zukunft entwickeln sollte, wurde somit von dem Wegweiser der äußerst selbstbewußt und selbstgewiß auftretenden Naturwissenschaften angezeigt. Die Möglichkeiten für eine andere Auffassung des Monismus waren also begrenzt. Die von Kalthoff gewünschte aktive Erarbeitung einer monistischen (Alternativ-)Religion, mithin ein Projekt, das über die bloße Negation der traditionellen Religion hinausgehen sollte, wurde also von den Funktionären und auch den Geldgebern des Bundes verweigert.³⁷⁴⁴ Individuelle *religiöse* Auslegungen des Monismus wurden in der Gründungsphase dem Privatbereich zugerechnet. Heinrich Schmidt formulierte den Leitsatz: „Jeder mag seine Mystik für sich haben,

³⁷³⁷ Vgl. Schreiben Heinrich Schmidt vom 18.1.1906. Nachlaß Kalthoff, 7,40-20/3.

³⁷³⁸ Vortragsorganisation des Deutschen Monistenbundes, Vorträge und Redner [1909], zit. n. Staatsarchiv Bremen, K.1.a.141.

³⁷³⁹ Die Angabe „Emil [sic!] Baars, protestantischer Pastor“ soll möglicherweise die Identität verschleiern.

³⁷⁴⁰ Festschrift zum Ersten Monisten Kongress Hamburg 8-11 Sept. 1911, herausgegeben von dem Deutschen Monistenbund Ortsgruppe Hamburg e. V., S. 30.

³⁷⁴¹ Wottrich, Auguste Kirchhoff, S. 62. Er gehörte auch zu den Bestellern von Kalthoffs *Vom häuslichen Leben*.

³⁷⁴² Vgl. Die Pastoren des Monistenbundes, in: Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 6 (Dezember 1906), S. 81-93.

³⁷⁴³ Heiko Weber / Olaf Breidbach, Der Deutsche Monistenbund 1906-1933, in: Arnher E. Lenz / Volker Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen. Monismus in Vergangenheit und Gegenwart, Neustadt a. R. 2006, S. 157-205, hier S. 184. Zu den Thesen vgl. S. 38, 43.

³⁷⁴⁴ Kalthoff war mit den Thesen unzufrieden und strebte deren Abänderung an, wozu es aber nicht mehr kam. Vgl. unten Abschn. VI.6.4.2.

nur darf er sie anderen nicht aufdrängen wollen.“³⁷⁴⁵ Öffentlich werden sollte in erster Linie die naturwissenschaftliche Grundlegung der neuen Weltanschauung.³⁷⁴⁶ Diese Haltung erinnert an den sozialdemokratischen Leitspruch ‚Religion ist Privatsache‘ sowie auch an den ideologischen Dogmatismus im Verhältnis zur nicht privaten Religion.

Andererseits hatten die religionsfeindlichen Monisten ein durch und durch protestantisch-reformatorisches Bewußtsein. Darauf werden wir zurückkommen – ebenso wie auf Entwicklungen nach der Gründungsphase, von denen hier noch nicht die Rede war. Zunächst wollen wir darstellen, wie sich die Konfrontation des monistischen Pastors Kalthoff mit seinen Amtskollegen anbahnte, wofür (ironischerweise) nicht zuletzt die von Kalthoff nicht gewollte antichristliche Stoßrichtung des *Monistenbundes* ein Auslöser war.

V.4 *Öffentliche Reaktionen auf die Gründung des Monistenbundes. Der Monismus als Faszinosum und Skandalon*

V.4.1 *Kalthoff als Paradigma des monistischen Pastors und Vorbild kirchenkritischer Bevölkerungskreise*

Ein maßgebliches Motiv für das zeitweilig große mediale Interesse am *Monistenbund* außerhalb der Fachwissenschaften war die Widerstandskraft gegen die vermeintlichen Unterdrücker basisdemokratischer Freiheitsbestrebungen in Kirche und Staat, die dem Monismus in seiner Funktion als Kampfbegriff zugeschrieben wurde. Die Aufmerksamkeit weiter Kreise der Bevölkerung konzentrierte sich – bei einer Abnahme der aktiven kirchlichen Religionsausübung und zunehmender Verbreitung der Haltung religiöser Indifferenz – insbesondere auf die öffentliche Agitation gegen Kirche und Klerus im Sinne des Monismus. In diesem Kontext wurde auch Kalthoffs monistisches Engagement von der Öffentlichkeit wahrgenommen. Es sei „eine Tat fast beispielloser Kühnheit ... , daß sich der christliche Prediger mit dem Materialisten Ernst Häckel“ zusammengefunden habe, da doch der gemeinsame Bund „in schrof[e]m Gegensatz zu allem biblischen traditionellen Dogmenglauben ... und ebenso zu unserer akademischen Katheder-Philosophie“ gestanden habe, glaubte etwa ein Schulreformer.³⁷⁴⁷ Kalthoff selbst hatte noch 1905 über den Materialismus gesagt, seine Bedeutung liege weniger in der ‚Wahrheit‘ seiner Lehren als in dem Mut zur Bekämpfung von Strukturen der Unterdrückung: „Sein Wert liegt in seiner Kampfstellung, seiner Verneinung, nicht in dem, was er geschaffen, nicht in seiner Bejahung.“ Dieser Materialismus werde indes dadurch überwunden, daß man ihn zum einheitlichen (monistischen) Weltbild weiterentwickle, wie dies etwa Wilhelm Ostwald oder Wilhelm Bölsche täten.³⁷⁴⁸

Mit Hilfe des Kampfbegriffes Monismus wiederum ließen sich tief im kulturellen Bewußtsein der Zeit verwurzelte kirchliche, adlige und bürgerliche Mentalitäten in Frage stellen, welche die Beziehung zwischen den Schichten einer Gesellschaft nach dem hierarchischen und

³⁷⁴⁵ Breitenbach, Gründung, S. 59.

³⁷⁴⁶ Vgl. die bei Breitenbach, Gründung, S. 57-62 wiedergegebenen Auszüge aus einer Programmschrift Heinrich Schmidts und vgl. dann auch die herablassenden Meinungsäußerungen der naturwissenschaftlichen Monisten gegenüber den freigeistigen und freireligiösen Organisationen, aber auch gegenüber der Gesellschaft für ethische Kultur. Dazu: Rita Panesar, Medien religiöser Sinnstiftung, S. 103f. Vgl. auch schon eine Äußerung Bölsches aus dem Jahre 1899, nach der die Gesellschaft für ethische Kultur „armselig verkommen“ sei: Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 88.

³⁷⁴⁷ Art. A. Kalthoff, in: Blätter für die deutsche Erziehung, 8. Jahrg., 6. Heft (Sommermonat 1906), S. 86-88, hier S. 86.

³⁷⁴⁸ Das neue Weltbild, in: Die Religion der Modernen, S. 79, 81.

biomorphen Modell der Unterordnung der ‚niederen Seelenteile‘ (des Körpers, der in diesem Gleichnis für die Bevölkerungsmassen steht) unter die mit den Führungsschichten identifizierte ‚Vernunft‘ bzw. den ‚Geist‘ geregelt wissen wollten. Es verwundert nicht, wenn die Kritik an Kirche und Staat, wie wir sie von Kalthoff kennen, nun auch im Medium der Sprache des Monismus formuliert wurde.

Das kritische Potential des Monismus wird indes nur dann kultur- und religionsgeschichtlich richtig eingeordnet, wenn man berücksichtigt, daß es vor allem die Haltung der in weltanschaulich-kultureller und sozialpolitischer Hinsicht Unzufriedenen in der wilhelminischen Gesellschaft wiedergab, und daß diese Gruppe zahlenmäßig die *aktiven* Anhänger des *Monistenbundes* weit überstieg. Das kirchlich organisierte Christentum stand für diese Gruppierungen symbolisch für eine Hauptquelle ihrer Unzufriedenheit, beispielsweise im Hinblick auf die beschriebenen Konfessionalisierungstendenzen im Bildungssektor. So konnten die Organisatoren des *Monistenbundes* mit einigem Recht *in dieser Hinsicht* große Bevölkerungsgruppen hinter sich wissen. Bremen war ein Beispiel hierfür. Im Monat nach dem Bekanntwerden von Kalthoffs Zusammenarbeit mit Haeckel meinte der Volksschullehrer J. H. Müller in seinem oben erwähnten Artikel über das vom Monismus inspirierte Erziehungsideal der Bremer Reformpädagogogen, wenn man sage, die Stadt habe eine evangelische Bevölkerung, so sei dies

„nur insofern richtig, als ja wirklich gewohnheitsgemäss die meisten Kinder im Zustande der Unbewusstheit in die evangelische Kirche hineingebracht werden; aber dass die formell zum evangelischen Christen gestempelten Menschen auch innerlich, im Geiste, dazugehören, das ist nicht richtig.“³⁷⁴⁹

Diese Argumentation war für liberal eingestellte Bürger nachvollziehbar. Der große Zuspruch für die Forderung nach Abschaffung des Religionsunterrichts in Bremen erklärt sich ja nicht zuletzt aus dem verbreiteten freiheitlichen Bewußtsein der Bevölkerung. Die vom *Monistenbund* verfolgten Ziele kamen diesem entgegen. War man auf der einen Seite als Bremer nur dann zahlendes Kirchenmitglied, wenn man freiwillig einer Gemeinde beitrug, war auf der anderen Seite der schulische Religionsunterricht auch in Bremen ein *Zwangsunterricht*. Wie wir sahen hatten Kalthoff und der Martini-Konvent 1905 die Öffentlichkeit mit Erfolg vor den möglichen Folgen einer Zentralisierung des bremischen Kirchenwesens gewarnt, u. a. vor dem Einfluß einer kirchlichen Zentralinstanz auf die Gestaltung des schulischen Religionsunterrichts. Gerade in den Jahren, in die die Gründung des *Monistenbundes* fiel, verbreitete sich in Teilen der Bevölkerung das Gefühl, einer verstärkten kirchlich gesteuerten Sozialdisziplinierung ausgesetzt zu sein und dadurch in persönlichen säkularen Freiheitsrechten eingeschränkt zu werden.

Die drei schon im voraus ausverkauften Vorträge, die Ernst Haeckel im April 1905 über „Entwicklungslehre und Kirchenglaube“ in Berlin gegen ein beachtliches Honorar von 600 Mark gehalten hatte³⁷⁵⁰, fanden in diesem Sinne großen Zuspruch. Im letzten dieser Vorträge wird Kalthoff als Vertreter einer neuen Lehre vom Christentum in Anspruch genommen, die sich dem Monismus annäherte. Haeckel beruft sich hierfür auf das *Christusproblem*. Die Presse berichtete ausführlich – Umstände, die wohl zum Aufkommen der Modellkonzeption des monistischen Pastors mit beitrugen. Haeckel hat wahrscheinlich persönlich einen Zeitungsbericht, der auch den Kalthoff-Bezug hervorhebt, an den Pastor versenden lassen.³⁷⁵¹

Eduard Bernsteins Hinweis darauf, daß es trotz des allgemeinen Desinteresses an der Religion ein Leichtes sei, „für eine Paukrede gegen Kirche und Geistlichkeit ein gefülltes Au-

³⁷⁴⁹ J. H. Müller, Art. Unser Erziehungsideal, in: Roland, Februar 1906, S. 1-4, hier S. 1f.

³⁷⁵⁰ Der Kampf um den Entwicklungsgedanken. Vgl. dazu Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Briefe Nr. 206-211.

³⁷⁵¹ Bericht in der Vossischen Zeitung vom 20.4.1905. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

ditorium zusammenzubringen und ihm Beifall zu entlocken“³⁷⁵², spielt auf diese drei Vorträge an. Wenn aktive Monisten angesichts dieser öffentlichen Reaktionen überzeugt waren, „daß die ‚unerschütterliche monistische Überzeugung‘ bereits ‚in den weitesten Kreisen‘ verbreitet sei“³⁷⁵³, so müssen wir als Kontext entsprechender Aussagen von Zeitgenossen die Bernsteinische Einschränkung wohl gelten lassen. Ein Reservoir potentieller Mitglieder eines Weltanschauungsbundes waren diese Kreise wohl nur bedingt. Das galt auch für Bremen. Die von Volksschullehrer Müller erwähnte Diskrepanz zwischen kirchlicher Freiheit und staatlicher Reglementierung im Bildungswesen löste auch hier in der Bevölkerung keine Eintrittswelle in den *Monistenbund* aus. Was indes aktive Monisten und Bevölkerungsgruppen, die sich von antikirchlichen Agitationen angezogen fühlten, einte, war eben die negative Wahrnehmung organisierter Religion, was sich etwa im empörten Ruf nach Entlastung des Einzelnen vom Zwang äußerte, den die Konfessionen vermeintlich „mit Hilfe staatlichen und gesellschaftlichen Druckes schon auf die Bildung der Jugend ausüben“ würden – wie es von Seiten des *Deutschen Monistenbundes* verlautbart wurde: Man verfolgte das gemeinsame Ziel, in der Praxis „endlich den verfassungswidrigen Zustand zu beseitigen, nach welchem ein offenes Eintreten für eine vom konfessionellen Kirchtum abweichende Weltanschauung staatliche und gesellschaftliche Zurücksetzung zur Folge hat.“³⁷⁵⁴

V.4.2 *Legendenbildungen um das Modell des monistischen Pfarrers*

Kalthoff spielte gerade als *christlicher* Prediger in diesen Kontexten eine wichtige Rolle. Ein Beispiel für die Wechselwirkung seiner religiös-kritischen Position mit den von Bremen ausgehenden schulpolitischen Forderungen ist der schon zitierte Artikel eines ungenannten Schulreformers in den *Blättern für die deutsche Erziehung*, der Kalthoffs Bekenntnis zum Monismus als eine Tat interpretierte, mit der sich der Pastor in „schroffen Gegensatz“ zum christlichen Dogma gestellt habe. Aber auch in den Kreisen der Lebensreformbewegung fand Kalthoffs Hinwendung zum Monismus (wie auch die seiner beiden radikalen Kollegen) positiven Widerhall. So veröffentlichte die Schriftstellerin und Mutterschützerin Clara Ebert(-Stockinger) in der Zeitschrift *Die Lebenskunst* einen Artikel, der die Erinnerung an den von ihr schon lange verehrten „monistischen Pfarrer“ Kalthoff wachhalten sollte. Eberts kritische Haltung gegenüber Christentum und Kirche äußerte sich unter anderem in ihrer Ablehnung des Glaubens an einen personalen jenseitigen Gott, in ihrer Zustimmung zu Kalthoffs Thesen zum Christusproblem und zeigte sich in ihren praktischen Bemühungen, ihre Tochter „vom Religionsunterricht der Schule“ zu befreien, was sie „mit allen Mitteln ... erwirkt hatte“.³⁷⁵⁵ Sie berichtet den Lesern der Reformzeitschrift von einer Pilgerfahrt nach Bremen auf Kalthoffs Spuren; sie hatte nur noch Gelegenheit, seine, allerdings „berufene[n] Erben“, Steudel, Mauritz, Lipsius und Felden kennen zu lernen.³⁷⁵⁶ Zwei Gespräche im Gedenken an den verstorbenen Martini-Pastor mit Steudel dienten der Bestätigung und Verstärkung ihrer eigenen kirchen- und christentums-kritischen Haltung. Kalthoff war in diesen Gesprächen nicht nur durch sein Porträt gegenwärtig, das Steudels Arbeitszimmer zierte – auch sein „Geist“ schien über den Gesprächspartnern „zu schweben“, als die Lebensreformerin auf dem Platz saß, „den er wohl oftmals eingenommen

³⁷⁵² Vgl. Einführung I.2.

³⁷⁵³ Vgl. Simon-Ritz, *Organisation*, S. 135

³⁷⁵⁴ Was will der Deutsche Monistenbund? in: *Blätter des Deutschen Monistenbundes*, Nr. 1 (Juli 1906), S. 7-9.

³⁷⁵⁵ Clara Ebert, Art. Ein monistischer Pfarrer, in: *Die Lebenskunst. Zeitschrift für persönliche Kultur*. 3. Jahrg. Nr. 13 (1. Juli 1908), S. 305-308. Zit. S. 306. Vgl. 307f.

³⁷⁵⁶ Ebd. S. 306.

haben mochte“. Sie stilisierte den Verstorbenen zum Modell für das „Wunder der monistischen Pfarrer“ in Bremen.³⁷⁵⁷

Aufschlußreich ist auch Clara Eberts Bericht über die Bremer Anhängerschaft der radikalen Theologen, die sie anlässlich einer Gedächtnisfeier für David Friedrich Strauß erleben konnte. Ebert erwähnt besonders die „außerordentlich zahlreiche Zuhörerschaft“, ein „geradezu begeistertes Publikum“, welches nur in Bremen sich aus solchem Anlaß zusammenführen lasse.³⁷⁵⁸ Zum hundertsten Geburtstag des Christentums- und Kirchenkritikers am 27. Januar 1908 sprachen im Saal des Gewerbehauses erst der Kalthoff-Nachfolger Lipsius und danach Steudel. Letzterer soll betont haben, daß gerade Kalthoff das Lebenswerk von Strauß (der auch ein früher Vertreter der Weltanschauung des Monismus gewesen war, TA) weitergeführt habe. So wurde die Strauß-Feier auch zu einer Erinnerung an Kalthoff.

Letztlich wurde in Bremen auch Eberts Abneigung gegenüber der kirchlichen Reaktion auf die Weltanschauung und die Tätigkeiten der Monisten bestätigt. Es bereitete ihr eine „freudige Genugtuung“, ihre Ansichten über eine Gegengründung zum *Monistenbund*, den *Keplerbund*, von Steudel, „dem Schüler Kalthoffs“ und „monistischen Gottesgelehrten“, insofern bestätigt zu finden, als er diesen Verein einen „Bastard“ nannte – „gemäß den Worten Kalthoffs“. Ebert selbst hatte den *Keplerbund*, „der zwecks Vereinigung der christlichen Weltanschauung mit der modernen Naturwissenschaft begründete wurde“, zuvor als „Wechselbalg“ bezeichnet.³⁷⁵⁹

Die Bezugnahme auf Kalthoff diene also nicht nur den Kollegen und dem lokalen Publikum dazu, diffuse Gefühle der religiösen Unzufriedenheit in der Bevölkerung zu fokussieren. Der Bremer Kollege Otto Hartwich sah in Kalthoff rückschauend ganz richtig den

„Exponent einer Strömung der Unzufriedenheit mit dem Christentum, die zahlenmäßig viel größer war als der Monistenbund und die Gruppe der Radikalen. Man soll sich nicht täuschen, der Radikalismus ist vor diesem Hintergrund keine reine Bremer Angelegenheit.“³⁷⁶⁰

V.4.3 *Kalthoffs faktische Rolle als monistischer Religionsreformer in seinen letzten Lebensmonaten*

Eine andere Frage ist es allerdings, ob sich Kalthoff selbst in den letzten Monaten seines Lebens noch zum monistischen Pastor stilisiert hat und ob er sich in der ihm zugeschriebenen Rolle gefiel. Sein erster Artikel zum Verhältnis von *Religion und Monismus* ließ sich von Unzufriedenen und Reformwilligen wie Clara Ebert, die überzeugt war, daß der kirchliche Glaube „nur alles religiöse Gefühl von vornherein ertöte“, in ihrem Sinne auslegen.³⁷⁶¹ Kirchen- und christentumskritische Momente treten in Kalthoffs Artikel, veröffentlicht im *Blaubuch* im zweiten Monat seines Vorsitzes im *Monistenbund*, in aller Deutlichkeit hervor.³⁷⁶² Es wird bei der Lektüre klar, warum ein tendenziell kirchenfeindliches Segment der Öffentlichkeit in Kalthoff einen Pastor identifizieren konnte, der „in schrof[e]m Gegensatz zu allem biblischen traditionellen Dogmenglauben“ stehe. Denn er stellt hier die Unvereinbarkeiten des alten und des neuen Glaubens gegenüber: Der alte Glaube spricht im Interesse am Erhalt des Bestehenden die ver-

³⁷⁵⁷ Ebd. S. 306, 308.

³⁷⁵⁸ Ebd. S. 306.

³⁷⁵⁹ Ebd. S. 306, 308. Der Keplerbund wurde jedoch erst 1907 gegründet.

³⁷⁶⁰ Otto Hartwich, Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus, S. 15. Vgl. S. 16f, 19.

³⁷⁶¹ Vgl. Ein monistischer Pfarrer, S. 306.

³⁷⁶² Religion und Monismus, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg. Nr. 7 (22.2.1906), S. 261-268. Der Artikel erschien später nochmals in den Blättern des Deutschen Monistenbundes und in der Redensammlung Volk und Kunst.

gangenen Lehren seiner Meister heilig, rückt das Heilige in metaphysische Ferne, ist im Interesse der Sozialdisziplinierung und sehr weltlicher Machtinteressen bemüht, dem Volk die Religion ‚von oben‘ zu erhalten; seine Vertreter bauen noch immer anachronistische ‚dunkle Dome‘, in denen sie ihre absterbenden Riten praktizieren. Der neue Glaube dagegen führt seine Riten in hellen, der Lebensfeier gewidmeten Räumen durch (wobei Kalthoff auch an die von dem monistischen Künstler Ritterhoff neugestaltete Martinikirche gedacht haben wird, deren monistische Malereien als ein sichtbares Beispiel für die Abkehr vom „Ausgelebten“ gewertet werden können, denn unter dem weißen Putz wurden gotische Freskenreste gefunden, die man hätte freilegen können, wogegen man sich jedoch im futuristischen Bewußtsein entschied³⁷⁶³); der neue Glaube bejaht alles Lebendige, er begrüßt alle Anzeichen aufwärts strebender Entwicklungen des schöpferischen Lebens und einer Entfesselung der Zukunftskräfte ‚von unten‘; er ist ein diesseitiger Glaube an die Kräfte des Menschen, ihm ist das Recht der Persönlichkeit und ihr selbständiges Urteilsvermögen heilig.³⁷⁶⁴

Das neue religiöse Leben findet seine Weltanschauung im Monismus, während „das zwiespältige Weltbild“ des Dualismus, „das Lebenselement für die Religion der Vergangenheit“ ist.³⁷⁶⁵ Dessen Ausprägungen sind unvernünftige Glaubenszumutungen: Weltverneinung, Sündenangst, die Entwertung des Irdischen – insbesondere des menschlichen Körpers, die Provokation seelischer Qualen, Vertröstung auf ein Jenseits.³⁷⁶⁶ In solchen Aussagen konnten sich Linksliberale und Sozialisten wiederfinden, aber auch Leser einer Zeitschrift wie *Die Lebenskunst*, die als „Rundschau auf dem Gebiete moderner Reformarbeit“ sich nach den Angaben des Titelblattes Themen widmete wie „Lebensweisheit und Charakterbildung, Körperstählung und Schönheitspflege, naturgemässe[r] Lebens- und Heilweise, Alkohol- und Tabak-Abstinenz, Frauen-Interessen, Erziehungsreform, Jugendschutz u.s.w.“.

Das so umrissene Monismusverständnis und die Reformbestrebungen der ‚Modernen‘ ergänzen sich gut. Kalthoff war überzeugt: Aus dem Ungenügen an der „zwiespältigen Weltanschauung“ habe sich bei kritischen, emanzipationsbereiten Menschen mit einiger Notwendigkeit die monistische Weltanschauung bilden müssen. Wo vorher in der Naturanschauung, in der Anthropologie, in Theorie und Praxis Dualismen und Gegensätze angenommen wurden, sehe die kritische Vernunft nun die „zusammenhängende Ordnung“, „Übergänge, Vermittlungen, die aus den Gegensätzen selbst geboren werden“ und die sich aus dem immanenten Weltgeschehen selbst erklären.³⁷⁶⁷ In Gestalt der Weltanschauung des Monismus habe die Religion im Zeitbewußtsein wieder tiefere Wurzeln schlagen können.³⁷⁶⁸ (Eine tiefer gehende vergleichende Analyse des Kalthoffschen Monismusverständnisses der letzten Schaffensphase soll wie gesagt mit den Andeutungen dieses Abschnitts nicht vorweggenommen werden.)

Was man in Kalthoffs Artikel aber nicht findet, ist die gezielte Agitation und Polemik gegen die Staatskirche. Der Artikel ist kein Kampfaufruf im Sinne einer Parteinahme in tagespolitischen Fragen, sondern eher eine Rückschau bzw. eine kritische Bestandsaufnahme der religiösen Entwicklung seit der Reichsgründung, die den Status quo als Konsequenz religionshistorischer Prozesse darstellt. Bezüge zur Tagespolitik fehlen weitgehend. Insbesondere die

³⁷⁶³ Das monistische Moment liegt hier weniger in der Darstellung, als in dem damit verbundenen symbolischen Akt, welcher der Inversionslogik der Religionsneuschöpfung folgt. Man wollte keine „nach rückwärts restaurierte“ Kirche, sagte Kalthoff anlässlich der Wiedereröffnung. Buurmann (*Die Einweihung der Martinikirche*, in: *Der Kulturkämpfer* Nr. 4 [10.2.1906], S. 28) kommentiert dies sarkastisch: Man hätte doch gleich „der Anregung Haeckels folgend“ einige neuentdeckte „Tiefseebewohner“ darstellen sollen.

³⁷⁶⁴ Vgl. *Religion und Monismus*, S. 261f.

³⁷⁶⁵ Ebd. S. 262f.

³⁷⁶⁶ Ebd. S. 263f.

³⁷⁶⁷ Ebd. S. 264f. Vgl. 262.

³⁷⁶⁸ Ebd. S. 263 i. V. m. 265.

Gründung des *Monistenbundes* (bzw. der Aufruf zu dessen Gründung) wird mit keinem Wort erwähnt und der naheliegende Querweis auf das 18. Kapitel von Haeckels *Welträtseln* fehlt (es trägt eine Überschrift, die dem Titel von Kalthoffs Aufsatz nahe kommt: Unsere monistische Religion). Man vermisst scharfe Töne, wie man sie von Kalthoff noch im Vorjahr hörte. Anlässe genug für Stellungnahmen – die von vielen Funktionären des *Monistenbundes* gefordert wurden – hätte es gegeben: Seit vielen Monaten fühlte die liberale Öffentlichkeit, wie man „in eine große politisch-religiöse Krisis“ hineinsteuere, die liberale Errungenschaften gefährde – so Wilhelm Bölsche in einem Brief an Haeckel. Bölsche schreibt von ‚maßlosen Übergriffen der Kirche‘ gegen freie Einrichtungen, die aber – auch dies ist Teil der Gesamtsituation dieser Zeit – wiederum Gegenreaktionen der Liberalen hervorriefen. Die liberale Berliner Stadtverwaltung etwa, „von oben aufs Größte provoziert“, (womit Bölsche wohl darauf anspielt, daß diese in den Vorjahren des öfteren schon Ziel der antiliberalen Politik und speziell der Launen des Kaisers geworden war) unterstütze nun

„die Freireligiöse Gemeinde, den Giordano-Bruno-Bund, die ‚Freie Hochschule‘ demonstrativ durch Einräumung der Schul-Aulen und des Rathaus-Saales ... , das alles unter lebhaftestem Beifall nicht bloß der tieferen, sozialistischen, sondern auch der mittleren Bürgerschicht.“³⁷⁶⁹ In einem späteren Brief an Haeckel meint Bölsche, „agitorische Arbeit“ sei in dieser Zeit „eine dringliche Notwendigkeit gegenüber der mit allen Mitteln wieder eindringenden orthodoxen Kirche, insbesondere dem Klerikalismus.“³⁷⁷⁰ Ein entsprechender gefühlter Handlungsbedarf hat die Gründung des *Monistenbundes* nicht unwesentlich mit motiviert. Im Juni 1906 wurde dann das gemeinsame Vorgehen freigesinnter Organisationen im „Kampf gegen die unerträglichen Anmaßungen der Kirchen“ gefordert – man benötige „ein scharfes Schwert“ – eine Forderung, die von Seiten des *Monistenbundes* sehr begrüßt wurde.³⁷⁷¹

Kalthoff läßt all’ dies unerwähnt. Bei ihm findet man höchstens Anspielungen, die Tagesereignisse erahnen lassen. Wenn er kritisiert, die Amtskirche baue „dunkle Dome, in denen sich die Seele vom Hauch der Grüfte angeweht und von der ewigen Litanei des Todes geängstigt fühlt“, so assoziierten manche damalige Leser wohl bei diesen Worten den historistischen Berliner Domneubau, den Bölsche einmal als Beispiel dafür anführte, „wie die protestantische Kirche mehr und mehr auch bloß zu einem läppischen Anhängsel der katholischen“ werde „und jeden letzten Zug von echtem ‚Protestantismus‘“ verliere.³⁷⁷²

Aber es gab eben auch die Außenperspektive: Daß Kalthoff Anfang 1906, wie wir oben sagten, von Agitationen des *Monistenbundes* Abstand nehmen wollte, konnten weder seine Gegner unter den Pastorenkollegen noch seine Freunde unter den Reformern wissen. Andererseits wurde nicht wahrgenommen, was wissen konnte, wer nur genau hinsah, nämlich daß er 1905 die materialistischen Aspekte des neuen Weltbildes abgelehnt hatte und diesen nur insofern Bedeutung beigemessen hatte, als die „Kampfesstellung“ des Materialismus Raum für die Bildung von Neuem schaffe.³⁷⁷³ Die von anderen führenden Mitgliedern des *Monistenbundes* geforderten Agitationsmaßnahmen waren für ihn also nicht unwichtig, aber galten ihm eben nur als Mittel zu einem übergeordneten Zweck. So gesehen handelte es sich bei der gleich zu schildernden Auseinandersetzung eher um einen Kalthoff aufgezwungenen letzten Kampf, in dessen Kontext seine Gegner ihn allein aufgrund seiner Funktion im *Monistenbund* primär als einen Zerstörer christlicher und kirchlicher Werte einstufen, seine positiven Absichten im Blick auf das ‚neu sich regende religiöse Leben‘ aber weitgehend ausblendeten bzw. nur im Modus des Abstreitens des Religionsstatus wahrnahmen. Möglicherweise wäre der Konflikt um seinen

³⁷⁶⁹ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 209 vom 4.4.1905.

³⁷⁷⁰ Ebd. Brief Nr. 224 vom 5.11.1905.

³⁷⁷¹ Vgl. Breitenbach, Gründung, S. 51.

³⁷⁷² Religion und Monismus, S. 262. Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Brief Nr. 209 vom 4.4.1905.

³⁷⁷³ Religion der Modernen, S. 79. Siehe dazu oben III.13.5 und V.4.1.

Beitritt zum Haeckelschen Verein konstruktiver verlaufen, wenn man genauer hingesehen hätte³⁷⁷⁴, wenn man m. a. W. besser über die internen Richtungskämpfe informiert gewesen wäre. Die Vorgänge habe ich schon einmal an anderer Stelle geschildert. Wir können uns hier daher mit einer verknappten Darstellung begnügen bzw. auf Ergänzungen beschränken.³⁷⁷⁵

V.4.4 Die Affäre um Kalthoffs Tätigkeit für den Monistenbund. Reaktionen der Pastorenkollegen

Die Empörungswelle über den Bremer Radikalismus erreichte ihren Scheitelpunkt, nachdem die Öffentlichkeit Anfang 1906 durch Pressemitteilungen von Amtskirchen und kirchlichen Vereinen davon erfuhr, daß Steudel, Mauritz und Kalthoff den Gründungsaufwurf des *Monistenbundes* unterzeichnet hatten und letzterer zusätzlich auf Wunsch Haeckels den Vorsitz des Vereins übernommen hatte.³⁷⁷⁶ Damit war ein Wendepunkt in der Verhältnisbestimmung von Protestantismus und (neureligiösen) Weltanschauungsbewegungen erreicht. Die oben angedeutete Vielschichtigkeit der innenpolitischen Lage der Jahre nach 1903 bzw. die Komplexität der Reaktionen und Gegenreaktionen auf verschiedene Bedrohungsszenarien bilden den Hintergrund, wenn wir nun, gleichsam als Kontrast zur Schilderung der internen Gründungsgeschichte in ihrem weiteren zeitgeschichtlichen und (kirchen)politischen Kontext (vgl. V.3 – V.3.5.2), zur Darstellung der Auswirkungen, die Kalthoffs öffentliche Ausstrahlung, hier sein Beitritt zum *Monistenbund*, auf sein Verhältnis zu seinen Amts-Kollegen und zum konfessionell organisierten Protestantismus im weiteren Sinne hatte, zurückkommen.

Der von Wilhelm Bölsche in so positiven Worten beschriebene Kalthoffsche „Amphibien-Stand“ in Bremen wirkte sich auf sein Verhältnis sowohl zu Freunden als auch zu Gegnern aus. Für naturwissenschaftlich orientierte Aktivisten im *Monistenbund* wie Breitenbach, der über die ‚moderne Theologie‘ sagte, selbst *diese* sei nicht kompatibel mit dem Monismus, blieb Kalthoff ein liberaler Theologe, der irgendwo auf dem Übergangsfeld zwischen monistischer Agitation und kulturprotestantischem Fortschrittsglauben, auf einem ‚Platz im Dazwischen‘ gleichsam, stecken geblieben war. Die Logik binärer Differenzierungen zwischen Religion und Nichtreligion wirkte sich hier in ähnlicher Weise aus wie bei orthodoxen Marxisten.

Auf der anderen Seite erwies sich Kalthoffs gebrochenes Verhältnis zu den liberalen Kollegen als immer problematischer. Der organisierte Monismus hatte sich aus deren Sicht als ein Gegenentwurf zum christlichen Gottesglauben, wie ihn die Konfessionsgemeinschaften vertraten, etabliert.³⁷⁷⁷ Kalthoff war für die Kollegen dieser Richtung als kirchlicher Amtsträger *und* Konkurrent des liberalen Protestantismus in Personalunion nunmehr gleichsam zum ‚Feind im eigenen Lager‘ geworden. Seine Gemeinde galt mehr oder weniger als Zelle atheistischen Irrglauben inmitten der Gemeinschaft protestantischer Kirchen. Es mehrten sich die besorgten Stimmen innerhalb, aber auch außerhalb Bremens. Julius Burggraf zitierte 1906 in einem Aufsatz in Martin Rades *Christlicher Welt* eine solche Stimme:

„Es sieht fast so aus ..., als sollte die Zukunft der evangelischen Kirche, ihr Sein oder Nichtsein, wenigstens, ob sie bleiben werde, was sie ist, oder etwas gänzlich anderes werde, dem Prinzip nach in der kleinen Landeskirche der Weserstadt entschieden werden.“³⁷⁷⁸

³⁷⁷⁴ Vgl. die ähnliche Auffassung von Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus*, S. 291.

³⁷⁷⁵ Vgl. Auwärter, *Ein Atheist auf der Kanzel?*

³⁷⁷⁶ Der Gründungsaufwurf wurde erst relativ spät bekannt. Vgl. Abschn. V.3.4. Das Bremer Kirchen-Blatt beispielsweise veröffentlichte den Aufruf in der Nr. 9/1906.

³⁷⁷⁷ Vgl. Titius, *Bremer Radikalismus*, S. 51.

³⁷⁷⁸ Auf vulkanischem Boden, in: *Die christliche Welt*, 20. Jahrg., Nr. 16 (19.4.1906), Sp. 361-366, hier 361. auch Burggraf selbst meinte: Ein Kampf um die Existenz der Kirche ist ausgebrochen.“ Ebd.

Diese Einschätzung teilte 1906 unter anderen Vorzeichen auch Kalthoff in seiner Diagnose der religiösen Gegenwartssituation; er hatte behauptet: Mit der „Überwindung des zwiespältigen Weltbildes“ sei „die Kirche aus der Mittlerstellung, die sie Jahrhunderte hindurch behauptet“ habe, verdrängt worden und so kämpfe „die Kirche wohl um Sein oder Nichtsein, wenn sie ihre Machtansprüche, die aus dem zwiespältigen Weltbild die Bedingungen ihrer Existenz gewinnen, durch den Monismus gefährdet“ sehe.³⁷⁷⁹ Und auch Martin Rade, der noch Anfang 1905 über den Martini-Pastor an Adolf Harnack schrieb: „Kalthoff soll man ruhig sich austoben lassen“³⁷⁸⁰, zeigte sich eineinhalb Jahre später über die Vorgänge im Bremer Kirchenleben alarmiert:

„[A]uf die Zustände in Bremen schauen alle kirchlich Interessierten, Katholiken eingeschlossen, mit wachsender Spannung. Ist dies das Ende eines freien Protestantismus? ... Kurz diese Auseinandersetzungen und Entwicklungen jetzt in Bremen sind vielleicht der wichtigste Prozeß, den der deutsche Protestantismus soeben erlebt“.³⁷⁸¹

Während sich Kalthoff in der Rolle des Diagnostikers des Religionswandels seiner Zeit gefiel, sahen ihn seine Gegner eher als Handelnden. Seit 1905 stand unbeantwortet die Frage nach Konsequenzen im Raum. Nun, 1906, forderten die orthodoxen Bremer Pastorenkollegen konkrete disziplinarische Maßnahmen gegen Kalthoff, nachdem sie wie gezeigt im Vorjahr schon Steudel und Mauritz ins Visier genommen hatten.

V.4.5 Die (vermeintlich) versuchte Amtsenthebung – der Konflikt innerhalb des geistlichen Ministeriums und dessen öffentliche Wahrnehmung

Kalthoff hatte aus Sicht vieler Kollegen – bibel- und dogmentreuer, aber auch liberaler – mit seinem Beitritt zum *Monistenbund* nun endgültig das Maß des Hinnehmbaren überschritten. Die erste deutliche Kritik an seinem Verhalten findet sich in einer Januarausgabe des *Bremer Kirchen-Blattes* – allerdings zunächst indirekt in Form eines zitierten Kommentars aus dem *Ham-burgischen Kirchenblatt*: Solch ein „bedauerliches Vorkommnis“ wie Kalthoffs Allianz mit Haeckel, hieß es da, sollte endlich auch

„dem Senat in Bremen Veranlassung geben ..., diesem blühenden Unsinn, der Bremen vor allen vernünftigen Leuten blamiert, ein Ende zu machen. Und sollte wirklich kein Gesetz vorhanden sein, danach Kalthoff und Genossen abgesetzt werden können, so ließe sich am Ende eines schaffen.“³⁷⁸²

Der Martini-Pastor selbst hatte gegenüber dem Senat im Kontext seiner Vernehmung wegen der Auseinandersetzung um den Zusammenschluß der bremischen Geistlichen im Vorjahr den Verdacht geäußert, seine konservativen Ministeriumskollegen würden seit Jahren daran arbeiten, ihnen „missliebige Geistliche aus dem Amt hinauszudrängen“ – wir erwähnten dies oben.³⁷⁸³ Im März 1906 sprach sich dann E. R. Vietor aus dem Pastorenkollegium von St. Stephani – auch er war Mitglied des geistlichen Ministeriums – in einem Beitrag zu den Grenzen der Lehrfreiheit in Bremer Kirchen für die berufliche Ausgrenzung der Radikalen aus. Pastoren, die nur noch äußerlich Christen seien, müsse man „so lange immer wieder sagen: ‚Ihr seid zu

³⁷⁷⁹ Religion und Monismus, S. 266.

³⁷⁸⁰ Brief vom 15.2.1905, in: Johanna Jantsch (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade, Nr. 386. Vgl. dazu Schröder, Naturwissenschaften und Protestantismus, S. 439, Anm. 229. Auf den Bremer Radikalismus geht er in seiner kurzen Antwort vom 16.2.1905 nicht ein. Ebd. Nr. 387.

³⁷⁸¹ Nach Kalthoffs Tode, in: Die christliche Welt, 20. Jahrg., Nr. 31 (2.8.1906), Sp. 733-736, hier 735f.

³⁷⁸² Art. Ein bedauerliches Vorkommnis, 42. Jahrg., Nr. 4 (28.1.1906), S. 28f. Die in der Bremer Tagespresse verbreitete Auffassung, daß diese Korrespondenz aus Bremen stamme, dementiert die Redaktion des Bremer Kirchen-Blattes. Ebd.

³⁷⁸³ Vgl. zusätzlich den Abschn. III.20.7.5.

Unrecht, ihr seid nur auf Grund eines Verrates an der historisch gewordenen Kirche Jesu Christi in eurer Stellung‘, bis ihr Taktgefühl und ihr Gewissen aufwacht und sie von selbst ihr Bündel schnüren.“³⁷⁸⁴ Heute würde man wohl von einem Aufruf zum Kollegen-Mobbing sprechen. Kalthoffs Name wurde nicht genannt, doch hinter den Kulissen im geistlichen Ministerium formierte sich eine Koalition gegen den unbequemen Kollegen.

Ein späterer Artikel trägt das Medienecho auf die ‚Bremer Radikalen‘ zusammen und ruft zum geschlossenen Vorgehen gegen die ‚Heiden im protestantischen Amtskleid‘ auf, die „Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte“ anrichten würden. Da „diese Zustände auf die Dauer völlig unhaltbar“ seien, „sollten alle, die auf ihren Christenglauben noch etwas halten, sich erheben wie ein Mann und energisch Front machen gegen das Eindringen des modernen Heidentums in die evangelische Kirche unserer guten alten Stadt Bremen.“³⁷⁸⁵ Die Redaktion des Blattes pflichtet diesem Aufruf bei, gehe es doch um das „Ansehen der Bremer Kirche. ... Man versteht es draußen einfach nicht, daß wir Bremer Positiven es nicht fertig bringen, ein ausgesprochenes modernes ‚Heidentum‘ aus unserer Kirche, die doch noch ein geltendes evangelisches Kirchenrecht und den Senat als unbestrittenen Träger der Kirchengewalt habe, hinauszu- bringen.“³⁷⁸⁶

Unverhohlen wird auch der Vorwurf des Bekenntnisses zum Atheismus gegen Kalthoff und seine Kollegen ausgesprochen, ist doch von „Duldung der ‚Gottesleugnung‘ auf Bremer Kanzeln“ und „Atheismus auf der Kanzel“ die Rede. „Daß Kalthoff nach allen Proben, die er von seiner Amphibien-Natur gegeben hat, sich dazu [zur Übernahme des Präsidiums im Monistenbund, TA] hergegeben hat, ist ja nicht zu verwundern.“ Auch wird Kalthoff noch einmal die Problematik vorgehalten, die daraus resultiere, daß er „zu gleicher Zeit als Prediger des Christentums und als Vorsitzender des antichristlichen Monistenbundes“ fungiere. „Was für ein Kautschukgewissen muß dieser Mann haben.“³⁷⁸⁷

Stellvertretend für die so denkenden traditionsbewahrenden Bremer Gemeinden bewirkten daraufhin die konservativen Mitglieder des geistlichen Ministeriums gegen die liberalen Ministeriumskollegen einen Majoritätsbeschluß, der ein Vorgehen gegen Kalthoff formal legitimierte. Eine Beschwerde gegen den Martini-Pastor wurde vorbereitet und schließlich dem Bremer Senat vorgelegt. Kalthoffs Tod machte diesen Schritt hinfällig. Gleichwohl wurde das Handeln des Pastorengremiums als Einleitung eines förmlichen „Amtsenthebungsverfahren“ verstanden³⁷⁸⁸, obwohl nicht ein solches juristisches Verfahren, sondern „nur“ Kalthoffs Ausschluß aus dem geistlichen Ministerium gefordert werden sollte.³⁷⁸⁹ Kalthoffs Tätigkeit im *Monistenbund* erachtete man „als eine mit den bestehenden Ordnungen des Ministeriums in unerträglichem Widerspruch stehende Tatsache“.³⁷⁹⁰ Die „Aktion des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Kalthoff“ – so die Formulierung des Leitartikels der *Bremer Nachrichten* vom 18.5.1906 – wuchs sich in der Öffentlichkeit zu einer veritablen Affäre aus. Nachdem Kalthoff und seine Gemeinde im Vorjahr die Erweiterung des Ministeriums vereitelt hatten, war das Verhältnis zu den Kollegen des immer noch kleinen und unbedeutenden Gremiums zerrüttet. Die internen Konfliktlinien werden schon in dem Artikel deutlich, den Kalthoff auf dem Höhe-

³⁷⁸⁴ Art. Ein kleiner Beitrag zur Frage der Lehrfreiheit, in: ebd. Nr. 11 (18.3.1906), S. 83-85, hier S. 84.

³⁷⁸⁵ Art. Über den Bremer Radikalismus, in: ebd. Nr. 17 (29.4.1906), S. 131-134, Nr. 18 (6.5.1906), S. 141-143.

³⁷⁸⁶ Ebd. S. 141.

³⁷⁸⁷ Ebd. S. 141f.

³⁷⁸⁸ So z. B. Ernst Haeckel, Das Präsidium des Deutschen Monistenbundes, S. 2.

³⁷⁸⁹ Die Einstufung des Vorganges als Versuch, Kalthoff von der Martini-Kanzel zu verbannen, ist also ein Mißverständnis, das auch die neuere Literatur über Kalthoff noch tradiert. Vgl. z. B. Jürgen Kaube, Der Zarathustra-Pastor von Bremen. Zur genaueren Aufklärung der tatsächlichen Umstände vgl. meinen Aufsatz Ein Atheist auf der Kanzel? Bes. S. 331, 338.

³⁷⁹⁰ Ein Atheist auf der Kanzel? Ebd.

punkt der Debatte um die Erweiterung des Pastorenkollegiums anonym veröffentlicht hatte. Die Beschwichtigungen des liberalen Ministerialen (Burggraf?) – er hatte geschrieben: wer ein reines Gewissen habe, könne auch bedenkenlos die „brüderliche Gemeinschaft“ mit den Kollegen pflegen – verärgerte Kalthoff offensichtlich; er erwiderte, daß ihm

„sein Gewissen“ und „seine Ehrlichkeit *verbietet*, jene Pastoren, die jede Gelegenheit benützen, seine Amtstätigkeit als einen Frevel am Heiligsten darzustellen, als *Mitarbeiter* anzuerkennen. ... Sein Gewissen verbietet ihm auch, eine ‚brüderliche Gemeinschaft‘ mit denen zu pflegen, die das, was ihm das Heiligste ist, mit allen Machtmitteln und sogar oft mit unlauteren Waffen bekämpfen.“ Er ergänzt: nur „Unwahrheit und Heuchelei“ könne Basis einer solchen Gemeinschaft sein.³⁷⁹¹

Im Mai 1906 sprach Kalthoff nun dem Ministerium jede Zuständigkeit für die „Entscheidung philosophischer, näher metaphysischer Probleme“ ab und war nicht bereit seinen Beitritt zum *Monistenbund* vor diesem Gremium zu rechtfertigen. Ein solches „Tribunal“ lehnte er „um der Ehre und Freiheit der Wissenschaft willen ab“. Auf „den im Tone und mit den Präntensionen einer juridischen Instanz auftretenden Antrag der sieben Herren Ministerialen“ wollte er nicht „näher ein[]gehen.“ Doch war er bereit, in eine private „wissenschaftliche Diskussion über die Fragen des Monismus“ mit den Kollegen einzutreten, „die über den im Januar gegründeten deutschen Monistenbund höchst seltsame und irrige Vorstellungen zu haben scheinen“.³⁷⁹²

Der Bremer Senat ließ sich von der Initiative des Ministeriums gegen Kalthoff nach außen hin nur wenig beeinflussen. Kein Politiker gab eine öffentliche Stellungnahme ab – auch später nicht, als die Angriffe der Pastorenkollegen sich nach Kalthoffs Tod wieder auf Steudel und Mauritz konzentrierten. Die oben schon erwähnten religionspolitischen Weichenstellungen der bremischen Regierung standen dabei im Hintergrund; die erprobten Handlungsmuster kamen zur Anwendung. Der Senat hielt auch in diesem spektakulären Fall an seinem Grundsatz der Nichteinmischung in die Belange der Gemeinden fest – zumal er von den radikalen Gemeinden bzw. radikalen Teilgemeinden selbst in keiner Weise zur Einmischung aufgefordert wurde. Das formelle Interventionsrecht in die Angelegenheiten der Kirchengemeinden, das schon oben erwähnte sogenannte ‚Episkopalrecht‘ des Senates, blieb auch diesmal unangewendet.³⁷⁹³

Gleichwohl konnten Kalthoff, Steudel und Mauritz nicht wissen, wie sich der Senat verhalten würde. Zumindest von Steudel besitzen wir in dem oben schon zitierten Brief an Gansberg ein Zeugnis, das zeigt, wie er persönlich sich von Forderungen der Orthodoxen bedroht fühlte, die er als Versuch seiner Absetzung interpretierte. Er sah sich deswegen wie wir sahen

³⁷⁹¹ Art. An den Verfasser des Sprechsaalartikels: Authentisches über den Zweck der Organisation der bremischen Geistlichen, Bremer Nachrichten vom 21.2.1905 Zweites Blatt.

³⁷⁹² Brief an den Direktor des Ministerium vom 6.5.1906, abgedruckt u. a. in der Weser-Zeitung, Art. Ein Vorgehen des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Pastor Dr. Kalthoff. Beilage zur zweiten Morgenausgabe vom 26.5.1906 und im Bremer Kirchen-Blatt, Nr. 21 (27.5.1906), S. 167.

³⁷⁹³ Vgl. wie sich Kalthoff früher etwa aus Anlaß des „Falles Fischer“ äußerte. Er sprach von einem „Signal für einen neuen Kurs“ in Richtung reaktionärer zentralistischer Religionspolitik in Preußen, in deren Folge sich die Amtskirche als Pendant zum Militärstaat nun ebenfalls „künstlich uniformierte.“ „Die Staatsraison ist von Anfang an das Prinzip, das die in der protestantischen Staatskirche herrschende Richtung bestimmt. Erscheint im Interesse des Staates zeitweilig eine freiere kirchliche Entwicklung wünschenswert, so wird die kirchliche Disziplin etwas gelockert. Es hat sogar vor siebzig bis achtzig Jahren noch preußische Consistorialräte gegeben, die an religiösem Freisinn den Prediger Fischer in Berlin übertrumpften. Macht dann die Politik eine Schwenkung, so wird davon in erster Linie die Kirche betroffen, und ein akuter ‚Fall‘ wirkt dann wie ein erstes Signal, das den Beteiligten den neuen Kurs meldet. So ist der Fall Fischer nur ein Symptom der augenblicklichen politischen Konstellation.“ Zur Frage der deutschen Reichskirche, S.161. Es ging bei solchen Fällen also nicht nur um den Geisteskampf um Gewissensfreiheit, sondern um ein politisches Symptom.

zu Rücksichtnahmen gezwungen – nicht zuletzt deswegen, weil ihm in seiner Gemeinde ein Kollege zur Seite stand, der der positiven Richtung zuneigte.³⁷⁹⁴

Aber aufgrund des großen Medieninteresses mußten auch die Kritiker der Radikalen vorsichtig agieren. So blieb zwar die Affäre um den Beitritt der radikalen Pastoren zum *Monistenbund* in Bremen weitestgehend eine innerkirchliche und innerstaatliche Angelegenheit; sie ließ sich aber nicht gänzlich intern, sondern nur unter den Augen der kritischen Öffentlichkeit regeln. Jeder Beteiligte mußte aufgrund solcher Bezüge gleichzeitig auf liberale *und* konservative Erwartungen Rücksicht nehmen. Unter dem öffentlichen Druck beider Richtungen begründete Julius Burggraf in der *Weser-Zeitung*, warum er und seine liberalen Kollegen im geistlichen Ministerium die Initiative der Konservativen gegen Kalthoff zwar nachvollziehen konnten, aber letztlich nicht mitgetragen hätten:

„Das innerste Motiv des Antrags“, den das Ministerium gestellt habe, sei „ein religiöses und ein religiös berechtigtes. Durch Pastor Dr. Kalthoffs Eintritt in den Monistenbund ... hat er in unserer Kirche einen Notstand heraufgeführt, der auch von liberalem Standpunkte ... als eine tiefe Schädigung des religiösen Lebens selbst bezeichnet werden muß.“ Das „Evangelium Jesu Christi“ sei durch Kalthoffs Verhalten „innerhalb der Bremer Landeskirche jetzt auf den Boden einer im Grunde durchaus materialistischen Weltauffassung gerückt, auf dem es verdorren, jedenfalls an Heilswert und Heilskraft die ärgste Einbuße erleiden muß.“ Dennoch könne Burggraf nicht gutheißen, „daß dieser Notstand dem Kirchenregimente als eine Rechtsfrage zur Entscheidung vorgelegt werden“ solle. „Glaubensdifferenzen durch amtliche Entscheidungen schlichten ... zu wollen, ist ... ein Zeichen der inneren Schwachheit und des Mangels an Vertrauen auf den Geist, der uns in alle Wahrheit leitet: damit unevangelisch, unprotestantisch.“³⁷⁹⁵

Für Burggraf bot diese Stellungnahme eine Gelegenheit, sein national-liberales Christentum gegen den Radikalismusvorwurf zu schützen (siehe oben) *und* gegen Kalthoffs Religiosität abzugrenzen. Die Haltung der Liberalen im Ministerium war eine Kombination aus Bedauern über Kalthoffs Verhalten bei gleichzeitigem Verzicht darauf, in der Sache den Senat einzuschalten. „[D]a theologische Gegensätze in der protestantischen Kirche mit geistigen Waffen ausgekämpft werden“ müssten, verweigerten sie die Beteiligung an einer Eingabe an den Senat.³⁷⁹⁶ Nicht zuletzt aus diesem Grund warfen die Konservativen ihnen vor, sie seien „müde und untätig.“ Für eine ‚Anti-Radikalen-Koalition‘ mit den Konservativen reichte die gemeinsame Empörung über Kalthoff und seine Mitstreiter nicht. Auch das *Protestantenblatt* interpretierte Kalthoffs Engagement als individuelle Gewissensentscheidung, die eine Amtsenthebung auf keinen Fall rechtfertige:

„Wer sich selbst zur Christenheit, zur Kirche und zum Protestantismus zählt“, heißt es da, „dem können wir das Recht dazu, auch das Recht, in der Kirche ein Amt zu bekleiden, nimmermehr streitig machen. Wir kennen ja doch wohl alle nur *eine* entscheidende Instanz in solchen Sachen: das in Gott eingebundene Gewissen.“ Argwohn gegenüber subjektiven Gewissensentscheidungen sei müßig. „Wir werden deshalb als Glaubensgenossen jeden anerkennen müssen, der von irgend einer Seite her an dem riesengroßen Gedankenkomplex des Evangeli-

³⁷⁹⁴ Vgl. Brief an Gansberg vom 20.6.1906. Seine Absetzung wurde wie gesagt nicht gefordert. Vgl. Ein Atheist auf der Kanzel? S. 338f.

³⁷⁹⁵ Ebd.

³⁷⁹⁶ Art. Die Aktion des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Kalthoff, in: Bremer Nachrichten vom 18.5.1906. Zweites Blatt.

ums partizipiert; eine Übereinstimmung aller in diesen Dingen herbeiführen zu wollen, ist der reine Wahnsinn.“³⁷⁹⁷

Andererseits ging Julius Burggraf als selbsternannter Sprecher der Liberalen so weit, Kalthoffs religiösen Erneuerungsversuchen jedweden konstruktiven Charakter abzusprechen und ihn zu diffamieren:

Seine Motivation sei „im großen und ganzen Zerstörungswille, beseelt von der Freude am lieben Ich.“³⁷⁹⁸ Sein Aufsatz *Religion und Monismus*, den wir oben referierten, zeuge von „bitterböser Verachtung der Kirche. Die letzte Brücke der Verständigung zu uns liberalen Theologen ist damit abgebrochen.“³⁷⁹⁹ Die „geistlichen Waffen“, die nach Auffassung der Liberalen in der Auseinandersetzung mit den radikalen Gegnern das obrigkeitliche Disziplinarrecht ersetzen sollten, ließen sich leicht in den Dienst der subtilen Verketzerung durch Polemik stellen. Faktisch befanden sich die Kulturprotestanten der liberalen und der radikalen Richtung seit 1904/05 in einem Prozeß polemischer gegenseitiger Abgrenzung, der in Bezug auf das spezielle Verhältnis der im *Protestantenverein* organisierten Liberalen und Nationalliberalen zum Radikalismus auf eine andere Form von dessen Ausgrenzung aus der im weitesten Sinne kulturprotestantischen Gemeinschaft hinauslief. Aber auch *innerhalb* des *Protestantenvereins* war die Haltung gegenüber Kalthoffs Radikalismus nicht so klar, wie die Äußerungen aus der Zeit kurz nach seinem Tod Glauben machen. Wir wollen im Folgenden die Zusammenhänge und Gründe näher betrachten.

V.4.6 *Das Bekenntnis zum Monismus als Überschreitung der Grenzen des Liberalismus – der Umgang mit Monistengemeinden*

Da die Affäre um Kalthoffs vermeintliches Bekenntnis zur Weltanschauung Ernst Haeckels von Anfang an im Blickpunkt der Öffentlichkeit stand, wurde sie auch innerhalb des Liberalismus immer mehr zum Anlaß einer grundsätzlichen Klärung der eigenen Stellung zum Monismus und zu den christlichen Gemeinden, die ihn vertraten. Man bewegte sich dabei auf dünnem Eis, stand man doch selbst in der Kritik der konservativen Öffentlichkeit. Schließlich konstatierte man auch auf liberaler Seite ein spürbares Nachlassen der Toleranz gegenüber kirchlichen Abweichlern.³⁸⁰⁰ Die Kalthoff-Affäre war namentlich für den *Protestantenverein* eine heikle Gratwanderung zwischen liberalen und konservativen Positionen. Vielleicht war dies der Grund dafür, daß man es einem kirchlichen Laien überließ, dem pensionierten, aus Braunschweig nach Bremen zugezogenen Landgerichtsrat W. Kulemann, aus liberaler Perspektive „Die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit“ auszuloten – so lautete der Titel eines Vortrages im Bremer *Protestantenverein*. Dieser Vortrag im Januar 1906 stand im Kontext des Prozesses der Abgrenzung vom Radikalismus, der sich seit Waldemar Sonntags Referat im Vorjahr beschleunigt hatte. Daß die Nichtanerkennung des traditionellen Dualismus von Gott und Welt durch die Monisten deren Zugehörigkeit zum Christentum ausschloß, stand für die Protestantenvereiner

³⁷⁹⁷ Franke, Art. Albert Kalthoff, in: *Protestantenblatt*, 39. Jahrg., Nr. 21 (26.5.1906), Sp. 488-491, hier 490. In Rechnung zu stellen ist allerdings wohl auch der Veröffentlichungszeitpunkt nach Kalthoffs Tod. Dazu sogleich.

³⁷⁹⁸ Auf vulkanischem Boden, S. 17-21, vgl. bes. S. 18f.

³⁷⁹⁹ Ebd. Vgl. dagegen oben Abschn. V.4.3.

³⁸⁰⁰ Vgl. Art. 1905! Ein Rückblick, in *Protestantenblatt*, 39. Jahrg., Beilage Nr. 2 (13.1.1906), S. 41-44. Vgl. auch Art. Kirchengezänk, in Beilage Nr. 10 (10.3.1906), S. 239-242: „[W]er die Kirchengeschichte der letzten Jahre verfolgt hat, der weiß, wie mit Gewaltmitteln ‚dafür gesorgt‘ wird, daß auch den Liberalen das Wort Gottes lauter und rein gepredigt wird. Anderer Meinung war freilich Martin Rade, Christliche Welt und Liberalismus, ebd. S. 175f: „Neulich wieder las ich bei Steudel, daß das kirchliche Leben in Deutschland ‚sich immer deutlicher reaktionär zurückbilde‘. Ich kann das nicht finden.“

fest.³⁸⁰¹ Kulemann bestätigte in der Diskussion seiner Vortragsthesen, daß eine Kirchengemeinde, die einen Prediger toleriere, welcher etwa die Geschichtlichkeit Jesu bestreite, von der Kirchenbehörde vor die „Wahl zu stellen“ sei, „das Verhältnis zu diesem Pastor zu lösen oder aus der Landeskirche auszuschneiden.“³⁸⁰² Die Redaktion des *Bremer Kirchen-Blattes* fragte trotz der Anspielung auf Kalthoff nachdrücklich, „wer und welche Gemeinde“ denn nun gemeint seien. Immerhin begrüßte sie den Vortrag „als Zeichen dafür, wie man auch in religiös ganz freisinnigen, gebildeten Kreisen immer mehr einzusehen“ beginne, „daß unmöglich ein Diener der Kirche *unbedingte, völlig schrankenlose* Freiheit für seine öffentliche Lehrtätigkeit verlangen“ könne und sah dies als Beleg dafür, daß auch der *Protestantenverein* ein protestantisches Mindestbekenntnis voraussetze.³⁸⁰³

Diese Übereinstimmung weist allerdings auf einen Widerspruch in der Haltung des *Protestantenvereins* hin: Ein protestantisches Minimalbekenntnis ließ sich nur unter Anerkennung von Forderungen der Orthodoxie formulieren. Wie sich der *Protestantenverein* zur Bekenntnisfrage stellte, war im Grundsatz seit Kalthoffs, insbesondere aber Steudels Beiträgen zur Diskussion um den Fall Fischer entschieden. Veeck hatte Anfang des Jahres 1905, ebenfalls unter Zustimmung der Bremer Orthodoxen geschrieben: „Wir werden den Rat Steudels *nie* annehmen, uns außerhalb des Christentums zu stellen und aus der Kirche auszutreten, weil wir sie zur deutschen Volkskirche ausbilden wollen.“³⁸⁰⁴ Veeck antwortete damit auf den Vorschlag des Remberti-Pastors, der *Protestantenverein* solle doch, da die preußische Staatskirche keinen der als Ausweis seiner Anerkennung der evangelischen Glaubensgrundlagen vorgelegten Loyalitätsbeweise anerkenne (sie erkläre „den vorgezeigten Paß ... für ungültig“ und werde weder ihre Taktik noch ihr „*eigenes Wesen*“ ändern), „auch nicht mehr unter ihrem Zeichen aufmarschieren“ und zu dem Ziel, „dem modernen Menschen religiös zu dienen“, von der Staatskirche getrennte Wege gehen. Dann, „wahrhaft frei geworden“ und nicht mehr beschränkt durch die falsche Rücksichtnahme auf das Urteil der Staatskirche in der Streitfrage, ob man nach deren Maßstäben noch als Vertreter des Christentums gelten könne, wäre erst „die Bahn gebrochen für eine Neugestaltung der Verhältnisse, die eine wirkliche Renaissance des religiösen Lebens erwarten läßt.“³⁸⁰⁵

Diese Auffassung protestantischer Freiheit teilte man im *Protestantenverein* keineswegs. In der Redaktion des *Protestantenblattes* war man der Auffassung, die Beherzigung von Steudels Rat würde nur die kirchliche Orthodoxie fester zusammenkitten „und die ruhigeren Elemente in der eigenen Partei“ abspalten. Steudel schwäche damit die Kräfte, mit denen er früher zusammengearbeitet hatte.³⁸⁰⁶ Max Fischer selbst zeigte sich stellvertretend für die Berliner Vereinssektion völlig einverstanden mit Veecks Reaktion und äußerte sogar Verständnis für die ihn betreffende Entscheidung des preußischen EOK: „In der That hat unter unseren Verhältnissen der Oberkirchenrath wohl ‚gethan, was er gekonnt‘. Soll man ihn überreizen? Ich

³⁸⁰¹ Vgl. Abschn. V.2.2.

³⁸⁰² Art. Die Grenzen der Lehrfreiheit, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrg., Nr. 3 (21.1.1906), S. 22f.

³⁸⁰³ Ebd. Allerdings wird dabei verschwiegen, daß Kulemanns Thesen, sich auch auf Verhältnisse in nichtbremischen Landeskirchen beziehen (sonst würden sie völlig an der im vorigen Abschnitt dargestellten Bremer Realität vorbeigehen).

³⁸⁰⁴ Materialien zur objektiven Beurteilung der kirchlichen Lage in Bremen, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 41. Jahrg., Nr. 14 (2.4.1905), S. 107-110, Zit. 108. Vgl. ders. Art. Liberalismus I, in: *Protestantenblatt* 39. Jahrg. Nr. 1 (6.1.1906), S. 4-6, hier S. 5; Nr. 2 (13.1.1906), Sp. [sic!] 26-29.

³⁸⁰⁵ Steudel, Der Fall Fischer, S. 856, 858f. S. setzt hier für sich wiederum die bremischen kirchlichen Verhältnisse voraus. Andernfalls hätte er selbst als erster sein kirchliches Amt niederlegen müssen.

³⁸⁰⁶ Materialien zur objektiven Beurteilung der kirchlichen Lage in Bremen, S. 108. Vgl. Abschn. V.2.2 (Äußerung Edm. Fritze).

will also schweigen, so unangenehm es ist, bis etwa die Positiven mich durch Verdächtigung reizen.“³⁸⁰⁷

Die Diskussion hatte exemplarischen Charakter. Auf ihrer Linie wurde im Jahr darauf den ‚Monistengemeinden‘, den „[un]ruhigeren Elemente[n] der eigenen Partei“, signalisiert, sie sollten sich jenseits der Grenzen liberaler Gemeinden organisieren. Das war freilich keine Problemlösung. Weder half ein solches entgegenkommendes Signal an den EOK und die Orthodoxen, deren grundsätzliche Gegnerschaft gegenüber dem Liberalismus zu überwinden, noch war eine solche Verhältnisbestimmung in Bremen praktikabel. Außer Acht blieb dabei der fließende Übergang zwischen hiesigen evangelischen und potentiell freireligiös-monistischen Gemeinden, worauf z. B. Wilhelm Bölsche seinen Förderer Haeckel hingewiesen hatte. Wir erwähnten dies oben. Allein schon, weil die kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen es hier jeder Gemeinde selbst überließen, sich nach *eigenen* Maßstäben als eine protestantische Kirchengemeinde zu definieren, waren innerliberale Konflikte vorprogrammiert und nicht auf dem Weg der Ausgrenzung zu lösen. So wiederholte sich auch ein Ansinnen wie dasjenige Steudels in den Folgejahren. Kalthoffs zweiter Nachfolger Emil Felden forderte nach seiner Wahl zum Pastor der Martini-Gemeinde vom *Protestantenverein*, „für das Recht der Zugehörigkeit eines Predigers zum Monistenbunde ein[zu]treten“ und sich in Fragen des Religionsunterrichts und des Verhältnisses zur Staatskirche mit den Radikalen zu verbünden („Die Liberalen wollen dasselbe wie die Radikalen, nur daß diese als echte Protestanten die Kraft haben, die letzte Krücke fortzuwerfen“).³⁸⁰⁸

V.4.7 Die sichtbare und die unsichtbare Bremer Monistengemeinde

Die um interne liberalprotestantische Konfliktdimensionen kreisende Debatte war andererseits nicht sinnlos, brachte sie doch zum Vorschein, was sich entwickelt hatte und seitdem die Öffentlichkeit bewegte: In Bremen kristallisierten sich seit 1905/06 immer deutlicher auf dem Übergangsfeld von Liberalismus und Freireligiosität agierende Gruppen mit einem monistischen Gemeindebewußtsein heraus, die sich um Kalthoff, Steudel und Mauritz scharten, teils aber auch im kleinen Bremer Freidenkerverein agierten.³⁸⁰⁹ Da in Bremen die christliche Taufe keine kirchliche Zwangszugehörigkeit begründete, waren auch lose oder Mehrfachmitgliedschaften in Kirchengemeinden möglich, wodurch informelle, gemeindeübergreifende Strukturbildungen gefördert wurden. Darüber hinaus konnten auch kirchlich nicht gebundene Kreise, etwa Teile der Lehrerschaft, der monistischen Gemeinde zugerechnet werden. Die Gruppierung war also bereits weit größer, als die sichtbare, formal organisierte Anhängerschaft des Monismus. Der auch im Freidenker- und Lehrerverein aktive Pädagoge J. H. Müller meinte,

die „starke monistische Gemeinde“ in Bremen habe sich „zwar nicht als solche konstituiert“, sei „sich aber ihrer Wesenheit vollkommen bewusst“; sie wachse „zusehends“ und ziehe „täglich Anhänger aus dem christlichen Lager herüber[.]. Diese ‚unsichtbare‘ monistische Gemeinde erstrebt eine über das Christentum hinausgehende religiöse Entwicklungsstufe, eine Menschheitsreligion, die keine Schranken unter den Menschen aufrichtet, keine Sonderinteressen pflegt, die ihre Anhänger nicht stempelt, nicht beherrscht, sondern durch Förderung ihres natürlichen Wachstums zur höchsten Menschlichkeit führt.“³⁸¹⁰

³⁸⁰⁷ Brief an Reinhard Emde vom 25.3.05, Staatsarchiv Bremen, Bestand Protestantenverein, AZ 7,5199.

³⁸⁰⁸ Vgl. Art. Kalthoffs zweiter Nachfolger, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 1. Heft, S. 79 mit Zitaten Feldens.

³⁸⁰⁹ Vgl. Art. „Freidenkerverein“, in: Bremer Kirchenblatt, 40. Jahrg., Nr. 2 (10.1.1904), S. 15.

³⁸¹⁰ J. H. Müller, Art. Unser Erziehungsideal, in: Roland, Februar 1906, S. 1-4, hier S. 1f.

Der entstandenen Konkurrenzsituation war man sich im Bremer konservativ-kirchlichen Lager schon früh bewußt und setzte deswegen zur Agitation gegen die sich in der „freireligiöse[n] Dunkelkammer“ entwickelnde „Christentumsgegnerschaft“ an.³⁸¹¹ Müller hätte als Trägergruppe der neuen „Menschheitsreligion“ auch noch die Lesegemeinde erwähnen können, um die Kalthoff, vermittelt durch seine Veröffentlichungen im Verlag Eugen Diederichs, die Bremer Monistengemeinde erweiterte. Der Pastor zeigte im Gegensatz zur Mehrheit seiner liberalen Kollegen die Bereitschaft, solche religiös-weltanschaulichen Grenzgänger, die sich nicht explizit zum Christentum bekannten bzw. in dem von Müller angedeuteten Sinne darüber hinaus wollten, in seine protestantische Gemeinde zu integrieren und machte St. Martini damit zu einem Stützpunkt der ‚unsichtbaren Monistengemeinde‘. Das Recht hierfür leitete er aus den Prinzipien der Lehrfreiheit und der Gemeindeautonomie ab, über deren Grenzen nun gerade deswegen diskutiert wurde. Nach seiner Überzeugung sollte eine moderne protestantische Kirchengemeinde also durchaus auch religiösen Suchern ganz unabhängig von deren Bekenntnisstand ein „Asyl“ bieten, also auch Ungetauften oder Kirchenskeptikern.³⁸¹² Ein Beispiel für seine diesbezügliche Offenheit war sein Umgang mit dem schon oben erwähnten Postassistenten Max Dietze. Dessen Fall zeigt, wie sich das Interesse am linksliberalen Bremer Gemeindeleben und das Interesse am organisierten Monismus gegenseitig ergänzen konnten. Dietze hatte nach der Rückkehr in seine Heimatstadt Leipzig aus der Presse von Kalthoffs Übernahme des Vorsitzes im *Monistenbund* erfahren. Von diesem Bund erhoffte sich der Postbeamte religiöse Orientierung für sein Leben:

„Ich sehne mich nach Gemeinschaft mit Gleichgesinnten und nach Anregungen, wie ich solche während meines Aufenthaltes in Bremen durch Sie und Herrn Pastor Mauritz empfang. ... Leider kann ich aber keinen Menschen finden, der mit mir fühlt, denkt und strebt, ... und deshalb möchte ich gern dem Deutschen Monistenbunde angehören und ihn fördern helfen, wenn das in meinen geringen Kräften steht. Ich habe zwar, um das Verlangen nach einem Gedankenaustausch einigermaßen zu befriedigen, meine Zuflucht zu Zeitschriften und Büchern genommen, ... doch aus all den täglich neu erscheinenden literarischen Erzeugnissen das Richtige herauszufinden, fällt ungemein schwer und so setze ich denn auch in dieser Hinsicht meine Hoffnung auf den Monistenbund.“³⁸¹³

Das Ausloten organisatorischer Möglichkeiten auf dem Grenzfeld von Liberalismus, Freireligiosität und Lebensreform bzw. die Eröffnung von Möglichkeitsräumen für die Sedimentierung neuer Formen der Religion durch einen „monistischen Pfarrer“ (Clara Ebert) konnte also als eine Befreiungstat begrüßt werden. Auf der Seite des Liberalismus beschwor man angesichts des Unabhängigkeitsstrebens, das sich in solchen Zeugnissen artikuliert, die Gefahr der Zersplitterung des eigenen Lagers auf kirchlich-organisatorischer Ebene herauf.

V.4.8 *Die Einstufung der Bremer Monistengemeinden als Gefahr für den kirchlichen Liberalismus*

Kalthoffs Bremer Anhängerschaft betrachtete den autonomen Status hiesiger Kirchengemeinden als unabdingbare Grundlage dafür, daß in Bremen diejenigen „freireligiösen Bürger“, die

³⁸¹¹ Vgl. Art. „Freidenkerverein“, S. 15. Anlaß des Art. ist eine Meldung des Vereins über Haeckels Welträtsel als Grundlage „moderner Weltanschauung“ mit Ankündigung eines Vortrags zum „Kampf um die Welträtsel“ in den Bremer Nachrichten. Es müsse entschiedene Aufklärungsarbeit gegen die Verbreitung dieser Weltanschauung geleistet werden.

³⁸¹² Kalthoff, Zur Weihe des Hauses, S. 10f, 15.

³⁸¹³ Th. Max Dietze, Brief vom 27.1.1906, in: Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

bei mangelnder Integrationsbereitschaft seitens des Liberalismus wahrscheinlich „ganz dem kirchlichen Leben entfremdet werden“ würden, auch in den seit Jahrhunderten bestehenden Kirchengemeinden „reiche Anregung auf religiösem Gebiete“ finden konnten – wie wir uns erinnern hatte die Martini-Gemeinde dafür 1904/05 gekämpft.³⁸¹⁴ Wenn dagegen der kirchliche Liberalismus nun mehrheitlich signalisierte, die Bremer radikale Richtung mit ihren Vorstellungen von einem religiösen Neubeginn als eine nicht mehr mit dem protestantischen Liberalismus kompatible Erscheinung einzustufen, so stand im Hintergrund ein anderes Problem, das auch schon bei Müller angedeutet wird: Gerade liberale Gemeinden befürchteten eine Erosion ihres Mitgliederbestandes aufgrund von Abwanderungen zur informellen Monistengemeinde. Selbstbewußten Bremer Gemeinden oder Teilgemeinden konnte man unter den (Dank des Einsatzes der Martini-Gemeinde) noch gegebenen Umständen das Recht auf Veränderungen in ihrer religiösen Praxis nicht absprechen – oder stieß dabei auf erhebliche Schwierigkeiten, die strukturell bedingt waren. Julius Burggraf unternahm noch nach Kalthoffs Tod mit Blick auf die Folgen von dessen Engagement für den *Monistenbund* erhebliche Anstrengungen, prominente Verbündete im „Kampf ... gegen den ‚Monismus‘“ zu gewinnen. Aus seiner Sicht ging es nicht bloß um das Überleben des Liberalismus, sondern des Protestantismus in Deutschland überhaupt. Deswegen appellierte er an Exponenten des deutschen Protestantismus, insbesondere an Harnack. In Anspielung auf die Sorge, in Bremen hätten sich innerhalb bestehender Gemeindestrukturen in exemplarischer Weise Monistengemeinden etabliert, schrieb er:

„Wir haben es mit einer Geistesmacht zu tun, die, in ganzen Gemeinden verkörpert, nicht bloß die bremische Landeskirche, sondern in der hinauswirkenden Kraft ihres vom kirchlich-evangelischen Wesen sich emanzipierenden Subjektivismus überhaupt *den Bestand der Kirche des Protestantismus in Frage stellt*. Und dabei mit angesehenen Gemeindemassen, die, denn doch wieder größtenteils von einem lebendig religiösen Drang beseelt, der Kirche der Gegenwart Probleme stellen, an denen ein kirchlich-theologischer Denker von der Bedeutung und dem guten, vorwärtsführenden Willen Harnacks *unmöglich vorübergehen kann, ohne Hand anzulegen zur Lösung und zur Abhilfe*. Wir freuen uns, daß er, wie wir zu wissen glauben, unsere Arbeit schätzt; aber diesem Werke geht der rechte Wert ab, solange man es an den Universitäten nur als eine *innerbremische* Angelegenheit behandelt und nicht *die tief in den gesamten deutschen Protestantismus eingreifende Bedeutung dieser radikalen Erscheinung würdigt*.“³⁸¹⁵

Doch war das Überleben des deutschen Protestantismus tatsächlich durch den Bremer Radikalismus gefährdet? Kommen wir damit zu Beurteilungen der Kalthoff-Affäre aus historischer Distanz.

V.4.9 *Beurteilungen der Kalthoff-Affäre des Jahres 1906*

V.4.9.1 *Übertreibungen, Anachronismen und Selbstvermarktungsstrategien*

Rückblickend, aus der Perspektive der historischen Analyse, kann man die im letzten Abschnitt gestellte Frage mit einem Nein beantworten. Monistengemeinden waren keine Bedrohung für den kirchlichen Liberalismus und die Orthodoxie. Wir stießen oben schon auf Anzeichen einer Diskrepanz zwischen gefühlter und realer Bedrohung. Der Protest gegen kirchliche und staatliche Reglementierungsbestrebungen löste weder in Bremen noch andernorts Eintrittswellen in den *Monistenbund* aus. Gemessen an den personellen Entwicklungsmöglichkeiten des *Monis-*

³⁸¹⁴ Art. Aenderung der Bremer Kirchenverfassung, in: Bremer Nachrichten vom 20.12.1904, Fünftes Blatt.

³⁸¹⁵ Burggraf, Art. Harnack über den Bremer Radikalismus, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 1. Heft, S. 80.

tenbundes bzw. im Hinblick auf die von diesem ausgehenden Gefahren für die etablierten Kirchen haben liberale und orthodoxe Protestanten das „Zerstörungspotential“ des Monismus überschätzt. Das von den konservativen und nationalliberalen kirchlichen Gegnern Kalthoffs vor ihrer jeweiligen Anhängerschaft aufgebaute Bedrohungszenario strotze – betrachtet aus der Rückschau – vor Übertreibungen bis hin zum Vorwurf, die Monistengemeinden würden unter Führung ihrer Pastoren offen für den Atheismus eintreten. Für das Jahr 1906 läßt sich zwar reichsweit ein eklatanter Anstieg der Kirchenaustrittszahlen feststellen. Der formal mögliche Austritt blieb vor 1919 jedoch eine Seltenheit, eine „weitgehend regionale Erscheinung“. Die Zahlen machten im statistischen Durchschnitt 0,05 Prozent, gemessen an der Gesamtzahl der Kirchenmitgliedschaften, aus. Horst Groschopp hält es daher für übertrieben, von einer Kirchenaustrittsbewegung zu sprechen.³⁸¹⁶ Statistisch relevante Zahlen zum Anwachsen der ‚unsichtbaren‘ Monistengemeinde liegen naturgemäß nicht vor, ebenso wie Zahlen zu weder kirchlich noch vereinsmäßig gebundenen Anhängern einer monistischen Religion.

Andererseits sahen die Freunde Kalthoffs und die Jenenser Monisten den Pastor nicht ungern in der Rolle des von seinen ewig gestrigen Kollegen verketzerten Kämpfers für die Freiheit von Religion und Wissenschaft. So erkennt man in vielen Beiträgen zur Kalthoff-Affäre die Neigung, den Bremer Pastor als Opfer inquisitorischer Glaubensrichter darzustellen. Haeckel stilisierte Kalthoff als „Kämpfer für Geistesfreiheit“, der schon „seit langer Zeit den heftigsten Angriffen der fanatischen Dunkelmänner und der orthodoxen Zionswächter ausgesetzt“ gewesen sei. Die Antwort des so Angegriffenen auf die „pfäffische Denunziation“ des vermeintlichen Antrags auf „seine Amtsentsetzung“ stellte er als eine beispielhaft heroische Haltung dar.³⁸¹⁷ (Daß ausgerechnet der bei den Orthodoxen als Materialist verschriene Haeckel sich auf Kalthoff als Verbündeten berief, sollte sich für Kalthoffs posthumes Ansehen als ein Bärendienst erweisen.) Wohl den Höhepunkt solcher Tendenzen stellt ein Artikel von Heinrich Ilgenstein im *Blaubuch* dar, der die orthodoxen Mitglieder des Ministeriums ziemlich unverhüllt als „Priester des Todes“ darstellt, die Kalthoff hätten unschädlich machen wollen, weil er den ihnen verhaßten Geist des Lebens und des Fortschritts verkörpert habe.³⁸¹⁸

Die Monisten um Haeckel selbst stellten sich als mutige Vertreter einer neuen besseren Weltsicht dar, die den Anfeindungen der um ihre Vorherrschaft bangenden geistigen Mächte der Zeit ausgesetzt waren. Haeckel und Bölsche pflegten über viele Jahre ihre „Bundesgenossenschaft im Kampfe wider Unwissenheit und Aberglauben, wider Dummheit und Gemeinheit“ in diesem Sinne³⁸¹⁹ und teilten die Welt nach dem Schwarz-Weiß-Schema in zwei Seiten auf: „Auf der einen Seite die ganze Scholastik des Mittelalters, bei unseren Juristen, Theologen, Philologen etc. – auf der anderen Seite die colossalen Fortschritte der Naturwissenschaft und der Technik.“³⁸²⁰ Man identifizierte sich angesichts der „Blindheit“, mit der die Vertreter der alten Weltanschauung geschlagen waren, gern mit historischen Glaubensrebellern wie Spinoza oder Giordano Bruno.

Auch Kalthoff zeichnete Bruno als prophetischen Vorboten des zwanzigsten Jahrhunderts und als Identifikationsfigur für ein neues Selbstverständnis des Wissenschaftlers. Während sich Kopernikus und Galilei noch als gehorsame Diener der Kirche verstanden hätten, sei

³⁸¹⁶ Horst Groschopp, Von den „Dissidenten“ zur „dritten Konfession“, in: Umworbene „dritte Konfession“. Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland. Hrsg. i. A. der Humanistischen Akademie, Berlin 2006, S.7-33 (= humanismus aktuell, Hefte für Kultur und Weltanschauung, Berlin 2006, H. 18). Zit. n. der Online-Ressource. Vgl. ebd. das Kapitel Möglichkeit zum Kirchenaustritt im Kaiserreich.

³⁸¹⁷ Haeckel, Das Präsidium, S. 2.

³⁸¹⁸ Heinrich Ilgenstein, Art. Priester des Todes, in: *Blaubuch*, 1. Jahrg., Nr. 23 (14.6.1906), S. 901-907.

³⁸¹⁹ Brief Nr. 5 vom 13.11.1891.

³⁸²⁰ Brief Nr. 53 vom 15.3.1895.

Bruno ein kompromißloser Vertreter des einheitlichen Weltbildes und Vorbote moderner Frömmigkeit gewesen, insofern als seine Frömmigkeit „einheitlich, Natur und Geist in einer Liebe umfassend“ und nicht mehr „zwiespältig“ wie bei Galilei gewesen sei.³⁸²¹ Im Vergleich der Lebensschicksale von Galilei und Bruno gesteht er seiner Gemeinde:

„Wessen Los mir als das bessere erscheint, das brauche ich nicht zu sagen. Mir wenigstens will es als das ungleich leichtere erscheinen, den Henkern den Leib darzubieten, als die Seele. ... Daß die gescheitesten und gelehrtesten Männer umfallen, wenn ein widriger Wind sie anweht, daß sie nicht die Kraft besitzen, ihre eigensten, besten Gedanken sich selbst zu vermählen und nach allen Seiten hin zu durchdenken, und noch viel weniger den Mut, die letzten Konsequenzen ihrer Gedanken zu vertreten, das ist eine Erfahrung, die wir im kleinen alle Tage machen, und es ist die gleiche Erfahrung, die in dem Namen Galilei eine weltgeschichtliche Bedeutung, aber auch eine weltgeschichtliche Mahnung angenommen hat.“³⁸²²

Kalthoff überträgt in seiner Predigt auf Bruno das Motiv der ‚Treue gegen sich selbst‘ (wir kennen es aus dem Kontext der Nietzsche-Rezeption) und macht Bruno gerade dadurch zur Identifikationsfigur für moderne Menschen. Wir alle können wie Bruno die von uns erkannte Wahrheit zum Mittel unserer Freiheit machen – so die Behauptung. Gebe „es heute auch keine Scheiterhaufen mehr, in deren Flammen ein allzu kühner Mund geschlossen“ werden könne, so könne man sich doch immer noch durch Inkonsequenz, Feigheit und Bequemlichkeit ein eigenes inneres Martyrium bereiten. Damit schaffen wir uns „unsere eigene Inquisition, die uns in ihrer Haft hält und uns immerdar zum Widerruf, zur Verleugnung unseres großen, besten Lebens zwingen will. Ja, so mancher, der nach außen hin Giordano Bruno feiert, ist doch in seinem Innern Galilei“.³⁸²³

Von hier fällt auch ein Licht auf Kalthoffs Haeckelbild. Der Pastor erkannte in dem Naturwissenschaftler einen Nachfolger Brunos und bewunderte an ihm die mutige Konsequenz, Offenheit und Entschlossenheit, mit der er im Dienst der Wahrheit öffentliche Tabus brach. Diese Sichtweise erklärt wohl auch die grundsätzliche Sympathie, die Kalthoff den von Haeckel initiierten Strategien entgegenbrachte. Da die Aktivisten um Haeckel die breite Masse erreichen wollten, war es klug, an die Erfahrung anzuknüpfen, daß ein offenes Eintreten für Reformen in der wilhelminischen Gesellschaft oft noch auf unüberwindliche Widerstände stieß, wie das Beispiel der Forderung nach einer Abschaffung des religiösen Zwangsunterrichts zeigte, die sich trotz der Unterstützung einer Mehrheit im Bremer Parlament nicht durchsetzen ließ. Klug war es auch, die berechtigten Ängste vor einem Wiedererstarken der preußischen Orthodoxie aufzugreifen. Insofern war die Agitation des *Monistenbundes* auch nicht unbegründet, sondern – gerade im Fall der für jeden Absolventen einer Volksschule noch höchst präsenten Einschränkungen der Persönlichkeitsrechte im Bildungskontext – sehr begründet. Angesichts einer offenen Zukunft, in der nur Propheten sagen konnten, in welche politische und kulturelle Richtung sich die Gesellschaft entwickeln würde, verstärkten sich die Reaktionen manchmal so sehr, daß aus heutiger Sicht manche der an die Wände gemalten Bedrohungsszenarien paranoide Züge aufweisen. So war die gefühlte Bedrohung eine jeweils auf beiden Seiten erlebte Wirklichkeit, die die Kampfbereitschaft weckte. Doch man traf mit der schlichten Schwarz-Weißmalerei und den anachronistischen Übertreibungen eben einen Nerv der Zeit, was sich etwa im Erfolg der Welträtsel und der Berliner Haeckel-Vorträge zeigte. Man solidarisierte sich eher mit den Brunos als mit den Galileis der eigenen Zeit. Kalthoff bewegte sich im Fahrwasser hierauf abzielender Strategien. Seine Persönlichkeit, auch sein früher Tod, inmitten der Auseinandersetzungen mit dem

³⁸²¹ Predigt über die prophetische Wissenschaft (Giordano Bruno), Das Zeitalter der Reformation, S. 81, 84.

³⁸²² Ebd. S. 88f.

³⁸²³ Ebd. S. 89f.

Bremer geistlichen Ministerium, wie überhaupt seine kirchen- und theologiekritischen Positionen ließen sich in eine solche Propagandastrategie gut einpassen. Dabei nahm man auch in Kauf, daß sich das explizite religiöse oder weltanschauliche Interesse der zahlenmäßig großen Trägerschicht der Unzufriedenheit mit den Kirchen bzw. ihren gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten selten über die Stufe der Verneinung hinaus bewegte und somit auf Skandale und Sensationen reduziert blieb wie z. B. eben den Fall des radikalen Predigers von St. Martini.

In der gemeinsamen Giordano Bruno-Verehrung von Kalthoff und Haeckel können wir auch eine Erklärung für ihre gegenseitige Bewunderung erkennen. Aber die vermeintliche Wahlverwandtschaft zwischen dem monistischen Pfarrer und dem prophetischen Wissenschaftler war nur eine Seite der Wahrheit, wenn wir sie nur an der Agitation gegen Mißstände der Zeit festmachen und Kalthoffs auf positive Religionsstiftung gerichteten Ziele zu wenig berücksichtigen. Nach seinem Eintritt in den *Monistenbund* mußte Kalthoff es sich nun immer häufiger gefallen lassen, in erster Linie mit dessen agitatorischen Zielen identifiziert zu werden. Auch für Haeckels Monismus und die Übertreibungen der Mitstreiter Haeckels konnte er so gewissermaßen in Mithaftung genommen werden – zumal posthum. Daß er auf Agitationen in der letzten Phase seines Lebens verzichten wollte, war wie gezeigt in der Öffentlichkeit nicht bekannt. Für feine Differenzierungen war in der frühen Agitationsphase ohnehin kein Platz. Daß man mit Klischees spielte, die eher in das 17. Jahrhundert paßten und die den Kirchen auf manchen Gebieten mehr Macht zumaßen, als sie faktisch noch besaßen, spielte keine Rolle. Auf die Kalthoff-Affäre und ihre Fortsetzungen werden wir unten unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für die Analyse struktureller Bedingungen der Genese neuer Religionen zurückkommen. Mit Übernahme des Vorsitzes im *Monistenbund* wurde erstmals der Anspruch in einem alternativen organisatorischen Rahmen erhoben, eine neue Religion zu vertreten. Im Rahmen des *Goethebundes* war das in dieser Klarheit nicht der Fall. Genauere Konturen bekam die neue Religion im Kontext des Streits um den Typus des monistischen Pfarrers, der von Steudel weiter ausgefochten wurde.

V.5 Von der chronologischen Darstellung zur vertiefend-thematischen Analyse. Überblick

Im Folgenden sollen wie angekündigt (vgl. Abschn. V.3.1) die bisher gewonnenen Ergebnisse der chronologischen Darstellung unter thematischen Gesichtspunkten aufgegriffen und vertieft werden. Der Streit um den Monismus, an dem die Bremer Monisten an exponierter Stelle beteiligt waren, fiel in eine Zeit, in der die hiesigen kirchlichen Verhältnisse unter kritischer Beobachtung der deutschen Öffentlichkeit standen. Aus einem primär kirchengeschichtlichen Untersuchungsinteresse würde man den durch die Gründung des *Monistenbundes* auslösten Konflikt wohl als den vorläufigen Höhepunkt einer länger schon rollenden Welle der antichristlichen Agitation und der gegenläufigen christlichen Apologetik betrachten. Um die Details und die Vielschichtigkeit der Affäre um Kalthoffs Eintritt in den *Monistenbund* in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext besser erfassen und interpretieren zu können, gilt es weiter zu differenzieren und dabei von naheliegenden Klischees und Vereinfachungen zu abstrahieren. Der Konflikt spielte sich eben nicht bloß im kirchlichen Raum ab. Die Auseinandersetzung um den Monismus hatte mittlerweile das Niveau eines vielbeachteten Weltanschauungskonfliktes erreicht, der in Beziehung zu tiefgehenden soziopolitischen und religiösen bzw. religionspolitischen Problemen stand.

Den ersten Untersuchungsschwerpunkt sollen Beziehungen zwischen Monismus und Politik bilden. Im Zentrum dieser Analyse stehen insbesondere Bezüge zur Sozialdemokratie. Dabei werden wir die politischen Aspekte des Kalthoffschen Monismusverständnisses mit den

Vorstellungen Ernst Haeckels vergleichen. Bei Kalthoff werden wir auf eine Umdeutung der sozialistischen Klassenkampfideologie in einen revisionistischen Monismus (eine spezifische Verbindung von Religion und Politik) stoßen und auch die Rezeption dieser Konzeption in intellektuellen Kreisen der Sozialdemokratie untersuchen. Dabei werden wir auf oben gewonnene Ergebnisse unserer Untersuchung des Kalthoffschen *Christus-Problems* bzw. seiner Sozialtheologie zurückgreifen können. Im Kreis der Naturwissenschaftler um Haeckel, wie auch bei diesem selbst, werden wir dagegen eine deutlich schwächere Verbindung zwischen Religion und Politik als bei Kalthoff feststellen. Den zweiten Untersuchungsschwerpunkt der vergleichenden Analysen unter spezielleren thematischen Gesichtspunkten wird das Verhältnis von Monismus und Religion bilden. Dabei werden wir uns Kalthoffs Bemühungen um die Transformation des Haeckelschen Monismus zu einer monistischen Religion zuwenden, die dem Postulat der Eigenständigkeit der Religion folgten. Drittens werden wir das speziellere Problem der Verbindung von religiösem Monismus und Naturwissenschaft untersuchen; hier zunächst die Frage der erkenntnistheoretischen Grundlegung eines dogmenfreien religiösen Monismus – Aspekte, die die Vertreter einer monistischen Religion zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlagen des Haeckelschen Monismus herausforderten. Kalthoffs diesbezügliche Bemühungen in seinen letzten Lebensmonaten werden sich als Versuche der Orientierungsfindung zu Beginn einer Phase der grundsätzlichen Neubestimmung des Verhältnisses von Geistes- und Naturwissenschaften erweisen, deren Ausgang 1906 noch völlig offen war. Die Kalthoffschen Bemühungen werden wir als Momentaufnahme dieses zeitlich viel umfassenderen wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses erkennen. Diese Feststellungen werden uns zum sechsten und letzten Hauptkapitel dieser Arbeit überleiten. Hierin werden wir zunächst die Ausgangslage umreißen, in deren Rahmen sich im *Monistenbund* neue Religionen herausbilden konnten. Sodann können wir Merkmale der monistischen Religion Kalthoffs herausarbeiten, die wir in ihrer Beziehung zu einem umfassenden Dominanzkonflikt von Natur- und Geisteswissenschaften sowie im Epochenkontext darstellen werden. Letzteren Kontext haben wir als eine Phase der Wiederentdeckung der Religion beschrieben. Mit Blick auf weitere Entwicklungen im beginnenden zwanzigsten Jahrhundert werden wir die Kalthoff-Affäre als eine Episode des langen Differenzierungsprozesses zwischen Geistes- und Naturwissenschaften begreifen lernen, eines Prozesses, der immer wieder auch Konflikte um Deutungshoheiten auf dem Übergangsfeld zwischen Religion und Nichtreligion implizierte. In diesem größeren Kontext werden wir die Merkmale des Kalthoffschen Monismus in ihren unterschiedlichen Bezügen detaillierter als bisher herausarbeiten und in Beziehung zu den schon in früheren Hauptabschnitten erarbeiteten Merkmalen seiner Religiosität setzen können. Die genauere Analyse der Übergänge zwischen den Diskursfeldern Theologie und Naturwissenschaft wird die epochenspezifischen kognitiven Prämissen aufzeigen, die den Leitbegriffen der Kalthoffschen Religiosität zugrunde liegen. Das Spezialproblem des Kampfes um die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Forschers (eines Gründungsmotivs des *Monistenbundes*, basierend auf der Annahme, die freie Naturwissenschaft insgesamt sei in ihrer Existenz durch kirchliche Übergriffe bedroht) werden wir zu der Fragestellung umkehren, ob nicht vielmehr die Naturwissenschaft mit einem Hegemonieanspruch gegenüber der Theologie auftrat, durch welchen sich die letztere Wissenschaft zeitweilig in ihrem Existenzrecht bedroht fühlte. Relevanz für Fragen der allgemeineren Religionsentwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts gewinnt die Analyse solcher Konfliktdimensionen jedoch erst, wenn auch jene Kreise als Akteure im Kampf um die Leitkultur der Epoche Berücksichtigung finden, die die dargestellten Konflikte nicht aus einer primär religiösen (schon gar nicht aus einer fachspezifisch-religiös eingegengten), sondern aus einer gesellschaftlich-politischen Perspektive betrachteten.

Die Ergebnisse der thematischen Vertiefungen sollen in die vergleichenden, mehrperspektivischen Analysen zur Religionsentwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts im letzten Hauptkapitel einfließen.

V.5.1 *Monismus und Politik*

V.5.1.1 *Die überparteilich-politische Dimension des Kalthoffschen Monismus. Bezüge zur Sozialdemokratie*

Der Aspekt, den die Öffentlichkeit am Auftreten des *Monistenbundes* am deutlichsten wahrnahm, war die politische Dimension von dessen Aktivitäten. Anders gesagt: Der Grund für das zeitweilig große mediale Interesse am Thema Monismus war nicht zuletzt in der Möglichkeit begründet, diese Weltanschauung für die Politik zu vereinnahmen. Wie im Fall des Streites um den Religionsunterricht, wurden auch im Dunstkreis des Monismusstreites vormals als Fachkontroversen wahrgenommene Themen in die politische Praxis hineingezogen. „Pfaffenzänk“ wie etwa um das Kalthoffsche *Christus-Problem* konnte somit unter bestimmten Umständen auch politisch wirksam werden.

Wir kommen damit nun zu bisher noch nicht angesprochenen impliziten Motiven, die Kalthoff bewegten, sich für Haeckels Monistenbewegung einzusetzen und stoßen dabei auf eine spezifische Dimension seines Engagements, die von seinen Kritikern nicht als Kontext der Bremer Monismus-Affäre wahrgenommen wurde: nämlich sein *religiös* motiviertes politisches Bewußtsein, das, wie wir schon oben sahen, nicht mit parteipolitischen Ambitionen verwechselt werden darf. Diese politische Dimension des Kalthoffschen Monismus erschließt sich im Kontext der oben zusammengefaßten zeitgeschichtlichen Bezüge und der (teils subjektiv-emotional verzerrten) Auslegungen der kulturellen und politischen Lage. Mit Blick auf die politische Dimension des Bremer Konfliktes mit dem hiesigen geistlichen Ministerium ist aber noch ein anderer Aspekt zu beachten: Die Aktionen und Forderungen des *Monistenbundes* standen im Widerspruch zu den Bestrebungen der hiesigen kirchlichen Vorfeldorganisationen (*Evangelischer Verein, Protestantenverein*) sowie zur Religionspolitik des Bremer Staates. Wie wir sahen konnte der Senat das private Bekenntnis zum Monismus, insbesondere in Fragen der staatlichen Verantwortung für die schulische Erziehung, nicht tolerieren.³⁸²⁴ Kalthoff stellte sich mit seinem Beitritt zum *Monistenbund* aus Sicht der Öffentlichkeit unmißverständlich auf die Seite derer, die im Sinne der Ziele des Bundes gegen staatlichen Zwang (insbesondere im Bildungsbereich) protestierten und Reformen forderten und erschien damit in doppelter Hinsicht radikal. In den Jahren nach Kalthoffs Tod sollten der *Monistenbund*, der *Goethebund* und die Martini-Gemeinde in der Tradition des verstorbenen Pastors weiterhin für bürgerliche Freiheitsrechte eintreten, am deutlichsten für das Recht auf die Befreiung der Dissidentenkinder vom Religionsunterricht. Auch dies sahen wir bereits. Soweit es um verfassungsgemäß garantierte bürgerliche Freiheitsrechte, um die Bildungspolitik und die staatliche Religionspolitik ging, forderte die Kalthoff-Affäre also auch die staatliche (Religions-)politik heraus.

Das läßt sich nicht bloß für Bremen behaupten. Linke Intellektuelle wie Eduard Bernstein und Heinrich Michalski, die mit Kalthoff in der Zeitschrift *Europa* publizierten, identifizierten als den eigentlichen und wichtigsten Wert des Haeckelschen Monismus gerade seine implizite politische Dimension – nicht aber seine Tauglichkeit im Kampf für die Freiheit der Wissenschaft – sei doch das dasjenige Moment, was in der „Kirchenfrage“ in der Gegenwart noch von Interesse sei, „das politische Moment“, welches sich unter anderem in aktuellen

³⁸²⁴ Vgl. u. a. Abschn. V.2.4.

Streitfragen und ‚provocierenden Angriffen auf die Kirchen‘ äußere – eine Feststellung, mit welcher Bernstein 1905 den aktiven Monisten indirekt zu verstehen gab, sich besser als ‚politische, soziale und ethische Parteien‘ zu formieren. Bernstein nimmt in diesem Kontext auch auf Kalthoffs radikal-ethische Theologie Bezug.³⁸²⁵

Noch deutlicher läßt sich Heinrich Michalski in einem Artikel über Ernst Haeckel, ebenfalls 1905 in der *Europa* erschienen, über den politischen Aspekt des Monismus aus: Die Bedeutung des Haeckelschen Monismus sieht er in dessen Vereinnahmbarkeit für den Sozialismus:

„Männern wie Haeckel wird es immer wieder passieren, daß die Vertreter der politischen Freiheit und der energischen sozialen Aufwärtsentwicklung sie als die ihren reklamieren, und daß sogar diejenigen, denen sie politisch nahe stehen, sie leicht zur aufsässigen Rotte werfen. Auch Haeckel wird sich das gefallen lassen müssen, ob er nun mag oder nicht.“

Für Sozialisten – und als einen solchen bekennt sich auch Michalski – gehört Haeckel

„in die Reihe der großen Freiheitskämpfer. ... Mit dem Fortschritt der geistigen Freiheit aber wächst auch das Gefühl für erniedrigenden Zwang und die Empörung über die körperliche Not, die sie auch von den geistigen Gütern mehr oder weniger fernhält, in den Massen. ... Lehrte der alte Glaube in dem Sündenfall und dem Verlust des Paradieses eine von oben nach unten gehende Entwicklungslinie, und schuf er deshalb als Trost das Ideal einer Jenseiterlösung, so lehren die natürliche Entwicklungslehre und der Sozialismus Aufstieg und Emporentwicklung und damit ein zu verwirklichendes Diesseitsideal.“³⁸²⁶

Kalthoff wird auch diese Stimme mit Sicherheit vernommen haben, folgt doch auf Michalskis Artikel direkt der seine über das Verhältnis von Kultur und Partei, in dem er deutlich macht, daß Kulturpolitik zwar politisch bewußt zu sein, aber über der Parteipolitik zu stehen habe. Er wird sich die Zuordnung zur politisch aufsässigen „Rotte“ in einem solchen Sinne wohl gefallen lassen haben. Im darauf folgenden Jahr knüpfte er denn auch auf seine ganz eigene Weise an „praktische Forderungen“ des mittlerweile gegründeten *Monistenbundes* an, Forderungen, die man vage formuliert, als überparteiliche jeweilige „Stellungnahme zu den Kulturfragen des öffentlichen Lebens“ verstanden wissen wollte.³⁸²⁷ Doch zeigen sich hinsichtlich der Auslegung solch praktischer Forderungen und des politisch-ideologischen Gehaltes des Monismus erhebliche Unterschiede zwischen Kalthoff und Haeckel bei einem kleinen gemeinsamen Nenner, eben der positiven Bewertung des Kampfes für bürgerliche Freiheitsrechte. In Kalthoffs relevanten Äußerungen finden sich eher Übereinstimmungen mit Michalskis Position.

V.5.1.2 *Der Monismus als alternative Ideologie mit demokratischem Charakter*

Kalthoffs schon zitierter Artikel *Religion und Monismus* weist eine solche allgemein politische Dimension auf, ohne an die Tagespolitik anzuknüpfen. Der Pastor meinte, dualistische Vorstellungen würden im politisch-kulturellen Leben als Legitimation zur Einteilung der Menschen in Herren und Knechte fungieren und seien insofern gut geeignet, bestehende asymmetrische Hierarchien in der Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Er redet darüber zunächst aus kirchengeschichtlicher Perspektive. Seinen schärfsten Ausdruck finde der Dualismus in der Differenzierung von ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘ bzw.

³⁸²⁵ Moderne Glaubensschwäche, S. 705f.

³⁸²⁶ Art. Ernst Haeckel, S. 646f.

³⁸²⁷ Heinrich Schmidt, Die Gründung des Deutschen Monistenbundes, S. 748.

„in dem theologischen Gegensatz von Gott und Welt. Gott, der absolute Monarch, der Weltenherrscher, dessen souveräne Willkür an keine logischen oder ethischen Schranken gebunden war, – die Welt, das reine Machtobjekt dieses Gottes, aus dem Nichts geschaffen, in das Nichts zurückkehrend: das war das Doppelleben, in das die Kirche sich hineinstellte, um auf der einen Seite durch ihre Hierarchie an dem Glanze der göttlichen Souveränität teil zu haben, und auf der anderen Seite die dem Weltgetriebe zugewiesenen Laien in bedingungsloser Unterwürfigkeit zu halten.“³⁸²⁸

Kalthoff zieht dann Schlüsse für die Gegenwart: Die traditionelle Kirche habe sich in vielerlei Hinsicht unglaubwürdig gemacht und deswegen als Vermittlerin zwischen den divergierenden gesellschaftlichen Interessen und als Befreierin der Bevölkerungsmehrheiten aus Situationen der Unterdrückung und Reglementierung ausgedient. Den Monismus bietet er als Alternative zum alten Weltbild auf Grundlage der christlichen Theologie an.³⁸²⁹ Bewußt destruktive Agitation, wie sie Kalthoffs Gegner in solchen Feststellungen sahen, ist das nicht (vgl. V.4.3.), eher auf einen Neubeginn zielende positive Kritik. Der in diesem Sinne politische Gehalt des neuen einheitlichen Weltbildes wird an anderen Stellen der späten Veröffentlichungen Kalthoffs noch deutlicher. In der *Religion der Modernen* leitet er aus seiner Kritik am alten Weltbild ab, welche Aufgaben dem neuen Einheitskonzept zukommen: Es soll unter anderem eine alternative Ideologie stellen, die eine gerechtere und demokratisch von unten nach oben sich aufbauende Gesellschaft zu begründen habe.³⁸³⁰ Sie soll die herrschaftliche Perspektive, die „unten“ das Chaos drohen sieht und aus der den unteren Klassen ihr Recht auf demokratische Beteiligung verweigert wird, umkehren. Damit korrespondiert das Gottesbild der von unten wachsenden (Volks)religion der Modernen – mithin des Gegenentwurfes von obrigkeitshörigen Varianten der Nationalreligion. „Der demokratische Gott“ will keine Knechte, keine Klassen, sondern ein freies Volk. Wer Freiheit auf bestimmte Kreise beschränken will, gehöre zu den Gottlosen.³⁸³¹ Der „tiefere sittliche Wert“ der materialistischen Komponente des neuen Weltbildes liege darin, daß er „ein gleiches Recht für alle [schafft].“³⁸³² In seiner Predigt *Die Modernen und der Sozialismus* bemüht er als Kontrast das politische Selbstverständnis der kirchlich Orthodoxen: Sie „glauben an ihr Bekenntnis, an die Macht, die sich ihnen zum Schutz verbündet, an einen Kaiser oder einen Papst, aber nicht an den Gott, der keine Knechte gewollt hat.“³⁸³³ Es brach sich bei ihm eine Sichtweise des Monismus Bahn, in der sich Kritik an der retardierten Demokratisierung Deutschlands mit der Kritik an der Rolle einer Kirche mischte, die sich nach seinem Verständnis allzu häufig und bereitwillig zur geistigen Weihe der bestehenden hierarchisch-vertikalen Machtstrukturen hergebe und mehr am Erhalt ihrer Stellung als an sozialer und politischer Gerechtigkeit interessiert sei. Aussagen, die Kalthoff seit den 1880er Jahren über den Materialismus und Atheismus der Freireligiösen machte, kulminierten letztlich in der Religion des Monismus so wie wir sie hier nachzuzeichnen versuchen.

Doch unsere Darstellung der politischen Bezüge des Kalthoffschen Monismus kann noch um eine interessante Facette ergänzt werden, wenn wir auch ältere Äußerungen heranziehen und sie im Kontext seiner Herrschafts- und Sozialkritik sowie seiner tatsächlichen Aktivi-

³⁸²⁸ Religion und Monismus, S. 264.

³⁸²⁹ Ebd. S. 264 i. V. m. 266.

³⁸³⁰ Religion der Modernen S. 76-78. Vgl. ebd. S. 75 (einheitliches Weltbild).

³⁸³¹ Ebd. S. 47 i. V. m. 35ff mit Bezug auf Friedrich von Sallet. Zum religionstheoretischen Kontext („Detheologie“) siehe schon oben Abschn. II.6.3.3 (hier Ausführungen zum Typus der Nationalreligion).

³⁸³² Ebd. S. 77f. Zum demokratischen Gott vgl. schon An der Wende des Jahrhunderts, S. 144.

³⁸³³ Ebd. S. 309. Vgl. auch Kalthoffs Kritik am Mißbrauch Gottes „als der himmlische Polizeidiener, der die Leute in Zucht halten soll, daß sie den Regierenden nicht unbequem werden.“

täten betrachten.³⁸³⁴ Es erschließt sich dann eine Verbindung zu Kalthoffs oben schon thematisierter religiöser Deutung des politischen Revisionismus, zu einem konzeptionellen Denken, das so im engeren Kreis um Haeckel und von diesem selbst nicht nachvollzogen wurde.

V.5.1.3 Die Umdeutung der Klassenkampffideologie zum revisionistischen Monismus (Monismus und Christus-Problem) Unterschiede zwischen Kalthoff und Haeckel

Kalthoffs demokratisches Verständnis des Monismus können wir als Metapher für eine religiös fundierte, in der Gesellschaftsentwicklung wirksame evolutionäre Kraft (gleichsam als einen Gegenentwurf zum revolutionären Prinzip) deuten. Entwicklung wird in diesem Zuge als Schaffung einer sinnvollen Ordnung von unten betrachtet; das Konzept des Klassenkampfes wird im Medium monistischen Denkens zu einem friedlichen Evolutionsprozeß umgedeutet.

Die historische Entwicklung der Gesellschaft ist aus Sicht Kalthoffs damit gleichzeitig ein inhärent politischer und *religiöser* Prozeß (jedoch kein zielloser – die Evolution entfaltet gleichsam eine vorherbestimmte Geschichte). In diesem Kontext der Konzeption der einheitlichen Wirkkraft in der Geschichte stehen auch die monistischen Aspekte, die Kalthoff im Urchristentum zu finden glaubte, wenn er es in den Schriften zum Christusproblem ab 1902 als kommunistisch-spiritualistische Basisbewegung beschrieb. Die Idee vom spiritualisierten Klassenkampf der frühen Christen erscheint damit als eine Variante revisionistischen Denkens. Die friedliche Kooperation der antagonistischen Klassen gilt als eine Bedingung für eine perspektivisch positive Entwicklung des gesellschaftlichen Ganzen („ohne friedliche Kooperation keine Entwicklung“). Die Angehörigen der jeweils anderen Klasse werden nach diesem Konzept als Kooperationspartner und nicht als Bedrohung gesehen, als zusammenwirkende Elemente in einer übergeordneten Einheit. „Monismus“ wird also zum Alternativkonzept der Klassenkampffideologie, aber auch zur Alternative für das kapitalistische Wettbewerbsprinzip. Der Begriff „Entwicklung“ ist in diesem Zusammenhang dann auch nicht einseitig zu interpretieren, z. B. *nur* als technischer Fortschritt, und ist ausgerichtet auf die Überwindung von Gegensätzen. Das betrifft speziell den Gegensatz von Geist und Materie. Die Schriften zum Christusproblem sollten nicht nur über den theologischen Dualismus hinausführen, sondern auch die Überbewertung der Ökonomie im historischen Materialismus korrigieren bzw. die Trennung zwischen geistigen und ökonomischen Faktoren der Geschichtsentwicklung in einem monistischen Ganzen aufheben. Die von Kalthoff hier erstmals explizit vorausgesetzte monistische Geschichtsauffassung, oder wie er sie lieber nennen möchte, die „realistische“, bezeichnet für ihn die gegenseitige Bedingtheit materieller und geistiger Kulturfaktoren im historischen Prozeß. Er bezieht sich hierbei auf Eduard Bernsteins revisionistische Transformation der materialistischen Geschichtsbetrachtung und ergänzt diese um eigene Gedanken. Man könne die Bedingtheit ideeller gesellschaftlicher Grundproblemkomplexe (Kalthoff nennt hier explizit Recht, Philosophie, Kunst, Religion) „durch die ökonomischen Faktoren“ zugeben. Aber: um „eines einheitlichen Zusammenhangs der Geschichte willen“ müsse auch „eine Rückwirkung“ der „ideologischen Lebensgebilde ... auf den ökonomischen Prozeß behauptet werden ..., so daß erst in der Wechselwirkung beider Seiten des Lebens, der materiellen und der ideellen, das ganze Gebiet der Geschichte begriffen werden kann. Bis ein besserer Name gefunden sein wird, dürfte diese neuere, monistische Geschichtsauffassung vielleicht am besten als die *realistische* bezeichnet werden, weil auch die abstraktesten, geistigsten Lebensgebiete als Kulturfaktoren der Ge-

³⁸³⁴ Vgl. zum Kontext oben den Abschn. II.6.3, in dem Beispiele für die Kritik an der „hierarchischen Gewalt in der Kirche und der patriarchalischen Gewalt im Staate“ zitiert wurden, die nach Kalthoffs Dafürhalten dazu dienten, das Volk „in der Gefügigkeit gegen die Autorität zu erhalten.“

schichte nur in Betracht kommen, sofern dieselben Realitäten sind und dem Wirklichkeitsleben gerade so gut angehören wie die konkreten Erscheinungen des ökonomischen und sozialen Lebens.“³⁸³⁵

Diese Sätze sind eine Frucht von Kalthoffs Auseinandersetzung mit dem Sozialismus als historische Kraft³⁸³⁶ – gleichsam seine sozialtheologische Revision der jungheglianischen Religionskritik. Seine Sozialismusstudien hatten in ihm die Überzeugung wachsen lassen, daß sich das Geheimnis der Inkarnation des Göttlichen in der Welt nicht trivial als Projektion menschlicher Elendserfahrungen in übernatürliche Wesenheiten erklären lasse, daß Religion letztlich eben noch immer nicht ausgedient habe bzw. als Epiphänomen einzustufen sei, wenn – mit Marx gesprochen – „die Kritik des Himmels ... in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik* [verwandelt]“ worden sei. Kalthoff wollte seine Konzeption des *Christus-Problems* explizit *nicht* als eine Theorie auf Basis der materialistischen Geschichtsauffassung verstanden wissen, wie er gegenüber Kritikern, die ihm dies unterstellten, hervorhob. Das sahen wir oben. Und auch der Streit um den Sombart-Vortrag steht letztlich in einem indirekten Bezug zu dem hier thematischen Problem. Kalthoff ging allerdings von der Offenbarung eines innerweltlich Göttlichen in einer ungeteilten Welt aus und glaubte, eine moderne soziale Theologie könne in der Kombination einer kantianischen ‚Sozialpolitik‘³⁸³⁷ Göttliches und Materielles auf der Erde wieder miteinander versöhnen; er holte Gott also vom Himmel auf die Erde. Hatte Marx die Dualismen der Offenbarungsreligionen überwunden, indem er das Göttliche gleichsam im (privaten) Himmel der Gläubigen einsperrte und den Schlüssel wegwarf (womit er Gott zu einem gesellschaftlich irrelevanten Faktor erklärte), glaubte Kalthoff diesen Schlüssel in Form der Resultate seiner Sozialtheologie wiedergefunden zu haben.

Doch bleiben Fragen offen: Wie sollte sich diese politisch-revisionistische Auffassung des Monismus in Bezug auf die Aktionen, die Selbstdarstellung und die „praktische[n] Forderungen“ des *Monistenbundes* auswirken? Was bedeutet diese Auffassung im Hinblick auf Kalthoffs Monismusverständnis im Kontext seiner Tätigkeit für den Verein? Plante er die Gründung einer monistischen Religionsgemeinschaft? Wir können zunächst aufgreifen, was wir oben in der chronologischen Darstellung sagten. Wie wir sahen trug Kalthoff das Thema des historischen *Christus-Problems* auch in das Präsidium hinein: er zählte es zu den Fragen, die zu untersuchen der Verein zu einem seiner Ziele machen sollte. Aus Breitenbachs Klage, das interessierte Publikum erwarte vom *Monistenbund* keine neue Schriften zum Christusproblem, kann man auf entsprechende, indes nicht positiv aufgenommene, Vorschläge Kalthoffs schließen.³⁸³⁸

Aber war das Präsidium *überhaupt* aufgeschlossen für die politische Dimension des Monismus? Auch das darf man bezweifeln. In dieser Hinsicht zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen Kalthoff und den sich am naturwissenschaftlichen Paradigma orientierenden Monisten. Wir wissen nicht, ob Kalthoff im Präsidium für die Zusammenarbeit des Bundes mit Revisionisten warb. Daß indes die biographische Erfahrung des Goethebundstreites Kalthoffs politisches Engagement nicht erkennbar beeinflusste, steht fest. Wenn *ein* Umstand Kalthoffs politische Position in den Jahren 1905/06 verdeutlicht, so ist dies seine ungebrochene Bereit-

³⁸³⁵ Das Christus-Problem, S. 1f.

³⁸³⁶ Vgl. Christliche Theologie und socialistische Weltanschauung, S. 13f: „Die socialistische Weltanschauung, namentlich bei den Deutschen, ist durchweg monistisch und evolutionistisch; sie ist die Anwendung der modernen Entwicklungslehre auf die menschliche Gesellschaft“ und verhalte sich damit kritisch zu dualistischen Dogmen.

³⁸³⁷ Vgl. Kalthoffs Aufsatz über Kants sozialpolitische Bedeutung.

³⁸³⁸ Vgl. Breitenbach, Gründung, S. 40f.

schaft zur Zusammenarbeit mit linken Parteipolitikern – trotz der oben beschriebenen problematischen Bedingungen für bürgerlich-sozialistische Kooperationsprojekte. An diesem Maßstab gemessen, blieb bei den anderen Hauptfunktionären des *Monistenbundes* der Bezug auf „die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Konfliktlinien, welche die deutsche Gesellschaft durchzogen“ vage.³⁸³⁹ Auch wenn Kalthoffs Hinweise auf politische Zusammenhänge in seinen letzten Aufsätzen zum Thema Monismus nicht auf das tagespolitische Geschehen eingehen,³⁸⁴⁰ gewinnt man aus seinen relevanten Stellungnahmen unter Einbeziehung des Gesamtkontextes doch ein Bild, das um einiges radikaler ist als die Zielformulierungen des *Monistenbundes* im Allgemeinen.

Kalthoff nahm so gesehen potentiell die „enger werdende Kooperation mit verwandten Reforminitiativen, die sich auch auf den revisionistischen Flügel der Sozialdemokratie erstreckte“ im *Monistenbund* kurz vor Beginn des Weltkrieges vorweg, eine Zusammenarbeit, die sich aber auch in ihren besten Zeiten nur auf eine „politisch kaum ins Gewicht fallende Minderheit“ des fortschrittsorientierten Bildungsbürgertums erstreckte.³⁸⁴¹

Solche politisch Linken wie Bernstein und Michalski in Berlin oder Holzmeier in Bremen, die den Monismus politisch für sich vereinnahmten, und auf der anderen Seite überparteiliche linksliberale Monisten wie Kalthoff, vereinte die dargestellte gemeinsame Kritik an staatskirchlichen Unterdrückungsmaßnahmen, die ganz allgemein mit den negativen Seiten des konservativen Gehorsamsstaates identifiziert und zusammenfassend als ‚politische, soziale und geistige Reaktion‘ zum kritischen Gegenüber in linksliberalen Medien wurden, beispielsweise in den Artikeln der *Europa*.³⁸⁴²

Haeckel hingegen unterschied sich im Hinblick auf den Aspekt des politischen Bewusstseins eklatant von einem politischen Pastor wie Kalthoff. Mit diesem verglichen fehlt jeder gute Grund, Haeckel einen politischen Menschen zu nennen. Die Offenheit für die Zusammenarbeit mit der Linken war ohnehin kein generelles Merkmal der Aktivisten des *Monistenbundes* in seiner Gründungsphase. Dafür stand der Jenenser Zoologe paradigmatisch. So bescheinigt Michalski in seinem oben zitierten Artikel Ernst Haeckel, er habe

„den Mächten der geistigen Reaktion und auf diesem Wege auch den Mächten der politischen Reaktion manchen schwer zu verwindenden Schlag versetzt.“ Aber „sein Kampf gegen die politische Reaktion“ sei „im allgemeinen nur so weit gegangen ..., als diese sich augenfällig mit der geistigen Reaktion identisch oder wenigstens als deren willfährige Dienerin zeigte. Haeckel scheint im allgemeinen eine ziemlich unpolitische Natur zu sein.“ Als Beispiel führt er gerade seine „ablehnende Haltung gegenüber allem, was auch nur im entferntesten nach Sozialismus schmeckt“ an.³⁸⁴³

Eduard Bernstein sieht als das Hauptmotiv des Haeckelschen Kampfes wohl zu Recht in erster Linie die Verteidigung der Freiheit der Wissenschaft gegen staatliche und kirchliche Repressionsmaßnahmen – nicht aber das Bemühen um die Solidarisierung mit den Bevölkerungsschichten, die am deutlichsten die Repression spürten.³⁸⁴⁴ Kalthoff gehörte 1906 somit wohl zu den wenigen Aktiven um Haeckel, die die *politischen* Interessen der Unterschichten

³⁸³⁹ Vgl. allgemein zu diesem Punkt: Simon-Ritz, Organisation, S. 136.

³⁸⁴⁰ Vgl. aber Religion und Monismus, S. 262: Der Monismus steht in einer Beziehung zur Religion die ‚von unten‘ komme. Vgl. auch: Ein deutscher Monistenbund, S. 109: Monismus als „Bewegung, ... die für die geistige Befreiung des Volkes und die Entwicklung unseres Kulturlebens bedeutungsvoll werden soll.“

³⁸⁴¹ Vgl. Simon-Ritz, Organisation, S. 154.

³⁸⁴² Vgl. dort: Michalski, Zur Einführung, S. 3.

³⁸⁴³ Art. Ernst Haeckel, S. 645f.

³⁸⁴⁴ Zahlreiche Belege hierfür finden sich in den Briefen Haeckels. Vgl. Briefwechsel Haeckel – Bölsche, im Kontext von deren „Bundesgenossenschaft im Kampfe wider Unwissenheit und Aberglauben, wider Dummheit und Gemeinheit“ (Brief Nr. 5 vom 13.11.1891). Vgl. etwa Brief Nr. 52 vom 1.3.1895

ernst nahmen und sich damit zum Fürsprecher der Unzufriedenen Linken machten.³⁸⁴⁵ Gemessen am demokratischen Bewußtsein anderer führender Aktivisten im Haeckelkreis war Kalthoff ein weißer Rabe. Johannes Unold etwa, sein Nachfolger als Vorsitzender des Bundes, propagierte ein organisches Demokratieverständnis, das auf der Grundannahme naturgemäßer sozialer Ungleichheit fußt. Danach würde ein allgemeines Wahlrecht nur in das Chaos des Kampfes der Parteien um die Mehrheit führen. Besser sollten die Tüchtigsten ihrem sozialen Wert entsprechend in berufsständisch gegliederten Repräsentantenhäusern vertreten sein. Solche Ideen stießen erwartungsgemäß bei den Sozialdemokraten auf entschiedene Ablehnung. Sie wären „genau auf die ewige Erhaltung der bestehenden gesellschaftlichen Gliederung zugeschnitten“.³⁸⁴⁶ Kalthoff repräsentierte somit, zusammen mit seinen Bremer Pastorenkollegen sowie Bölsche und Wille, vereinsintern und vorübergehend einen kleinen linksliberalen Flügel innerhalb des *Monistenbundes*, der für die Verbindung von theologischem und religionsreformerischem Interesse mit politischem Aktivismus aufgeschlossen war.

V.5.1.4 *Der sozialdemokratische Blick auf Kalthoffs monistischen Revisionismus*

Allerdings schien auf Seiten der sozialdemokratischen Revisionisten das Interesse an einer konkreten Zusammenarbeit mit diesen ausgewiesenen linksliberalen Monisten 1906 wenig ausgeprägt gewesen zu sein. Auch in diesen Kreisen wurde Kalthoff zuerst als Religionsreformer wahrgenommen und er war als solcher nicht unumstritten. Noch kurz vor dem Tod Kalthoffs meinte ein Autor der *Sozialistischen Monatsblätter*, Anton Fendrich, bei aller Anerkennung der Leistungen Kalthoffs als „Prophet einer neuen Volkskultur“, der helfen könne, die im Sozialismus schlummernden „gebundenen Kräfte einer neuen Religion“ zu wecken, sei es doch „notwendig, einmal scharf die Grenzsteine zu setzen zwischen der deutschen Sozialdemokratie und diesen Evangelisten einer neuen *sozialistischen Volkskultur*.“³⁸⁴⁷ Die Monatsblätter waren bemerkenswerterweise ein Publikationsorgan der *revisionistischen* Parteirichtung. Fendrich schrieb weiter: Es fehle doch letztlich bei Männern wie Kalthoff ein wirklich „intimes Verhältnis zum Stammproletariat.“ Es gehöre „zu den allerersten Grundsätzen der sozialen Demokratie ..., daß, wer im Proletariat etwas sagen will, sich erst in seine eigenen Reihen als einfacher Soldat stellen soll, nicht nur durch geistiges Fühlungnehmen, sondern auch durch offenen Übertritt zur Partei. Das Proletariat lasse „sich nicht über den Gartenzaun hereinreden“. Mitreden zu wollen, verlange von den Intellektuellen „das persönliche Opfer der Parteizugehörigkeit“. Wie als Antwort auf Kalthoffs Mahnung, daß auch eine Parteibewegung leicht zu einer „Kirche“ anderer Art erstarren könne, meint Fendrich:

„[E]benso, wie sich die Partei hüten muß vor dogmatischer Verknöcherung durch Verwechslung der Idee mit der Organisation, ebenso sehr und noch mehr muß sie sich bewahren vor Zersplitterung und Selbstaflösung, muß sie festhalten an ihrem Klassenkampfcharakter. Denn darin liegt ihre bodenstämmige Urkraft für alle Zeiten. Die Parteiziele fallen zwar nicht mit den letzten und höchsten Kulturforderungen der Menschheit zusammen; diese letzteren sind aber nur auf dem Weg über die ersteren zu erreichen. Und wer nun glaubt, aus dem Proletariat nur Kraft saugen zu können, ohne in seinen Reihen mitzukämpfen, dem wird es gehen, wie den Pflanzen, die wurzellocker sind, und die verdorren, ehe sie zur Blüte gelangen.“³⁸⁴⁸

³⁸⁴⁵ Vgl. Abschn. II.5.2.4, II.6.2.1, II.6.6.

³⁸⁴⁶ Vgl. Anton Pannekoek, Rez. Dr. Johannes Unold, *Der Monismus und seine Ideale*, Leipzig 1908, in: *Die Neue Zeit*, 26. Jahrg. (1907/08), 2. Bd. (1908), Heft 48, S. 806.

³⁸⁴⁷ Fendrich, *Zur Psychologie des Sozialismus*, in: *Sozialistische Monatshefte*, Heft 2 (Februar 1906), S. 157-161, hier 159.

³⁸⁴⁸ Ebd. S. 160f.

Solche Töne hatte man vorher eigentlich nur von Autoren wie Heinrich Schulz oder Franz Mehring gehört. Erinnern können wir an Mehrings Kritik des *Christus-Problems* als ‚Remystifizierung‘ der von Marx aufgeklärten und in das richtige Licht gerückten Beziehungen zwischen religiöser Offenbarung und realen Verhältnissen. Als Verteidiger der Lehren des historischen Materialismus mußte er den Kalthoffschen Idealismus ablehnen. Auch in Fendrichs Aufsatz klingt nun aber, deutlich hörbar, die Verweigerung der Parteilinken nach, mit bürgerlichen Liberalen wie Kalthoff zusammenzuarbeiten. Der Aufsatz ist damit eine Reaktion auf den nach 1905 vorübergehend bedeutenden Einfluß der revolutionären Richtung in der Gesamtpartei. Die Veröffentlichung einer kritischen Stellungnahme zu Kalthoffs Kooperationsbemühungen an einem Ort wie den *Monatsblättern* zeigt, wie offen 1906 noch war, wohin sich der Streit zwischen Parteilinken und -rechten in dieser Frage entwickeln würde. Auch Ansichten wie die Fendrichs vertrugen sich nicht mit Kalthoffs Wunsch nach einer Stellung über den Parteien und einer Überwindung des Klassenkampfes durch eine übergeordnete religiöse Weltanschauung, für die er letztendlich kämpfte. (Erst sein Nachfolger auf der Kanzel von St. Martini, Emil Felden, sollte die Einwände der Sozialdemokraten beherzigen und der Partei beitreten.) Wie in Bölsche und Wille, die aus einem künstlerisch-freigeistigen Milieu stammten und zeitweilig dem Sozialismus sehr nah standen, nach einem mißlungenen Integrationsversuch in das sozialdemokratische Milieu jedoch schon in den neunziger Jahren einen weitreichenden weltanschaulichen Paradigmenwechsel durchliefen³⁸⁴⁹, sah man wohl auch in Kalthoff während dieser kritischen Phase der Parteigeschichte den Vertreter eines intellektuellen ‚Sozialaristokratismus‘.

So müssen wir auch feststellen, daß 1906 kein Politiker der revisionistischen Richtung, von denen ein Jahr zuvor noch einige mit Kalthoff zusammengearbeitet hatten, Kalthoff bei seinen neuen Bemühungen um die Etablierung einer monistischen Religion unterstützten. In den erhaltenen Listen der Ausschußmitglieder und Unterzeichner der Aufrufe des *Monistenbundes* sind sozialdemokratische Abgeordnete (oder Parteimitglieder) nicht nachweisbar. Eine Bekanntschaft wie die mit Wille konnte keinen wirklichen Ersatz für diejenigen Revisionisten bieten, welche gleichzeitig Parteifunktionen inne hatten (wie etwa für Franz Diederich, den Wille beim Schillerjubiläum in Bremen vertreten hatte). Trotzdem: Wenn Kalthoff gleichzeitig die Hoffnung auf ein besseres Verhältnis zur Partei nicht aufgab *und* einen alternativen Weg unabhängig von der Sozialdemokratie ging, zeigen sich immer noch graduelle Unterschiede zum Kreis um Haeckel, Unterschiede, die sich an einem weiteren Beispiel verdeutlichen lassen.

V.5.1.5 Die schwache Verbindung von Religion und Politik im Haeckelkreis. Das Feindbild Ultramontanismus

Bernstein und Michalski deuteten es an: Bei Haeckel ergibt sich ein Bezug zur Politik eigentlich nur – auf der Linie der alten Kulturkampfthemen – aus seiner Kampfstellung gegenüber dem Ultramontanismus. Den Kontext erwähnten wir schon oben: die „Not“-Koalition der überwiegend *protestantisch*-preußischen Reichsregierung mit der Zentrumspartei, der politischen Repräsentanz des Katholizismus, nach den Reichstagswahlen von 1903. In diesem Zuge war die Regierung zu einem Entgegenkommen bereit, das sich etwa im Jahr 1904 in der Wiederzulassung der seit den Tagen Bismarcks verbotenen Organisation der Jesuiten im Reich äußerte.³⁸⁵⁰ Vor diesem Hintergrund stand eine Warnung Bölsches:

³⁸⁴⁹ Vgl. Kauffeldt / Cepl-Kaufmann, Berlin-Friedrichshagen, S. 112, 116, 304.

³⁸⁵⁰ Vgl. zur innenpolitischen Situation nach den Wahlen von 1903: Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. II, S. 726f.

„Alle für liberale Bewegungen geschaffenen Institutionen, die als solche so viel [sic!] Opfer gekostet haben, wie beispielsweise unsere ganze Parlamentsvertretung stehen auf dem Punkt, durch die unglückliche Constellation reine Centrumswaffen zu werden.“³⁸⁵¹

Antiklerikal gestimmte Kreise fühlten sich wie gesagt durch dieses Wiedererstarken des politischen Katholizismus bedroht. In einem späteren Brief an Haeckel aus dem Jahr 1905 redet Bölsche von einem „unerbittlichen Kampf“, den „das Anwachsen des Ultramontanismus uns auferlegt.“³⁸⁵² Ernst Haeckel selbst bezeichnete in einem Artikel vom Juli 1906 „die ultramontane Kirche“ als den „mächtigste[n] und gefährlichste[n] Gegner freidenkender Kreise und begründete so den Zusammenschluß der davon Bedrohten im *Monistenbund*.³⁸⁵³

Als ein Beispiel für ein den weiteren Kreis um Haeckel repräsentierendes Dokument nimmt auch der Gründungsaufwurf des *Monistenbundes* gleich in seinem Einleitungssatz auf diese gelegentlich paranoide Angst³⁸⁵⁴ vor einem übermächtigen Ultramontanismus und einer Orthodoxie Bezug, die Gesellschaft und Staat bedrohe.³⁸⁵⁵ Kalthoff war dem klerikalen Katholizismus gegenüber in gleicher Weise kritisch eingestellt wie etwa Haeckel und Bölsche – und er hatte den zitierten, mit einer entsprechenden Invektive eingeleiteten Gründungsaufwurf mit unterschrieben –, neigte aber in der Frage, welche gesellschaftlichen „Gefahren“ der Katholizismus mit sich führe, nicht zu Übertreibungen.³⁸⁵⁶ Auch er nahm beispielsweise zum wieder erstarkenden Einfluß der Jesuiten im Deutschen Reich Stellung. Er tat dies aber im Rahmen einer allgemeinen, nicht auf eine bestimmten Konfession bezogenen Kritik an der Kooperation von nichtstaatlichen Instanzen mit dem autoritären Machtstaat, ohne hier einen Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Autorität zu machen.³⁸⁵⁷ Diese Skepsis korrespondierte mit seiner allgemeinen Abneigung gegen alle Arten von Machtzentralisierungsbestrebungen (etwa im Sozialdemokratischen Verein, im Kontext der Zusammenschließungsinitiative der Bremer Kirchengemeinden ab 1902 oder im Kontext der Bestrebungen zur Etablierung einer protestantischen Reichskirche, welche doch nur zu „einem deutschen Hofkirchentum“ hinführen würden, in „dem zuletzt die Reichspolitik jeden kirchlichen Kurs bestimmt“³⁸⁵⁸). Es ging ihm mit hin um Hierarchieabbau und Stärkung basisdemokratischer Strukturen. Indem er seine diesbezüglichen Aussagen in den Kontext der Kritik an einer deutschen Reichspolitik stellt, die das Ziel einer Uniformierung des gesamten Lebens verfolge, eine Politik zu deren willigen Gehilfen sich – wie er meinte – die führenden Protestanten nur allzu gerne machen ließen, beweist er wiederum sein waches politisches Bewußtsein.³⁸⁵⁹ Seine Kritik am Ultramontanismus steht in diesem viel weiteren Kontext und entsprang keineswegs nur gekränktem protestantischen Bewußtsein.

³⁸⁵¹ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 209. Vgl. noch Breitenbach, Gründung, S. 51: Der Zusammenschluß der freien Geister fordert eine Zentralinstanz, die „in allen Fragen, welche die gemeinsame Sache der Aufklärung und den Kampf gegen die unerträglichen Anmaßungen der Kirchen betreffen“. Wille: Zusammenschluß aller Freigesinnten und Bildung eines Zentralausschusses für Freiheit.

³⁸⁵² Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 224 vom 5.11.1905.

³⁸⁵³ Ernst Haeckel, Das Präsidium des Deutschen Monistenbundes, S. 3f.

³⁸⁵⁴ Vgl. etwa die bei dem Grafen Waldersee dokumentierten Bemerkungen zu „einer großartigen, durch die Jesuiten geleiteten Verschwörung“, die das Ziel habe, „das protestantische Kaiserthum zu Fall zu bringen u. Deutschland wieder zum Spott der Welt zu machen.“ Der Generalfeldmarschall lehnte daher jegliche Konzession gegenüber dem Zentrum ab. Zit. n. John C. G. Röhl, Wilhelm II., Bd. III, S. 189.

³⁸⁵⁵ Zit. n. Breitenbach, Gründung, S. 20.

³⁸⁵⁶ Vgl. oben Kalthoffs kritische Bemerkungen aus früheren Jahren zum klerikalen Katholizismus und zum Ultramontanismus, z. B. Abschn. II.3.5.6.3.

³⁸⁵⁷ Zur Frage der deutschen Reichskirche, S. 163f. Vgl. dazu oben Abschn. II.6.2.2.

³⁸⁵⁸ Ebd. S. 164.

³⁸⁵⁹ Vgl. zu diesem Problem auch oben den Abschn. II.6.3, wo Kalthoffs Ansicht, um Religion gehe es dabei nur insofern, „als diese sich politisch verwenden“ lasse, ausführlicher dargestellt wurde.

Im Jenenser Kulturbund dagegen machte sich im Grunde auch unter den hier vertretenen Naturwissenschaftlern, trotz deren Bereitschaft zu antiklerikaler Agitation, indirekt gerade ein solches gekränktes *protestantisch*-politisches Empfinden bemerkbar, wie etwa Bemerkungen Bölsches zum Niedergang des ‚echten Protestantismus‘ bezeugen.³⁸⁶⁰ Als Folge einer starken Fixierung auf das Feindbild Ultramontanismus waren auch die entschieden *unkirchlich* gestimmten Monisten, wie unter anderem Breitenbach und Schmidt, noch vom Protestantismus durchdrungen bzw. legten ein protestantisch-reformatorisches Bewußtsein an den Tag.³⁸⁶¹ Man war so gesehen von der sich unter liberalen Protestanten verbreitenden neuen Kulturkampfstimmung mit erfaßt. Es handelt sich um eine den Betroffenen selbst wohl nicht ganz bewußte konfessionelle Komponente ihrer zivilreligiösen Prägung. Sie verbarg sich hinter dem nach außen artikulierten Ziel, ‚fortschrittliches Denken‘ gegen „die wachsende politische Macht des Centrums“ zu verteidigen. Vor diesem Hintergrund bekommt es eine weiter gehende Bedeutung, wenn Haeckel in dem oben bereits zitierten Brief vom 5.1.1906 sein Vorhaben gegenüber Kalthoff eine „Reformation des 20. Jahrhunderts“ nennt.

Und so gesehen kann man in Bezug auf die zitierten Belege auch die antikirchlich-naturwissenschaftlich orientierten Monisten zu den Kulturprotestanten im weiteren Sinne zählen. Allerdings war hier der Akzent anders gesetzt als bei Kalthoff: Ging es ihnen mehrheitlich darum, sich gegen den Ultramontanismus als eine geschlossen auftretende Gruppierung zu formieren, wies der Pastor auch auf die Gefahren hin, die ein solches im weitesten Sinne protestantisches Einheitsstreben mit sich bringe: die Entfremdung von der Sozialdemokratie und den Verlust protestantischer Freiheit gegenüber dem Obrigkeitsstaat. Die Trennung von Staat und Kirche war für ihn wie wir sahen eine erst mit dem Einschwenken auf die Ziele der Sozialdemokratie erreichbare Zielvorstellung. Kalthoff war also politischer als Haeckel und sein Umkreis. In der Presse der organisierten Sozialdemokratie nahm man die grundsätzlich fehlende Bereitschaft der Monistenbündler, sich mit den Zielen der Partei zu identifizieren, sehr genau wahr – auch in den Folgejahren noch, so etwa 1911 in einer Reaktion auf die politischen Positionierungen der Redner während des Hamburger Monistenkongresses:

„Wie gern ... wollten wir das Erwachen der Monisten freudig begrüßen, wenn sie für ihre kulturpolitischen Ziele zu den Konsequenzen des modernen Sozialismus kämen! Allem Anschein nach aber wird der Monistenbund beim Kampfe gegen die Kirche und gegen die kirchlichen Einflüsse im Staatsleben stehen bleiben.“³⁸⁶²

Kalthoff, der mit seinen Vereinskollegen verglichen, am ehesten noch als einer der sozialpolitisch ‚Erwachten‘ unter den Monisten bezeichnet werden kann, wollte zudem in der Frage des Kulturkampfes (ebenfalls im Unterschied zu dem Kreis um Haeckel) nicht nur die breite Masse agitieren. Letzteres könnte – abgesehen von Spekulationen über gesundheitliche Gründe in seinen letzten Lebensmonaten – auch damit zusammenhängen, daß der ins Auge gefaßte Agitationskampf im Widerspruch zu Kalthoffs Auffassungen von Kooperation und Ausgleich stand und den konstruktiven Dialog mit der Gegenseite ausschloß.

Für unsere Untersuchung von größerer Bedeutung ist allerdings der Umstand, daß er an die Seite der polemischen Agitation Themen der Religionsreform gesetzt wissen wollte. Wie wir sahen, lehnte er die Agitation nicht gänzlich ab – auf deren kritische Funktion nahm er Bezug, wenn er eine tieferliegende *negative* Bedeutung des organisierten Monismus identifi-

³⁸⁶⁰ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 209. S. o. Abschn. V.4.3 u. ö.

³⁸⁶¹ Vgl. die Flugschrift des Monistenbundes: Eine neue Reformation (Vom Christentum zum Monismus), Brackwede 1907 mit einem Geleitwort von Heinrich Schmidt. Aufschlußreich der titelgebende Art. von Hanna Dorsch, ebd., S. 2f. u. ö.

³⁸⁶² Fritz Elsner, Art. Der Monistenbund, in: Die Neue Zeit, 30. Jahrg. (1911/12), 2. Bd. (1912), Heft 53, S. 639-643, hier 642.

zierte, die Michalski als Möglichkeit seiner Vereinnahmung für politische Ziele umschrieb. Aber hinzu kam die Ergänzung solcher Aktionen durch ein positives Verständnis von Religion, welches die Behauptung eines Eigenrechts des Religiösen gegenüber dem naturwissenschaftlichen Materialismus implizierte. Die Stichworte lauten in diesem Zusammenhang „undogmatischer Monismus“, „positive Arbeit“, oder „Schaffung einer monistischen Lebenskultur“.³⁸⁶³ Daß Kalthoffs Ideen von den Naturwissenschaftlern im *Monistenbund* abgelehnt wurden, wurde oben schon verdeutlicht. Man kann in diesem Zusammenhang noch einmal an das Bremer Treffen und die Spaltung des *Monistenbundes* in zwei Richtungen erinnern. Nimmt man den Widerstand gegen Kalthoffs Vorhaben hinzu, der hier unter anderem von Breitenbach artikuliert wurde, war der Pastor in seinem letzten Lebensjahr gleichsam in einen doppelten Richtungsstreit um seine sozialtheologischen Ideen zukunftsorientierter Religionsreform verwickelt: mit Sozialisten *und gleichzeitig* mit naturwissenschaftlich orientierten Monisten. Wir kommen damit zum Verhältnis von Monismus und Religion.

V.6 *Monismus und Religion*

V.6.1 *Das Verhältnis von Monismus, Naturwissenschaft und Religion. Bemühungen um die Transformation des Haeckelschen Monismus zu einer eigenständigen monistischen Religion*

Bisher in der Forschung nicht berücksichtigt worden ist der Umstand, daß Kalthoff aus einem Gefühl der Unzufriedenheit mit dem Haeckelschen Monismus an dessen Transformation zu einer Weltanschauung arbeitete, deren Grundsätze auch für Geisteswissenschaftler verschiedener Richtungen akzeptabel waren. In einem vor dem 25. November 1905 geschriebenen (im Original nicht auffindbaren) Brief an Haeckel muß Kalthoff diesem gegenüber wohl klare Worte über den fragwürdigen Status des Begriffes Monismus, und vielleicht auch zu dessen offenem Verhältnis zur Religion gefunden haben. Daß er diese Kritik übte, ergibt sich aus dem Antwortschreiben, in dem sich Haeckel bemüht, Kalthoffs „Bedenken gegen die Bezeichnung ‚Monismus‘“ zu zerstreuen. Haeckel gab zu verstehen, er könne diese nicht teilen und bemühte sich, den Pastor im schon dargestellten Sinne zu beschwichtigen.³⁸⁶⁴ Unzufrieden mit Haeckels Monismusverständnis waren auch Kalthoffs radikale Bremer Pastorenkollegen. Dies bestätigt Otto Hartwich. Kalthoffs Reformbestrebungen seien noch zu seinen „Lebzeiten hier in Bremen in einer literarischen Gesellschaft im Frühling d. J. [1906, TA] durch einen der radikalen Pastoren unter einem Ausfall auf die ‚Flachheit des Haeckelschen Monismus‘ zum großen Erstaunen aller Anwesenden öffentlich ausgesprochen.“³⁸⁶⁵ Kalthoffs Ziel war es, das ‚Eigenrecht des Religiösen‘ im *Monistenbund* zu wahren bzw. eine monistische Religionsgemeinschaft zu gründen. So wurde selbst von seinen Kritikern, die ihm nach seinem Abrücken von einer „ursprünglich idealistisch gerichtete[n]“ Theologie eine „bedenkliche Nähe zum Materialismus und Naturalismus“ vorwarfen, gesehen, daß er vor hatte, „Haeckels materialistischen Monismus im *Monistenbunde* selber allmählich in einen religiösen Monismus umzugestalten“, daß er „hoffte

³⁸⁶³ Vgl. Abschn. V.3.4.

³⁸⁶⁴ Vgl. die obigen Zitate aus dem Brief vom 25.11.1905. Abschn. V.2.4.

³⁸⁶⁵ Otto Hartwich, Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus, S. 18. Hermann Detering kommt zu anderen Schlüssen, berücksichtigt aber weder die Kritik Kalthoffs noch die des anonymen Kollegen. Vgl. ders., „Et hic dii sunt – auch dieser Ort ist ein heiliges Land!“ Ernst Haeckel und Albert Kalthoff – eine Wahlverwandschaft?, in: Lenz / Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen, S. 207-236. Wie gezeigt werden wird, kann aber von einer religiösen Wahlverwandschaft Kalthoffs und Haeckels kaum gesprochen werden.

... den Monistenbund aus den Haeckel-Schmidtschen Bahnen reißen zu können.“³⁸⁶⁶ Und auch Arthur Titius mußte zugeben, daß aus dem Beitritt Kalthoffs zum *Monistenbund* „eine Verdächtigung seines religiösen Idealismus nicht entnommen werden“ konnte, was im übrigen auch für Steudel gelte, der gegen die Identifizierung seiner Position mit der Naturphilosophie Haeckels zu Recht protestiert habe. Somit dürfe der Monismus der Radikalen nicht einfach von Haeckels Gedanken aus verstanden werden.³⁸⁶⁷ Burggraf meinte gar, Kalthoff habe „eine Art von neuer Luthertat“ vorgeschwebt, „eine Tat, die das deutsche Volk in der Masse seiner Intellektuellen aller Gesellschafts- und Geistesschichten von der Kirche des Protestantismus losreißen, diese Kirche in die Rückständigkeiten der Geschichte einreihen und die protestantische Theologie, die Universitätswissenschaft, als faule Scholastik verdammen sollte.“³⁸⁶⁸

Tatsächlich plante Kalthoff, wie unveröffentlichte Briefe aus seinem Nachlaß dokumentieren, 1906 einen „Monistenkongreß“ in Bremen. Ein Briefwechsel mit Heinrich Schmidt, dem damaligen Generalsekretär des *Monistenbundes*, belegt einerseits, daß er sich vor Beginn konkreter Planungen die Zustimmung aus Jena holte, andererseits, daß er selber der Ideengeber und die treibende Kraft war. Schmidt schrieb in seiner Antwort nach Rücksprache mit Haeckel über Kalthoffs Plan: „Wir alle stimmen ihm zu und halten ihn für vortrefflich.“³⁸⁶⁹ Man hat Grund zu der Annahme, daß Kalthoff seine Planungen als Fortsetzung der Bemühungen der Jahre 1903/04 zur Schaffung einer Sammlungsbewegung aller an religiöser Reform interessierten Kräfte verstand.

V.6.2 *Der Schriftwechsel Kalthoffs mit Arthur Drews. Orientierung über den Bedeutungsinhalt des Begriffes Monismus*

Insbesondere die Kontaktaufnahme zu dem Philosophen und Publizisten Arthur Drews (1865-1935, er war ein Schüler Eduard von Hartmanns) legt den Schluß nahe, daß Kalthoff nicht gewillt war, nur als Aushängeschild eines kirchenfeindlichen und dogmatisch naturwissenschaftlichen Weltanschauungsbundes zu dienen bzw. diesem einen religiösen Anstrich zu geben. Der Briefwechsel Kalthoff-Drews ist eine Momentaufnahme, die den Philosophen und den Religionsreformer bei ihren Bemühungen zeigt, Ordnung in das Dickicht der Theorien und Anschauungen zu bringen, die im Streit der Weltanschauungen teils in emotional höchst aufgeladener Form kursierten. Die Momentaufnahme ist aufschlußreich für den Vergleich mit allgemeinen, zeitgleich spürbaren Tendenzen und langfristigeren Entwicklungen, auf deren Darstellung wir langsam zuschreiten. Mit Drews sprach Kalthoff, sicherlich nicht ohne Absicht, einen ausgewiesenen Vertreter einer Position an, „die gegenüber den Ansprüchen der naturwissenschaftlichen Weltanschauung auf das Eigenrecht des Religiösen pochte“ und gegen Haeckels „Führungsanspruch im Lager der freigeistigen Bewegung“ auftrat.³⁸⁷⁰ Es ist anzunehmen, daß auch der Pastor in seinen Briefen an Drews auf die Eigenständigkeit der Religion gegenüber der naturwissenschaftlichen Weltanschauung hinwies – so wie er schon früher gegenüber Ver-

³⁸⁶⁶ Hartwich, ebd. Nachruf Kalthoff, in: *Protestantenblatt* Nr. 20 (19.5.06), Sp. 478-480, hier Sp. 480.

³⁸⁶⁷ Bremer Radikalismus, S. 49f. Vgl. ebd. S. 47f: Auch Haeckel selbst sei kein Materialist, wenngleich er als Philosoph und Theologe nicht ernst zu nehmen sei.

³⁸⁶⁸ Nach Kalthoffs Tode, S. 33.

³⁸⁶⁹ Brief Heinrich Schmidts an Kalthoff vom 17.1.1906, in: Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3. Kalthoffs vorangegangenes Schreiben ist nicht erhalten. Zustimmend auch ein Brief Haeckels an Kalthoff vom 16.1.1906, ebd. Nach Kalthoffs Tod wurde der Plan zunächst fallen gelassen. Ab 1908 fanden dann aber regelmäßige Kongresse statt. Zu Kalthoffs Bemühungen um die Reform des Monismus vgl. auch Steudel, Art. Albert Kalthoff, S. 230f.

³⁸⁷⁰ Simon-Ritz, *Organisation*, S. 84f.

tretern der freigeistigen Bewegung den religiösen Autonomieanspruch geltend gemacht hatte und in Umkehrung der materialistisch-religionskritischen Dekonstruktionsversuche des Begriffs ‚freireligiös‘ (= ‚frei von der Religion‘) dem *religiösen* Verhältnis zum Göttlich-Mystischen explizit eine Funktion der Befreiung zugewiesen hatte. Der Briefwechsel fällt in die Zeit vor dem Bremer Treffen Kalthoffs mit Breitenbach und Schmidt – bevor also die Differenzen über Kalthoffs religionsreformerische Ziele zutage traten.

Kalthoff wollte den Philosophen als prominenten Teilnehmer des Monistenkongresses gewinnen. Zunächst zeigte Drews sich skeptisch und bat seinen Lehrer Eduard von Hartmann um dessen Einschätzung von Kalthoffs Ansinnen. Der „Haeckelgarde“ gehe es doch im „Grunde nur [um] Propaganda für ihre konfuse[n] Ideen“. Andererseits biete der Kongreß „vielleicht eine günstige Gelegenheit“ für den Hartmannschen Monismus „öffentlich einzutreten und weitere Kreise für ihn empfänglich zu machen“. ³⁸⁷¹ Hartmann riet seinem Schüler zu, die Einladung anzunehmen. Ein Kongreß könne zur Klärung des Verständnisses der verschiedenen Spielarten des Monismus beitragen. ³⁸⁷² In seiner Antwort an Kalthoff bekundet Drews dann, daß ihm erst durch Kalthoffs Mitteilungen das Programm des *Monistenbundes* in ein positives Licht gerückt worden sei. Es zeichnete sich eine beginnende Diskussion um den Bedeutungsinhalt des Begriffes Monismus ab. In Kalthoff sieht Drews im Unterschied zu Haeckel den Bürgen „für eine möglichst weitherzige und der großen Sache angemessene Vertretung und Ausdeutung der monistischen Tendenzen“:

„Ich war bisher ... von der Sache nicht sehr eingenommen, weil ich glaubte, daß bei dem Worte ‚Monismus‘ nur der von Häckel sogenannte Monismus in Frage komme und der ganze Bund auf eine Propaganda für den Häckelschen Naturalismus und Verherrlichung des letzteren hinausliefe. Zu einer solchen aber könnte ich meine Hand nicht bieten. Denn erstens halte ich jenen Häckelschen Monismus überhaupt nicht für Monismus, sondern für Konfusionismus, d. h. eine verworrene Mischung heterogener Bestandteile, die nur mißverständlicher Weise den althehrwürdigen Namen des Monismus für sich usurpiert und sodann ist mir ... der Naturalismus der modernen sog. naturwissenschaftlichen ‚Weltanschauung‘ der irreligiöse, ja, antireligiöse Standpunkt schlechthin, den unserem Volke als Ersatz für das Christentum anzubieten, ich für ein Unglück halten würde.“ ³⁸⁷³

In diesen Sätzen fallen zwei Punkte auf: Zunächst die Ablehnung des Naturalismus aus religionsreformerischer Perspektive und dann die Kritik an der Unklarheit des Monismusbegriffes überhaupt. Beginnen wir mit diesem Aspekt. Das Wort ‚Monismus‘ stand in der Tat um 1906 für einen unklaren Begriff. Die Zeitgenossen verwirrte der Diskussionsstand so sehr, daß etwa Arthur Titius meinte, eine klare Definition des Begriffes sei unmöglich. ³⁸⁷⁴ Noch 1913 schrieb Th. Steinmann im Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart*: „Wie das bei Schlagwörtern so leicht der Fall ist, läßt das *Wort* M. allerlei Stimmungsmäßiges anklingen, ohne daß ein klarer Begriff von der Sache vorliegt. Ebenso unbestimmt und verworren wie die Zustimmung ist nicht selten die Ablehnung und Kritik.“ ³⁸⁷⁵

³⁸⁷¹ Arthur Drews Eduard von Hartmann. Philosophischer Briefwechsel 1888-1906. Hrsg. von Rudolf Mutter und Eckhart Pilick, Rohrbach 1995. Brief vom 29.1.1906.

³⁸⁷² Ebd. Brief vom 30.1.1906. Hartmann macht in seinem Brief diesbezügliche Vorschläge.

³⁸⁷³ Arthur Drews, Brief vom 4.2.1906. Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40-20.3. Anfragen beim Landesarchiv Baden-Württemberg und in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, von denen ich mir Aufklärung über eventuell erhaltene Gegenbriefe Kalthoffs versprach sowie eine Anfrage beim Literaturarchiv Marbach wegen eventueller Korrespondenzen Drews mit Eugen Diederichs über den Kongreß, blieben erfolglos.

³⁸⁷⁴ Bremer Radikalismus, S. 50. Titius beruft sich hier u. a. auf Drews Kritik an Haeckels naturalistischem Monismus. An anderer Stelle unternahm er den Versuch der Differenzierung des Monismus in dutzende von Varianten. Dazu Schröder, Naturwissenschaften und Protestantismus, S. 409.

³⁸⁷⁵ Art. Monismus, in RGG, 1. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1913, Sp. 463-466, hier 463.

Die Friedrichshagener Monisten machten aus dieser Not eine Tugend. Bruno Wille traf als Konsequenz des Entwicklungsdenkens die Feststellung, die Bildung des Begriffes befinde sich noch „im geistigen Flusse.“³⁸⁷⁶ Wilhelm Bölsche meinte: „Auch die Weltanschauung bleibt ein Entwicklungsbegriff, sie muß beweglich bleiben“; Monist sein hieße demnach, an einer Weltanschauung weiterzuarbeiten und sie weiterzudenken.³⁸⁷⁷

Ein Philosoph wie Drews konnte sich mit einer solchen Lösung nicht zufrieden geben. Immerhin hatte ihn Kalthoff wohl davon überzeugt, daß der *Monistenbund* weit mehr sein könne, als eine materialistische Kulturkampforganisation oder ein Agitationsbund für propagandistische Zwecke zur Verbreitung der Haeckelschen Weltsicht. Drews fragte an, ob es nicht möglich wäre, das *Blaubuch* (dessen Ausrichtung von Kalthoff als Herausgeber bestimmt werden konnte) in ein Publikationsorgan für die Ziele „des Monistenbundes zu verwandeln? Ich glaube, daß der Bund, will er auf weiteste Kreise wirken, eine eigene journalistische Vertretung nicht wird entbehren können; und da wäre vielleicht das *Blaubuch* gerade das geeignete Organ, wodurch ihm zugleich eine bestimmte Tendenz und Farbe zuteil würde.“³⁸⁷⁸ Drews wünschte sich im übrigen mehrere Beiträge wie die von Kalthoff in den ersten Nummern der Zeitschrift gelieferten (darunter ein Beitrag zum Thema Monismus), er wünscht sich also die Behandlung des Themas im Kalthoffschen Sinne. (Wie viel dieses Lobes der Höflichkeit geschuldet war, müssen wir sehen.)

Auch der Monistenkongreß sollte zu einem Forum des Gedankenaustausches und der Debatte über den Begriff des Monismus werden. Da sich die Schreiben Kalthoffs an Drews nicht erhalten haben, müssen wir Details zu den Kongreßplanungen aus den Briefen des letzteren erschließen. Wäre es nach dem Karlsruher Philosophen gegangen, hätte der Kongreß in Bremen im August oder September 1906 stattgefunden. Drews machte auch konkrete Vorschläge zu Themen und Beteiligten – angestrebt wurde anscheinend eine fruchtbare Kontroverse, ein konstruktiver Dialog:

„Es wäre sehr hübsch, jeweils einen Vertreter der möglichen Arten des Monismus zur Sprache kommen zu lassen, also z. B. den naturalistischen Monismus durch einen Anhänger Häckels, den abstrakten Monismus durch einen Anhänger Schopenhauers oder der indischen Philosophie bezw. der religiösen Mystik, den erkenntnistheoretischen Monismus durch einen Kantianer oder Fichteianer (verworren?) usw.“³⁸⁷⁹

Im zweiten Brief an Kalthoff ergänzt Drews seine Anmerkungen zu den Planungen für den Kongreß um den Hinweis, es werde

„vor allem darauf ankommen ..., semitische und sozialdemokratische Einflüsse von demselben fernzuhalten. Nach meinen persönlichen Erfahrungen scheidert jeder Versuch, etwas derartiges in Scene zu setzen, immer wieder daran, daß die Juden und die Sozialdemokraten alsbald sich einmengen und das Ruder in ihre Hand zu bringen suchen, um das Schifflein in ihr Fahrwasser zu lenken. So war es z. B. s. Z. auch bei der Begründung der Ethischen Gesellschaft sowie bei Egidys Reformbestrebungen. Alles Politische müßte ausgeschlossen und streng dafür gesorgt werden, daß die Sache und nicht die Person dabei die Hauptrolle spielen.“³⁸⁸⁰

³⁸⁷⁶ Die Christus-Mythe, S. 2.

³⁸⁷⁷ Bölsche, Was heißt Monismus? S. 116. Vgl. ebd. S. 128-132.

³⁸⁷⁸ Arthur Drews, Brief vom 4.2.1906. Nachlaß Kalthoff.

³⁸⁷⁹ Ebd.

³⁸⁸⁰ Brief vom 22.2.1906. Ebd.

Kalthoff scheint Drews nicht geantwortet zu haben.³⁸⁸¹ Gern wüßte man, wie der Pastor über Drews Einwände dachte – zeigte er doch wie wir sahen sonst keinerlei Aversionen gegen die Zusammenarbeit mit beiden Gruppen und ließ sich, was sein Verhältnis zur Sozialdemokratie anging, auch von Schwierigkeiten nicht abschrecken, welche diese Beziehung mit sich brachte. Aufgrund fälschlicher Annahmen über Kalthoffs Rolle bei der Organisation des Kongresses war Drews' Skepsis gegenüber dem Projekt mittlerweile wieder deutlicher hervorgetreten: „Große Hoffnungen sind ja nicht darauf zu setzen, da das Ganze schließlich doch wohl auf eine Verherrlichung Haeckels hinauslaufen wird, schon weil dieser es ist, der die Sache angeregt hat und als spiritus rector dahinter steht“.³⁸⁸²

Diese Skepsis teilte wohl auch Eugen Diederichs. Offensichtlich tauschte sich Kalthoff mit dem Verleger (der ja womöglich über den Pastor Einfluß auf die Entwicklung des *Monistenbundes* nehmen wollte) über Fragen der weltanschaulichen Orientierung des Vereins aus und bewies dabei eine ähnliche Haltung wie Drews. Er hatte im Februar 1906 mit dem Gefühl innerer Ablehnung einen Agitationsvortrag Heinrich Schmidts für den *Monistenbund* in Jena gehört. In einem Brief an Kalthoff vom 1. 3. 1906 beklagt er sich, der Inhalt des Vortrages sei

„reinsten platter Materialismus Haeckelscher Herkunft, Monismus-Atheismus. Das einzig sympathische war die Diesseitsreligion, sehr schlimm die Leugnung der Willensfreiheit und des Bannes des Menschen unter die Naturgesetze.“³⁸⁸³ Bemerkenswert sei ihm „die Haltung des Publikums“ gewesen, schreibt Diederichs weiter: „Dafür in der Hauptsache nur junge bartlose Leute und Arbeiter.“³⁸⁸⁴

Was Kalthoff seinem Korrespondenten Drews über die verschiedenen Spielarten des Monismus schrieb und welche Personen er sich außer dem Karlsruher Philosophen als Beteiligte der Debatte über den Bedeutungsgehalt des Monismuskonzeptes vorstellen konnte, wissen wir aufgrund der fehlenden Briefe nicht. Drews hat aber von ihm erfahren, daß Friedrich Steudel zugesagt hatte, auf dem Kongreß zum Thema Monismus und Religion zu sprechen. Der Philosoph zeigte sich in seinem Schreiben darüber erfreut und bekundete, er wisse sich mit dem Kollegen Kalthoffs „in vielen Punkten einig und glaube, daß wir gerade in unserer Ansicht über den konkreten Monismus nicht wesentlich voneinander abweichen.“³⁸⁸⁵ Der Hinweis auf den „konkreten Monismus“ ist insofern aufschlußreich, als er beweist, daß im Bremer monistischen Gemeindeumfeld Eduard von Hartmanns monistische Auffassungen, auf den der Begriff zurückgeht, bzw. die seines Schülers Drews diskutiert wurden. Drews ausführliche Darstellung des zugehörigen Religionsverständnisses im zweiten Brief legt nahe, daß auch Kalthoff sich mit ihm in erster Linie über diese Richtung ausgetauscht hat. Er schreibt zudem, Kalthoff habe sich über seinen konkreten Monismus positiv geäußert.³⁸⁸⁶ In seinen letzten Lebensmonaten steckte Kalthoff mitten in der Auseinandersetzung mit Hartmanns *Das Christentum des neuen Testaments* (1905) und besonders mit Drews *Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes* (1906), wie ein Hinweis in der Broschüre *Modernes Christentum* (1906) belegt.³⁸⁸⁷ Schon an dieser Stelle finden sich (trotz Kalthoffs Einschränkung, er habe diese Schriften nicht einbeziehen können) Aussagen, die ihre Entsprechung in der konkreten monistischen Philosophie haben. Die Auf-

³⁸⁸¹ Im Briefwechsel Drews-Hartmann werden, außer einer Mitteilung vom 22. Februar 1906 („Über Kalthoffs Monistenkongreß habe ich noch nichts wieder gehört“) die Planungen nicht mehr erwähnt. Arthur Drews Eduard von Hartmann. Philosophischer Briefwechsel 1888-1906, Brief vom 22.2.1906.

³⁸⁸² Ebd.

³⁸⁸³ Eugen Diederichs, *Leben und Werk*, S. 133. Vgl. dazu Meike Werner, *Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siècle* Jena, Wallstein 2003, S. 150.

³⁸⁸⁴ Brief vom 1.3.1906, in: Eugen Diederichs, *Leben und Werk*, S. 133.

³⁸⁸⁵ Arthur Drews, Brief vom 4.2.1906. Nachlaß Kalthoff.

³⁸⁸⁶ Ebd. „Dass Sie selbst ... sich freundlich darüber ausgedrückt haben, ist mir ein großer Trost, zu wissen.“

³⁸⁸⁷ Vgl. *Modernes Christentum*, S. 43 (diese Schriften „konnten noch nicht berücksichtigt werden“).

fassung der Gotteserfahrung als ein „im religiösen Selbstbewußtsein“ gegenwärtiges, inneres apriorisches, aber gleichzeitig weltimmanentes Erleben wurde von Kalthoff anscheinend nicht unbeeinflusst von den im Milieu der religiösen Intellektuellen dieser Zeit vagierenden Konzept des unbewußt wirkenden kosmischen Energiezusammenhanges und Evolutionsgottes der Hartmannschen Philosophie ausformuliert. Bei Kalthoff spielte dabei auch die Nähe zur mystischen Erfahrung eine Rolle.³⁸⁸⁸

Drews selbst bietet an, im Rahmen des Kongresses durch ein Referat vom Hartmannschen Standpunkt Klarheit in den, wie er meint, nicht ohne Schuld Haeckels verschwommenen Begriff des Monismus zu bringen. Der *Monistenbund* könne „schon dadurch segensreich wirken ..., wenn er Klarheit über die Bedeutung des Monismus und seinen Gegensatz zum Dualismus schaffen würde.“³⁸⁸⁹ Zu diesem Zweck wollte Drews auf dem Kongreß „einen Vortrag über die verschiedenen möglichen Arten des Monismus halten“ und seinen „Standpunkt des konkreten Monismus als die höhere Synthese und die Wahrheit aller übrigen möglichen Auffassungsweisen dartun“ – ganz so wie es ihm Eduard von Hartmann selbst Ende Januar empfohlen hatte.³⁸⁹⁰

Neben diesen Themen berührt der Schriftwechsel Kalthoff – Drews noch weitere Themen. Die Briefe belegen, wie Kalthoff dabei war, im Austausch mit dem Hartmann-Schüler und Vertreter des konkreten Monismus seine eigene Position in der Verhältnisbestimmung zwischen Religion, Philosophie, Kunst und Naturwissenschaft zu finden bzw. weiter zu entwickeln. Dazu gehört auch der Komplex der Fragestellungen des *Christus-Problems* in ihrer Beziehung zum Monismus. Der Briefwechsel ist daher auch ein Kontext für ein tieferes Verständnis der von Breitenbach nach März 1906 geäußerten Kritik an Kalthoffs Interesse für den Zusammenhang des Monismus-Themas und dem *Christus-Problem*. Darauf kommen wir unten zurück. Zunächst widmen wir uns einem anderen Hauptthema des Briefwechsels, nämlich der Verhältnisbestimmung von religiösem Monismus und Naturwissenschaft, hier zuerst dem Teilproblem der erkenntnistheoretischen Grundlegung des religiösen Bewußtseins als eigenständige Größe.

V.7 Religiöser Monismus und Naturwissenschaft

V.7.1 Die erkenntnistheoretische Grundlegung des religiösen Bewußtseins und der ‚monistischen Metaphysik‘

Drews betont in seinem ersten Brief an Kalthoff, wenn man den dualistischen Religionen „eine höhere positive Wahrheit gegenüberstellen“ wolle, dann werde man auch als Vertreter eines konkreten Monismus, der „das wissenschaftliche wie das religiöse Bewußtsein gleich sehr befriedigt“, dennoch „die Metaphysik mit in den Kauf nehmen müssen“, die – im Anschluß an Fichte – von der Religion ohnehin „nicht getrennt werden“ könne. Drews schreibt dazu weiter, er halte den Gedanken, daß

„die religiöse Metaphysik nur in einer metaphysischen Projektion und Umdeutung des religiösen menschlichen Erlösungsprocesses bestehen“ könne „für so fruchtbar, daß er allein imstande ist, uns über die heutige religiöse Zerfahrenheit hinauszuhelfen.“³⁸⁹¹

Die Frage nach dem Status der Metaphysik in der Religion der Modernen thematisiert der zweite, sehr ausführliche Brief von Drews. Kalthoff muß dem Philosophen im Anschluß an die

³⁸⁸⁸ Ebd., S. 40. Vgl. Abschn. III.18.3ff. Weiteres unten im Schlußkapitel.

³⁸⁸⁹ Arthur Drews, Brief vom 4.2.1906. Nachlaß Kalthoff.

³⁸⁹⁰ Ebd.

³⁸⁹¹ Ebd. Der Ausdruck „Zerfahrenheit“ spielt auf den „modernen Jesuanismus“ an.

Lektüre von dessen kürzlich erschienenem Buch *Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes* Fragen zum Verhältnis der Religion zu den modernen Erfahrungswissenschaften gestellt haben. Dabei berührte er auch die Frage nach dem Unterschied zwischen ‚Erklären‘ und ‚Beschreiben‘, der im Bereich der empirischen Wissenschaften diskutiert wurde. Der Zusammenhang mit unserem Thema ist zunächst dunkel, aber sehen wir genauer hin. Drews erwähnt in seiner Antwort namentlich die Auffassung der Naturwissenschaftler Mach und Ostwald: in der Naturwissenschaft ersetze die vollständige Beschreibung weitergehende Erklärungen von Phänomenen.³⁸⁹² Der Physiker Gustav Kirchhoff, auf den sich die späteren Empiriker in diesem Punkt beriefen (für Drews ist er auch der Stichwortgeber von Ostwald und Mach), formulierte als die Aufgabe der Physik (Kirchhoff sprach speziell von der Mechanik), „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu *beschreiben* und zwar *vollständig* und auf die *einfachste* Weise.“ Damit wolle er sagen, „daß es sich nur darum handeln soll, anzugeben, welches die Erscheinungen sind, die stattfinden, nicht aber darum, ihre *Ursachen* zu ermitteln.“³⁸⁹³

Der Grundsatz ‚Beschreiben statt Erklären‘ – von der Physik aufgestellt und zu einem Leitparadigma der Naturwissenschaften überhaupt erhoben –, stellte die Erkenntnistheorie des transzendentalen Idealismus vor enorme Herausforderungen und leitete in der Philosophie eine Wende hin zum angelsächsischen Empirismus ein.³⁸⁹⁴ Die vereinsinternen Debatten im *Monistenbund* um die namensgebende Begrifflichkeit, ihren Bedeutungsgehalt und ihre Bezüge, sind ein kleiner exemplarischer Ausschnitt dieses wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses von größerer Tragweite. Beispiele für solche Wechselwirkungen zwischen Wissenschaftsgeschichte und Vereinsgeschichte finden sich in den Flugschriften des Bundes:

„Wir kämpfen gegen die Annahme offenbarer Wahrheiten, übernatürlicher Kräfte, die nach Belieben die Gesetzmäßigkeit des natürlichen Weltgeschehens aufheben können. Wir suchen der Erkenntnis zum Siege zu verhelfen, daß alles Geschehen nach ewigen Gesetzen verläuft, die in der Natur selbst begründet sind. Wir stehen also auf dem Standpunkt, daß die Natur ohne Zuhilfenahme eines übernatürlichen Prinzips lediglich aus sich selbst erklärt werden muß. Der Mensch ist ein Entwicklungsprodukt der Natur“.³⁸⁹⁵

Solche Sichtweisen forderten die Geisteswissenschaften heraus. Ein „Hinausgehen über die Erfahrung, den unmittelbaren Inhalt des Bewusstseins“ würden die Empiriker kategorisch ausschließen, faßte Drews die Folgen zusammen.³⁸⁹⁶ In der Tat versucht der naturwissenschaftliche Deskriptivismus dieser Naturwissenschaftler nicht mehr zu verstehen; er fragt z. B. nicht, warum ein Stein nach unten fällt. Er beschreibt lediglich die Gesetze, nach denen er fällt.

Der Grundsatz ‚Beschreiben statt Erklären‘ berührte insofern auch Probleme der klassischen Metaphysik und Theologie, etwa die Gottesvorstellung, oder das Sprechen über die Gotteserfahrung und das Gottesbewußtsein – das zeigt schon die exemplarisch zitierte Flugschrift. Das Prinzip ließ sich auch gegen die ‚monistische‘ Metaphysik wenden, die ein Arthur Drews und mit ihm Kalthoff und Steudel vertraten (und steht womöglich auch hinter den Aversionen Breitenbachs und anderer gegen die Theologen im *Monistenbund*). Der Widerlegung möglicher Einwände von Seiten dieser „Richtung der modernen Natur,,philosophie“ (Mach, Ostwald)“, bzw. ihrer Apostel im *Monistenbund*, widmete Drews in seiner Antwort an Kalthoff mehrere

³⁸⁹² Ebd. Er nennt sie ironisch Vertreter einer ‚modernen Natur,,philosophie“‘.

³⁸⁹³ G. Kirchhoff, Vorlesungen über Mathematische Physik, Bd. I, Mechanik, Leipzig 1877, S. III.

³⁸⁹⁴ Vgl. z. B. Ulrich Majer, Hertz, Wittgenstein und der Wiener Kreis, in: Hans-Joachim Dahms (Hg.), Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises, Berlin/New York 1985 S. 40-66.

³⁸⁹⁵ H. Michelis, Zum Kampf um eine entwicklungsgeschichtliche Weltanschauung, in: Blätter des Deutschen Monistenbundes 1. Jahrg. (1906), Heft 5, S. 72-76, hier 74f.

³⁸⁹⁶ Arthur Drews, Brief vom 22.2.1906.

Seiten – so etwa dem Einwand, daß unter der „Voraussetzung, dass alles Physis ist, dass es ein Metaphysisches als Princip und geistigen Grund der Physis nicht gibt, ... das ganze rel. Bewusstsein eine Illusion [ist] und jeder Versuch einer rel. Überwindung der Welt ein in sich widersinniges Unterfangen“ darstelle.³⁸⁹⁷

Man spürt auch im Schriftwechsel zwischen Kalthoff und Drews, welche Herausforderungen für die Geisteswissenschaften solche Sichtweisen mit sich brachten.

V.7.2 *Ein neues Dogma oder doch nicht? Der Deskriptivismus als Herausforderung für Kalthoffs Denken*

Kalthoff müssen die erkenntnistheoretischen Herausforderungen des Deskriptivismus sehr beschäftigt haben. Ihm ging es damit wie vielen Zeitgenossen – etwa Ludwig Wittgenstein, der vom neuen Paradigma in der ersten Dekade des zwanzigsten Jahrhunderts zunächst tief beeinflusst war. Wir können spekulieren, daß Kalthoff sich von Drews vor allem Aufklärung darüber erhoffte, wie die metaphysische Dimension monistischer Religiosität vor der Vereinnahmung durch eine zunehmend selbstbewußter auftretende Physik geschützt werden könne bzw. wie die Geisteswissenschaften unter den Bedingungen der naturwissenschaftlich dominierten Moderne die Autonomie des Religiösen gewährleisten könnten. Jedenfalls ist dies das Hauptthema von Drews Antwortbrief. Er schrieb unter anderem:

Nur dadurch könne „die Religion zu einem ‚Lebenswerte‘ werden, dass sie die transphysische Bedingtheit des Lebens aufzeigt, nur dadurch die Philosophie sich über die Physik erheben und der Kunst zur Seite treten, dass sie bis auf den Grund der Physik in einem Metaphysischen zurückgeht.“³⁸⁹⁸

Die Abgrenzung gegen einen naturwissenschaftlichen Dogmatismus schien aus religionsreformerischer Perspektive dringend geboten. Der Satz ‚Es gibt nichts außerhalb der sinnlichen Erfahrung‘, der oft auch in den Verlautbarungen Haeckelscher Monisten auftauchte, klang allzu sehr nach einem Dogma der neuen Weltanschauung. Besonders deutlich tritt die Kritik an einem potentiell dogmatischen Naturalismus im Umkreis des Weltanschauungsbundes bei Drews hervor. War aber auch bei Kalthoff ein vergleichbar starkes kritisches Bewußtsein vorhanden? Diese Frage läßt sich nicht schnell beantworten.

Liest man die entsprechenden an Kalthoff gerichteten Sätze in Drews Antworten, klingen diese auch ein wenig nach einer Warnung, der frisch gewählte Vorsitzende des *Monistenbundes* möge sich nicht zu sehr an den naturwissenschaftlichen Paradigmen orientieren. Zwar artikuliert Drews in seinem am selben Tag geschriebenen Brief an Eduard von Hartmann keine diesbezüglichen Befürchtungen, doch können wir aus einem solchen *argumentum ex silentio* nicht zwingend auf ihr Nichtvorhandensein schließen. Auch aus Mitteilungen Drews' vom 22. Februar an seinen Mentor läßt sich ja die Vermutung herauslesen, Kalthoff agiere bei den Planungen im Vorfeld des Monistenkongresses nicht frei, sondern im Schatten Haeckels. Ebenso lassen sich aus Drews' Brief gleichen Datums an Kalthoff Bedenken herauslesen. Der Philosoph gab Kalthoff hier gleich im ersten Satz zu verstehen, er sehe in den Methoden des Erklärens und des Beschreibens keinen „so starken Unterschied ... wie Sie es tun“.³⁸⁹⁹ Eine solche Differenzierung würde die Orientierung Kalthoffs am naturwissenschaftlichen Para-

³⁸⁹⁷ Ebd.

³⁸⁹⁸ Ebd. Dieser Gedanke könnte sich mit zeitgleich von Kalthoff artikulierten Überlegungen zur Erfahrung Gottes im „religiösen Bewußtsein“ oder zur Erfahrung Gottes als „lebendige Einheit aller seelischen Beziehungen“ berühren (siehe oben Abschn. III.18.2.6).

³⁸⁹⁹ Ebd.

digma nahelegen. Anlaß zu einer entsprechenden Skepsis konnte Drews etwa auch Kalthoffs Artikel *Ein deutscher Monistenbund* geben, den Drews, wie er erwähnt, kürzlich gelesen hatte. Kalthoff hatte darin, wie wir sehen werden, viele Positionen übernommen, die von naturwissenschaftlich orientierten Monisten vertreten wurden.

Hier stoßen wir auf offene Fragen und Forschungsprobleme, die zunächst die Beziehung zwischen dem Religionsreformer Kalthoff und dem streitbaren Naturwissenschaftler Haeckel betreffen – vor allem aber das Problem der Entstehung neuer Religionen im Übergangsfeld von Geistes- und Naturwissenschaften zu Beginn einer 1906 noch ergebnisoffenen Phase der grundsätzlichen Beziehungsneubestimmung dieser beiden ungleichen, zuweilen verfeindeten Welten im Wissenschaftskosmos. Nachdem wir das Problem der erkenntnistheoretischen Grundlegung eines dogmenfreien religiösen Monismus als Herausforderung des Kalthoffschen Denkens umschrieben haben, widmen wir nun unseren nächsten Hauptabschnitt dem vorgenannten Problem.

VI Die Genese von Zukunftsreligionen im Übergangsfeld von Kunst, Geistes- und Naturwissenschaften. Kalthoffs Religion und ihre Wirkungsgeschichte

VI.1 Die Bremer (monistische) Religion

VI.1.1 Vorbemerkung – Zusammenfassung bisheriger Ergebnisse – Weiterführung

Wir kommen damit zur Erschließung der Bedingungen für die Ausdifferenzierung neuer Religionen im *Monistenbund* im Kontext der Verbindung von religiösem Monismus und Naturwissenschaft. In einer beschreibenden Annäherung soll im Rückgriff auf bereits Gesagtes gezeigt werden, wie die neue Religion klare Konturen gewann. Zunächst aber soll begründet werden, warum es gerechtfertigt ist, von einer neuen Religion zu sprechen – ohne damit schon ausschließlich das Verhältnis von Monismus und Religion thematisieren zu wollen. (Dazu kommen wir im nächsten Abschnitt.)

Die neue Religion sucht ihren Ursprung in der Mystik, der Kunst sowie in der poetischen und mythenschöpferischen Potenz des Volkes – also nicht mehr in einer gleichzeitig übernatürlichen und vermeintlich historischen Offenbarung in längst vergangener Zeit, sondern in der fortschreitenden Evolution des Lebens als alternativer Form der Offenbarung des Göttlichen. Diese Religion kann in ihrem Glauben an das durch stetige Entwicklung sich immer wieder verjüngende Leben das Vergangene hinter sich lassen. Sie hat einen emanzipatorischen Anspruch, insofern sie den stetigen Wandel akzeptiert und die Befreiung von der Angst des Verlustes traditioneller religiöser Haltepunkte verspricht. Mit dieser Grundhaltung grenzt man sich nicht nur von Formen konfessioneller Religion, sondern z. B. auch vom Spiritismus und vergleichbaren Religionsformen ab, die sich in spezifischer Weise auf Vergangenheit und Tod fokussieren. Die neue Religion wird von einem Wirklichkeitssinn geleitet, der das Leben aufwertet, Todessehnsüchte und Zwiespältigkeit überwindet, gleichzeitig aber berücksichtigt, in welcher enger Verbindung der Tod mit der Religion steht. Sie betrachtet den Tod in einer Weise, die hinter dessen „grausiger Wirklichkeit“ die „verhaltene Sehnsucht nach Leben“ sichtbar macht. Diese „Wirklichkeitsbetrachtung“ weist zurück „auf den Anfang des Lebens, auf seine Geburt, um das, was zwischen beiden liegt, zu begrenzen, und das begrenzte Leben in seiner Ganzheit, in seiner einzigartigen Bedeutung herauszuheben.“³⁹⁰⁰ In dieser Betrachtung verbinden sich „Wirklichkeitswissenschaft“ und „Wirklichkeitsdichtung“ zu einer neuen Auffassung der Auferstehung, die Kalthoff zusammenfaßt in Goethes Bekenntnis: „Kein Wesen kann in nichts zerfallen – das Ewige lebt fort in Allen!“³⁹⁰¹

Das wichtigste Gegenüber der neuen Religion ist indes die akademische christliche Theologie und nicht Spiritismus, Theosophie usw. Die religiösen Spezialisten des Bremer Radikalismus profilieren sich als Wegbereiter der neuen zukunftsoptimistischen, „untheologischen“ Religion gegenüber christlichen Theologen, die sich der Pflege der vergangenheitsbezogenen Bekenntnisreligion widmen. Dieser Weg mag auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen. Die radikalen Pastoren wenden sich von der Theologie ab, betreiben sie aber gleichzeitig selbst – in religionstherapeutischer Absicht. Auch wer für die „Weiterbildung der Religion“ nicht mehr (wie die akademischen liberalen Theologen) an die christliche Vergangenheit anknüpfe, müsse gleichwohl theologische Exegese betreiben, meinte Friedrich Steudel. Man müsse sich

³⁹⁰⁰ Volk und Kunst, Der Tod in der Religion der Modernen, S. 125f, 130f.

³⁹⁰¹ Ebd. S. 133f. Hier auch schon mit Bezug auf den Monisten Bruno Wille.

mit „dem Objekt, durch dessen Bearbeitung sie [die Theologie, TA] noch immer die normative Bedeutung eines Gewesenen zu erhärten sucht, so gründlich wie möglich vertraut machen.“³⁹⁰²

Einen Kontrast zur neuen Bremer Religion bilden weiter auch Formen der Wissenschaftsreligion, wie sie sich im 19. Jahrhundert ausbildete. Während deren Vertreter von der Wissenschaft (besonders der Naturwissenschaft) zur Religion gelangten, schritten die Propheten der neuen Bremer Religion von einer ästhetisch reflektierten und metaphysisch interessierten Naturerkenntnis zur Religion weiter. Sie setzen den Akzent auf die Kunst. Die Bezugnahme auf die ‚Kunstwahrheit‘ ist ein Hauptmoment der Abgrenzung von der entstehenden Wissenschaftsreligion, deren Wahrheitsbegriff sich primär am empirisch Faßbaren orientiert. Der Wirklichkeitssinn der neuen Religion ist ebenfalls wissenschaftsorientiert, schult sich aber in Äquidistanz zur empirischen Naturwissenschaft und zur akademischen Theologie auf dem Untersuchungsfeld der jungen Religionswissenschaft, die Kalthoff im Anschluß an Max Müller als Geburtshelfer und wissenschaftliche Begleitung der modernen Religionsgenese, der mythopoetischen Kreativität und Theogonie der Gegenwart, versteht.

Konstitutiv für die neue Religion ist weiterhin ein Spannungsverhältnis von prophetischem Zukunftsbezug auf die neue Religion und deren schon sichtbaren Elementen. In Analogie zu Wagners „Kunstwerk der Zukunft“, dem „was der Mund der Spötter die Zukunftsmusik nannte“, ist sie „noch Zukunftsreligion“ – ein Auftrag, wie Kalthoff selbst es in seiner Einleitung für den Zyklus von Betrachtungen über die Religion der Zukunft umschreibt.³⁹⁰³ Er meinte in diesen Predigten, das sei „noch ganz und gar Zukunftsreligion, daß auch das Profane als heilig, auch das Weltliche als geistlich gewertet werde; daß der Gehalt der Worte ihren Wert bestimme, nicht ihr kirchliches Gepräge.“ Aber diese Religion der Zukunft werde kommen, und sei „schon jetzt!“³⁹⁰⁴

In diesem Zitat enthalten ist das vielleicht wichtigste Differenzierungsmerkmal der neuen Religion – sie ist ‚säkulare Religion‘. Ihre Beziehung zu den Koordinaten des Heiligen und Profanen ist nicht binär codiert, sondern pluralistisch offen. „Eine weltliche Religion, das ist es gerade, was wir brauchen!“ In ihr zeigt sich die Verbindung von Glauben und Leben. „Das gibt ... dem Leben neuen Gehalt, es erfüllt auch die kleinste einfachste Pflicht mit einem göttlichen Inhalt, macht auch das Profanste heilig, das Weltlichste fromm und gut. Menschlich – das ist mehr als heilig und profan, mehr als geistlich und weltlich!“ Wenn wir „Menschen bilden nach diesem Bilde ... dann ist die Religion der Zukunft auch heute schon unser“.³⁹⁰⁵

Insbesondere, wenn man auf den Bereich der Ästhetik schaue, sei die nicht mehr an die Kirche und ihre spezifischen Formen gebundene „Religion ... der allgegenwärtigen Schönheit ... schon jetzt“ erlebbar, und als solche gab es sie „auch schon in der Vergangenheit.“³⁹⁰⁶ Solchermaßen, als Kunstreligion erlebt, könne die neue Religion auch außerhalb der Kirchen existieren, Gemeinschaften von Anhängern um sich scharen und diesen Menschen, die sich nicht mehr um Kirchenlieder und Choräle, um Predigten und Litaneien kümmern „das Künstlerauge ... schärfen und das Künstlerherz ... erwärmen“.³⁹⁰⁷

Die zuletzt zitierten Aussagen stammen noch aus der Zeit, bevor Kalthoff in seinem Zyklus zur *Religion der Modernen* zeigte, wo überall sich die neue Religion schon zeige. Auch hier finden sich Anknüpfungen an die Zukunftsreligion, etwa wenn er dem Weg nachgeht, „den

³⁹⁰² Friedrich Steudel, Ein neues Bibelwerk, in: Das freie Wort, V. Jahrg., Nr. 18 (Zweites Dezemberheft 1905), S. 716-724, hier 719. Zum vermeintlichen Widerspruch vgl. auch oben Abschn. III.7.1.

³⁹⁰³ Zukunfts Ideale, S. 114.

³⁹⁰⁴ Ebd. S. 166f.

³⁹⁰⁵ Ebd. S. 168 (Predigt Heilig – Profan).

³⁹⁰⁶ Ebd. S. 185 (Predigt Schön – Häßlich). Vgl. Abschn. III.14.1 (Kunstreligion).

³⁹⁰⁷ Vgl. ebd. S. 184f.

Rich. Wagner gegangen, als er durch den Tristan zum Parsifal kam, um in dem Unergründlichen auszuruhen, dem Unerforschlichen, dem Unbedingten sich zu vermählen.“³⁹⁰⁸ Der Widerspruch zwischen Revitalisierungen der Religion und der Säkularisierung des Lebens wird aufgehoben, – im Modell der Vergegenwärtigung des Göttlichen aber auch der Gegensatz von Diesseits und Jenseits. In Wagners Kunst zeigen sich die „unter dem Bewußtsein arbeitenden Lebens- und Seelenkräfte, die aus dem ewigen Geheimnis des Lebens hervortauchen und über sich selbst hinausweisen in eine Welt, in der die schöpferischen Impulse, die Leidenschaften und Freundschaften der Seele wirksam werden“ und „die Unergründlichkeit der menschlichen Sehnsucht, die Kraft der Seele, die in dem Geheimnisvollen, dem Ahnungsvollen beschlossen liegt“, sich zeige. „Und wenn die Religion der Modernen das Göttliche als ein Gegenwärtiges erfaßt, ... so tauchen daneben auch die anderen Geisteskräfte aus dem Dunkel hervor, die sich nicht spotten lassen“.³⁹⁰⁹

Wenn Kalthoff solche Sehnsuchtsländer herbeizitiert, von denen „Adventslieder und Christfeste der Menschheit erzählen“³⁹¹⁰, dann gibt er damit auch Absolutheitsansprüche auf, wie sie katholischen und protestantischen Kirchen institutionalisieren und vertreten. Diesem Wettbewerb stellt sich die neue Religion nicht mehr.

„In diesen Streit mit einzutreten, werden wir alle miteinander keine Lust verspüren. ... Es wird ja immer deutlicher, daß es nur die interessierte kirchliche Selbstsucht ist, die diesen Streit der Konfessionen um ihre eigene Zukunft lebendig erhält, und all das laute Pathos, das die heftigsten Rufer im Streit verbrauchen, um die Welt von der Unentbehrlichkeit ihrer eigenen Kirchlichkeit zu überzeugen, ist doch nur ein Armutszeugnis für den Glauben an die Lebenskraft ihrer Religion, ist ein Werben um Unterstützung für einen Handel, dessen Sache schlecht zu stehen anfängt.“³⁹¹¹

Die Zukunftsreligion ist mithin eine „unkirchliche“ Religion (Nipperdey), doch ist diese Bezeichnung mit Blick auf den Bremer Radikalismus auch wieder etwas unglücklich gewählt, denn auch dieser Radikalismus ist Bezugspunkt einer *Religionsgemeinschaft* von eigener Art. Und so läßt sich auch wieder sagen: „diese Kirche der Zukunft, sie ist schon jetzt.“³⁹¹² Keine „alleinseligmachende, überhaupt keine seligmachende Kirche“, eine Gemeinschaft, die überall schon existiert, „wo die Menschen frommer sind als die Kirchen“.³⁹¹³ „Solche Anbeter Gottes gibt's heute in jeder Kirche, in jeder Religionsgemeinschaft, es gibt sie da, wo keine Kirche und keine Religionsgemeinschaft gefunden wird.“³⁹¹⁴ Wir erfassen diese Sichtweise am ehesten, wenn wir sie im Anschluß an Kalthoffs Sprachgebrauch den Aspekten der ‚säkularen Religion‘ zuordnen, zu der etwa im Kreis des *Goethebundes* mit solchen Veranstaltungen wie Bölsches Predigt-Vortrag über Goethe ‚Saat gestreut‘ wurde.

Ein anderes wichtiges Merkmal der neuen Religion ist ihr Verhältnis zu den Ritualen, die sie als Gemeinschaft konstituieren: Die neue Religion ist im Unterschied zu ritualintensiven Religionen wie dem Judentum, dem Islam, aber auch dem Katholizismus und teils dem konservativen Protestantismus, in denen an vielen Stellen keine Trennung zwischen Religionspraxis und Alltagspraxis möglich ist, eine ritualreduzierte Religion, aber keinesfalls eine Religion ohne Rituale. Die Riten sollen jedoch von Elementen befreit werden, die im Widerspruch zum modernen Denken und zur Alltagspraxis stehen – und denken wir an die Taufen von Oscar

³⁹⁰⁸ Religion der Modernen, S. 175.

³⁹⁰⁹ Ebd. S. 175f. Vgl. zur Bedeutung der Figur der Inkarnation für die neue Religion Abschn. VI.5.2.1.6.

³⁹¹⁰ Ebd. S. 175f.

³⁹¹¹ Zukunftsideale, S. 111f.

³⁹¹² Ebd. S. 176.

³⁹¹³ Ebd.

³⁹¹⁴ Ebd. 177.

Mauritz im Bremer Dom, so bekommt Kalthoffs Bemerkung von der bereits existierenden Kirche der Zukunft einen realen Hintergrund. Wir sahen aber auch, was aus Oscar Mauritz' Versuch wurde, im Taufformular die trinitarische Formel ‚Vater, Sohn, Heiliger Geist‘ durch die Formel ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘ zu ersetzen.

Wir berühren mit diesem Punkt ein weiteres Merkmal der Bremer Religion: Sie differenziert sich konfligierend, in einem Wechselspiel von Versuchen der Etablierung des Neuen und Reaktionen der etablierten Kirchen. Die Religionsgenese ist näherhin in einen Dominanzkonflikt um Definitionshoheiten eingebunden, in dessen Zuge sich auch die neue Religion der herkömmlichen binären Differenzierungen bedient.³⁹¹⁵ In dieses Spiel ist der Staat eingebunden. Nicht zuletzt dieses Eingreifen bedingt Asymmetrien in der Kräfteverteilung der Konfliktbeteiligten. Auch der Staat definiert in gewisser Weise mit, was eine Religion ist, wenn er bestimmte Rituale anerkennt oder eben nicht, wenn er der einen Gemeinschaft den Körperschaftsstatus gewährt, der anderen aber nicht. Damit ist er mitbeteiligt an der Persistenz einer hegemonialen Religionskultur, deren Maßstäbe vom binären Schema des Heiligen und Profanen hergeleitet sind. Ein Merkmal der neuen Bremer Religion ist ihr Widerstand gegen solche Entwicklungen. Sie bedient sich dazu etwa monistischer Konzeptionen, mit deren Hilfe das Denken in dualistischen Hierarchien abgelöst wird. Die neue Religion ist mithin in der Form, die Kalthoff ihr gab, politisch. Sie entwickelt sich im öffentlichen Diskurs und nicht in einer dunklen privaten Nische.

Damit sind wir bei einem weiteren Merkmal, das wir unserer Typisierung der neuen Religion zugrunde legen: Sie geht in ihrem Anspruch über den einer beliebigen Privatreligion weit hinaus. Ihre Entstehung ist gebunden an die begrenzten Möglichkeiten der Entfaltung individueller Kreativität im Prozeß der Religionsgenese.³⁹¹⁶ Der oft gegen die neue Religion erhobene Vorwurf der Beliebigkeit ist so gesehen selbst ein Aspekt ihrer konfligierenden Entstehungssituation. Der Vorwurf ist für uns – als eine Reaktion historistischer Theologen, in deren Augen sich mit „dem Aufstieg der Geschichte“ die „produktiven religiösen Kräfte“ (Troeltsch) merklich erschöpft haben –, selbst ein Untersuchungsgegenstand.

Die neue Religion, wenn sie sichtbar und öffentlichkeitswirksam sein will, weist also, um an Wolfgang Eßbachs These der seit dem 19. Jahrhundert etablierten neuen Religionen anzuknüpfen, klare Konturen auf und unterscheidet sich mithin von einer „unsichtbaren Religion“. Eßbachs Vorbehalte gegenüber Luckmanns Privatisierungsthese übernehmen wir.³⁹¹⁷ Für uns relevant ist in diesem Abschnitt insbesondere das religiöse Typenfeld der Kunstreligion.

VI.1.2 Die „Religionsstifter“ Kalthoff und Haeckel. Ihre Ausgangsbedingungen, ihre konfligierenden Interessen und Bezüge zur Religion

Wir kommen damit zur Erschließung der Bedingungen für die Ausdifferenzierung neuer Religionen im *Monistenbund* im Kontext der Verbindung von religiösem Monismus und Naturwissenschaft. Wenn wir von einer „neuen Bremer Religion“ sprechen, so können wir uns für den Begriff auf zeitgenössische Belege berufen.³⁹¹⁸ In einer beschreibenden Annäherung soll gezeigt werden, wie die spezifischen Umriss der neuen Religion nicht nur durch die Bedingungen äußerer, sondern auch *innerer* Konflikte mitgestaltet wurden.

³⁹¹⁵ Vgl. dazu die oben in Abschn. V.2.3 dargestellten Strukturmerkmale.

³⁹¹⁶ Vgl. dazu oben den Abschn. III.13.2.

³⁹¹⁷ Vgl. dazu schon oben den Abschn. III.14.3.

³⁹¹⁸ Hans von Lüpke, Der Monistenbund, in: Die christliche Welt, 20. Jahrg., Nr. 26 (28.6.1906), Sp. 601-606, hier 604 (neue monistische Bremer Religion – hier jedoch im ironischen Sinn gemeint). Vgl. zuvor Gesagtes.

Ein frühes Zeugnis der Kontaktaufnahme Ernst Haeckels zum Martini-Pastor ist eine Postkarte mit seinem Portrait, das er „verehrungsvoll“ dem „Förderer der Monistischen Religion“ und „kühnen Erforscher der Entwicklung u Entstehung des Christentums“ widmet.³⁹¹⁹ Hermann Detering sieht in dieser Geste zu Recht eine gewisse gönnerhafte Attitüde.³⁹²⁰ Diese etwas irritierende Huldigung Kalthoffs als religiösen Intellektuellen und Christentumsforscher sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß, wie oben schon klar gesagt wurde, der *Monistenbund* tendenziell antichristlich ausgerichtet war und auch Haeckel diese Richtung vertrat, ja daß sein Image als einsamer Kämpfer gegen die „fanatischen Dunkelmänner“ und ihre Helfershelfer sein Ansehen und seinen Erfolg auch in Kreisen verbürgte, die kein Interesse an einer neuen Religionsstiftung oder an weltanschaulicher Organisation hatten. Pointiert gesagt, waren die um den Jenenser Zoologen versammelten Naturwissenschaftler agitationsbereite Aktivisten eines Kulturkampfbundes, der bei genauerer Betrachtung apodiktisch den Primat der Biologie unter allen Wissenschaften festsetzte, so daß diese Naturwissenschaft auch als Grundlage etwa der Gesellschaftswissenschaften fungieren konnte. Das implizierte auch Kampfbereitschaft gegenüber der Theologie (wobei nicht immer sauber zwischen den Richtungen unterschieden wurde) sowie ein Verständnis des Monismus im Sinne eines antichristlichen und sogar antireligiösen Kampfbegriffes (antireligiös insofern als das Zuständigkeitsgebiet der Religion deutlich eingeengt wurde).³⁹²¹ In seinen offiziellen programmatischen Äußerungen verpflichtet der *Monistenbund* sich, „für eine einheitliche, auf Naturerkenntnis gegründete Welt- und Lebensanschauung [zu] wirken“.³⁹²² Man ging von der „Wesenseinheit alles Seins“ aus und lehnte die Vorstellung von „außer- oder überweltlichen Wesen oder Kräften“ ab – ebenso wie die „alte dualistische Ansicht, daß die Gegenüberstellung von Gott und Welt, Geist und Natur, Seele und Leib, Kraft und Stoff, wirklichen Gegensätzen entspräche“.³⁹²³

Haeckels positive Bemerkungen zur monistischen Religion wollen wir nicht am Maßstab von Bestimmungen des Konzepts ‚Bekenntnisreligion‘ messen, und sie sollen von dieser Warte aus auch nicht als „semireligiös“ oder gar atheistisch abgewertet werden.³⁹²⁴ Andererseits müssen wir sie auch vor diesem Hintergrund betrachten. Wir stehen vor eben der Frage, von der wir oben sagten, sie sei nicht schnell zu beantworten: Wie stellte sich für Kalthoff Ende 1905/Anfang 1906 das Verhältnis von Biologie bzw. Naturwissenschaften auf der einen Seite und der Theologie bzw. den Geisteswissenschaften auf der anderen Seite dar? Sah er es als ein kritisches oder freundschaftliches Verhältnis an? Da wir Anlaß zu der Vermutung haben, daß Kalthoff während der Zeit seines Vorsitzes im Präsidium des *Monistenbundes* die Gründung einer monistischen Religionsgemeinschaft anstrebte, gewinnt zudem die Frage an Relevanz, ob Kalthoff der religiöse Standpunkt Haeckels schon hinreichend klar geworden war. Wir nähern uns den Antworten – soweit sich diese finden lassen – zunächst in Form einer Problembeschreibung an.

³⁹¹⁹ Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40-20/3.

³⁹²⁰ „Et hic dii sunt“, S. 208.

³⁹²¹ Vgl. dazu Ernst Haeckel, Der Monistenbund. Thesen zur Organisation des Monismus, in: Das freie Wort, IV. Jahrg. (1904/05), S. 481-489.

³⁹²² Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 1 (Juli 1906), S. 12. Vgl. schon den auch von Kalthoff unterzeichneten Gründungsaufruf, der eine neue ‚auf naturwissenschaftlicher Grundlage ruhende einheitliche Weltanschauung‘ postuliert. Zit. n. Breitenbach, Gründung, S. 21.

³⁹²³ Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 1 (Juli 1906), S. 7.

³⁹²⁴ So in der Tendenz J. C. Kaiser, Organisierter Atheismus, S. 112, der Haeckels Monismus dem atheistischen Freidenkertum zurechnet. Ich bevorzuge die Kategorie der Wissenschaftsreligion. Dazu Abschn. VI.4 und VI.5.

VI.1.3 *Vermittlung zwischen Religion und Naturwissenschaft als Gründungsbedingung einer dogmenfreien monistischen Religionsgemeinschaft?*

Aus einem schon zitierten Brief wissen wir, daß Haeckel gegenüber Kalthoff den Monismus als Band zwischen Wissenschaft und Religion darstellte und somit sein Herantreten an ihn als Mittel der Verständigung oder Vermittlung zwischen Religion und Naturwissenschaft umschrieb. Unter Hinweis auf seine *Altenburger Rede* von 1892, die er als Anlage beilegte, machte Haeckel sein Bestreben deutlich, durch den Monismus „wirklich ein Band zwischen Religion und Wissenschaft zu knüpfen und den Aufbau einer zeitgemäßen Kirche (in Ihrer Auffassung des Christentums) zu fördern.“ Das sei sein „erstes Bestreben“ betont der Zoologe.³⁹²⁵ Kalthoff selbst berichtet, Haeckel habe ihm das auch im persönlichen Gespräch, anlässlich der Gründung des Vereins, versichert. In seinem Artikel *Ein Deutscher Monistenbund* setzte Kalthoff diese Information in ein idealisierend-sentimentales Stimmungsgemälde hinein:

In seinem Arbeitszimmer nahm Haeckel Kalthoffs Hände und sagte ihm – „mit leuchtendem Auge, aber vor Erregung zitternder Stimme“ – „Ich denke jetzt an meinen Altenburger Vortrag – Monismus als Band zwischen Wissenschaft und Religion. Das soll nun durch uns beide verwirklicht werden.“ Und wie ich seinen Händedruck stumm erwiderte [sic!], fuhr mir’s durch den Sinn: et hic dii sunt – auch dieser Ort ist heiliges Land!³⁹²⁶

Diese Sätze klingen nach dem Gründungsmythos einer neuen Religionsgemeinschaft. Doch auf welcher Basis, nach welchen Grundsätzen und von wem sollte diese „zeitgemäße[] Kirche“ organisiert werden? Wer den kurzen Artikel im Ganzen liest, wird meinen, Kalthoff sei grundsätzlich auf die Linie Haeckels eingeschwenkt, die Religion einer naturalistischen Weltanschauung unterzuordnen. Auch andere Stellen des Berichts vom Gründungstag geben zu denken. Kalthoff und Haeckel schienen sich zwar darüber einig zu sein, daß der „Monismus nicht ein neues Dogma“ werden solle, sondern die „Tätigkeit des Monistenbundes“ als „eine positive Arbeit“ als „Schaffung einer monistischen Lebenskultur“ etabliert werden solle.³⁹²⁷ Wir berichteten schon von seinem zeitgleich mit seiner Tätigkeit im *Monistenbund* (im Kontext eines Preisausschreibens der Zeitschrift *Deutsche Kultur* im März 1906) dokumentierten Interesse an der rituellen Gestaltung von Geburtsfesten, Eheschließungen oder Beerdigungen „außerhalb der althergebrachten kirchlichen Formen und Gebräuche“. Darauf, daß Kalthoff glaubte, in Haeckel einen Partner für die praktische Umsetzung seiner Ideen zur Religionsreform gefunden zu haben, deuten auch Ansichten hin, die noch kurz nach seinem Tod im Bremer Freundeskreis Kalthoffs über sein Verhältnis zu Haeckel kursierten. Heinrich Bösking war überzeugt:

„Gerade Haeckel ist es gewesen, der einem einseitigen Dogmatismus im Monistenbunde dadurch vorbeugen wollte, daß er einen religiös empfindenden, vom theologischen Grundgedanken ausgehenden, als Pastor im Amte stehenden Kalthoff die Führerschaft über den Monistenbund antrug. Nicht in der Erwartung, daß Kalthoff Materialist werden würde, sondern damit der Monistenbund auch eine Heimstätte werden könne für nicht rein materialistisch gerichtete Geister, begrüßten die Gründer Kalthoff als den ihrigen.“³⁹²⁸

³⁹²⁵ Brief vom 25.11.1905. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3. Kalthoffs vorangegangenes Schreiben ist nicht erhalten. Haeckels Vortrag trägt den Untertitel ‚Glaubensbekenntnis eines Naturforschers‘.

³⁹²⁶ Ein deutscher Monistenbund, S. 111.

³⁹²⁷ Ebd. S. 110.

³⁹²⁸ Bösking, Auch ein Kalthoff-Erklärer, S. 494. B. wird noch 1911 als „begeisterter Anhänger“ Haeckels bezeichnet. Vgl. F. Bockelmann, Brief vom 15.2.1911 an Haeckel. Ernst Haeckel online-Briefedition, ID 7200.

Böscking stützte sich dabei offensichtlich auf Aussagen Haeckels in den *Blättern des Deutschen Monistenbundes*, mit denen der Zoologe nachträglich die „schwere[n] Bedenken“ von „mehreren Bundes-Mitgliedern“ gegen Kalthoff als Präsidenten des Bundes rechtfertigt: „Dagegen wurde von anderer Seite mit Recht geltend gemacht, daß gerade die Wahl eines hochangesehenen und radikal frei denkenden Theologen der Anerkennung und Verbreitung des Monismus nur förderlich sein könne; denn sie eröffne ihm den Eingang in solche Kreise, die eine geläuterte Religion als Grundlage des sittlichen Lebens und der sozialen Organisation unbedingt festhalten wollen.“³⁹²⁹ Auch an dieser Stelle betont Haeckel mit Verweis auf den Altenburger Vortrag, er „halte auch heute unentwegt an der Überzeugung fest, daß eine geläuterte ‚Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft‘ und im Einklang mit der wahren Naturerkenntnis, ein unentbehrliches Fundament unserer staatlichen und sozialen Kultur bildet.“³⁹³⁰

Bisher ließen wir indes noch offen, wie die „führende“ praktische Rolle in der „Reformation des 20. Jahrhunderts“, die nach Haeckels Wunsch der Bremer Pastor und seine beiden Kollegen Steudel und Mauritz spielen sollten³⁹³¹, sich gestalten sollte. Wie wir sehen werden, implizierte die Aufgabenteilung zwischen Pastoren und Naturwissenschaften keine Anerkennung der Autonomie des Religiösen gegenüber der Naturwissenschaft. Kalthoff und Kollegen sollten keineswegs selbständig und unbeeinflusst von Vorgaben der naturalistischen Richtung nach Möglichkeiten einer Symbiose der Bereiche Religion und Naturwissenschaft suchen und eine monistische Religionsgründung organisieren. Ihre Aufgabe sollte es sein, naturwissenschaftliche Erkenntnisse in ethisch-religiöse Handlungsoptionen zu transformieren und sich dabei dem Primat der Naturwissenschaften unterzuordnen. Wäre tatsächlich eine neue Religionsgründung durch die Bremer Pastoren (im Sinne von *deren* Religionsverständnis) Haeckels Absicht gewesen, so hätte er sich damit sehr bald in Widerspruch zu Auffassungen von Personen wie Breitenbach, Schmidt und Samsons gesetzt, die wie wir sahen, die Rolle der Pastoren im *Monistenbund* kritisch bewerteten, und die auf jeden Fall vermeiden wollten, daß der Verein unter Kalthoffs Führung „ein kirchlicher Reformbund“ wurde.

Es bleibt offen, ob Kalthoff sich der vereinsinternen Widerstände gegen den Weg der religiösen Reform bewußt gewesen ist, und wenn ja, wie er sich dazu stellte. Weiter stellt sich die Frage, ob Kalthoff Haeckels Ansichten über die Verhältnisbestimmung von Religion und Naturwissenschaft bekannt waren. Das scheint der Fall gewesen zu sein. In seinem Bericht über sein erstes Zusammentreffen mit dem Zoologen heißt es kurz nach der Beteuerung, der Monismus solle undogmatisch konzipiert („nicht ein neues Dogma“) werden, die neue „Weltanschauung“ solle „die Moral, die Kunst, die Religion als besondere Erscheinungsformen des in sich einheitlichen Lebens“ erkennen und würdigen „und auch die gesellschaftlichen Vorgänge, die politischen und sozialen Bildungen und Entwicklungen in ihrer biologischen Bedingtheit“ erfassen. „Diese Arbeit“ solle „etwas wesentlich anderes als die einfache Negation der dualistischen Weltanschauung“ sein. Sie sei „durch und durch schöpferisch.“³⁹³² Kalthoff orientierte sich im Wesentlichen an den programmatischen Äußerungen des *Monistenbundes*, wenn er Haeckels Aussage übernimmt, das „zwiespältige Weltbild“ sei „unter Führung der Naturwissenschaft enturzelt“ worden.³⁹³³ Wir werden sehen, daß solche Aussagen bei Haeckel unter der Prämisse der eindeutigen Höherbewertung des ‚Naturalismus‘ gegenüber dem ‚Idealismus‘ standen. Die Beteuerungen Haeckels und anderer, der Monismus wolle und dürfe nicht zu einem religionsfeindlichen Dogma werden, stehen auch in diesem Kontext vereinsinterner Klä-

³⁹²⁹ Blätter des Deutschen Monistenbundes Nr. 1, S. 1f.

³⁹³⁰ Ebd. Mit Verweis auf Kap 18. und 19. der Welträtsel.

³⁹³¹ Vgl. oben Abschn. V.2.4.

³⁹³² Kalthoff, Ein deutscher Monistenbund. Ebd 110.

³⁹³³ Ebd. 110.

rungsprozesse und sind nicht nur als Apologetik für die Ohren kirchlicher Gegner des *Monistenbundes* zu verstehen.

Unsere Analyse erbrachte bis hierhin also einen doppelten Befund: Einerseits trat Kalthoff sein Amt mit dem großem Optimismus an, den *Monistenbund* zu einem religiösen Reformbund ausbauen zu können – ermutigt durch Haeckel selbst, von dem er im Januar/Februar 1906 glaubte, er habe mit ihm zusammen den Weg der monistischen Religionsreform eingeschlagen. (Kalthoffs Bremer Umfeld teilte diesen Optimismus.) Der schwierige und umstrittene Kernbegriff der neuen Religion des Monismus sollte im Zuge des Reformprozesses zunächst einmal einem Klärungsprozeß unterzogen werden. Kalthoff war zuversichtlich, daß nach dessen Ende sich die Vereinsneugründung zu mehr als einem antireligiösen Weltanschauungsbund auf Grundlage eines naturwissenschaftlichen Dogmas formen ließe. Andererseits strebte Kalthoff eine Versöhnung von Naturwissenschaften und Religion an und knüpfte in diesem Zuge auch an Aussagen Haeckels an, die bei Kritikern solcher Bestrebungen Zweifel wecken konnten, ob wirklich die Gleichberechtigung der Bereiche Religion und Wissenschaft gewährleistet bleibt. Eine Wertung dieser nüchternen Feststellungen – etwa ob der Optimismus der Bremer Religionsreformer berechtigt oder auf Mißverständnisse gebaut war – haben wir damit noch nicht gegeben. Doch sind damit zumindest die Ausgangsbedingungen für die Genese neuer Religionen auf dem Übergangsfeld von Natur- und Geisteswissenschaften umschrieben. Wir werden unten sehen, daß 1905/06 genau genommen die Weichen für die Entstehung *zweier* Religionen gestellt wurden: der (Bremer) monistischen Religion und einer neuen Wissenschaftsreligion. Nach dieser kurzen Problembeschreibung der institutionellen Ausgangsbedingungen für die Genese von Kalthoffs monistischer Religion, kann nun deren Genese selbst näher untersucht werden.

VI.2 *Kalthoffs monistische Wende – Rekonstruktionen und Wertungen*

VI.2.1 *Allgemeines. Ziele der Untersuchung: Kalthoff als Beispiel für die Genese einer monistischen Religion*

Im Folgenden sollen Quellen zum Monismusverständnis Kalthoffs in eine vergleichende Untersuchung seiner Religiosität im Kontext des Religionswandels um 1900 einfließen. M. a. W. soll seine monistische Wende als Beispiel für die Genese neuer Religionen auf diesem Feld herangezogen werden. Es wird dabei auch zu zeigen sein, in welchem Verhältnis der Monismus bei Kalthoff zu oben bereits dargestellten Religionsformen stand (Volksreligion, Persönlichkeitsreligion / Mystik, mythopoetische Naturreligion und Kunstreligion, zu der u. a. die künstlerische Re-Mythologisierung des Christentums zu rechnen ist). Der Richtungsstreit um das Verhältnis von Haeckelschem Monismus (im Gravitationsfeld des naturwissenschaftlichen Materialismus) und monistischer Religion (im Gravitationsfeld der Kalthoffschen idealistischen Sozialtheologie), von dem der Schriftwechsel Kalthoff-Drews einen kleinen Ausschnitt darstellt, bildet den spezielleren Hintergrund der Untersuchung, ebenso wie die obige chronologische Darstellung. Wir berühren damit auch die allgemeine religionsgeschichtliche Problematik der inhaltlichen Bestimmung des Begriffes Monismus und seiner Bezüge zum Religionswandel um 1900, wie sie im Schriftwechsel Kalthoff-Drews angedeutet ist. Beginnen wir mit der Darstellung weiterer Voraussetzungen der Untersuchung und gehen dann der Frage nach, welches Verständnis des zeitgenössischen Monismus bei Kalthoff vorliegt. Später wird für weitere Schlußfolgerungen dann noch die Entwicklung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft zu berücksichtigen sein.

VI.2.2 *Kalthoffs Stellung zur Naturwissenschaft als religiöser Intellektueller. Was kommt nach dem Ende des Christentums?*

Kalthoffs Herangehensweise an die moderne Naturwissenschaft war die des *religiösen* Intellektuellen. Wenn wir fragen, wie weit Kalthoffs Hinwendung zur naturwissenschaftlichen Welterklärung ging, gilt es dies bedenken. Die Euphorie für die Naturwissenschaft war bei ihm immer gepaart mit der Frage, ob diese die Lücke ausfüllen könne, die durch das mutmaßlich Ende des Christentums entstehen werde. Als religiöser Intellektueller ließ er bereits vor seiner Beteiligung am *Monistenbund* Zweifel am religiösen Wert des neuen naturwissenschaftlichen Weltbildes durchblicken. So meinte er etwa im Winter 1901/02 vor seiner Bremer Gemeinde, der Mensch würden stets nach einem „Heimatgefühl“ in der Welt suchen. Gleichzeitig stellt er die bange Frage, ob „das neue Naturbild dem Menschengeste diesen Dienst zu leisten imstande sein“ werde. Wird es einen Halt bieten, der eine religiöse Weltanschauung ersetzen kann?³⁹³⁴ In der letzten Predigt zum Zeitalter der Reformation stellte er fest: Wenn es keine Glaubenssätze mehr gebe, fühle „das Herz, in dem der Christusglaube einmal lebendig gewesen ist ... eine Leere“ und Sehnsucht.³⁹³⁵ Nun, 1906, mochte er auf die Option eines *religiösen* Glaubens auch als offizieller Vertreter des *Monistenbundes* nicht verzichten. Auch seine sozialtheologischen und kunstreligiösen Projekte gab er in der Phase seiner aktiven Mitarbeit im Verein nicht auf. Seine Beziehung zur Religion war weiterhin die des historismuskritischen Theologen und Religionssuchers. In der Broschüre *Modernes Christentum* meinte er 1906: „Wo die Wege der *Theologie* versagen, bleiben nur die der *Religion* übrig, also die Frage, wie der heutige Mensch in seinem religiösen Empfinden zu dem religiösen Empfinden der alten Christen stehe.“³⁹³⁶ Wir werden also mit einem synthetischen Charakter der neuen Religion zu rechnen haben.

VI.2.3 *Was heißt Autonomie der Religion?*

Als religiöser Intellektueller konnte er auch die Autonomie der Religion gegenüber der Naturwissenschaft behaupten. Was für ihn Autonomie der Religion bedeutete (mithin auch die religiöse Dimension des Monismus), war natürlich an *seinem* Maßstab gemessen bzw. richtete sich nach seinem Verständnis der Religion aus. Der Umstand, daß ihm von anderen nach Maßgabe von deren eigenen Religionsverständnis die Religion abgesprochen wurde, bleibt für uns zunächst sekundär. Der Satz, der Monismus sei keine Religion ist eine Aussage der Gegner des *Monistenbundes*. Wenn wir analysieren wie die Gegner mit der Frage umgingen, ob der Monismus undogmatische selbständige Religion sei, müssen wir deren Maßstäbe natürlich nicht übernehmen. Die kritische Distanz gegenüber Kalthoffs Fehleinschätzungen und Begriffsverwirrungen berührt dies ebenso wenig.

VI.2.4 *Voraussetzungen für das Verständnis des Begriffes Monismus bei Kalthoff. Probleme der Definition des Begriffes ‚Monismus‘*

Kalthoff hat keine systematische Arbeit hinterlassen, aus der sich sein Monismusverständnis ablesen ließe. Da er den Begriff in seinen späten Jahren grundsätzlich ablehnte (man denke an die zitierten Bemerkungen im *Christus-Problem* und im Haeckel-Briefwechsel), verwendete er ihn auch nur spärlich. Was der Begriff benennen wollte, werden wir in seinen Schriften also

³⁹³⁴ Religiöse Weltanschauung, S. 24, 180.

³⁹³⁵ Zeitalter der Reformation, S. 279f.

³⁹³⁶ Modernes Christentum, S. 33.

nicht nur unter dem Namen Monismus finden, sondern auch unter anderen Namen. Wir nähern uns seinem Monismus am besten beschreibend an, indem wir auch implizite Bezüge zur Thematik in seinen Texten berücksichtigen. Es empfiehlt sich nicht, mit einer feststehenden Definition zu arbeiten.

Ein weiter gehender Versuch einer verallgemeinernden Definition des Monismus der Jahrhundertwende scheitert an dessen Komplexität. Es ist mithin auch nicht möglich, *einen einzigen* klar bestimmbareren Bezugspunkt von Kalthoffs Monismus zu benennen.³⁹³⁷ Es ist vielmehr mit Anregungen zu rechnen, die sich aus unterschiedlichsten Denkpoteentialen speisten. Auch der Anschluß an zeitgenössische Selbstverständnisse führt nicht weiter. Die dissonanten und variantenreichen bis widersprüchlichen Vorschläge der Jahrhundertwende zur inhaltlichen Umsetzung eines monistischen Paradigmenwechsels hängen nicht zuletzt mit dem Postulat des Individualismus innerhalb der monistischen Denkströmung der Jahrhundertwende zusammen. Der monistische Standpunkt müsse, wie es in vielen Selbstzeugnissen von Monisten heißt, geradezu ein relativer und individuell ausbaufähiger sein, so daß jeder Monist im Grunde genommen selbst festlegen könne, was Monismus sei.³⁹³⁸ Definitionsversuche münden folglich oft in die Aufzählung von Varianten des Monismus.³⁹³⁹

Möglich ist es jedoch, im Rückblick auf die Epoche die allgemeinen kognitiven Grundlagen zu entschlüsseln, auf denen individuelle Monismusverständnisse beruhen (beispielsweise die Grenze der Plausibilität biologischer Selektionstheorien). Individuelle Ansichten selbst sind damit allerdings noch nicht „definiert“. Ähnlich wie der Religionsbegriff steht auch das Feld der Monismusbegrifflichkeiten (und damit auch jede individuelle Bezugnahme auf den Begriff) immer in einer bestimmten *Differenz* zu verschiedenen Diskursfeldern, von denen wir schon einige behandelten: z. B. in Differenz zum Diskursfeld der politischen Herrschaft. Vergleichbares gilt für das Feld Monismus und Kunst, das Feld Monismus und Naturwissenschaft (Physik). Die wichtigste Differenz ist allerdings schon mit der Entscheidung gegeben, sich als Monist oder Antimonist zu positionieren. Viele der Diskursbeiträge, die wir schon aufgriffen bzw. noch aufgreifen werden, gehören daher in einen konfligierenden Kontext langwieriger Dominanzkonflikte im „Geisteskampf der Gegenwart“ (Steudel). Die jeweils anderen Differenzsachverhalte auf einen einzigen Begriff zu reduzieren, wäre nicht sinnvoll. All die Momentaufnahmen bzw. kleineren Debattenausschnitte (und auch Kalthoffs eigene Verständnisse waren solche) wollen wir letztlich ab Abschnitt VI.6 in den umfassenden synchronen und diachronen zeit- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext stellen und damit die Strukturen der oben bereits vielfach erwähnten Weltanschauungskonflikte noch ein Stück genauer und differenzierter herausarbeiten. Der „unfertige“ Monismus Kalthoffs soll somit in seiner Wirkungsgeschichte weiterverfolgt werden.

³⁹³⁷ Zum Jahrhundertwende-Monismus vgl. in Auswahl: Paul Ziche (Hg.) Monismus um 1900. (Vgl. dazu die kritische Rezension von Thomas Junker.) weiter: Heiko Weber, Monistische und antimonistische Weltanschauung; Ulrich Dankmeier: Naturwissenschaft; Adrian Brücker; Die monistische Naturphilosophie im deutschsprachigen Raum.

³⁹³⁸ Vgl. dazu mit Beispielen: Dankmeier, Naturwissenschaft, S. 208, 210, 222.

³⁹³⁹ So bei Bölsche, Was heißt Monismus?, der denn auch folgerichtig über die Monisten schreibt: „Sie behaupten ... nicht, daß sie alle über alles die gleichen Meinungen hätten, sondern sie betonen nur, daß sie im Punkt einer *monistischen* Natur- und Menschenauffassung einig wären. Wie jeder einzelne außerdem noch seine engere Weltanschauung nennen will, das bleibt ihm unbenommen auch trotz des Wortes Monismus.“ (ebd. S. 128) Er spricht von einer „losen, der freien individuellen Betätigung und Weiterentwicklung freieste Bahn lassenden Fassung“ des Monismus-Begriffes.

VI.2.5 *These: Monismus als treibende Kraft der modernen außerkirchlichen Religionsgenese*

Auf der Basis der obigen Darstellung kann die folgende These aufgestellt werden: Kalthoffs Monismus ist nicht als ein isoliertes Phänomen zu betrachten, sondern als ein sukzessiv hinzutretender Aspekt der Entwicklung seiner Religiosität, der in eine synthetische Beziehung zu Konzepten der Persönlichkeitsreligion, Kunstreligion, der sozialpolitischen Theologie oder der Mystik treten konnte. Kalthoff löste sich zunächst vom konfessionellen Protestantismus. In der Folgezeit vollzog er auf dem Weg zur Ausbildung seiner ‚Religion der Modernen‘ Zwischenschritte, die mit dem Monismus ihren vorläufigen Abschluß gefunden hatten. Die Dominanzkonflikte im Kontext dieses Prozesses können nicht einseitig als Aspekt der Auseinandersetzung zwischen dem theologischen Radikalismus und der liberalen Theologie als Anwalt des kirchlichen Protestantismus zusammengefaßt werden. Ebenso wichtig ist der Kontext des politischen Diskurses um den Revisionismus oder um völkische Ideologien und Rassenideologien, die von manchen Diskursbeteiligten vorausgesetzt wurden. Mit dem Monismus und dem in diesem implizierten Entwicklungskonzept erteilt Kalthoff der Übermacht des Historischen eine Absage – zunächst in allgemeiner Form, insofern als er Dogmatisierungen (‚konservative Verhärtungen‘) historischer Grundsätze und Lehren ablehnt. Der Monismus ist für ihn ein Aspekt der Zukunftsreligion; er beinhaltet die Sakralisierung des Entwicklungsprinzips, das sich vom Kirchenchristentum – der ‚Vergangenheitsreligion‘ emanzipiert – aber eben auch von Philosophien, Ideologien oder Kunstrichtungen, welche zur Vergangenheit in Beziehungen konservatorischen Interesses stehen.

Den Konflikt zwischen Monismus und Kirchenchristentum werden wir also als Ausschnitt eines umfassenderen Genesezusammenhanges betrachten müssen: Kalthoff hielt trotz seiner radikalen Historismuskritik eine positive Beziehung zwischen einer modernen wissenschaftsbasierten Weltanschauung und dem Christentum für möglich. Als Brücke zu einer solchen Synthese diente ihm seine monistische Christusinterpretation und – in engem Konnex mit der letzteren – sein kunstreligiöses Verständnis des Christentums. Das monistische ‚moderne Christentum‘ war für ihn ein Faktor des sich fortsetzenden Prozesses einer nicht nur protestantischen und nicht nur auf Deutschland begrenzten Reformation. Kalthoff dachte in Kategorien der europäischen Religionsgeschichte. Man denke an die Bedeutung, die er französischen Intellektuellen von Voltaire bis Zola und den Vorgängen im katholischen Frankreich für die europäische Religionsentwicklung zusprach. Auch das „großartige Schauspiel“, das sich bei dem Nachbarn links des Rheins biete, sei ja eine „Reformation im größten Stil, die freilich keine neue Art protestantischer Kirche hervorbringen, aber vielleicht eine ganz neue Entwicklungsform des religiösen Lebens ... in unmittelbarer Verbindung mit der Entwicklung des Kulturlebens der Zeit“ bedeuten werde.³⁹⁴⁰ In diesem Zuge wird er es positiv verzeichnet haben, wenn Haeckel auch ihn als Mitarbeiter an der „Reformation des 20. Jahrhunderts“ bezeichnete. Er glaubte, daß die Reformation auch Kräfte außerhalb der Konfessionen freisetzte – ja diese waren für ihn Träger des eigentlichen religiösen Fortschritts, während er die Versuche der Reform einzelner konfessioneller Grundsätze (allen voran des Jesusverständnisses wie die liberale Theologie sie betrieb) für Symptome der Selbstzersetzung der Konfessionen verstand. Diese Überzeugungen entwickelte Kalthoff letztmalig in seinem *Modernen Christentum*. Der letzte sich anbahnende Konflikt um den Monismus, in den Kalthoff verstrickt war, der Diskurs um die Frage, ob er (wie er es für sich beanspruchte) seine Religion in einer kirchlichen Gemeinde und

³⁹⁴⁰ Religion der Modernen, S. 114f. Vgl. 165: „ein Stück Entwicklungsgeschichte der Zeit, ein Stück moderner Religionsgeschichte“.

unter dem Namen ‚modernes Christentum‘ praktizieren dürfe, war auch ein Konflikt mit Gleichgesinnten. Seine Konfliktgegner waren also nicht nur die Pastorenkollegen, die in ihm den „Feind im eigenen Lager“ sahen, sondern auch Monisten, die naturwissenschaftliche Forschungen gleichsam sakralisierten und allein die Wissenschaft zur neuen Religion der unaufhaltsam aufsteigenden Menschheit erklärten. Ein bewußter Vertreter einer solchen Wissenschaftsreligion war Kalthoff selber nicht.

Halten wir fest: das Verständnis des zeitgenössischen Monismus befand sich bei Kalthoff noch im Fluß, ebenso wie das Verhältnis von Monismus, Naturwissenschaft und Religion. Die Versuche Kalthoffs und anderer monistischer Pastoren, das eigene Verständnis der metaphysikoffenen monistischen Religion von einer naturalistischen Wissenschaftsreligion abzugrenzen, gehören als Symptome einer Neuorientierung und Suchbewegung in den Kontext einer noch offenen Verhältnisbestimmung, oder genauer: eines langandauernden Dominanzkonfliktes von Natur- und Geisteswissenschaften.

Abschließend gilt es noch einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen: Es sprechen starke Indizien dafür, daß Kalthoff den Monismus als solchen nicht als Religion betrachtete, sondern als „eine Philosophie, eine bestimmte Weise der Welterklärung und Weltanschauung“, wie er 1906 einmal selbst sagte.³⁹⁴¹ Wir sollten daher nicht von der Religion *des* Monismus sprechen, sondern von der monistischen Religion und zwar als Ziel einer Suchbewegung. Dem Monismus kam in Kalthoffs Denken die Rolle einer treibenden Kraft und eines Operators im Prozeß der modernen Religionsbildung zu, welcher zwischen den verschiedenen Richtungen der modernen Reformbewegungen vermitteln sollte. Als Medium der Religionsbildung war der Monismus die mögliche Syntheseform einer neuen Religion, bildete allerdings nicht den ‚Kern‘ oder das ‚Wesen‘ *der* Religion an sich (im Sinne zeitgenössischer Religionsverständnisse). Mit dieser Schlußfolgerung im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Monismus und (neuer) Religion können wir die Formulierung der These abschließen.

VI.2.6 *Der Weg zur monistischen Religion beginnt im Diskursumfeld der Kritik an der liberalen Theologie*

VI.2.6.1 *Zwischenschritte vor 1902*

Der Monismus stand um 1900 als kultureller Leitbegriff in Beziehung zu einer Reihe begrifflicher Paradigmenwechsel, die sich nachhaltig auf die Neuformierung des Denkens nach der Jahrhundertwende ausgewirkt haben. Auch in der religiösen Biographie Kalthoffs hinterließ dieser Wandel Spuren. So traten zu dem Ensemble bzw. zu der begrenzten Anzahl wiederkehrender Grundbegriffe, mit denen er seine Religiosität und sein Religionsverständnis definierte, um 1900 in solcher Zahl monistische Elemente hinzu, daß es gerechtfertigt erscheint, von einer monistischen Wende zu sprechen. Ansatzpunkte boten die großen Themen, die schon vor dieser Wende sein religiöses Denken geprägt hatten, Themen, die schon in den Schriften des *Reformvereins* nachweisbar sind: die Religion des Individuums, die soziale Religion freier autonomer Kollektive, die Wechselwirkung von Kultur der Gesellschaft und Kultur der Seele und die Frage nach der Zukunft der Religion. Die Konzeption der Zukunftsreligion ist nicht per se monistisch. Kalthoffs Interesse an der Zukunft der Religion reicht nach einem Selbstzeugnis biographisch bis in seine „Jugendzeit“ zurück und habe ihn seitdem „oft und tief beschäftigt“. ³⁹⁴² Der letztere Beleg zeigt aber auch, daß die Frage aus Kalthoffs Sicht anschlussfähig für monistisches Denken war,

³⁹⁴¹ Jenaische Zeitung vom 8.3.1906, Erstes Blatt, Art. Zwecke und Ziele des deutschen Monistenbundes.

³⁹⁴² Vgl. Zukunftsideale, S. 112.

geht es doch in der zitierten Predigtstelle um die Zukunft der Religion in einem nicht mehr von Spaltungstendenzen beherrschten nachkonfessionellen Zeitalter, um Möglichkeiten der religiösen Entwicklung, in deren Kontext nach unserer These auch Kalthoffs Rezeption des Monismus gehört. Themen, die durchaus mit dem Hauptstrom des kulturprotestantischen Denkens vereinbar waren und auch von liberalen Gegnern des monistischen Christentums besetzt werden konnten, ließen sich also auch aus der Perspektive des neuen Paradigmas in den Diskurs einbringen. Jedoch traten Divergenzen und antithetische Auffassungen im Diskurs zwischen protestantischen Monisten und Liberalen erst vermehrt im Kontext der Kritik am Liberalismus und des Streites um die Grenzen des Liberalismus zutage. Ebendies läßt sich auch in Bezug auf das Konzept der Religion des Individuums feststellen. Schon früh gewann Kalthoffs Religionsverständnis Konturen durch die Ablehnung von Formen äußerlichen konfessionellen Zwanges, die er von innerlich erlebbarer und fühlbarer persönlicher Religiosität abgrenzte – von einem pietistischen Glauben, der sich eher in gemeinsamer familiärer Andacht oder im gemeinsamen Singen von Kirchenliedern erweist, als im Hersagen erlernter Katechismussprüche bzw. in der Reproduktion theologischen Gezänkes im häuslichen Kreis. Seine prägenden Kindheitserfahrungen manifestierten sich bei dem jungen Geistlichen in der Überzeugung, Religion und Theologie seien keineswegs identisch. Zunächst hielt er mit der gesamten liberalen Theologie seiner Zeit im Anschluß an den frühen Schleiermacher an der Überzeugung fest, daß es einen von *äußeren* Formen und den sich weiterentwickelnden theologischen Erkenntnissen unabhängigen *inneren* Kern religiösen Erlebens gibt, der zur Individualität einer Person gehört bzw. diese mit begründet – ein Glaube, an dem er bis zu seinem Lebensende festhielt, den er aber zunehmend im monistischen Sinn artikulieren sollte. Stets postulierte er die Unableitbarkeit des religiösen Wesenskerns im Menschen (einer ursprünglichen Religion, einem religiösen Gefühl bzw. einer Erfahrung *sui generis*) gegenüber abgeleiteten Aspekten der Religion (etwa dem Wissen über Religion) und orientierte sich dafür, neben Schleiermacher, auch an der Religionswissenschaft seiner Zeit.

Rekapitulieren wir weiter, um im Anschluß daran genauer zeigen zu können, wo sich im Denken Kalthoffs Anschlußmöglichkeiten für monistisches Denken boten. Am häufigsten wird bei ihm, wie auch überhaupt in der zeitgenössischen Diskussion, der behauptete Sachverhalt der Differenz von Religion und Konfession, oder auch die Inkommensurabilität von Theologie und Religion, als ein Gegensatz von ‚Kern‘ und ‚Schale‘ religiöser Erscheinungen umschrieben. Dieses Dual ist nicht nur konstitutiv für Kalthoffs Religionsverständnis, sondern liegt auch seiner Kritik an der Theologie in ihrer Differenz zur Religion zugrunde: Theologie gehe „nie auf den Kern der Religion, sondern immer auf ihre Schale“.³⁹⁴³ Zunächst lag Kalthoff mit dieser Unterscheidung noch auf der Linie des liberalen *Protestantenvereins*: Das eigentliche Wesen der Religion sei der ihr innerlich einwohnende unwandelbare ‚göttliche Geist‘ im Unterschied zu den wechselnden ‚Gewändern‘ der Religion, den Bräuchen und Zeremonien. Diese kulturprotestantische Auffassung konnte Kalthoff z. B. 1879 aus dem Mund des Bremer liberalen Dompredigers Karl Rudolf Schramm hören, der vom *Reformverein* zu einem Gastvortrag nach Berlin eingeladen worden war.³⁹⁴⁴ In den Jahren der Auseinandersetzung des Liberalismus mit der Religionskritik des Materialismus diente die Unterscheidung apologetisch der Zurückweisung einer Verengung des Religionsbegriffes auf eine orthodoxe Definition, wie sie bei Vertretern der materialistischen Religionskritik vorkam. Auch diese Apologetik sollte spätere Anschlüsse im Sinne des Monismus erlauben – etwa die Zurückweisung eines Verständnisses von Materie, das diese als unbelebt versteht. Mit der Unterscheidung von ‚innerer‘ und ‚äußerer‘

³⁹⁴³ Zukunftsideale, S. 191. Vgl. Antrittspredigt, S. 12 (s. o.); Schleiermachers Vermächtnis, S. 5, Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 80f; Modernes Christentum, S. 24ff.

³⁹⁴⁴ Unsere Hoffnung in schwerer Zeit, S. 6f.

Religion arbeitete Kalthoff auch in den Predigten seiner letzten Jahre häufig. Der „Wahrheit, die die Menschen solange da draußen gesucht“ hätten und die nun „immer mehr eine Seite des inneren Lebens“ werde, widmete er eine ganze Predigtreihe.³⁹⁴⁵ Sein Festhalten an der Vorstellung von der Unableitbarkeit und Autonomie der Religion zeigt aber auch, daß für ihn Religion und Monismus bis zuletzt keine bedeutungsgleichen Konzepte waren. ‚Monismus‘ bleibt für ihn ein Begriff, der eher die Form der Religion als ihren Kern betrifft.

Kalthoff kann das vorbezeichnete Dual in verschiedener Weise variieren, etwa als Unterscheidung von ‚Kirchlichkeit‘ und ‚Frömmigkeit‘. Ein weiteres begriffliches Dual, mit dem dieser Unterschied verdeutlicht wird, heißt ‚Geist und Buchstabe‘. Gottesdienst und Religionsunterricht sollen individuelles religiöses Erleben möglich machen und fördern. Dieser Freiraum könne aber nur geschaffen werden, wenn die kirchliche Organisation auf jeden Herrschaftsanspruch über die Gewissen der Gläubigen verzichte. Bekenntniszwang, Tauf- und Trauzwang würde nur eine solche Kirche als nötige Mittel und obligatorische Formen der Religionsausübung betrachten, der es primär um ihren Machterhalt gehe. Das Festmachen von Frömmigkeit an statistisch meßbaren Größen wie der Teilnahme am Abendmahl verkenne den Unterschied zwischen innerer Religiosität des Herzens und einem bloß äußerlichen Christentum.

Daneben spielen bei Kalthoff zahlreiche metaphorische Verwendungen der Geistbegrifflichkeit eine Rolle. In diese Richtung gehen Äußerungen, wie die von einem „Gott, dessen Geist in meinem Geiste wohnt“.³⁹⁴⁶ Am Beispiel ‚Geist‘ wird auch deutlich, was Kalthoff meint, wenn er von Theologen spricht, die sich nicht mehr am Zentrum des religiösen Lebens orientieren. Sie sind nicht dem ‚Geist‘, sondern dem ‚Buchstaben‘ verpflichtet. Da sich das Geistverständnis im monistischen Sinne zum ‚Allgeist‘ erweitern ließ, bot solche Kritik umgekehrt allerdings auch Angriffsflächen für liberale Kritiker, die unterstellten, Kalthoff biete bloß eine religiöse Hülle für eine im Kern rein materialistisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung. (Dazu unten in diesem Abschnitt Weiteres.)

Im Vokabular des politischen Pastors Kalthoff, der beispielsweise als Vertreter der *Kirchlichen Reformpartei* nicht primär Individuen, sondern Kollektive anspricht, steht als Äquivalent für die Begrifflichkeit der Persönlichkeitsreligion die Rede von der Religion des Volkes, die nicht von oben verordnet werden könne und deren Geburtsstätte die autonome laienkirchliche Gemeinschaft sei, die sich zum Wohl des Ganzen harmonisch in Staat und Gesellschaft einfüge. Die politische Freiheit des Volkes ist für den politischen Pastor stets die basale Bedingung für die Entwicklung freier Formen kollektiver Religionsausübung. In seinem Predigtzyklus über die Ziele und Aufgaben der Kultur platzierte er wohl nicht ohne Grund die Predigt *Freies Volk* vor der Predigt über *Freie Religion*. Das Gegenüber der dezentral organisierten „Volks- und Gemeindekirche“ ist die Kollaboration von politischer Herrschaft und Staatskirche, aber auch ein politischer Liberalismus, der sich religiösen Fragen gegenüber gleichgültig zeige, der die Unentbehrlichkeit der Religion für „die gedeihliche Entwicklung des Volkslebens“, für sozialen Zusammenhalt und die Versöhnung gegenläufiger Interessen verkenne. In erster Linie ist das Gegenüber aber die konsistorialhierarchisch regierte „Priesterkirche“ bzw. eine „selbstsüchtige, herrschsüchtige Orthodoxie“, die durch ihre Interessensspiele und Machenschaften die religiöse Indifferenz und religiöse Spaltung des Volkes fördere. Kalthoff betont in diesem Kontext die gegenseitige Bedingtheit von Gewissensmündigkeit und politischer Freiheit (bzw. Unfreiheit) des Volkes. Die eigentliche Kirche sei das Volk. Die Volksseele löse als Ort, an dem sich das Göttliche auf Erden verkörpere, die Bekenntniskirche ab. Dem korrespondiert ein Verständnis der Reformation als einer Basisbewegung, die vom Volk

³⁹⁴⁵ Vom inneren Leben, S. 101.

³⁹⁴⁶ Religiöse Weltanschauung, S. 196.

ausgehe. In den entsprechenden Aussagen erwies sich Kalthoff als gelehriger Schüler der Religionskritik des Zeitalters der Aufklärung, einer Kritik, die ja – anders als der Name nahelegen scheint – nicht antireligiös ist, keine Vorstufe des Atheismus oder der religiösen Indifferenz ist, sondern religionstherapeutische Intentionen verfolgt. Die Religionskritik, der Kalthoff sich verpflichtet sah, wollte eine alternative neue Religion jenseits der Priesterreligion und jenseits von Indifferenz und Atheismus stiften, folgte also dem Grundsatz: ohne Religion keine gesellschaftliche Ordnung. Die neue alternative Religion sollte sich aber die Kräfte der Religionskritik zu nutze machen und gleichsam als „Religion der Humanität“ die bestehenden Religionen von außen im Rückgriff auf nichtreligiöse gesellschaftliche oder universelle Werte transformieren. Wir sprachen von der Humanisierung der Religion durch die Nichtreligion.

Aus Kalthoffs Sozialismusstudien resultierte schließlich die spiritualistische Umdeutung revolutionärer Klassenkämpfe zu Manifestationen kollektiv-universeller Gerechtigkeitssehnsüchte. Über die Religionskritik der Aufklärung ging er damit hinaus. Parallel zu seiner allmählichen Abwendung vom *Protestantenverein*, zu seiner Kritik der historisch-kritischen Methode und zu seinen Arbeiten zum Christusproblem entwickelte er diese Sichtweise dann auch im Liberalismuskritischen, für monistisches Gedankengut offenen Sinne weiter. Von diesen Entwicklungen betroffen war auch sein Verständnis der Beziehungen zwischen den Individuen und der Gesellschaft. Grundlegend war seine Überzeugung, daß kein Individuum ohne Gemeinschaft existieren könne und daß eine Gemeinschaft ohne gemeinsame ideelle Werte nicht lebensfähig sei. Gemeinschaftswerte sind bei ihm jedoch nicht an ein Verständnis von Zivilreligion geknüpft, das diesem Religionstypus eine herrschaftslegitimierende Funktion der Setzung allgemein verbindlicher Dogmen im Sinne der Rousseauschen *religion civile* zuspricht (deren Nichtbefolgung die Sanktionierung der Untertanen nach sich ziehen darf). Der Herr-Knecht-Dualismus wird bei Kalthoff im Zuge seiner Sozialtheologie monistisch aufgelöst. Das Hierarchieverhältnis von Herrschaft und Volk wird qua Aufwertung des Volksbegriffes egalisiert. Seine Religiosität war in gewissen Grenzen auch national verankert. Als „energischer Sozialpolitiker“ (wie Thomas Achelis ihn nennt) hebt er indes das Nationale auf eine universelle Ebene einer solidarischen Menschheit, so daß sein Patriotismus nicht zum nationalreligiösen Überschwang oder zur mythenlegitimierten Sakralisierung eines ursprünglichen Volkstums tendieren konnte. (Wie der Persönlichkeitsbegriff orientierte sich für ihn auch der Volksbegriff an der Zukunft.) Er stellt den Protagonisten des konservativen Nationalkirchenedankens in späteren Jahren ein sozialliberales Christentum gegenüber. Sein Fortschrittsglaube war von einem Enthusiasmus getragen, der die Verwirklichung neuer religiöser Ideale in der Entwicklung der Kultur erhoffte. Pessimismus, Nihilismus und ästhetizistische Decadence (in der Kunstreligion) paßten nicht in dieses Bild. Sein Zukunftsglaube war noch ungetrübt von den Erfahrungen der Katastrophen der 20. Jahrhunderts. Seinen nationalistischen Kritikern war das freilich zu wenig. Sie konnten Kalthoffs Werteuniversalismus, der nicht selten an freimaurerischen Humanismus erinnert, als blutleer ablehnen und sich dafür etwa darauf berufen, daß es „den“ Weltbürger ja gar nicht gebe. Da der Mensch zuerst Angehöriger eines Volkes sei, feierten sie die Nationalreligion als die wahre Zukunftsreligion. Auch in diesen Kontexten waren monistische Züge bemerkbar, wenn sich Kalthoff etwa auf das Goethesche ‚Laienevangelium‘ berief.

Am deutlichsten spürbar wurde die Entwicklung der monistischen Facette der Kalthoffschen Religiosität wie gesagt im Kontext des Dominanzkonfliktes mit der liberalen Theologie, an deren Ende die Loslösung vom konfessionellen Protestantismus stand. Als Zwischenschritte auf Kalthoffs Weg in den Vereinsmonismus bezeichneten wir oben den Übergang von der Mystikrezeption und dem Kult um die Persönlichkeit zur ‚Zarathustra-Religion‘ im Kontext der ‚Lebensreform‘. Kalthoffs Religiosität hatte auf dem Weg bis zu den Planungen zum Aufbau des Haeckelschen *Monistenbundes* eine bemerkenswerte Wandlung durchgemacht, die ihm den

Vorwurf, der „Haltlosigkeit“ und des Niedersinkens „vor jeder auffallenden Ausgeburt des Zeitgeistes“ eingebracht hatte. Die Wendung zum Monismus galt als letzte Grenzüberschreitung. Der Dualismus von unwandelbarem (absoluten) Geist und Materie ist für die Kritiker Kalthoffs bei ihm seit der monistischen Wende nicht mehr erkennbar, sie sehen den Dualismus gänzlich aufgehoben in einem Bekenntnis zum Pantheismus und zur Existenz einer ‚Geistnatur‘ oder ‚Gottnatur‘. Tatsächlich umfaßt Kalthoffs religiöses Spektrum nun Auffassungen eines schöpferischen Pantheismus und einer ‚Lebensmystik‘, Anschauungen von der Geistnatur alles Lebendigen, eine „revisionistische“ Christus- und Zarathustra-Interpretation, kunstreligiös-mythologische Gedankengänge im Kontext einer Religion der Modernen, einen Kult um die Mutter als Lebensspenderin und Paradigma weiblicher Religiosität, gemeinschaftsreligiöse und humanitär-soziale Vorstellungen als Kontrast zum nietzscheanischen Elite-Individualismus, pazifistisch-lebensorientierte Ideen als Gegenstück zur sozialdarwinistischen Vorstellungen vom ‚Kampf ums Dasein‘. Doch damit greifen wir (teilweise schon) vor.

Eine andere Frage ist die, ob Kalthoff mit seinen im monistischen Sinne auslegbaren Gedanken stets über die vom Kulturprotestantismus gesetzten Grenzen hinausging. Betrachten wir dazu frühe Bezüge zum Monismus, die sich im Spektrum seines Denkens schon vor der Phase der expliziten Auseinandersetzung um seine Beteiligung an der Gründung des Haeckelschen *Monistenbundes* im liberalismuskritischen Diskursumfeld entdecken lassen. Kalthoffs Denken bewegte sich seit Beginn seiner religiösen Entwicklung bis in die 1890er Jahre noch weitgehend im Rahmen der dualistischen Vorstellungen der liberalen Theologie bzw. im Rahmen der Folgerungen, die sich hieraus ergaben: Er glaubte an den Gegensatz von Gott und Natur bzw. Gott und Welt, und der menschliche Wesenskern galt ihm noch als etwas Übernatürliches, von allem materiellen Sein Unterschiedenes. Allerdings finden sich in Kalthoffs nichttheologischen Schriften schon sehr früh Gedanken, die an monistisches Denken erinnern. So sagt er 1882 in seiner Charakteristik Friedrichs von Sallets, der Grundgedanke von dessen Gedichtzyklus *Naturliebe und junge Liebe* sei „das überall durchbrechende Bewußtsein einer ursprünglichen Einheit zwischen dem Menschen und der Natur.“³⁹⁴⁷ Erfahrungen der Entfremdung, die „das Band, das Geist und Natur zu unbewußter Einheit ursprünglich verbunden hatte“, durchtrennt erscheinen lassen, sind „nur der nothwendige Durchgangspunkt zu wirklicher Versöhnung. Der Geist hat im Zwiespalte mit der Welt sich selbst als das Wahre, Göttliche erkannt und findet nun in der Natur sein eigenes göttliches Leben wieder.“³⁹⁴⁸ Im Medium der Kunstreligion Sallets lassen sich Naturprozesse als „Offenbarung des ewigen Wesens Gottes“ verstehen: „Wo der Mensch so den Geist als das Bleibende in allem Wechsel, als das Ewige in jeder Erscheinung gefunden hat, da sind die schneidendsten Gegensätze des Lebens versöhnt.“ Doch daraufhin meint Kalthoff:

„Wenn der Dichter diese Weltanschauung selbst als Pantheismus bezeichnet, so kann man das Zutreffende dieser Bezeichnung bestreiten. Eine Weltanschauung, bei der so entschieden, wie es bei Sallet geschieht, die Absolutheit des *Geistes* betont wird, ist keine pantheistische im wissenschaftlichen Sinne des Wortes. Doch mag uns diese Frage wenig kümmern. Der Kernpunkt dieser Weltanschauung – das ist klar – ist der entschiedene Protest gegen einen außerweltlichen Gott, gegen einen Gott, von dem Goethe sagt, ‚daß er nur von außen stieße‘ ... *Gott ist die die Welt in ihrer Unendlichkeit durchdringende, allwirkende und allgegenwärtige Kraft, die in ihren Gesetzen erkennbar und deswegen Geist ist.*“³⁹⁴⁹

³⁹⁴⁷ Friedrich von Sallet, ein Sänger der Freiheit, S. 98.

³⁹⁴⁸ Ebd.

³⁹⁴⁹ Ebd. S. 98f.

Dies sind freilich noch nicht eindeutig monistische und auch nicht Kalthoffs eigene Gedanken, sondern ein Referat von Merkmalen der Salletschen Kunstreligion, die 1882 noch im Zeichen des Gegensatzes von Laintheologie und Buchstabentheologie stehen. Die explizite Einstufung des Goetheschen ‚Laienevangeliums‘ als Monismus (mit Bezug auf Ernst Haeckel) finden wir bei Kalthoff erstmals 1886.³⁹⁵⁰ Auch dies ist höchstens als Zwischenschritt zu werten. Einen weiteren derartigen Übergang stellen die Schleiermacher-Predigten dar, die ebenfalls noch in der Kontinuität früherer Kalthoffscher Konzeptionen stehen. Doch gelegentlich hört man schon denjenigen Begriff aus der Reihe Kalthoffscher Leitbegriffe, der sich bei ihm im Kontext der Nietzsche-Rezeption seiner letzten Jahre immer mehr in den Vordergrund drängen sollte: den Begriff ‚Leben‘, der die Geistbegrifflichkeit, zumal im Sinne des absoluten Geistes, langsam überformt. Dieser letztere Übergang ist in den Schleiermacher-Predigten noch nicht vollzogen. Im Vergleich mit den obigen Zitaten aus dem Sallet-Aufsatz gehen die relevanten Aussagen hier noch nicht weiter als in den früheren Jahren. Von der „Wirksamkeit des Gottesgeistes in der Geschichte“ spricht Kalthoff hier in einem Sinne, der keinen expliziten Bezug zum Monismus aufweist, auch wenn Religion mehr ist als das Gefühl des Unendlichen, nämlich „Leben, Tat und Kraft“, die den „Menschengeist ... schon in seinem Ursprunge“ ausmachen.³⁹⁵¹

Doch auch mit solchen Äußerungen lag Kalthoff noch auf der Linie des protestantischen Liberalismus. Selbst ein Monismuskritiker wie Arthur Titius konnte stellvertretend für die liberale Theologie mit einer Anspielung auf den nicht nur von den Monisten gern vereinnahmten Goethe behaupten:

„[E]inen Gott, ‚der nur von außen stieße‘, glauben auch wir nicht, sondern bei aller Überweltlichkeit Gottes betonen wir seine Innerweltlichkeit, leben des Glaubens, daß wir in ihm leben, weben und sind. Gottes Überweltlichkeit aber verstehen wir nicht räumlich, als ob er irgendwo draußen am äußersten Ende der Welt lebte, sondern innerlich; er, der Allerhalter durchdringt mit seinem Geisteswehen die ganze Welt und all ihr Leben und geht doch niemals darin auf, Lebenskraft der Welt, Weltseele zu sein.“³⁹⁵²

Auch in Kalthoffs Schleiermacher-Predigten finden sich keine Hinweise auf eine Gleichsetzung Gottes mit der immanenten ‚Lebenskraft der Welt‘. Wir erwähnten oben schon, daß Vorboten einer monistischen Wende bei Kalthoff kurz vor 1900 festzustellen sind. Sie bewegten sich im Kontext der Hoffnung auf das Wiedererwachen der Religion aus dem „Grab der Theologie“, machten sich der Sache nach aber erst in den Folgejahren auf der Kanzel von St. Martini und in der Martini-Gemeinde bemerkbar.

Die ersten Äußerungen, in denen die Grenze zwischen Dualismus und Einheitsdenken ins Fließen gerät, stammen aus den Jahren nach 1900. In den Predigten über die religiösen Probleme in Goethes Faust aus dem Jahr 1901, die mutmaßlich parallel zu Kalthoffs Auseinandersetzung mit Wilhelm Bölsches monistischer Auslegung Goethes entstanden, finden wir Sätze, die eine monistische Anschauung der Geistnatur im Sinne der Einheit von ‚Geist‘ und ‚Erde‘ umschreiben und gleichzeitig „den Menschen als ein Glied im großen Zusammenhange alles Lebendigen erkennen“ lassen.³⁹⁵³ Das Leben stammt nach dieser Anschauung aus der Erde, ohne daß es in seinem materialistischen Ursprung aufginge. In allem Lebendigen finde sich ‚Seele und Geist‘ und die Geschichte des gesamten Lebens wie auch der Kultur durchfließe

³⁹⁵⁰ Die Religion Goethe's, S. 214. Vgl. 236: „In Goethe's sittlich-religiöser Weltanschauung liegen die Keime einer großen Zukunft einer Religion, die das Natürliche vergöttlicht, und einer Sittlichkeit, die das Göttliche vermenschlicht.“

³⁹⁵¹ Schleiermachers Vermächtnis, S. 61, vgl. 78, 82, 89, 107 u. ö.

³⁹⁵² Bremer Radikalismus, S. 51f.

³⁹⁵³ Dies und Folgendes: Die religiösen Probleme in Goethes Faust, S. 68f. Vgl. zu diesen Anschauungen Kalthoffs auch oben den Abschn. III.19.2.

ein „Strom geistigen Lebens.“ Auch ein Niederschlag des neuen monistischen Menschenbildes findet sich in den Faust-Predigten: Der Mensch hat nicht mehr eine Sonderstellung über der Natur, d. h. er steht nicht mehr aufgrund der Definition seines Wesenskerns als rein geistige Substanz (womit dieser in der dualistisch-metaphysischen Tradition als das ‚ganz Andere der Natur‘ ausgezeichnet wurde) auf einem „hohen Postament“, sondern ist ein Produkt der natürlichen Entwicklung. Der Mensch ist Natur. Er muß

„herniedersteigen, um zu sehen, daß er seine vermeintlichen Vorrechte mit allem Erdenleben teilt, daß er nichts hat, was er nicht empfangen hätte durch die unendliche Arbeit von Milliarden und Abermilliarden seiner Mitgeschöpfe, von denen ein jedes seinen notwendigen Beitrag geliefert hat zum geistigen Leben des Ganzen“.³⁹⁵⁴

Das Konzept des in der Entwicklungsgeschichte von Natur und Kultur wirksamen Gottesgeistes entwickelte sich in den letzten Schaffensjahren dann im monistischem Sinne weiter. Nicht mehr der absolute Geist, sondern das ‚Leben‘ wird nun der maßgebliche apriorische Ewigkeitswert, der auch die Geschichte des Geistes überformt und der offener für Bezüge zum Pantheismus ist, als noch die Geistbegrifflichkeit. In anderen Fällen begegnen wir monistischen Synthesen aus Leben und Geist. Es zeigt sich in entsprechenden Äußerungen Kalthoffs, wie einerseits das neue biologische Denken Einfluß auf ihn gewann – Bölsche stellte ja mit Erstaunen fest, daß Kalthoff von der Kanzel über den Darwinismus predigte –, wie aber andererseits ein religiös-spiritualistisches Moment in seinem Denken stets noch wirksam blieb. Er nimmt indes keinen übernatürlichen Ursprung des Menschen im Sinne der dualistischen Tradition mehr an.

Die Aufwertung des Menschen gegenüber dem Gott der Theologie weist voraus auf das auf dem Wege der Mytheninversion gewonnene neue Menschenbild des Monismus (siehe oben etwa das zu den Kindheitsmythen Gesagte), das ‚die Anthropologie des doppelten Menschen‘ in der monistischen Einheitsformel des ‚Homo Natura‘ (Mensch = Natur) aufhebt.³⁹⁵⁵ Die Anspielung auf das spinozistische ‚Deus sive natura‘ (Gott = Natur), wie sie sich im Umkreis Haeckels findet, war gewollt. Hinter dieser Rückführung des Menschen auf seine Natur steht die Aufwertung des Naturbegriffes überhaupt. Die Monisten einte „ihre grundsätzliche Stellung zur Natur als Universalbegriff. Ihre felsenfeste Überzeugung, daß die Natur nicht ein untergeordnetes Ding zweiten Grades in fremder Hand sei.“³⁹⁵⁶ Bei Kalthoff wird der in die Natur eingebundene Mensch jedoch trotzdem nicht als ein Produkt zufälliger evolutionärer Entwicklungsprozesse verstanden.³⁹⁵⁷ Auf diesen Aspekt werden wir zurückkommen.

VI.2.6.2 Beispiele für implizit monistisches Denken nach 1902 im konfessionskritischen Diskurskontext

In der Pfingstpredigt des Jahres 1904 erkennt Kalthoff in der Materie, die der Mensch bisher als leblos wahrnahm, ‚Beseeltheit‘:

³⁹⁵⁴ Vgl. als Beispiel für ein spiritualistisches Verständnis der Evolution auch ebd. S. 72: „Äonen haben ja gewirkt, damit in unserem Leben ihr Leben sich festige. Das Gesetz der Vererbung, der natürlichen Zuchtwahl und der gesellschaftlichen Entwicklung, das ist das Gesetz des Erdgeistes, der aus Kette und Einschlag alles Leben, auch unser Leben zusammenwebt, und was wir sind, wie wir sind, das ist sein Werk, nicht das unsrige. Gibt es etwas Niederschmetternderes als diese Predigt der bedingungslosen Abhängigkeit unseres gesamten Daseins.“

³⁹⁵⁵ Vgl. dazu Wolfgang Riedel, *Homo Natura*, S. 105-107.

³⁹⁵⁶ So Wilhelm Bölsche, *Was heißt Monismus?* S. 128.

³⁹⁵⁷ Vgl. dagegen das Diktum Nietzsches: „Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ‚Geist‘, von der ‚Gottheit‘ ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt.“ Damit überwand Nietzsche gleichzeitig den traditionellen Primat der Vernunftnatur gegenüber der Triebnatur des Menschen.

„Da fühlt der Mensch sich verwandt aller Kreatur, das Geisteslicht, das er sein eigen nennt, leuchtet ihm entgegen aus der ganzen unendlichen Welt, sie selbst ist Geist und Leben vor seiner Seele, daß es nur noch *eine* Unendlichkeit, *eine* Ewigkeit gibt: die des Geistes, der alles in sich faßt, das Kleinste wie das Größte, das Fernste wie das Nächste, der alles in sich eint, was war, was ist und was sein wird.“³⁹⁵⁸

Gott sei ein schaffender Geist, heißt es da weiter,

„der nicht ein Geist ist unter vielen, sondern der überall Geist ist und Leben, der nicht nur eine kleine Menschenkirche sich erbaut und zu seinen Gläubigen redet, sondern eine Weltenkirche für alles Lebendige, darin auch der Mensch ihm an seinem ewigen Herzen liegt, wo alles Leben seines Geistes voll, seiner Liebe ein Strahl ist!“³⁹⁵⁹

Wichtig ist der Kontext: Kalthoff spricht hier im Anschluß an den Zyklus zum Zeitalter der Reformation von den „Zielen und Aufgaben unserer heutigen Kultur“. In dieser ersten Predigt des Zyklus knüpft er an die in den vorigen Predigten artikulierte Überzeugung an, daß die eigentlichen Reformationskräfte außerhalb der konfessionellen Grenzen freigesetzt würden und berührt damit das Thema der säkularen Religion. Nun werde er von der Verwirklichung dieser „Zukunfts Ideale“ predigen. Ein neuer Pfingstgeist werde auch konfessionell nicht gebundene Menschen befähigen, an der Verwirklichung von „Lebensreformen“, am „Ausbau des Lebens, der die Forderungen dieser Zeit in sich aufnimmt“, mitzuwirken. „Pfingsten“ soll „nicht [als] ein theologisches Problem“ verstanden werden, „sondern als eine Wirklichkeit“, als „eine Prophezie auf eine neue Zeit, auf eine neue Kultur“ der gleichzeitigen „Vergeistigung“ und „Vermenschlichung“ :

„Das gibt eine neue Geisteskultur, wo der große Pfingsttag angebrochen ist, der den Geist ausgießt über alles Fleisch, nicht nur über den Kirchenmenschen, sondern über alles, was zu menschlicher Art gehört, und nicht nur über den Menschen, sondern über die ganze, unendlich große Welt! Da strahlt uns Geistesfrühling und Licht entgegen aus allen Poren des Daseins, wohin wir nur unseren Blick wenden, da hören wir heilige Offenbarungen, beseligende Wahrheiten Gottes aus allen Gräbern, die ein Leben verschlungen haben, aus dem harten Gestein, das unsere Erde gebildet, aus jeder seufzenden Kreatur, die über diese Erde gewandelt. Und das alles ist uns geistesverwandt!“ Das menschliche Leben blüht „auf dem Geistesstamme, der mit seinen Wurzeln hinreicht in die Äonen der Ewigkeit“.³⁹⁶⁰

„Geist“ ist hier keine vom Körper getrennte Größe, auch kein „Gespenst“ der Vergangenheit, kein „Geist der Toten“, nicht „überweltlich“, insofern als der Geist „in seinem Leben“ absteht „von allem, was der Mensch in sich selbst, der Mensch als Ich, als Einzelwesen leben will, leben muß“; Gott ist kein von der Welt getrenntes Wesen, und der Mensch ist nicht allein Erbe des Geistes.³⁹⁶¹ Das hier zugrunde gelegte Gottes- bzw. Geistkonzept ist pantheistisch und der Primat der spiritualistisch definierten Vernunftnatur des Menschen gegenüber der übrigen Natur ist aufgegeben – dafür wird nun wie gesagt die Natur im Ganzen spiritualistisch gedeutet. Die Abwendung von den dogmatischen Vorgaben des Protestantismus, der Unterscheidung zweier wesensverschiedener Substanzen und der Personalisierung der übernatürlichen Substanz in Jesus Christus, war nunmehr vollzogen.

³⁹⁵⁸ Zukunfts Ideale (Predigt über ‚Geist‘), S. 8f.

³⁹⁵⁹ Ebd. S. 10f. Vgl. ebd. S. 10: Auch die „Liebe“ sei, „nur ein anderer Name ... für den Geist, der aus winzigsten Regungen des Naturlebens aufwärts ringt mit elementarer alles bezwingender Kraft, um im Menschen sich selbst wiederzufinden als die ewige allumfassende, alles erschaffende und allerhaltende Gottesliebe.“

³⁹⁶⁰ Ebd. S. 8f.

³⁹⁶¹ Ebd. S. 1-7.

Kalthoff war damit in der Lage, Gott als eine lebendige Beziehungswirklichkeit zu denken, in der Geist und Materie sich aufheben.³⁹⁶² Die sukzessive Angleichung des personalen Gottesbegriffes der Bibel, der Gott als ein über der Natur stehendes Geistwesen versteht, an die Vorstellung einer weltimmanenten göttlichen Kraft geschah anscheinend nicht unbeeinflusst von den im Milieu der (religiösen) Intellektuellen dieser Zeit vagierenden Konzepten eines unbewußt wirkenden kosmischen Energiezusammenhanges, wie sie sich z. B. in der Hartmannschen Philosophie in Gestalt eines unbewußt wirkenden Evolutionsgottes finden. Über Beziehungen zwischen Kalthoff und Steudel einerseits sowie Hartmann und Drews sprachen wir bereits. Personaler (bewußter) Geist wird hierbei in unbewußten/unpersönlichen Geist transformiert; der Wesensschwerpunkt des Göttlichen verlagert sich vom Jenseits ins Diesseits, der Dualismus wird in einen Monismus überführt.

Einen von der christlichen Tradition abweichenden Sinn bekommt in dieser monistischen Gedankenwelt (schon bezeugt durch die eben zitierte Pfingstpredigt) der Begriff ‚Ewigkeit‘ – und bleibt doch religiös aufgeladen. In den Reden über *Religiöse Weltanschauung* aus dem Winter 1901/2, die nach dem Vorwort auf einer Linie mit dem im Oktober 1902 erschienenen *Christus-Problem* stehen, behauptet Kalthoff, durch die Erhaltung des gesamten Kraftvorrates in der Welt werde ein neues Prinzip der Ewigkeit begründet:

„[W]enn wir einen Gott suchen, dem wir uns mit allem, was wir sind und haben, zu eigen geben können, dann kann es doch nur der Gott sein, der uns die Ewigkeit ins Herz gegeben, der selber ein ewiges Leben ist, eben das Leben, in dem alles Erschaffene auch erhalten wird, in dem eine unzerreißbare Kette des Lebens alles umschlingt, was war, ist und sein wird, ein Geistesband uns mit allen verbindet, die je gewesen sind, in dem auch wir sagen können: als die Sterbenden und siehe, wir leben!“³⁹⁶³

Diskursgeschichtlich betrachtet gehören diese Beiträge in den Kontext des andauernden Dominanzkonflikts um die Deutung konfessionell-theologischer Leitbegriffe. Das läßt sich wiederum am Beispiel des diskutierten Begriffsfeldes Geist/Gott/Leben zeigen. Mit dem Geistbegriff sei im konfessionell-theologischen Sinne zwar „nicht mehr nur der Geist der Toten, sondern der Lebendigen“ gemeint, der Geist der „Liebe“, der „wohl eine Person, aber eine göttliche, juristische Person, die kirchliche Gemeinschaft“ sei. Diese kirchlich-theologische „Geisteskultur, von deren Leben wir überall uns noch umfassen fühlen“, sei die Wurzel von integrierenden Kulturkräften („Sitten und Rechte[n]“, Altruismus, Gewissen, kategorischem Imperativ). Kindliche Vorstellungen von Gott als dem „großen Geist“, der in einer transzendenten Sphäre der „unsichtbaren und doch eine eigene Existenz habenden Wesen“ eine herausgehobene Machtposition einnimmt, würden nur noch „im Volksmunde“ weiterleben. Soweit die Zugeständnisse an die fortgeschrittene Theologie. Aber auch der Kirchengott und der Kirchengott würden „Gehorsam“ fordern, wo der Mensch „Freiheit“ wolle. „Dieser Geist ist Weltverneinung – und der Mensch lebt von der Lebensbejahung.“ Es ist ein Geist, der die Entfremdung des Menschen von sich selbst fördert:

„Da wird die Geisteskultur der Kirche doch auch eine Barbarei, denn dieser heilige Geist erdrückt des Menschen eigenen Geist, er entfremdet ihn seinem eigenen Wesen und läßt ihn nicht zu sich selber kommen; und aus dieser Barbarei befreit uns nur ein neuer höherer Sinn, den wir im Geistesnamen zu finden vermögen: der Weltgeist, der so hoch über dem Kirchengott steht, wie dieser über dem alten Gespenstgeist gestanden.“³⁹⁶⁴

³⁹⁶² Siehe oben u. a. die Bemerkungen zur Verkörperung vitalistischen Schöpfungspathos in Abschn. III.18.3.6 und III.19.4.

³⁹⁶³ Vgl. *Religiöse Weltanschauung*, S. 28, 31, Zit. S. 33.

³⁹⁶⁴ *Zukunftsideale*, S. 4f, 7.

Der Monismus wird nun gleichsam zum Vehikel, mit dessen Hilfe die in der Gefangenschaft der kirchlichen Theologie von Erstarrung und Bedeutungslosigkeit bedrohte Religion befreit werden soll. Die Religion, „wie sie sich in das Anschauen des einheitlichen Weltbildes versenkt, und aus ihm ihre wahrsten Empfindungen, ihre echtsten Offenbarungen entnommen hat“, nimmt also „durch den Monismus“ wieder teil am „Entwicklungsleben der Welt und der Menschheit und erlöst sich damit von dem auf ihr lastenden Fluch, als der ewige Hemmschuh in der Geschichte unseres Geschlechts zu gelten“.³⁹⁶⁵ Es wäre mithin eine grobe Vereinfachung, die monistische Religion als eine Mischung aus Kunstreligion, Christentum, monistisch-naturwissenschaftlicher Weltanschauung und vielleicht noch weiteren Zutaten aufzufassen. Von großer Bedeutung für ein tiefergehendes Verständnis der neuen Religion ist zunächst ein Schlüsselbegriff:

VI.2.7 Übergänge zwischen den Diskursfeldern Theologie und Naturwissenschaft: Der Schlüsselbegriff Entwicklung und seine epochenspezifischen kognitiven Prämissen

VI.2.7.1 Die Epochenerfahrung der Entwicklung als Quelle der Religion und in Beziehung zum Monismus

Besonders heraus sticht in dieser neuen Gedankenwelt der Entwicklungsbegriff – zunächst als Gegenbegriff zu historistischen Rückbezügen auf die Vergangenheit. Aber der Begriff bedeutete bei Kalthoff viel mehr. Er ist die begriffliche Komprimierung von Erfahrungen und Gefühlen, die selbst wiederum einer der Quellgründe sind, aus denen der große Strom neuer Religionen der Jahrhundertwende entsprang. Diese Grundgefühle der ‚Modernen‘, der seismographisch veranlagten Persönlichkeiten, die mit hoher Empfindsamkeit auf Zeiterfahrungen und latente Stimmungslagen reagieren, sind: Angst, Taumel, Überwältigtsein – aber auch Enthusiasmus und Zukunftsbegeisterung. Thomas Achelis verstand das Ergriffensein seines Freundes Kalthoff vom Entwicklungsgedanken geradezu als Schlüssel zu dessen Persönlichkeit und meinte, wer dieses Gefühl nicht nachempfinden könne, der könne auch Kalthoff nicht verstehen. Dem ist zuzustimmen. Wenn Kalthoff vom Entwicklungsgedanken sprach, war er „durchglüht von einem Feuer heiligen Idealismus“, das sich unter dem Einfluß der einschneidenden Zeit- und Existenz Erfahrungen bei ihm entzündet hatte.³⁹⁶⁶ Achelis beschreibt diese Erfahrung als das Durchleben einer „der Geburtsstunden der Weltgeschichte, wie dieselben nur in Zeiträumen von Jahrtausenden sich einstellen, wo ein neuer Schöpfungstag begonnen und ein neues ‚Werde‘ in das Leben der Menschheit hineingerufen wird.“ Ferner beschreibt er Kalthoffs Erfahrungssituation als Überwältigtsein von diesem „völligen Wandel der Weltanschauung ..., in dem wir gegenwärtig befangen sind“, von dem „Rätsel der rastlosen Entwicklung ..., die sich an und in uns vollzieht“. Wer dies nicht wie Kalthoff nachvollziehen könne, der werde „auch nicht seine eigene Gegenwart verstehen können“. Die Erschütterung über die eigene Kleinheit, die Relativität des jeweiligen Daseins und Standortes („Was sind wir Menschen mit all unserer Weisheit und Kunst, was ist unsere Erde, dieser winzige Fleck im Himmelsraum, was ist unsere so hoch gefeierte Weltgeschichte?“) schlage bei Kalthoff um in die Erfahrung des Einsseins „mit der anscheinend so feindlichen und starren Welt“ und der freudigen Erwartung des Kommenden, „des unendlichen Werdens, der ungezählten Welten und Daseinsformen, die wir nur von Ferne zu ahnen vermögen!“ Das „Grauen vor der Unendlichkeit“ – wie Achelis Kalthoff zitiert –, das Gefühl „als ob uns der Boden unter den Füßen fortgezogen würde“ sei doch „selbst schon ein frommes Gefühl, ... eins von jenen Gefühlen, bei denen aus Angst und Grauen selige

³⁹⁶⁵ Religion und Monismus, S. 268. Vgl. 261f, 264f.

³⁹⁶⁶ Nachruf Albert Kalthoff †, in: Weser-Zeitung Nr. 21388 (18.5.1906).

Lust eines neuen Lebens geboren wird.“ Voraussetzung sei allerdings die Bejahung des Entwicklungsgedankens und der Glaube an Entwicklungsgesetze: Der „großartige Entwicklungsgedanke, der all unser Sinnen und Forschen beseelt“, muß als die positive Kehrseite des angstmachenden Taumelns der Zeit anerkannt werden, „denn eine solche rastlose, wenn auch durchaus gesetzmäßige Entfaltung des Lebens ist nur möglich, wenn auch eine dementsprechende unerschöpfliche Produktionskraft der Elemente vorausgesetzt wird, die über alle Beschränkung unseres gäozentrischen Standpunktes weit hinausreicht.“³⁹⁶⁷

Aber kommen wir zu Kalthoffs Selbstaussagen. Die Entwicklungslehre betrachtete er als die „imponierendste Leistung des Menschengesistes.“ Entwicklung ist in seiner religiösen Auslegung Verewigung der Schöpfung. Und Entwicklung bedeutet auch, daß es kein Zurück „zu überlebten, überwundenen Formen, keine Wiederholung der alten Sklaverei und Bosheit“ geben kann.³⁹⁶⁸

Diese recht nüchternen Schlußfolgerungen fügt Kalthoff in den Kontext dreier hoch emotional aufgeladener Predigten über *Die Unendlichkeit der Welt*, *Die Erhaltung der Kraft* und einer Predigt mit dem Titel *Entwicklung*. Nicht zuletzt hören wir aus ihnen auch Schleiermachers Definition der Religion als „Sinn und Geschmack für's Unendliche“ und als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit vom Universum“ heraus – hier als Ausdruck der Sehnsucht nach Einheit. Aus diesen drei Predigten zitiert auch Achelis: „Hätten wir Augen zu sehen, wie würden wir aus allen Poren der Welt, aus allen Gräbern des Lebens unaufhörlich hervorsteigen, hervorkommen sehen, was noch keines Menschen Auge je gesehen – eine geschaffene Welt, in der doch das Schaffen nie aufhört, in der es immer reichere Fülle, immer schönere, größere Mannigfaltigkeit zu schauen gibt.“ Also ist „das Leben mit uns noch nicht am Ende“, es ist „noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Getragen vom Zukunftsoptimismus „geht der Weg, der bisher abwärts geführt hat zu immer höherer Vollkommenheit, auch weiterhin aufwärts und vorwärts“. Achelis kommentiert: „Nur durch die[] unerschütterliche Überzeugung, daß wir *wesenseins* sind mit der anscheinend so feindlichen und starren Welt, gelangt der große Entwicklungsgedanke ... erst zu seiner wahrhaften Größe, die auch unser Denker begeistert feiert.“³⁹⁶⁹

Für Kalthoff ist die Vorstellung einer sich entwickelnden Welt also mit der positiven Assoziation von Verjüngung und Lebendigkeit verbunden; die Idee einer vor langer Zeit erschaffenen und dann nur noch erhaltenen Welt weckt bei ihm hingegen die Assoziation von Absterben und Tod. Das zeigt sich speziell in seinem gereiften Verständnis von Religion, das maßgeblich durch den Entwicklungsbegriff mitbestimmt wird. „Freie Religion“ bedarf der freien Entwicklung:

„Alles Leben ist Wachstum, Entwicklung. Das sprengt die Zelle die Hülle, in der sie gehalten war, und verjüngt sich selbst, indem sie ein neues Leben schafft, das anders, reicher, größer als sie selber ist. ... Ob auch alle Mächte der Erde, alle Torheiten und Intelligenzen, sich verbünden möchten, dem Leben sein Wachstum verbieten und seine Entwicklung niederhalten zu wollen, es würde doch aller dieser Bündnisse spotten und sieghaft über alle Erdenmächte triumphieren.“³⁹⁷⁰

Nur die sich so entwickelnde Religion ist eine „lebendige Religion“. Religion widerstrebt nicht nur ihrer Konservierung in Form von Lehren, sondern wird ihre eigentliche Gestalt letztlich erst in einem historischen Prozeß offenbaren, der seine primäre Kraft aus der ‚Volksseele‘ oder „aus der Tiefe des eigenen Gemüts“ bezieht.³⁹⁷¹ Das sakralisierte Entwicklungsprinzip ist mithin

³⁹⁶⁷ Ebd.

³⁹⁶⁸ Vgl. Religiöse Weltanschauung, S. 37, 42 und 44.

³⁹⁶⁹ Nachruf Albert Kalthoff †.

³⁹⁷⁰ So gleich zu Beginn der Predigt Freie Religion, in: Zukunftsideale, S. 97. Vgl. 98f.

³⁹⁷¹ Vgl. Religion der Modernen, S. 7.

nicht nur wie schon gesagt ein Quellgrund der Religion, sondern auch ein konstitutiver Aspekt der *Zukunfts*religion, und in diesem Kontext fungiert auch der Monismus als Begründungsinstrument und argumentatives Geschütz im Prozeß der Emanzipation vom Kirchenchristentum, von konservativen Philosophien, Ideologien oder Kunstrichtungen. Aber der Monismus ist noch mehr.

VI.2.7.2 Es gibt keine Zufälle. Gesetzmäßig-teleologische Entwicklung, Monismus / Dualismus – potentialanalytisch entschlüsselt

Auch wenn bei Kalthoff der Begriff ‚Monismus‘ inhaltlich noch nicht geklärt ist, so gehört er doch zu dem Ensemble von Begriffen, die sich gegenseitig mit Bedeutung aufladen und in ihrer Beziehung auf die Religion dieser ihre Richtung geben. Der Begriff gehört m. a. W. zu den Momenten der Religionsneuschöpfung. Die antihistoristische Tendenz der „Naturreligion“ des Monismus, die sich gegen die behauptete „Unentbehrlichkeit der Geschichte für die Entstehung des religiösen Erlebnisses“ richtet und die Auswüchse konservativer und liberaltheologischer „Geschichtsvergötterung“ bekämpfen will (insbesondere die orthodoxe Vergötterung eines weit zurückliegenden Zeitpunktes der christlichen Heilsgeschichte, dem aufgrund seiner Ausnahmestellung einzigartige Wertschätzung gebühre und eine liberale „Wertung des Geschichtlichen“, die in Gestalt des „modernen Jesuskultus ... tatsächlich über die Ufer getreten ist“), wurde gelegentlich auch von den Zeitgenossen gesehen und auch als Motivation für Kalthoffs Feldzüge gegen den Historismus in der liberalen Theologie anerkannt. Die Differenzen waren damit nicht überwunden.³⁹⁷²

Im Untergrund der abgezühten Felder von liberaler Theologie, Naturwissenschaft und daneben dem Übergangsfeld der ‚Religion der Modernen‘ stößt man jedoch auf ein epochenspezifisches kognitives Potential, aus dem die drei Felder gemeinsam schöpften. Kalthoff sprach gelegentlich metaphorisch von der ‚Volksseele‘, doch ist dieser Ausdruck zu unkonkret – gemeint ist schon eher das, was er die ‚Grundgedanken der Zeit‘ nannte, die zwar von Personen ausgesprochen werden, die aber letztlich unpersönliche „herrschende[] Ideen“ im „inneren Zusammenhang“ mit ihrer Epoche seien und als solche auch das individuelle Denken anleiten und dominieren.³⁹⁷³ Auf etwas Ähnliches spielte Meyer-Benfey an, wenn er behauptete, gewisse Erscheinungen des Jahrhundertwendedenkens wären nicht „Gedanken und Einfälle eines beliebigen Einzelnen“, sondern würden „in der geistigen Atmosphäre der Zeit liegen“ und seien mithin Reaktionen auf Zeiterfahrungen.³⁹⁷⁴

Fünf Elemente des kognitiven Potentials der Epoche sind für unsere Potentialanalyse relevant: Kausaldenken, teleologisches Denken, Hylozoismus, Spiritualismus und Perfektibilitätsdenken in ihrer Beziehung auf Sinn- und Ordnungsbildungen sowie auf Entwicklungsprozesse. Sie stellen in verschiedener Kombination eine wiedererkennbare Gemeinsamkeit der auf den oben genannten Feldern kultivierten „Fruchtsorten“ dar und ermöglichten etwa erst die Übergänge zwischen Kalthoffs radikaler Geisteswissenschaft und den Naturwissenschaften bzw. waren eine Bedingung für das Entstehen von „Mischkulturen“ aus den „Pflanzen“ verschiedener Wissenschaftsfelder. Die Gemeinsamkeiten sind auch nachweisbar, wenn die Pro-

³⁹⁷² Wir zitieren hier Wilhelm Bruhn, Monismus und Christentum, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08) 3. Heft, S. 158-170, 4. Heft, 245-260, hier 160f. Kalthoffs Reaktion wird als überzogen gewertet, seine Theologie wird abgelehnt.

³⁹⁷³ Vgl. Abschn. IV.7.4.

³⁹⁷⁴ S. o. Abschn. IV.1. Vgl. zur Analyse der zugrunde liegenden epochenspezifischen Denkvorsetzungen weiterhin meine historisch-epistemologische Untersuchung des Monismus und ähnlicher weltanschaulicher Systeme: Spiritualität um 1900, bes. S. 121-125.

dukte der jeweils anderen Feldkultur als „ungenießbar“ zurückgewiesen werden. (Wir denken hier an die Problematik der ‚Ersatzreligion‘.) Das soll nun anhand von Beispielen genauer erklärt werden.

In den Schleiermacher-Predigten setzt Kalthoff Geist, Vernunft und Gott als Wirkkräfte in Beziehung, die durch ihre „organisierende Tätigkeit“ gegen „viel wüstes und ungeordnetes Herrschen der Leidenschaft und der blinden Triebe“ sinnvolle Ordnungsbildungen, etwa „sittliche Güter“, erschaffen können. „Vernunft“ und „Gottesgeist“ setzt er im Anschluß an Schleiermachers *Christliche Sittenlehre* gleich. Am „Gottesgeist“ könne „der Menschengestalt seinen ewigen Halt“ finden, an der „Kraft, die mit Allmächtskräften der Liebe in uns Schwachen mächtig ist.“³⁹⁷⁵ Auch in einer der Predigten, die er unter den Titel *An der Wende des Jahrhunderts* stellte, nennt er den Geist, den Gott sich in der Welt entfalten läßt, die Vernunft.³⁹⁷⁶ Der Gottesbegriff kann auch als ein anderer Name für das universelle, gesetzmäßige Entwicklungsprinzip gebraucht werden. In einer Predigt vom Herbst 1902 heißt es:

„Wo wir Zusammenhang, Ordnung, Vernunft in der Welt finden, da haben wir in ihr Gott gefunden. Wo uns im Menschengeschlechte Spuren ewigen Gotteslebens entgegenleuchten, wo wir in dem unaufhaltsamen Strom der Zeit und der Geschichte einen bleibenden Ertrag für die Entwicklung der Menschheit herauskommen sehen, da sehen wir Gott selbst als heiligen Geist wirksam, da erkennen wir seine unendliche Lebensfülle als die geistige Macht, die im Menschenleben alle die Blüten und Früchte des Geistes hervorbringt.“³⁹⁷⁷

An solchen Stellen bleibt noch unentschieden, ob Geist und Natur in einem Monon verbunden sind. Gemeinsam ist den dualistischen und vielen monistischen Konzepten jedoch die spiritua- listische Grundausrichtung des vorausgesetzten Entwicklungsgedankens. So konnte Friedrich Lipsius auch über den *monistischen* Pastor Kalthoff sagen: „Sein Glaube ist der Glaube an den ewigen Weltgeist, der nicht über der Natur schwebt, sondern sich in ihrem Gesamtleben, in allem, was wir hören und sehen, offenbart.“³⁹⁷⁸ Auch Thomas Achelis erkennt bei dem Martini- Pastor bis zuletzt einen idealistischen, „stark Hegelschen Einschlag“. Daran sei erinnert.

Es zeigt sich in diesem Punkt eine Kontinuitätslinie, die vom frühen Kalthoff über den Kalthoff der Schleiermacher-Predigten bis zum Denken seiner letzten Lebensjahre reicht. Die Entthronung des Menschen als Spitzenwesen der Schöpfung durch die Einsichten Darwins wird bei Kalthoff auch in seiner monistischen Periode noch pneumatologisch und teleologisch interpretiert, und den Schritt, den z. B. Nietzsche getan hat, nämlich mit der Verneinung des geistigen Ursprunges des Menschen bzw. mit der Gleichstellung des Menschen mit allen übrigen Kreaturen auch die Höherstellung der Vernunftnatur gegenüber der Triebnatur aufzugeben, ging Kalthoff nicht mit.

Auch andere Theologen (darunter solche, die die Früchte des Bremer Radikalismus für „ungenießbar“ hielten), Geisteswissenschaftler und auch viele Naturwissenschaftler setzen in Kalthoffs Zeit grundsätzlich die Existenz einer zielgerichtet planenden Vernunft in der Weltentwicklung voraus bzw. schlossen das Prinzip des Zufalls aus. Dabei griffen sie auf die vorgenannten Elemente des Denkpentials der Epoche zurück. Die behauptete Entfaltung einer göttlichen Vernunftnatur als ‚Wesen‘ der Welt steht in Analogie zur Behauptung, die Vernunft sei das ‚Wesen‘ des Menschen. Daß Welt und Mensch *kein* solches Wesen hätten, war kaum vorstellbar. Die Reduktion der Idee einer der historischen Existenz des Menschen vorausgehen-

³⁹⁷⁵ Schleiermachers Vermächtnis, S. 86.

³⁹⁷⁶ *An der Wende des Jahrhunderts*, S. 113. Vgl. ebd. S. 52, wo als Ausdruck der Wertschätzung für menschliche Arbeit gegenüber Wirtschaftskapital Gott „ein schaffender, ein arbeitender Gott“ genannt wird.

³⁹⁷⁷ *Vom inneren Leben*, S. 122. Vgl. zur Datierung Steudel, *Biographische Einleitung*, S. XXXII.

³⁹⁷⁸ Lipsius, *Nachruf Kalthoff*.

den Essenz auf das bloße entwicklungs offene Dasein war noch nicht vollzogen.³⁹⁷⁹ Die Vorstellung einer zielgerichtet planenden Vernunft und der ‚natürliche Entwicklungsgedanke‘ im Sinne Darwins war im Epochenbewußtsein durchaus kompatibel mit dem christlichen Glauben. Als Beispiel können wir Arthur Titius, einen der entschiedensten liberalen Kritiker Kalthoffs, anführen. Eine teleologisch-spiritualistisch aufgefaßte biologische Entwicklungslehre stehe nicht im Widerspruch mit der liberalen Theologie, sondern werde weitgehend anerkannt und lasse sich in Einklang bringen mit der biblischen Schöpfungslehre, meint Titius stellvertretend für seine Richtung. Er postuliert zudem eine vom Körper unterscheidbare unsterbliche Seele.³⁹⁸⁰

Kalthoff vertrat ebenfalls einen Darwinismus im Sinne der vorbezeichneten basalen kognitiven Prämissen. Für den Martini-Pastor ist „alles Leben Entfaltung des einen ewigen Urlebens“, die Welt nichts anderes als die „zeitlich räumliche Entwicklung aller in Gott ruhenden Vollkommenheit“. Auf dieser spiritualistischen Grundlage steht die Aussage, die heutige Welt habe sich „dem Naturgesetze folgend aus einfachsten Lebensformen gestaltet“. Diese naturwissenschaftliche Theorie sei vereinbar mit dem „Glaube[n] Schleiermachers an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt“; der Glaube Schleiermachers sei nichts „anderes als der religiöse Ausdruck für das Bekenntnis, daß die einfachsten Urformen des Lebens die ganze unendliche Fülle des Daseins schon in sich tragen, jenes Daseins, über welches das Gottesbewußtsein in uns auch gegen die Stimme des Selbstbewußtseins beständig aussagt: siehe da, es war sehr gut!“³⁹⁸¹

Schon diese Aussagen, die noch im Einklang mit der liberalen Theologie stehen, kritisiert Titius als radikal und stellt diesen „Monismus“, der „konsequent pantheistisch“ gefaßt sei, als unverträglich mit dem „Theismus“ liberaler Auffassung dar.³⁹⁸² Doch erst zehn Jahre später sagt Kalthoff explizit, aber auf gleicher Prämissengrundlage, der Grund für unsere Existenz liege nicht außerhalb der Natur, sondern in ihr selber. Titius' Kritik ist ein Aspekt des im Kontext unserer These erwähnten grundsätzlichen Dominanzkonfliktes um die religiöse Deutungshoheit. Wir bleiben jedoch noch bei der Analyse kognitiver Potentiale.

Spezielle systematische Untersuchungen zur Reaktion auf Darwin liegen für den Protestantismus noch nicht vor.³⁹⁸³ Gleichwohl gibt es zahlreiche weitere Beispiele dafür, daß den protestantischen Theologen um 1900 der Gedanke einer *nicht*teleologischen Entwicklung im Sinne von Darwins Selektionsmechanismus eher fremd gewesen ist. Für einen anderen Kalthoff-Kritiker, Hermann Gunkel, war es selbstverständlich, daß die Schöpfung nicht als ein Konglomerat aus lauter Zufälligkeiten verstanden werden könne, sondern „daß alles Menschliche eine Einheit bildet“ und „daß das Leben der Menschheit in einem großen Zusammenhang steht, in dem alles Frucht ist und alles Samen, der durch große, alles beherrschende Ordnungen zusammengehalten wird, die sich freilich dem stumpfen Blick des Menschen so oft verbergen.“ Gunkel erkennt

³⁹⁷⁹ Vgl. auch oben Abschn. IV.4.1 (Existentialismus).

³⁹⁸⁰ Titius, Religion und Naturwissenschaft, S. 102ff, ebd. S. 105ff. Vgl. ders, Bremer Radikalismus, S. 7, 47, 52.

³⁹⁸¹ Schleiermachers Vermächtnis, S. 189-194.

³⁹⁸² Bremer Radikalismus, S. 52.

³⁹⁸³ Zum Katholizismus: Hermann Josef Dörpinghaus, Darwins Theorie und der deutsche Vulgärmaterialismus im Urteil deutscher katholischer Zeitschriften zwischen 1854 und 1914. Zu den empfindlichen Reaktionen von protestantischen Theologen auf Darwin vgl. aber allgemein: Frederick Gregory, The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the 19th Century, S. 369-390 und Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers. Von der Philosophie wird man noch am ehesten eine positive Reaktion auf Darwin erwarten dürfen. Dem war jedoch nicht so: „Von einer Darwinschen Revolution in der Philosophie läßt sich sicherlich nicht sprechen“, Engels, Die Rezeption von Evolutionstheorien, S. 46, Fußn. 60.

„in dem gesamten menschlichen Getriebe ... Ordnung und Gesetz... Woher kommt diese Ordnung? Mit freudiger Zuversicht gibt der Glaube die Antwort: nicht der Zufall ist es, der dies hervorbringt; ein ewiger Geist waltet in allem; er ist die Einheit des Vielen, die Verbindung des Widerstreitenden; er leitet das Niedere zu höherem Sein; er zieht, die ihm folgen, zu sich empor“.³⁹⁸⁴

Wir können noch ein weiteres Mal den schärfsten Kalthoff-Kritiker, Arthur Titius, zitieren – und zwar die aus seiner Feder stammenden Artikel in der ersten Auflage des Kompendiums *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* zur Thematik des Darwinismus. Dort wird z. B. in den Artikeln über Darwin und die Entwicklungslehre der Darwinismus tendenziell dem kulturprotestantischen Selbst- und Religionsverständnis angeglichen: Darwin habe „der Naturwissenschaft die Teleologie wiedergebracht.“ Es sei ihm eine „Unmöglichkeit vorzustellen, daß dies große und wundervolle Universum, mit unserem bewußten Selbst, durch Zufall entsteht.“ Vorausgesetzt bleiben die Verständnisse eines immanent-transzendenten Gottes und des Einströmens einer göttlichen „Geisteskraft“ in den Menschen. Diese sei auf kulturprotestantischer Basis zwar nicht mehr als „unveränderlich[e] Seelensubstanz“ begreifbar, bleibe aber gleichwohl eine „Tatsache, in welcher Weise wir auch das Einströmen aus Gott in die Menschheit uns vermittelt denken mögen.“³⁹⁸⁵

Trotz der Ablehnung weitergehender monistischer Annahmen hinsichtlich des Geistes- und Gottesbegriffes stoßen wir auch hier wieder auf die erwähnte gemeinsame Basis epochenspezifischer kognitiver Prämissen. Um im obigen Bild zu bleiben: Sie bleiben eine gemeinsame Basis – auch wenn diejenigen, die die verschiedenen Felder der Geistes- und Naturwissenschaften bebauen und pflegen, sich gegenseitig die Genießbarkeit ihrer Produkte bestreiten oder im Rahmen ihrer Dominanzkonflikte allein für ihre Gewächse den Marktzugang fordern und Konkurrenzprodukte als schlechten Ersatz in Verruf bringen. In den Kontext solcher behaupteter Unvereinbarkeiten und Konflikte gehört es auch, wenn Wilhelm Breitenbach Kalthoff als Vertreter eines Monismus sieht, der den ‚Entwicklungsgedanken‘ aus der Perspektive des Theologen und nicht aus der des Naturwissenschaftlers interpretiere und damit als einen religiösen Intellektuellen, der eigentlich nicht auf der ‚unverrückbaren Basis der monistischen Weltanschauung‘ stehe.³⁹⁸⁶ Diese Äußerung deutet hin auf ideologische Konfliktlinien, die in den Diskursen noch oberhalb der gemeinsamen Prämissenebene lagen – in diesem Fall Bindungen eher dogmatisch-ideologischer Natur. Religion erscheint danach in einem grundsätzlich negativen Licht.

Auch Haeckel, der aus Sicht Breitenbachs selbstverständlich auf der Basis monistischer Weltanschauung steht, ja diese verkörpert, war in seinem Denken von den angesprochenen kognitiven Potentialen abhängig. Das werden wir unten genauer belegen. Hier soll zunächst die allgemeine Schlußfolgerung genügen, daß der Jahrhundertwende-Monismus in einem spezifischen Verhältnis zum kognitiven Epochenpotential stand, das Übergänge zwischen dem dargestellten spiritualistischen Entwicklungsdenken und biologischem Evolutionsdenken erlaubte. Wie wir sehen werden, stand Haeckels Darwin-Rezeption in dieser speziellen Beziehung.

Umgekehrt sahen wir, daß auch Gegner des Monismus Darwin in diesem Sinne rezipierten. Es wäre eine grobe Vereinfachung, eine Trennung zwischen Naturwissenschaften und Theologie am Kriterium der Zustimmung zum Darwinismus bzw. dessen Ablehnung zu konstruieren und zu einem konstitutiven Moment bei der Erschließung der zeittypischen Monis-

³⁹⁸⁴ Das Alte Testament im Lichte der modernen Forschung, S. 58, 61, 63.

³⁹⁸⁵ Darwin, Charles Robert, Bd. 1 (1909), Sp. 1975-1977, Zit. Sp. 1976; Darwinismus, ebd. Sp. 1977-1983; Deszendenztheorie, ebd. Sp. 2041-2053 und Entwicklungslehre (Entwicklungstheorie), Bd. 2 (1910), Sp. 377-410, Zit. Sp. 406, 410.

³⁹⁸⁶ Gründung, S. 30f.

musverständnisse zu erheben. Wir dürfen um eines genaueren Verständnisses der kognitiven Gesamtsituation der Epoche willen einen Umstand nicht übersehen: Das Denken Darwins hatte sich um 1900 selbst unter Biologen in Deutschland noch nicht in seiner heute selbstverständlichen Form durchgesetzt. Im Gegenteil: die zunächst begeisterte Aufnahme, die Darwins *Origin of Species* (1859) unter deutschen Biologen gefunden hatte, war um die Jahrhundertwende einer großen Skepsis angesichts zahlreicher offener Fragen an den Darwinismus gewichen – und diejenigen Biologen, die dem Darwinismus noch weitgehende Erklärungskraft zusprachen, befanden sich mittlerweile in der Minderheit.³⁹⁸⁷ Arthur Titius konnte somit nicht nur leicht den Darwinismus für die Theologie vereinnahmen, sondern auch angesichts des Negativimages Darwins in der Öffentlichkeit von einer schweren Krise des Darwinismus sprechen und sich dabei auf die Einwände stützen, die Biologen selbst gegen den Darwinismus erhoben.³⁹⁸⁸ Der im *Keplerbund* aktive Eberhard Dennert sprach vom „Sterbelager des Darwinismus“. Konservativen Protestanten eröffnete diese Krise Möglichkeiten der Radikalkritik an monistischen Neu-Religionen und Weltanschauungen.

Halten wir aber andererseits fest: Auch *Monisten* wie Kalthoff setzten mit großer Selbstverständlichkeit die Existenz finaler Zwecke von Entwicklungsprozessen voraus. Kalthoff stand damit im Einklang mit seiner Zeit und seinem näheren Umfeld der Vertreter des Monismus. Im Blick auf die Frage, was aus seinen Ideen und Initiativen wurde, bzw. wie sich der Bremer Radikalismus nach seinem Tod weiterentwickelte, wollen wir dies anhand von Beispielen belegen. Wir beginnen mit Arthur Drews, der in Fortführung der Gedanken, die er 1906 noch Kalthoff persönlich mitteilen konnte, in seiner Einleitung zum Sammelband *Der Monismus* durchaus mit Befriedigung feststellt:

„Der Glaube an den rein mechanischen Charakter der Abstammungslehre gilt heute in weiten Kreisen, und nicht zuletzt der hervorragendsten Naturforscher selbst, als erschüttert. Die einstigen begeisterten Anhänger Darwins fallen entweder gänzlich von dessen Fahne ab oder machen doch wenigstens, wie z. B. Weismann, der entgegengesetzten Anschauungsweise einer Zielstrebigkeit des Naturgeschehens solche Zugeständnisse, daß dies einem völligen Abfall gleichkommt.“ Um „den Zusammenhang der Natur mit dem Geiste“ verstehen zu können „und das Verhältnis beider zueinander in haltbarer Weise zu begründen“, sei die Naturphilosophie gezwungen, „über den naturwissenschaftlichen Mechanismus“ hinauszugehen und die Existenz „teleologischer Prinzipien neben und über den kausalen“ anzunehmen, „weil es ohne eine solche Anerkennung nicht einmal möglich ist, die natürliche Gesetzlichkeit in vollem Umfang zu begreifen.“³⁹⁸⁹

Auf der Linie des konkreten Monismus argumentiert auch Steudel in einem Aufsatz über *Monismus und Religion*, den er zu dem Sammelband beigesteuert hat:

³⁹⁸⁷ Vgl. Thomas Junker. „Die große Krise des Darwinismus“, in: Eve-Marie Engels (Hg.), Charles Darwin und seine Wirkung, Frankfurt a. M. 2009, S. 231-254.

³⁹⁸⁸ Religion und Naturwissenschaft. Eine Antwort auf Professor Ladenburg, Tübingen 1904, S. 99ff. Mit ähnlicher Tendenz zitiert auch Rudolf Otto zeitgenössische Äußerungen zum ‚Zusammenbruch des Darwinismus‘: Naturalistische und religiöse Weltansicht, Tübingen 1904, S. 75f. Jedoch weist Otto darauf hin, daß zwischen Darwinismus und Deszendenzlehre unterschieden werden müsse; ebd. S. 76: „Von der Deszendenzlehre gilt auf keinen Fall, daß sie heute ‚zusammengebrochen‘ sei“, sondern im Gegenteil fast „eine ‚allgemein angenommene Wahrheit‘ sei.“ Otto selbst vertritt eine spiritualistische Abstammungslehre, vgl. z. B. ebd. S. 280-291.

³⁹⁸⁹ Drews, Die verschiedenen Arten des Monismus, in: ders. (Hg.), Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter, Bd. I. Systematisches, Jena 1908, S. 18f. Auch in Band II. der Darstellung finden wir Belege: Der „(eigentliche) Darwinismus sei stark im Rückgange und das ganze jüngere Geschlecht der Naturforscher habe sich mit wenigen Ausnahmen von ihm abgewendet“ – so Wilhelm von Schnehen: Haeckels „reiner“ und „konsequenter“ Monismus, Bd. II. Historisches, S. 102-148, hier 119.

„In der kausalen Verknüpfung der Dinge muß man zugleich eine finale als mitwirkend denken. Sonst wäre unerklärlich, wieso auf der Erde Leben entstanden ist.“ Als Resultate rein kausal-mechanistischer Wirkungszusammenhänge wären allenfalls sich ständig wiederholende einfache Formen denkbar, aber keine Höherentwicklung derselben. Alles Nachdenken über die Entstehung höherer Ordnungsbildungen lande „immer wieder bei der Transzendenz der Ursächlichkeit. Unsere exakt bestimmbare Erkenntnis der chemischen und physikalischen Eigenschaften reicht offenbar nur an die Oberfläche des Wesens der Dinge hinan. Es muß Beziehungs- und Wachstumskräfte verborgener, transzendentaler Natur geben.“³⁹⁹⁰ Am Ende seines Aufsatzes bekennt Steudel, er verdanke Kalthoff für die Ausgestaltung der in seinem Aufsatz dargelegten „religiösen Lebensauffassung die kräftigsten und nachhaltigsten Anregungen“.³⁹⁹¹

Auch für Steudel war im übrigen die Glutquelle, an der sich seine *religiöse* Begeisterung für das Entwicklungsdenken entzündete, die beunruhigende und zugleich enthusiasmierende Erfahrung des Epochenumbruchs. Emotionales Ergriffensein und kognitive Verarbeitungsleistungen sind zwei Seiten des Umgangs mit der Zeiterfahrung. Die Erfahrung des Taumels wird durch die enthusiastische Zuversicht ausgeglichen, alle Entwicklung gehe letztlich einem guten Ziel entgegen, so daß man sich auch als kleiner, vom beängstigenden Sog in die Höhe unfreiwillig erfaßter Mensch „in der Raumkapsel Gott“ (en theo) letztlich gegen unsanfte Folgen des möglichen freien Falls geschützt wissen konnte. Zudem schenkt die Gewißheit über notwendige Ziele Ruhe und Orientierung im Chaos der Zeiterfahrung.

Im nächsten Abschnitt wollen wir Kalthoffs Verständnis des Entwicklungsbegriffes weiter erschließen und auf Denkvorsetzungen anderer Art hin überprüfen, die er mit den auch nach 1906 noch tätigen Zeitgenossen, insbesondere denen seines näheren Umfeldes (Steudel, Vertretern des konkreten Monismus) teilte. In der Analyse dieses Umfeldes zeigt sich eine deutlichere Abgrenzung von Haeckel und Schmidt als sie 1906 spürbar war. Wir erhalten also auch weitere Antworten auf die Frage, was aus Kalthoffs Gedankenanstößen und Initiativen in den Jahren nach 1906 wurde. Auf der Basis eines Vergleichs der engeren Monistenmilieus einerseits um Kalthoff und andererseits um Haeckel wollen wir aber auch, soweit dies möglich ist, die jeweiligen Zugänge zur Religion untersuchen. Wir sprachen oben davon, daß sich die individuelle Beziehung zur Religion aus dem Kontrast zu (Diskurs)milieus in der Umwelt des je eigenen Milieus gestalte (der Erfahrung von Differenzsachverhalten), was wiederum die Reduktion dieser unterschiedlichen Differenzen (etwa der vor ihren jeweiligen Hintergründen je unterschiedlichen Betrachtungsweise der Religion bei Politikern, Wissenschaftlern, Theologen und Künstlern) auf Allgemeinbegriffe und Definitionen wenig sinnvoll erscheinen lasse. Kalthoff soll dabei auch weiterhin als Beobachter seiner Epoche im Blick behalten werden.

VI.3 *Von der sachorientierten Biographieforschung zur Wirkungsgeschichte. Sich andeutende Dominanzkonflikte zweier Wissenschaftskulturen mit Relevanz für die Religionsentwicklung*

VI.3.1 *Kalthoff: Das „beseelte Leben, Schaffens- und Entwicklungskräfte“. Bezüge zur (Persönlichkeits-)Religion*

Kalthoff bezog in seiner Broschüre *Modernes Christentum* von 1906 das Entwicklungsprinzip, den religiösen Glauben und die Naturwissenschaft aufeinander: die letztere Wissenschaft habe

³⁹⁹⁰ Steudel, Monismus und Religion, in: Drews (Hg.), *Der Monismus*, Bd. I., S. 136-170, hier 155f. mit Bezug auf E. v. Hartmann, *Das Problem des Lebens*, 1906, S. 413ff.

³⁹⁹¹ Ebd. S. 169.

„in ihren eigensten Arbeitsgebieten ... einen Glauben entdeckt, der alle Merkmale eines religiösen Glaubens in sich trägt, nämlich den Glauben an die im Mechanismus des Naturgeschehens beschlossen liegenden Schaffens- und Entwicklungskräfte.“³⁹⁹² In jedem Entwicklungsprozeß kommt es zu „Umbildungen und Weiterbildungen vorhergegangener Urformen“ – so heißt es an späterer Stelle in der Broschüre.³⁹⁹³ Für sich genommen bleibt offen, ob die von Kalthoff hier erwähnten religiös konnotierten „Schaffens- und Entwicklungskräfte“ aus seiner Sicht schon mit den erwähnten (kausal-)mechanistischen Wechselwirkungen erklärt werden können, oder ob er, der ja auch sein eigenes Denken von unpersönlichen ‚Grundgedanken der Zeit‘ getragen wußte, hier implizit die transzendental-teleologischen Bedingungen voraussetzt, die wir im letzten Abschnitt erschlossen und dargestellt haben.

Aufschlußreich im Hinblick auf die historischen Denkvoraussetzungen und Denktraditionen, auf denen Kalthoffs Entwicklungsgedanke im Allgemeinen und speziell eine Aussage wie die zitierte beruht (und nicht zuletzt auch im Blick auf die Frage differenter Religionsverständnisse von Naturwissenschaftlern und religiösen Intellektuellen informativ), ist eine Predigt über Giordano Bruno im Zyklus zum *Zeitalter der Reformation*. Er bekennt hier ziemlich unmißverständlich, daß auch er in der Tradition dieses Heiligen der Freidenker stehe. Wir begegnen hier der Idee des Hylozoismus, der „Stoffbeseelungslehre“. Aus einer Schrift Brunos zitiert er dessen Konzept der Entwicklung: Jede Entwicklung trage ihr Ziel keimhaft in sich und sei also kein zufälliger Prozeß. Überall in der Natur begegne uns das „beseelte Leben“. Jedes auch noch so winzige Ding habe Anteil an der „geistige[n] Substanz“, die, „wenn sie die Bedingung dazu angetan findet, sich danach streckt, eine Pflanze, ein Tier zu werden und sich zu einem Körper zu bilden, welcher gemeinlich beseelt genannt wird.“³⁹⁹⁴ Dieses hylozoistische Entwicklungsgesetz gelte auch in der Geistesgeschichte. So sei die Gedankenwelt von Kant, Laplace und Goethe im Keim schon in Brunos Worten angelegt. Sogar Darwin rede schon aus Bruno „von dem Entwicklungsgesetz des Lebens, das zu neuen, unendlichen Vollkommenheiten die Welt hinanführt“.³⁹⁹⁵ Von hier ergeben sich Bezüge der Stoffbeseelungslehre zur Teleologie und zum Gedanken der Perfektibilität – aber auch zum vorausgesetzten Geschichtsverständnis: die Geschichte der geistig-kulturellen Entwicklung folge „einer inneren Notwendigkeit“ und sei kein „Spiel des Zufalls“.³⁹⁹⁶ Das ermöglicht Übergänge zwischen den Diskursfeldern Natur- und Geisteswissenschaft (hier der Theologie). Kalthoff zieht diese Schlüsse nicht nur aus seinen Analysen des Zeitalters der Reformation, sondern bekundet schon an vielen früheren Stellen seine Verbundenheit mit diesem Denken. Neben den oben bereits angeführten Belegen sei noch eine Stelle aus den Schleiermacher-Predigten zitiert:

„Geschähe irgend etwas an irgend einem Punkte der Welt, was nicht die notwendige Wirkung vorangegangener Ursachen wäre, dann wäre unser ganzes Weltbild zerstört. ... Unsere Geschichtsforschung kann es nur unternehmen, die Wurzeln aller Veränderungen in der Völkergeschichte klarzulegen, weil sie überzeugt ist, daß auch die Menschengeschicke nicht ein wirres Chaos von Zufälligkeiten, sondern ein nach festen Ordnungen und ewigen Gesetzen sich entwickelndes Leben darstellen.“³⁹⁹⁷

Sowohl die Natur- als auch die Menschheitsgeschichte (einschließlich der Religionsgeschichte) folgen also einem impliziten Narrativ (umschrieben als ‚Entwicklungsgesetz‘). Kalthoff war, wie anhand anderer Belege schon gezeigt wurde, überzeugt: alle Kräfte des Lebens und seiner

³⁹⁹² Modernes Christentum, S. 3f.

³⁹⁹³ Ebd., S. 17.

³⁹⁹⁴ Zeitalter der Reformation, S. 85.

³⁹⁹⁵ Ebd., S. 87.

³⁹⁹⁶ Ebd., S. 4.

³⁹⁹⁷ Schleiermachers Vermächtnis, S. 123.

Geschichte drängen vorwärts; aufhalten läßt sich der vorbestimmte Entwicklungsgang nicht, höchstens durch künstlich errichtete Barrieren zeitweise hemmen. Zu solchen Barrieren gehören aus seiner Sicht auch rückwärtsgewandte theologische Absolutheitsansprüche³⁹⁹⁸ – aber eben nicht nur diese. Sie sind für Kalthoff nur ein Beispiel, wenn auch das wichtigste, für Hindernisse, die von Personenkreisen aufgestellt werden, die den relativierenden Prozeß des Vergehens und Werdens alles Existierenden nicht akzeptieren wollen. Das können ebenso gut Gruppierungen sein, die an überholten säkularen Ideologien, Mythen oder sozialen Gewohnheiten kleben. So wird bei Kalthoff aus dem Historismus gleichsam ein von größtem Zukunftsoptimismus getragener Futurismus.

Die Interpretation natur- und kausalgesezlicher Entwicklungen als Überwindung alter Barrieren und als Weg der Vervollkommnung war anschlusoffen für eine Ontologie belebter Materie, wie sie Kalthoff in seiner Bruno-Predigt beschrieb und wie sie gewissermaßen auch Haeckels Substanzmonismus voraussetzt (dazu im nächsten Abschnitt). Die gemeinsamen zeit- und kulturepochenspezifischen Bedingungen des Verstehens von Entwicklungsprozessen, die solchen Auffassungen zugrunde liegen und die sich in ihnen zeigen, erlaubten jedenfalls auch eine wohlwollende Interpretation des Substanzmonismus, die den letzteren aus Sicht Kalthoffs und Steudels als Basis für den Aufbau einer monistischen Religion der Zukunft akzeptabel erscheinen lassen konnte. Im Prozeß der Verständigung mit Haeckel konnte offen bleiben, ob der religiöse Glaube an die „Schaffens- und Entwicklungskräfte“ auch die Teleologie umfaßte oder nicht. Kalthoff kleidete schon in seinen Predigten über die Zukunftsideale seine Prophezeiung der kommenden Religion in die Metapher des pflanzlichen Wachstums.³⁹⁹⁹ Er tat dies vor dem von uns potentialanalytisch erschlossenen Epochenhintergrund – Lehren, die Entwicklungen als intelligenzgesteuerte, zielgerichtete Prozesse interpretierten, besaßen im intellektuellen Milieu des Kaiserreiches eine fast allgemeine Akzeptanz und waren somit im kognitiven Potential einer Mehrheit der Zeitgenossen, die sich zu solchen Fragen äußerten so fest verankert, daß solche Prämissen – mit Kalthoff gesprochen als „notwendige Erzeugnisse der Zeit“ im „inneren Zusammenhang“ mit allen „die Zeit beherrschenden Ideen“ – unausgesprochen vorausgesetzt werden konnten. So behielt nicht nur in der Philosophie und der Theologie, sondern auch in den Naturwissenschaften in diversen Abwandlungen das Prinzip der basalen Selbstreferenz seine Evidenz als grundsätzlich externalisierbarer Strukturbegriff.⁴⁰⁰⁰ Individuelle Aussagen hierzu (bei Kalthoff im Kontext des für seine letzten Jahre typischen Begriffsmischkulturfeldes von Religion, Geist, Leben, Wachstum, Befreiung, Zukunft etc.) stehen in Abhängigkeit zum allgemeineren kognitiven Möglichkeitsraum/-feld.

VI.3.2 Haeckel: Zur Metaphysik hin offener Hylozoismus

Im Beziehungsraum naturwissenschaftlicher Denkmodelle, die in Deutschland an der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert relevant waren, finden wir auch die erkenntnistheoretischen kognitiven Prämissen der „alten“ Metaphysik. Bei genauerem Hinsehen war sogar der Monismus Haeckels bei wohlwollender Auslegung offen für Anschlüsse an die Metaphysik. Schon das ‚Biogenetische Grundgesetz‘ von 1866 ersetzte den evolutionären Mechanismus ‚Zufall‘ durch ein kontinuierlichkeitssicherndes Prinzip: die Funktion des Gedächtnisses – und ging damit, wissen-

³⁹⁹⁸ So in *Modernes Christentum*, S. 17 gegen die Vorstellung einer aus der Vergangenheit destillierten Absolutheit des Christentums. Vgl. auch *Zukunftsideale*, S. 97 (freie Religion; dazu schon oben).

³⁹⁹⁹ Vgl. *Zukunftsideale*, S. 97f.

⁴⁰⁰⁰ Vgl. zum Begriff der basalen Selbstreferenz als Verständnishintergrund der Spiritualität um 1900 meine Arbeit zu diesem Thema, S. 3, 109-116, 120-125 u. ö.

schaftsgeschichtlich betrachtet, wieder hinter Darwins Innovation zurück. Den Begriff der ‚Seele‘ sucht Haeckel in diesem Kontext auf naturphilosophischer Grundlage monistisch auszuweiten. Begeistert deutet er fast vierzig Jahre später die Entdeckung flüssiger Kristalle durch Otto Lethmann im Jahre 1904 als Beweis für die Beseeltheit und Belebtheit anorganischer Materie.⁴⁰⁰¹ „Alle Substanz besitzt Leben, anorganische ebenso wie organische; alle Dinge sind beseelt, Kristalle so gut wie Organismen.“⁴⁰⁰² Die „seelischen Erscheinungen des Gedächtnisses“ kommen auch in der anorganischen Natur vor.⁴⁰⁰³ Diese naturwissenschaftliche Interpretation des Gedächtnisses als eines geistanalogen aber weltimmanenten ‚Musters in der Zeit‘ ersetzte ältere dualistische bzw. metaphysische Urbild-Abbild-Theorien platonischen Zuschnitts. Der monistische Ansatz lieferte somit Argumente für die Aufhebung des Dualismus von ewigem, unwandelbarem Geist auf der einen Seite und einem naturwissenschaftlichen Materieverständnis auf der anderen. Dabei beruft Haeckel sich unter anderem auf Goethe, dessen naturphilosophische Ahnungen die Schrift *Gott-Natur* von 1914 auf dem wissenschaftlichen Niveau der Zeit als richtig zu erweisen sucht.

Wenn Haeckel einen kontinuierlichen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen unbelebter Materie, Einzellern, Pflanzen, Tieren und Menschen konstruiert⁴⁰⁰⁴, so vertritt er damit eine Theorie durch sich selbst bewegter geist-stofflicher Substanzen, mithin einen Hylozoismus, der eher mit antiken Lehren und ihren Nachfolgekonzepthen verwandt ist, als mit Darwins Theorie. Vor allem *ein* Element der klassischen Metaphysik wird beibehalten: Die Einheit von organischer und anorganischer Materie. Gleichwohl versteht Haeckel ‚Geist‘ anders als seine antiken und anderen Vorgänger. ‚Geist‘ ist in seiner Theorie kein feinstoffliches *pneuma*. Geistige kontinuierlich- und entwicklungsichernde Prinzipien wie eine „innere Idee“ oder ein „Urbild“ werden in seiner Konzeption materialisiert.⁴⁰⁰⁵ Haeckel meint, daß „für die Entstehung und Umbildung der ‚Grundformen‘, ebenso wie für alle anderen biologischen und anorganischen Prozesse, die Wirksamkeit der bekannten physikalischen Kräfte, der mechanischen ‚Wirkursache‘ (causae efficientes) vollkommen ausreicht.“⁴⁰⁰⁶ Wenn Haeckel also von der „Allbeseeltheit der Natur“ spricht und Gott mit der Natur gleichsetzt, so bedeutet dies nicht den Rückgriff auf bewußtseinsgleiche oder -artige zweckursächliche Prinzipien. Die Entwicklung von anorganischen und organismischen Ordnungsbildungen wird als rein mechanischer Vorgang verstanden.

An diesem Punkt zeigt sich also eine Differenz zwischen dem Naturwissenschaftler Haeckel und den Theologen Kalthoff und Steudel, die von den dreien freilich nicht als Grund jeweils eigener Religionsverständnisse sichtbar gemacht wurde. Das war indes nicht zwingend notwendig, betrachtete Haeckel doch Entwicklungsprozesse zugleich als Prozesse der Vervollkommnung. Neben der Einführung des kontinuierlich-sichernden Prinzips eines ‚Musters in der Zeit‘ führt er ein ‚Naturgesetz der Vervollkommnung‘ ein (er nennt es das „Fortschrittsgesetz“). Die Evolution folgt also festen Gesetzen. Damit hält er an einem wichtigen Grundsatz der Metaphysik fest: Ordnungsbildungen in der Materie können nur zustande kommen, wenn ‚Geist‘ (bei Haeckel Gesetzmäßigkeit) in ihr wirkt, sonst bleibt die Materie unorganisiert und chaotisch. Der Faktor der Selbstreferenz ist in dieser Konzeption schon ein Merkmal der anorgani-

⁴⁰⁰¹ Vgl. Haeckels Schrift *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträthsel*, Stuttgart 1904, S. 46; dazu Jürgen Sandmann, Ernst Haeckels Entwicklungslehre, S. 330.

⁴⁰⁰² *Kristallseelen*, S. VIII.

⁴⁰⁰³ vgl. ebd. S. 99-101.

⁴⁰⁰⁴ Sandmann, Ernst Haeckels Entwicklungslehre, S. 330. Folgendes ebd. S. 330-332.

⁴⁰⁰⁵ Erika Krauß, Haeckel: Promorphologie, S. 349.

⁴⁰⁰⁶ *Die Lebenswunder*, S. 207.

schen Welt. Diese Sichtweise entspricht prinzipiell dem Leibnizschen metaphysischen Schema der Monadologie, wonach ‚Substanz ein handlungsfähiges Wesen‘ ist – erkennbar sind aber auch Bezüge zu Spinoza. Haeckel verzichtet also auf das Prinzip ‚Geist‘, hält aber an der Prämisse fest, die die Einsetzung von ‚Geist‘ in der Metaphysik notwendig gemacht hat: Daß Ordnungsbildung nur als determinierter Prozeß verständlich wird und daß Entwicklungsprozesse auf ihre Vervollkommnung hinauslaufen.

Der Teleologie und dem gleichsam geerdetem Idealismus verpflichtete religiöse Denker wie Kalthoff und Steudel, die gleichzeitig wohlmeinende Haeckel-Interpreten waren, boten sich genug Anknüpfungspunkte, den Haeckelschen Monismus so auszulegen, als verstünde der Zoologe Entwicklungsprozesse nicht nur so, „als ob“ sie zielgerichtet seien, sondern so, als folgten sie tatsächlich religiös-teleologischen Gesetzmäßigkeiten, die ihre Wurzel in geheimnisvollen transzendenten Bedingungen haben. Daß Haeckel dies an keiner Stelle sagte, sondern im Gegenteil die Teleologie bekämpfte, blieb unberücksichtigt. Teleologie setzt der Jenenser Zoologe mit dualistischen Erklärungsmodellen, etwa zielbewußten Eingriffen eines persönlichen übernatürlichen Gottes in das empirische Weltgeschehen gleich und sieht in ihr deswegen gleichsam den Gipfel der Unwissenschaftlichkeit.⁴⁰⁰⁷ Das Fehlen teleologischer Erklärungen bei Haeckel konnten die Bremer auch deswegen mit Schweigen übergehen⁴⁰⁰⁸, weil man sich ja in der Ablehnung der Konzeption des biblischen Schöpfergottes, auf die Haeckels Teleologiekritik zielte, einig war. Einer solch wohlmeinenden Auslegung im Sinne des religiösen Monismus, für den die Pastoren des Bremer Radikalismus einstanden und für den sie Haeckel aus Unterstützer zu gewinnen hofften, kommt der Zoologe zudem durch Schwächen und Unklarheiten seiner Konzeption entgegen. ‚Geist‘ ist bei Haeckel zwar gegenüber der Materie sekundär und der Bezug zu Denkern wie Spinoza erscheint daher oberflächlich. Aber aus einem Interesse an den kulturhistorischen zeittypischen Möglichkeiten wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns ist für die Beurteilung des Stellenwertes seiner Evolutionstheorie das Fehlen alternativer Erklärungsmodelle entscheidend, die wirklich verständlich machen, wie Entwicklungsprozesse als Folge mechanischer Wirkursachen der physikalischen Kräfte möglich sind. Erika Krauß bemerkt völlig zu Recht, wie nebensächlich die Selektionstheorie bei Haeckel ist und stellt damit Haeckels Darwinismus grundsätzlich in Frage.⁴⁰⁰⁹ Darwins Selektionstheorie hat bei Haeckel rein „deskriptiv explanativen Charakter“⁴⁰¹⁰ und setzt voraus, daß jede Form von Leben um ihrer selbst willen, nicht als Stufe der Höherentwicklung auf etwas anderes hin existiert. Haeckel vermischt dagegen werturteilsfreie naturwissenschaftliche mit normativen Prinzipien, ohne Alternativen zu diesem Denkansatz zu sehen und ohne zu erkennen, wie er selbst seiner Theorie einen normativen Charakter zuschreibt, den sie nicht notwendig impliziert.

VI.3.3 *Zwei Monistenmilieus und ihre differente Rezeption des Haeckelschen Monismus: Naturwissenschaftler und religiöse Intellektuelle*

Im Vergleich mit Darwins Ansatz ist Haeckels Theorie eher dogmatisch zu nennen.⁴⁰¹¹ Andererseits ist Haeckels Ansatz aber eben auch offen für den Umbau zu einer monistischen Religion – zumal er selbst Kalthoff und seine Kollegen indirekt zu einer Versöhnung von Naturwissen-

⁴⁰⁰⁷ Vgl. abwehrend: Die Lebenswunder, S. 306 sowie Der Natürlichen Schöpfungs-Geschichte 1. Theil, 1889, Kap. 4, zweiter Vortrag: „Die gewöhnliche dualistische oder teleologische (vitale) Weltanschauung muß die organische Natur als das zweckmäßig ausgeführte Product eines planvoll wirkenden Schöpfers ansehen.“

⁴⁰⁰⁸ Vgl. dafür Steudel, Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, Berlin o. J. (1907), S. 2-5.

⁴⁰⁰⁹ Die Rezeption von Evolutionstheorien, S. 359.

⁴⁰¹⁰ Sandmann, Ernst Haeckels Entwicklungslehre, S. 336.

⁴⁰¹¹ Vgl. Engels, Die Rezeption von Evolutionstheorien S. 55 und Sandmann, a. a. O., S. 327, 341.

schaften und Religion in Form einer neuen religiösen Synthese einlud. Die Offenheit der Haeckelschen Monismuskonzeption für die Metaphysik macht verständlich, warum Kalthoff in dem Zoologen nicht nur den Kämpfer gegen kirchliche Orthodoxien und für die Freiheit der Wissenschaft sah, sondern auch einen Pionier der monistischen Religionsreform. Wir können nicht klären, ob diese Überzeugung auf ein Mißverständnis zurückzuführen ist oder ob sie andere Gründe hat. Kalthoff rezipierte jedenfalls in diesem Zuge manche von Haeckels programmatischen Ansichten in einem Sinne, der aus Sicht seiner Kritiker die Frage offen läßt, ob damit die Gleichberechtigung der Bereiche Religion und Wissenschaft gewahrt bleibt. Wir sahen das oben und werden unten das Problem wieder aufgreifen. Wie wir ebenfalls bereits sagten, wissen wir nicht, wie bewußt sich Kalthoff der vereinsinternen Widerstände gegen seine religiösen Umbaupläne gewesen ist und wie gefährdet seine erklärte antidogmatische Position in diesem Umfeld war. Mittelfristig zeichnete sich die Aufspaltung der hier untersuchten Vertreter der Monistenbewegung in zwei Milieus ab, die nur lose kooperierten: einerseits die naturwissenschaftlich orientierten Monisten um Haeckel, andererseits (nach Kalthoffs Tod) eine Gruppierung um Drews, Steudel und Eugen Diederichs. Diese Aufspaltung erst ermöglichte die auch von Kalthoff schon geforderte offene Debatte um den Begriff des Monismus. Ein Zeugnis dieses Differenzierungsprozesses, den wir hier als eine Etappe der Wirkungsgeschichte Kalthoffscher Ideen nachzeichnen, ist der erwähnte Sammelband *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*. Sein Herausgeber Drews verwirklichte hier, was er 1906 Kalthoff im Rahmen der nicht verwirklichten Planungen des Bremer Monistenkongresses als ein Ziel dieser Veranstaltung darstellte: Orientierung über den Begriff Monismus zu liefern. Das Forum hierfür lieferte der Diederichs Verlag, in dem der Band erschien. Die organisatorische Trennung des Projektes vom *Monistenbund* gab Drews die Garantie dafür, daß nicht eintreffen konnte, was er 1906 anlässlich der Planungen zum Bremer Monistenkongreß als Befürchtung äußerte: ein Dominieren der Vertreter des Haeckelschen Monismus und der Ziele des *Monistenbundes*. Auch Diederichs selbst hatte ja noch gegenüber Kalthoff seine Skepsis gegenüber den Naturwissenschaftlern im *Monistenbund* deutlich gemacht. Drews schreibt in seinem Vorwort vom Oktober 1907, der Sammelband solle den deutschen Monisten unterschiedlicher Richtungen die Möglichkeit eröffnen, „sich über ihren Standpunkt [zu] äußern und den Monismus von den verschiedensten Gesichtspunkten aus beleuchten und begründen zu lassen.“ Der Plan des Werkes sei von Diederichs ausgegangen.⁴⁰¹² Heinrich Schmidt, der zunächst einen Beitrag über Haeckels Monismus angekündigt hatte, lieferte diesen jedoch aus unbekanntem Gründen nicht. So überwiegen im Sammelband die Vertreter des Hartmannschen Monismus. Dementsprechend scharf fällt vor diesem Hintergrund die Kritik an Haeckels Monismus aus. In seiner Einleitung arbeitet Drews auf der gemeinsamen Basis der Ablehnung des Dualismus die Unterschiede zwischen Haeckels Hylozoismus und dem konkreten Monismus klar heraus und beruft sich hierfür auf die philosophische Erkenntnistheorie. Drews teilt mit Haeckel den Standpunkt, daß

„jedes äußerliche Hineinspielen teleologischer Faktoren in den Weltprozeß, jede Finalität des gesetzwidrigen Wunders, wie im gewöhnlichen Theismus als unwissenschaftlich abzuweisen“ sei. Naturwissenschaft habe es mit Wirkursachen, nicht mit Zweckursachen zu tun. „Daß jedoch ... ein finaler oder teleologischer Zusammenhang der Geschehnisse undenkbar und die Annahme eines solchen wissenschaftlich wertlos sein sollte, das ist eine *petitio principii*. Denn es kann offenbar nur behauptet werden, wenn jene Voraussetzung zu Recht besteht, daß nur die Naturwissenschaft wirkliche Wissenschaft sei“, was sich nur als dogmatischer Machtanspruch behaupten ließe. „Es zeigt sich, daß eine allgemeinere und höhere Betrachtungsweise

⁴⁰¹² Die verschiedenen Arten des Monismus, in: *Der Monismus*, Bd. I., S. 17-19.

... bei dem bloß mechanischen und kausalen Gesichtspunkt noch nicht stehen zu bleiben braucht, weil die Naturwissenschaft es freilich nur mit dem letzteren zu tun hat.“⁴⁰¹³

So deutliche Worte findet Steudel in seinem oben schon zitierten Beitrag zum Sammelband nicht, obwohl auch er wie wir sahen sich auf den Boden der Teleologie und des Hartmannschen Monismus stellt und eine über die Kausalbeziehungen in der Materiewelt hinausgehende verborgene finale und transzendente Kraft annimmt. Drews fragt dagegen auf derselben kognitiven Prämissenbasis als Erkenntnistheoretiker aus theoretischer Distanz explizit nach Denkvoraussetzungen Haeckels. Dieses second order thinking (Yehuda Elkana) impliziert – anders als ein Nachdenken über die Welt (das dogmatisch bzw. alternativlos sein kann) – das Bewußtsein für Alternativen, welches bei Haeckel fehlt – auch wenn Drews wie gesagt selbst dem kognitiven Potential der Epoche verpflichtet ist.

Ein second order thinking finden wir auch bei Kalthoff und Steudel nicht. Trotz der gemeinsamen kognitiven Grundlagen der jeweiligen Monismusverständnisse in den lose kooperierenden Monistengruppierungen stoßen wir also auf jeweils andere Differenzverhältnisse zu den Diskursfeldern Naturwissenschaft und Philosophie, was sich konkret in abweichenden Rezeptionen des Haeckelschen Monismus niederschlug. Über tiefer gehende Gründe der unterschiedlichen Einschätzung der Kooperationsmöglichkeiten mit dem *Monistenbund*, bzw. über den unterschiedlichen Umgang mit den Schwächen des Haeckelschen Monismus, geben die von uns erschlossenen Quellen keine Auskunft. So müssen die im Vergleich mit Drews wohlwollenderen Einschätzungen Kalthoffs und später die Steudels sowie des Bremer Umfeldes der Martini-Gemeinde hinsichtlich der Möglichkeiten einer Versöhnung von Wissenschaft und Religion im *Monistenbund* zunächst als Fakten hingenommen werden, und wir müssen es bei der Feststellung bewenden lassen, daß diese möglicherweise mit einem Mißverstehen der religionsreformerischen Absichten der naturwissenschaftlich orientierten Monisten um Haeckel zu tun haben. Faktisch ist immerhin das je anders geartete religiöse Interesse der Gruppen im Verbund der lose miteinander kooperierenden Monisten. Das wird im Vergleich mit Zeugnissen, die dem *Monistenbund* zuzuordnen sind, noch deutlicher. Wir können beobachten, wie sich nach Kalthoffs Tod zwei Religionskulturen ausdifferenzierten, wobei Kalthoff und Steudel aus diskursgeschichtlicher Perspektive beim jetzigen Forschungsstand beiden Milieus zuzurechnen sind.

VI.4 *Zukunftsreligion und Wissenschaftsreligion – zwei monistische Religionskulturen, die auf dem Ergriffensein vom Entwicklungsgedanken beruhen*

Für den religiösen Intellektuellen und Praktiker Kalthoff besaß die Religion – man möchte fast sagen naturgemäß – einen anderen Stellenwert als für Naturwissenschaftler, aber auch einen anderen Stellenwert als für Philosophen, die wie Drews die Religion aus erkenntnistheoretischer und metaphysischer Perspektive in den Blick nahmen. Theorie und Kritik sind für Kalthoff kein Selbstzweck, sondern Ausdruck des gleichsam prophetischen Bewußtseins, persönliche Verantwortung für das Wachstum der Zukunftsreligion, für ihr allmähliches Sichtbarwerden, zu tragen. Mit Thomas Achelis gesprochen blieb Kalthoff „bei aller Neigung zu sorgsamer Induktion“, die ihn als Philosophen auszeichnete, nicht bei der *Erkenntnis* stehen, „daß alles Sein eine unendliche Fülle des Werdens in den verschiedenartigsten Abstufungen darstellt“; als Grundton seines monistischen Strebens „nach Einheit und Versöhnung“ setzt bei ihm „in diesen Grenzphären geistigen Schaffens ... der mächtige Gefühlsfaktor ein“, dem er „mit vollem

⁴⁰¹³ Ebd.

Recht bei der Betonung erkenntnistheoretischer Grundlegung einen ausschlaggebenden Wert für die Gestaltung unseres Weltbildes, vor allem des religiösen, beilegt.“⁴⁰¹⁴ Das Wissen um den Entwicklungsgedanken verpflichtet zum Engagement für die Schaffung von Bedingungen, unter denen „[f]reie Religion“ sich entfalten kann. Mit dem Glauben an die Unaufhaltsamkeit religiösen Wachstums „sind wir selber als die Lebendigen auch geschaffen, allem Lebendigen zu dienen und zu helfen, jegliches Wachstum zu fördern, jeglichen Tod zu bekämpfen.“ Der „Kampf des Lebens“ gilt „allen den Mächten, die dem Menschen seine Freiheit rauben, die ihn einschnüren“.⁴⁰¹⁵ Zu diesem Einsatz zwingt das „eigene[] Gewissen“ und Wahrheitsempfinden. Dies Bewußtsein kennzeichnet das Milieu der monistischen Religionskultur gegenüber konkurrierenden Milieus. Der Empörungsaufschrei „Was geht’s denn die in Berlin und Leipzig an, wie wir hier in Bremen unseren Glauben bekennen und der religiösen Wahrheit nachgehen“, ist der stellvertretend artikulierte Ausdruck des Verantwortungsgefühls der Gemeinde dafür, die religiöse Überzeugung auch in die Praxis umzusetzen.⁴⁰¹⁶ Kalthoff vergleicht diese „Hetzer[] und Schreier[]“ in Anlehnung an die Apostelgeschichte mit den Silberschmieden von Ephesus, die durch die „freiere, untheologische Religion“, deren Entfaltungsraum „das Heiligtum unserer Menschenseele“ ist, ihre Geschäfte mit Modellen des Tempels der Diana gefährdet sahen.⁴⁰¹⁷

Was hier verteidigt wird, ist das Recht auf freie persönliche Entwicklung. Wir können differenzieren: Das unmittelbare Ergriffensein von den Wandlungen der Moderne mündet einerseits in eine monistische Religionskultur, die primär auf die wechselseitig bedingte Entfaltung der religiösen Persönlichkeit und der autonomen religiösen Gemeinschaft zielt und andererseits in eine Religionskultur der Wissenschaftler, deren Schwerpunktinteresse im emphatischen Kampf für die Freiheit der Forschung liegt. Bleiben wir zunächst bei ersterer.

Ein besonders aufschlußreiches Beispiel für die Ausdifferenzierung einer Religionskultur im Bannkreis monistischen Entwicklungsdenkens in den Bremer radikalen Gemeinden erwähnten wir oben bereits und können es hier nochmals aufgreifen: Steudels Predigt zum Andenken Kalthoffs vom Mai 1906. Die Predigt diene nicht zuletzt der Selbstvergewisserung der Gemeinde und Stärkung ihres im Werden begriffenen neuen Glaubens nach Kalthoffs Tod. „Was bedeutet der Verlust“ einer Persönlichkeit wie Kalthoff sie darstellte? So fragte Steudel die Hörer. Die Persönlichkeit wirke als „Gewissen der Gesellschaft“ fort. Wir greifen dieses Beispiel hier auch deswegen auf, weil Steudel in seiner Predigt die oben erschlossenen kognitiven Voraussetzungen verarbeitet, die dem monistischen Entwicklungsdenken zugrunde liegen und weil die Predigt insofern ein Beispiel für deren Implementierung in die Praxis einer Religionskultur sind: Hylozoistisches und teleologisches Denken werden in der Predigt im Rückbezug des Entwicklungsbegriffes auf die Persönlichkeit des Verstorbenen zur Basis religiöser „Seelenkultur“ in seiner Gemeinde erhoben. Als kognitive Prämisse vorausgesetzt wird der Glaube an die Selbstbeweglichkeit der Materie – siehe das oben zitierte Giordano Bruno-Beispiel aus Kalthoffs Reden zum Zeitalter der Reformation. Materielle Entwicklungen sind danach gleichsam durch ein Kontinuitätssicherndes Prinzip vorprogrammiert. Substanz entwickelt sich unter dieser Prämisse auf ein Ziel hin – auch ohne eine externe Zielsteuerung. In dieser religiösen Gedankenwelt wird (ähnlich wie bei Haeckel der Begriff ‚Geist‘) von der Vorstellung

⁴⁰¹⁴ Achelis, Nachruf Albert Kalthoff.

⁴⁰¹⁵ Zukunftsideale, Predigt Freie Religion, S. 98.

⁴⁰¹⁶ Ebd. S. 103. Kalthoff spielt hier auf Ereignisse der ersten Hälfte des Jahres 1903 an: „Wir haben es auch in den letzten Monaten ja selbst wieder erfahren wie der Tumult gegen uns in Bremen künstlich erregt werden sollte, weil wir hier in der Kirche uns nicht durch die Interessen der Zunft gebunden erachten, sondern in freiem Worte dem Ausdruck geben, was uns im eigenen Gewissen als Wahrheit aufgegangen ist.“ Vgl. zum Hintergrund: Art. Zur kirchlichen Lage in Bremen, in: Bremer Kirchenblatt, 39. Jahrg., Nr. 29 (19.7.1903), S. 227-229; Nr. 30 (26.7.1903), S. 235-237.

⁴⁰¹⁷ Ebd. S. 104-106.

des *pneuma* als immaterielle Substanz, die aufgrund ihrer Unterschiedenheit von der Materie z. B. den menschlichen Körper nach dem Tod verläßt und späteren theologischen Verständnissen wie dem absoluten Geist in ein geistiges Kontinuitäts- und entwicklungssicherndes Prinzip transformiert.⁴⁰¹⁸ Das vorausgesetzte Kontinuum von Geist, Natur und Person ermöglicht Übergänge zwischen Theologie und Naturwissenschaften: Nicht nur die Pflanze muß werden, „was in ihrem Samenkorn angelegt ist“, weil ihr „unüberwindliche[r] Eigensinn“ ihr vorschreibt, zu werden was sie ist. Auch das Innerste der Persönlichkeit „formt sich von selbst nach einem notwendigen inneren Gesetz, nach einem vorgegebenen Bild“ – analog zu solchen plastischen Prozessen, wie sie bereits in der anorganischen („[e]s lebt im Krystall eine Seele!“) und pflanzlichen Natur vollziehen. Alles Leben hat „einen einheitlichen schöpferischen Ursprung.“ Diese „plastische Kraft“ wirkt in der biologischen Evolution und schafft aus der „Urform des Lebens ... durch unendliche Verzweigung die reiche Fülle der Pflanzen und Tierformen“ – zuletzt den „Mensch – mit der Bestimmung, als Blüte seines Wesens Seelenleben zu entfalten.“⁴⁰¹⁹ Kalthoffs Lebenswerk wird in solchem Sinne gedeutet. Er steht in der Predigt gleichsam als Muster dieses „Eigensinns“, der sich gegen alle Widrigkeiten äußerer Umstände und alle Kritik durchsetzt. Die Begriffe Religion, Persönlichkeit und Entwicklung erklären sich in dieser Gedankenwelt im Rückgriff auf die hylozoistisch-teleologischen Prämissen gegenseitig (werde die Persönlichkeit, die du bist!). Alle religiöse Verkündigung, Lehr- und Erziehungsarbeit gründet auf diesem Verständnis von Persönlichkeit: „Nur Persönlichkeiten ... sind fähig, religiöses Leben zu wecken, so wie von ihnen unbedingt der Satz gelten muß, daß sie selbst – weil sie Persönlichkeiten sind, Religion haben!“ Ein Kennzeichen der neuen Religion ist der imperativische Glaube an die Vorbestimmtheit des persönlichen Entwicklungsganges: „Werde du aus den Tiefen einer lebendigen Seele heraus eine relig. Persönlichkeit! Das sei deine Religion!“ Oder: „Das sei eure Religion, daß ihr euch so von innen heraus erbauet zu einem wohlgefühten Bau, einem heiligen Tempel Gottes.“ Oder: „Persönlichkeit ist Natur in ihrer höchsten Form.“ So gleiche unsere Religion „einem Garten, der sich mit aller Blütenpracht des Frühlings geschmückt hat, wo jede Blume anders ist, u. doch keine die andere hindert u. stört! ... So soll das Leben der Menschen auch aussehen, u. das sei ihre Religion: daß sie solch ein Blütengarten voll der mannigfaltigsten Formen, Farben u Düfte werden wollen!“⁴⁰²⁰ Auf den naturmystischen Aspekt dieses Denkens werden wir zurückkommen. Dieses Denken kann im Umfeld der Bremer Monistengemeinden auch ohne explizite Kennzeichnung als Religion vorkommen, so z. B. in einem kurzen Aufsatz von Sissy Frerichs, in dem sie schildert, wie sie gegen alle fremden äußerlichen Gesetze und Ordnungen ihrem eigenen inneren Gesetz folgt, nämlich die Persönlichkeit zu werden, die sie ist.⁴⁰²¹

Die freie Entwicklung der Persönlichkeit war wie wir sahen auch ein großes Thema der Naturforscher. Wir wählen als Beispiel ein Sonderheft aus der Reihe der *Flugschriften des Deutschen Monistenbundes*, das unter dem Titel *Eine neue Reformation (Vom Christentum zum Monismus)* 1907 von Heinrich Schmidt herausgegeben und in Kommission von Wilhelm Breitenbach gedruckt wurde. Die Hauptbeiträge lieferten die Monistin Hannah [Lewin-]Dorsch und der auch in Bremer Reformkreisen bekannte Arnold Dodel (der Luganer Professor für Botanik gehörte zu den Beitragern der Bremer Sammlung von Gutachten zum Religionsunterricht).⁴⁰²² Man entdeckt im Vergleich dieser Flugschrift mit den Zeugnissen des zuvor geschilderten Re-

⁴⁰¹⁸ Vgl. Kalthoffs schon zitierte Predigt zum Thema ‚Geist‘: Zukunftsideale, bes. S. 3-5.

⁴⁰¹⁹ Das Heiligtum der Persönlichkeit, S. 10f, 11-17. (Nachlaß Kalthoff, AZ 7,40 20.3)

⁴⁰²⁰ Ebd. S. 3-5, 7, 13, 17-19.

⁴⁰²¹ Sissy Frerichs, Persönlichkeit, in: Roland, 1. Jahrg., 7. Heft (Dezember 1905), S. 10-12.

⁴⁰²² Eine neue Reformation (Vom Christentum zum Monismus), Brackwede 1907, hierin: Hannah Dorsch, Eine neue Reformation, S. 1-13. Arnold Dodel, Ist der Monismus Religion?, S. 14-19.

ligionsmilieus viele Parallelen: einen ungebrochenen Fortschrittsoptimismus und die Ergriffenheit von der sich rasant entwickelnden Welt, deren Takt einer unaufhaltsamen inneren Gesetzmäßigkeit folgt. Der „Gang unserer Entwicklung“ ist „ein sieghafter Aufstieg aus Niedrigem zu Höherem“.⁴⁰²³ „Die neue Zeit mit all ihren Errungenschaften“ weckt „die frohe, siegessichere Zuversicht, daß man in stetiger Entwicklung und Vorwärtsbewegung ... *aufwärts* steigt!“⁴⁰²⁴ Wir finden auch die ungestillte Sehnsucht nach Idealen, die die Menschheit in sich selbst zu suchen habe und als Zukunftsaufgabe zu begreifen habe sowie die Überzeugung, daß „das Höchste und zugleich Tiefste ... in unablässigem Aufwärtstreben aus ihr [der Menschheit, TA] selbst herausentwickelt werden soll und muß.“⁴⁰²⁵ Und wir begegnen auch der Kritik an rückschrittlichen Kräften, die den Fortschritt eigennützig hemmen und „sich weigern, mit den Forderungen des modernen Zeitbewußtseins Schritt zu halten“ – insbesondere der Kritik an der liberalen Jesulogie. Deren Protagonisten seien nicht dazu berufen, die Reformation weiterzuführen. Sie sind in „Halbheit und Compromißwesen“ stecken geblieben.⁴⁰²⁶ Wie bei Kalthoff hören wir den Appell: „[L]assen wir uns nicht durch das entrüstete Geschrei dieser von der alten Schule irre machen. Wenn sie uns der Gottlosigkeit zeihen, so erwidern wir ruhig und bestimmt, daß wir nicht ‚religionslos‘ sind, wenngleich wir das Christentum als einzige und absolute Religionsform verneinen“ – denn die wahren Gottlosen sind sie.⁴⁰²⁷ Als positiven Impuls der lutherischen Reformation nimmt man lediglich den Kampf der Persönlichkeit um ihre Freiheit auf.⁴⁰²⁸

Doch zeigt sich bei monistischen Naturwissenschaftlern zugleich ein anderes Verständnis von Religion: „Wissenschaft und Forschung weiten unsere Blicke und leuchten uns mit heiligen Fackeln voran auf dem Wege zu den Höhen, ja, sie haben die Religion im primitiven Sinne abgelöst: *Wissenschaft ist Religion für uns geworden!*“⁴⁰²⁹ „Religion ist der unverwüthliche Zug im Menschengeschlecht, durch den es sich emporgezogen fühlt zu höheren, ja zu den höchsten Stufen seiner Weiterentwicklung. ... Nicht in längst Vergangenen, seien es Personen oder Geschehnisse, liegt unser Ideal, sondern im rastlosen Weiterschreiten von einer Erkenntnis zur andern. *Das ist unsere Religion;* sie allein kann eine *unvergängliche sein!*“ Dazu müssen wir frei von alten Banden sein.⁴⁰³⁰ Das religiöse Bedürfnis befriedigt sich im Verbundenheitsgefühl mit allem Existierenden im Kosmos, der Verwandtschaft von Pflanzen, Tieren und Menschen, auch im Kristall wirken „dieselben Kräfte und Substanzen“ wie in uns. So ist Religion „ein Lebendiges, nicht ein Starres, sondern ein Wachsendes, ein Organisches, das sich ewig verjüngt, stetsfort ein Neues erzeugend, stets nach vorwärts drängend als natürliche Triebkraft der progressiven Entwicklung.“⁴⁰³¹

Lewin-Dorsch und Dodel stehen damit in einer Tradition, deren Schlagwort Rudolf Virchow schon 1865, also vor zwei Generationen, vorgegeben hatte: „es ist die Wissenschaft für uns Religion geworden“.⁴⁰³² In diesem Religionsmilieu sind Forschungslaboratorien die neuen Tempel, Naturforscher die neuen Priester, die neuen Reliquien sind die Präparate der naturkundlichen und pathologischen Sammlungen. Die regelmäßigen Treffen der Naturfor-

⁴⁰²³ Ebd. S. 17.

⁴⁰²⁴ Ebd. S. 10, 12.

⁴⁰²⁵ Ebd. S. 12.

⁴⁰²⁶ Ebd. S. 6, 11, 13.

⁴⁰²⁷ Ebd. S. 12.

⁴⁰²⁸ Ebd. S. 3, 13.

⁴⁰²⁹ Ebd. S. 12.

⁴⁰³⁰ Ebd. S. 9, 13.

⁴⁰³¹ Ebd. S. 18f.

⁴⁰³² Zit. n. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, Bürgerwelt und starker Staat, München 1994, S. 496.

scher der neue Gottesdienst und das neue Ritual. Das Ideal der fortschreitenden Entwicklung ist der neue Gottesname.⁴⁰³³

Hier ist es der Glaube an die Wissenschaft, der die Funktion erfüllt, latente Ängste vor dem freien Fall von den Höhen der bereits erstiegenen Gipfel der Entwicklung zu bannen. Das Moment des Irrationalen und unauflösbaren Mysteriums der Natur und der Persönlichkeit, der metaphysischen Geborgenheit und der mystischen Erlösungssehnsucht fehlt; der „Gefühlsfaktor“ wird auf die Ergriffenheit des Forschers angesichts der Ergebnisse seiner Wissenschaftstätigkeit reduziert. Es ist ein Enthusiasmus, aber ein anderer als der, den wir bei Kalthoff identifizieren konnten. Verglichen mit seinen Intentionen fehlt zudem die Orientierung der Persönlichkeitsentwicklung an praktischen Idealen. Auch Kalthoff kennt die „Wissenschaftsreligion“; er geht aber mit Comte vom Primat der positivistischen „Gesellschaftswissenschaft“ aus (also nicht vom Primat der Naturwissenschaft), wenn er den Begriff verwendet.⁴⁰³⁴ Heinrich Schmidt will die „Vorherrschaft der praktischen Vernunft“ durch den „Primat der theoretischen Vernunft“ ersetzt wissen – so in seinem Geleitwort.⁴⁰³⁵

Die Einzelheiten führt Dodel aus: Die alte Religion wird gleichsam als primitive Wissenschaft verstanden und damit auf ihre rationalen Momente reduziert. Das Kausalitätsbedürfnis ist die eigentliche „Mutter aller Religionen“, denn der „denkfähige Mensch fragt bei *jedem* Geschehen nach dem Grunde, nach der Ursache des Geschehens, und er gibt sich nicht eher zufrieden, als bis er eine befriedigende Antwort gefunden.“ Der Gott der alten Religion war nach diesem Verständnis ein „Lückenbüßer“ für das noch Unerforschte, auf den die neue Religion verzichten kann.⁴⁰³⁶ In ihren negativsten Ausprägungen war die alte Religion ein Beruhigungsmittel für das Volk und ein Machtmittel, mit dem die Suche nach vernünftigen Antworten unterdrückt werden konnte. Der Glaube war Ersatz für profundes Wissen. Die neue und wahre Wissenschaftsreligion muß daher gleichzeitig eine Vernunftreligion sein. Als Gegenentwurf zum mythologischen Denken – das als vernunftwidrig verstanden wird – nimmt sie Elemente der Rationalreligion des 17. und 18. Jahrhunderts auf. „All unser religiöses Empfinden der Zukunft wird in Wissenschaft und Vernunft begründet sein. Ja, wir haben keinen *Glauben* mehr, aber wir haben *Religion!*“ Das neue Gottesreich besteht in der Hoffnung der zukünftigen Lösung aller Menschheitsfragen und Probleme, „jede Lücke unserer Erkenntnis durch *vernünftige* Antworten auszufüllen, durch Antworten voll autoritärer Kraft, Antworten voll gesetzmäßiger Ordnung und Pünktlichkeit, adäquat der Ordnung des Geschehens.“⁴⁰³⁷ Im Vergleich mit der Wissenschaftsreligion ist nach Auffassung ihrer Vertreter der alte Glaube also nicht viel mehr als eine Ersatzreligion gewesen – bis in seinen tiefsten Kern.

Die monistischen Pastoren zeigten für diese Anliegen und Sichtweisen einerseits großes Verständnis. Das sahen wir. Bei Kalthoff ist allerdings andererseits der eigentliche Kern aller Religionen apriorisch als Gefühl *sui generis* bestimmt, auch wenn der Kern von Schalen umhüllt sein kann, die im Lauf der Geschichte versteinert sind und nun wieder zerschlagen werden müssen. Religion ist nicht primär Wissen, keine Lösung der Welträtsel. Steudel meint selbst noch in der Schrift, in der er dem Haeckelschen Monismus wohl am weitesten entgegengekommen ist:

⁴⁰³³ Eine neue Reformation, S. 10,12.

⁴⁰³⁴ Vgl. Religion der Modernen, S. 137. Auch im Kontext ist von sozialen Idealen und Zielen die Rede.

⁴⁰³⁵ Eine neue Reformation, S. IV. Vgl. damit auch Kalthoffs Orientierung an Kants Ethik im Rahmen seiner Sozialtheologie.

⁴⁰³⁶ Ebd. S. 16.

⁴⁰³⁷ Ebd. S. 16f. Vgl. zu Dodel auch Horst Groschopp, Dissidenten: Freidenker und Kultur in Deutschland, 2. Aufl., Marburg 2011, S. 285 (mit weiteren Quellenbelegen zur Thematik).

„Je tiefer auch die naturwissenschaftliche Forschung in die Zusammenhänge des Geschehens einzudringen vermag, mit jeder gefundenen Lösung stellen sich ihr doch auch wieder neue Probleme, die der Lösung harren, und zuletzt landet man doch immer wieder bei der Erkenntnis, daß in dem was der menschliche Geist rational bis auf den letzten Rest aufzulösen sich bemüht, etwas Suprarationales, etwas schlechthin Unbegreifliches verborgen liegt. Etwas *Geheimnisvolles* wird uns also die Natur immer bleiben und damit auch etwas Großes, Heiliges, Anbetungswürdiges“.⁴⁰³⁸

Religion ist nicht Wissen, sondern Glaube, ein *undogmatischer* Glaube allerdings, der „nur Persönlichkeitswert“ und subjektiven Erlösungswert hat. Die persönliche Glaubenserfahrung kann „*niemals Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben*“; wenn jemand glaubt, „das ewig Unbekannte und Unerforschliche“ adäquat „in einem bestimmten Vorstellungsbilde ... erfaßt zu haben, so möge er sich davor hüten, den Wert, den dieses Vorstellungsbild für ihn hat, auch anderen aufdrängen zu wollen.“⁴⁰³⁹

Der Gedanke objektiver wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit ist diesem Religionsverständnis fremd. Religiöses Gefühl und Erleben sind tief verwurzelt im heiligen Mysterium der Persönlichkeit. Das impliziert die weitgehendste Anerkennung der „Königsherrschaft“ des kritischen Denkens „im geistigen Leben der Menschheit“ bei einem gleichzeitigen Bewußtsein für ihre Grenzen:

„Früher hieß es: Je deutlicher dir dein Gott vor der Seele steht, desto frömmere bist du! Und wer gar die Eigenschaften Gottes alle am Finger abzählen konnte, war im Besitz der höchsten Wahrheit. Für uns dagegen hat sich das Verhältnis insofern geradezu umgekehrt, als wir sagen: Je bescheidener du über deine eigene Erkenntnisfähigkeit denkst, je anspruchsloser du geworden bist mit deinem faustischen Drange, erkennen zu wollen, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘, *desto frömmere bist du!* Das ist das befreiende Evangelium, das wir allen denen verkündigen, die in dem selbstquälerischen Versuch, in ihrem Innenleben ein lebendiges Verhältnis zu einem seinem Eigenwesen und der Natur des Menschen nach unerkennbaren Etwas herzustellen, der Verzweiflung nahe kommen mußten.“⁴⁰⁴⁰

Als Anhänger dieses vermeintlich „gottlosen“ Agnostizismus ... tragen [wir] ‚Gott‘ als das allem Naturleben zugrunde liegende und doch unergründliche Geheimnis in uns selbst. Gott ist uns nahe in jedem Naturphänomen, am nächsten in demjenigen, das wir als eigenes Seelen- und Geistesleben erleben.“⁴⁰⁴¹

Dieser positive aber gleichzeitig zurückhaltende Bezug auf die modernen wissenschaftlichen Erkenntnismittel unterscheidet die Überzeugungen des monistischen Bremer Religionsmilieus vom selbstbewußten Auftreten der Vertreter der Religion der Naturwissenschaftler. Religion bleibt im Bremer Monistenmilieu primär bezogen auf Stimmungen und emotionale Beziehungen (etwa Gemeinsinn, Freundschaft, Liebe in Konstellation mit Erlösungshoffnungen). Indem die Vorstellung eines dem eigenen Selbst wesensfremden Gottes, die den einzelnen zu einem „transzendentalen Egoisten“ machte zurücktritt, wird er frei, zu einem „Träger erlösender Kultur“ zu werden; die neue Religion bietet ihrem Anhänger

„ein anderes unendlich Großes: die *Welt* als ein Reich nimmer sich erschöpfender, in dem Jenseits unbekannter Zukunftsäonen verborgen liegender Entwicklungsmöglichkeiten, die um so eher ihre ihn beseeligende und sein Leben verklärende Erfüllung finden, je mehr jede einzelne persönliche Kraft ganz im Wollen für das Ganze aufgeht.“⁴⁰⁴²

⁴⁰³⁸ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, Berlin o. J. (1907), S. 26f.

⁴⁰³⁹ Ebd. S. 28.

⁴⁰⁴⁰ Ebd. S. 29f.

⁴⁰⁴¹ Ebd. S. 30.

⁴⁰⁴² Ebd.

Religion ist hier also nicht mehr „die Unterwerfung des Willens oder Verstandes unter irgendwelche Mächte des Diesseits oder Jenseits, sondern allein die Stärkung des Willens zum Guten in uns.“⁴⁰⁴³ Religion zu haben wird so zur Erfahrung der „Immanenz des Göttlichen, des Schöpferischen“ als dessen „Einwohnung in unserem Ich“. „Wir richten uns im Gebet nicht hilferufend an ein Du außerhalb von uns. Unser Gebet ist die Arbeit, das Schaffen in der Richtung, auf die wir angelegt sind, und unter dem Gesichtspunkt seiner Bedeutung für das Ganze und seiner Notwendigkeit. Das hindert nicht, daß wir vor der Größe und Unbegreiflichkeit der Gottnatur stehend uns in der Andacht an ein Du wenden.“⁴⁰⁴⁴

Im Vergleich dieser doch primär von persönlichem und sozialem Entwicklungsinteresse getragenen Religionskultur mit der Kultur der Wissenschaftsreligion zeigen sich bei gemeinsamen Schnittmengen also je andere Schwerpunktsetzungen: Hier die Freiheit der Zukunftsreligion, dort die Freiheit der Forschung von der Vergangenheitsreligion. Hier Religion um der Menschen willen, als Kern der Persönlichkeit, dort Wissenschaft als neue, wahre Religion. Religion wird von der Freiheit der Wissenschaft her verstanden, traditionelle Religion dagegen als potentielle Bedrohung dieses Freiheitsrechts. Gegenüber der Berufung auf die wissenschaftliche Vernunft sind andere Momente der neuen Religion eher sekundär. Eine im Religionssystem potentiell immanente Fähigkeit zur Selbstkritik und „Selbstheilung“, die sich bei Kalthoff als Überwindung der Rationalreligion im Gefolge der Romantik und vor allem im Gefolge Schleiermachers zeigte, fehlt hier (noch). Religion ist nicht autonom. Zudem ist der Bezug zur traditionellen Religion, aber auch zu Formen alternativer Religion, für die die Bremer Monistenpasstoren stehen, häufig negativ binär codiert und damit strukturell den Anschauungen zeitgenössischer radikaler Sozialisten verwandt, wie sie etwa im Kontext des Goethebundstreites artikuliert wurden.

Die Vorgaben der monistischen Wissenschaftsreligion lieferte Haeckel. Auch bei ihm liegt der Schwerpunkt seines Interesses an der Religion im Einsatz für die Freiheit der Wissenschaft. Es ging ihm nicht etwa um die Aufwertung der Dimension des Geistigen außerhalb des konfessionellen Rahmens, sondern eher um die Auflösung von Geist in Kausalität. Dem Naturbegriff liegen bei Haeckel exakte mathematisch-physikalische und biochemische Gesetzmäßigkeiten zugrunde, die sich berechnen und auf Formeln bringen lassen.⁴⁰⁴⁵ Trotz des Eingeständnisses, daß das eigentliche Wesen der Substanz wunderbar und rätselhaft sei, war er ein exemplarischer Repräsentant des vorbezeichneten Naturverständnisses. Das macht er in der Schlußbetrachtung seiner *Welträthsel* deutlich: „Was ist denn nun eigentlich im tiefsten Grunde dieses allgewaltige Weltwunder, welches der realistische Naturforscher als Natur oder Universum verherrlicht, der idealistische Philosoph als Substanz oder Kosmos, der fromme Gläubige als Schöpfer oder Gott?“ Daraufhin muß er „eingestehen, daß uns dieses eigentliche Wesen der Substanz immer wunderbarer und rätselhafter wird, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, der Materie und Energie, eindringen, je gründlicher wir ihre unzähligen Erscheinungsformen und deren Entwicklung kennen lernen.“⁴⁰⁴⁶ Er vergleichgültigt diese metaphysische Komponente seines Monismus allerdings sofort wieder angesichts der Entdeckung des ‚Grundgesetzes von der Erhaltung der Kraft und des Stoffes‘ als ‚unfruchtbares Grübeln über ein ideales Gespenst‘, welches man den ‚reinen Metaphysikern überlassen solle. Er sieht sich als ‚echten Physiker‘:

⁴⁰⁴³ Ebd. S. 31.

⁴⁰⁴⁴ Steudel, *Monismus und Religion*, S. 162, 164f.

⁴⁰⁴⁵ Vgl. zu dieser Form des Naturalismus: R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, S. 17-25.

⁴⁰⁴⁶ *Die Welträthsel*, *Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn 1899, S. 438.

„Indem dieses höchste Naturgesetz festgestellt und alle anderen ihm untergeordnet wurden, gelangten wir zur Überzeugung von der universalen Einheit der Natur und der ewigen Geltung der Naturgesetze. Aus dem dunklen Substanzproblem entwickelte sich das klare Substanzgesetz. Der Monismus des Kosmos, den wir darauf begründen, lehrt uns die ausnahmslose Geltung der ‚ewigen, ehernen, großen Gesetze‘ im ganzen Universum.“⁴⁰⁴⁷

Wir werden unten sehen, daß Haeckel auch im Dominanzkonflikt mit solchen Vertretern der Geisteswissenschaften, die seinem Monismus kritisch gegenüberstanden bzw. selbst keine Monisten waren, diese Position vertrat. Den Begriff ‚Religion‘ verwendete er also in erster Linie als Naturwissenschaftler in Differenz zu den Begrifflichkeiten der Geisteswissenschaften, und zwar in einem Sinne, der durch das Diskursumfeld der materialistischen Religionskritik geprägt war.

Ein Spezialaspekt dieser Kritik, der Kampf um die Freiheit der Forschung, spiegelt sich in seiner Biographie wieder. Ungefähr seit Beginn der letzten Dekade des 19. Jahrhunderts war es für Naturwissenschaftler leichter geworden, im Kontext ihrer Arbeit christentums- und religionskritische Auffassungen, ohne Scheu vor beruflichen und privaten Repressionen, auch in der Öffentlichkeit und nicht mehr bloß als Privatmeinung zu vertreten. Diese Entwicklung war ein wichtiger Faktor in der Genese der neuen Wissenschaftsreligion. Haeckel war ein Vorreiter dieser neuen Tendenz. Er setzte sich erstmals 1863 auf der Naturforscherversammlung in Stettin kritisch mit den Glaubensansichten der Kirchen auseinander und war schon zu diesem Zeitpunkt nicht bereit, seine Ansichten nur im kleinen Kreis der Fachkollegen zu erörtern. Spätestens in seiner *Altenburger Rede* von 1892 formulierte er dann seinen Monismus nicht mehr nur als „Privatansicht“, sondern, stellvertretend für alle „denkenden“ Naturwissenschaftler als öffentliche Stellungnahme der „modernen Naturwissenschaft am Schlusse des 19. Jahrhunderts“ zu weltanschaulichen Fragen – wie er sich im Nachwort späterer Ausgaben der *Welträthsel* ausdrückt.⁴⁰⁴⁸ Es ging ihm dabei wesentlich auch – das können wir wiederholen – um die Verteidigung der Freiheit der Wissenschaft gegen Übergriffe von Staat und Kirche. Haeckels gleichermaßen naturwissenschaftliche und ideologische Kritik an den Kirchen brachte die Vertreter christlicher Positionen in der Öffentlichkeit im ‚Kampf um die neue Leitkultur des Zeitalters‘ erstmals eindeutig in die Defensive. Die Auflagenhöhe seiner Schriften überstieg die aller populären Konkurrenzprodukte der Verteidiger traditionell christlicher Standpunkte bei weitem.⁴⁰⁴⁹

Neben die Überzeugung, es gelte die Wissenschaft gegen staatliche und kirchliche Repressionsmaßnahmen der oben beschriebenen Art zu verteidigen, tritt nun aber auch ein Problembewußtsein, welches vermeintliche Angriffe auf die Meinungsfreiheit des Forschers in den Reihen der Akademikerschaft selbst verortet. Ein Beispiel hierfür war die sogenannte Haeckel-Virchow-Debatte der Jahre 1877/78. Rudolf Virchow wollte den Wirkungsbereich des Naturwissenschaftlers auf das eigene Gebiet beschränkt wissen. Wenn man ihn als Vertreter der Wissenschaftsreligion verstehen will, so wollte er ihr primär diesen umgrenzten Bereich reservieren. Haeckel empfand einen solchen Aufruf zur Mäßigung der Naturwissenschaft in weltanschaulichen Fragen als ein gefährliches „Attentat auf die Freiheit der Wissenschaft“ wie er es in seinem Aufsatz *Freie Wissenschaft und freie Lehre* 1878 formulierte.⁴⁰⁵⁰ Er nahm aber in

⁴⁰⁴⁷ Ebd. S. 438f.

⁴⁰⁴⁸ Zit. n. der 11. Auflage von 1919, S. 410. Zu Haeckels Positionierung gegenüber seinen Naturwissenschaftlerkollegen seit 1863 vgl. Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus*, S. 124-144, bes. S. 129ff.

⁴⁰⁴⁹ Zur dieser Phase der Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Naturwissenschaften vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften*, S. 241-256.

⁴⁰⁵⁰ Der Untertitel lautete: Eine Entgegnung auf Rudolf Virchow, S. 289. Vgl. unten Abschn. VI.6.

Akademikerkreisen mit seiner Haltung selbst in seinen späteren Jahren eine manchmal belächelte Randstellung ein.

Für Haeckels Anhängerschaft jedoch war spätestens seit diesem Zeitpunkt die Legende vom Märtyrer der freien Wissenschaft geboren. Die neue Wissenschaftsreligion bekam in Haeckel ihren prominentesten Heiligen. Oben sahen wir, daß auch Kalthoff den Zoologen als eine Art Nachfolger Giordano Brunos bewunderte. Haeckels Befürchtung, man lebe in einer Zeit, in der die Freiheit der Wissenschaft massiv gefährdet sei, klang auch in den Motiven durch, die zur Gründung des *Monistenbundes* führten – es handelte sich mithin um einen Aspekt, der auch Kalthoffs Engagement für den Verein beflügelte. Die Zurückhaltung renommierter an Universitäten tätiger Naturwissenschaftler in Fragen der Weltanschauung, die sich in der Weigerung vieler Vertreter aus diesen Kreisen widerspiegelt, im *Monistenbund* aktiv zu werden⁴⁰⁵¹, ja selbst den Gründungsauftrag zu unterzeichnen, der gleich in seinem ersten Satz auf die „ständig wachsende Gefahr“ hinwies, „mit der Ultramontanismus und Orthodoxie unser gesamtes wissenschaftliches, kulturelles und politisches Leben bedrohen“ manifestierte im *Monistenbund* so gesehen das Paradox, daß in seinen Verlautbarungen und von einer deutlichen Mehrheit seiner Mitglieder das naturwissenschaftliche Paradigma unterstützt wurde – die Reaktion auf Kalthoff zeigte dies deutlich –, daß es aber andererseits an Naturwissenschaftlern fehlte, die ihren Namen für die Ziele des Vereins hergeben wollten.⁴⁰⁵²

Wir sprachen das Problem auch oben als Aspekt der Außenwirkung des Vereins an. Was die Öffentlichkeit vom Wirken des Bundes wahrnahm, war der kirchenkritische, ja religionskritische Grundton seiner Botschaften. Haeckel erfuhr trotz der Beteuerungen, er wolle eine monistische Religion gründen, wohl doch eher Zustimmung von denjenigen Bevölkerungskreisen, für die der traditionelle Religionsbegriff primär negativ besetzt war. Die große Verbreitung der *Welträthsel*, z. B. in sozialistischen Volksbildungsbibliotheken, war wohl nicht zuletzt auch Haeckels berüchtigtem radikalen Antiklerikalismus und seiner Kritik an der Theologie geschuldet, die durch die Neigung zur Reduzierung des Christentums auf seine orthodoxesten Erscheinungsformen auffiel. Die Religionskritik, für die er stand, zeichnet nach Titius eine Karikatur des christlichen Gottesglaubens „so, als ob er einen Gott außerhalb der Welt stehend und jenseits als persönliches Einzelwesen behauptete, oder wohl gar ... so, als ob er in Gott ‚ein Individuum von beschränkter räumlicher Ausdehnung oder gar von menschlicher Gestalt‘ erblicke. Das ist in der Tat die Auffassung des naiven Kinderglaubens, nicht aber die theologisch korrekte.“⁴⁰⁵³

Gegenüber der Masse, für die sich Haeckels Name gerade mit *dieser* Form der Religionskritik verband, fiel die kleine Minderheit im *Monistenbund*, aus deren Sicht eine monistische Religion in *positiver* Weise in Erscheinung treten sollte, kaum ins Gewicht. Im Gegenteil bestand die Gefahr, daß Haeckels seichte Vulgärtheologie auch auf die monistischen Pastoren übertragen wurde. Gerade ihr Verzicht auf neue allgemeinverbindliche Dogmen und Begriffe im Kombination mit der Unterstützung der Naturwissenschaftler im Kampf für die Freiheit des Forschens machte die Unterscheidung zwischen einer wissenschaftsreligiösen und einer intellektuellenreligiös interessierten Rezeption der Entwicklungslehre bzw. des Darwinismus für Außenstehende schwer. In der Tendenz zur spiritualistischen Aneignung der Entwicklungslehre und ihrer Sakralisierung waren die monistischen Pastoren wohl Titius verwandter als Haeckel.

⁴⁰⁵¹ Vgl. schon oben die Darstellung der Hintergründe von Kalthoffs Wahl zum Präsidenten des Monistenbundes. Folgendes: Breitenbach, *Gründung*, S. 23f, 100. Erwähnt sei hier noch, daß ein potentieller Kandidat für den Vorsitz des Monistenbundes, der bekannte Genfer Neurologe Auguste Forel, seine gewünschte Ernennung ablehnte.

⁴⁰⁵² Das beklagt Haeckel noch in einem Brief vom 10.1.1907. Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 248.

⁴⁰⁵³ Titius, *Bremer Radikalismus*, S. 51.

Daß etwa bei Kalthoff auch in seinen späten Predigten und Aufsätzen das theologie- und konfessionskritische Moment stets das Niveau der materialistischen Vulgärkritik überstieg und der Monismus der Bremer Radikalen nicht einfach von Haeckels Gedanken aus verstanden werden dürfe, gestand ja auch Titius zu. Gleichwohl begünstigte die mangelnde Bereitschaft einer Mehrzahl der Fachtheologen, solche Differenzierungen vorzunehmen, die langfristige Identifikation der Bremer Religion mit Elementen, die wir typologisch der Wissenschaftsreligion zurechnen. Auch aus der historischen Rückschau besteht die Möglichkeit solcher Gleichsetzungen, die dann entscheidende Differenzsachverhalte und Bezugsgrößen für die Bestimmung des jeweiligen Religionsverständnisses außer Acht lassen.

VI.4.1 Exkurs: Zweifelhafte Zukunftsideale?

Gelegentlich traten im Prozeß der Ausdifferenzierung einer neuen Bremer Religion auch Aspekte der Debatte um den Sozialdarwinismus zu Tage, soweit sich diese als Element der Wissenschaftsreligion herauszukristallisieren begannen. Die hierfür relevanten ethischen Probleme der Eugenik, Euthanasie oder der Rassenhygiene stehen heute im Fokus politischer und gesellschaftlicher Diskurse der Aufarbeitung historischen Unrechts. In der Gründungsphase des *Monistenbundes* war kein ausgeprägtes Bewußtsein für die ethische Dringlichkeit einer Abgrenzung von solchen Elementen der Wissenschaftsreligion unter Bremer radikalen Theologen nachweisbar. Doch wollen wir zumindest in Exkursform auf die dabei berührte oben gestellte offene Forschungsfrage eingehen, ob sich Kalthoff (bzw. seine Nachfolger) bewußt gewesen sind, oder besser: *bewußt sein konnten*, in welchem ideologischen Umfeld sie sich im *Monistenbund* bewegten.⁴⁰⁵⁴

Friedrich Steudel wurde im Kontext eines Vortrages über Christentum und Monismus, den er 1908 in Schwerin hielt, mit solchen Problemen konfrontiert. Ausführlicher gehen wir auf den Vortrag erst unten ein und greifen nur die für uns relevante Facette der Diskussion um den Vortrag in einer Schweriner Tageszeitung auf: Steudel habe „die christliche Sittlichkeitslehre als hervorgegangen aus der menschlichen Entwicklung, aus dem Kampf ums Dasein hingestellt“. Darauf fragte der Diskussionsteilnehmer, der diesen Einwand vorbrachte – ein Mecklenburgischer Rittergutsbesitzer –, wie sich die Idee „der christlichen Liebe ... aus dem Kampf ums Dasein“ entwickelt haben könne, wo doch die Entwicklungstheorie davon ausgehe,

„daß in jeder einzelnen Tiergattung die schwachen und kränklichen Geschöpfe abgestoßen werden und zugrunde gehen, daß die starken und kräftigen Tiere sich paaren und einer immer höheren Entwicklung zustreben.“⁴⁰⁵⁵

Steudels Kritiker verweist hierfür auf Beispiele aus dem Tierreich wie die Hackordnung auf dem Hühnerhof (das „Totpicken“), aber auch auf Beispiele aus der *menschlichen* Kulturgeschichte, die dem Gedanken der christlichen Liebe widersprechen würden. So erinnert er daran,

„daß die Spartaner, um ihr Volk gesund und kräftig zu erhalten, im Taygetos-Gebirge die schwachen und kränklichen Kinder aussetzten und sie dort verschmachten ließen. Wie sollen sich nun aus diesem Kampfe ums Dasein, das in dem Abstoßen und Zugrundegehen der Kranken und Schwächlichen besteht, die Anschauungen der christlichen Religion in normaler Weise entwickeln? Die christliche Liebe steht in direktem Gegensatz zum Kampf ums Dasein. Sie fordert von uns, daß wir uns der Kranken und Schwa-

⁴⁰⁵⁴ Vgl. den Abschn. V.7.2 und auch Abschn. VI.1.3.

⁴⁰⁵⁵ Mecklenburger Nachrichten vom 28.11.1908. Zit. n. den Zeitungsausschnitten im Material zum Austritt von Steudel und Mauritz aus dem Monistenbund, Staatsarchiv Bremen, AZ K.1.a.Nr. 141.

chen annehmen. Sie ist eine Religion der Armen und Bedrückten, sie kann nicht aus dem Kampf ums Dasein entstanden sein. Sie ist göttlichen Ursprungs.“⁴⁰⁵⁶

Eine Stellungnahme Steudels ist nicht überliefert. Implizite Annäherungen an den Sozialdarwinismus lassen sich jedoch tatsächlich in Steudels Veröffentlichungen zum Verhältnis von Religion, Christentum und Monismus nachweisen, wenn er etwa meint, bei konsequenter Anwendung des „Entwicklungsgedankens“ erscheine auf Grundlage der „Erkenntnis einer durchgängigen Abhängigkeit aller biologischen Vorgänge von solchen chemisch-physikalischer Natur ... die ganze Kultur- und Geistesgeschichte der Menschheit auch nur als eine aus dem Grundfaktor des Selbsterhaltungstriebes, – um es derbe auszudrücken: aus Hunger und Liebe – ableitbare Entwicklungsgeschichte“, was „für die Geschichte der Religion ebenso wie für die des Rechtes, der Sitte und der Kunst“ gelte⁴⁰⁵⁷, oder wenn frühere Stufen der Religionsgenese „als ein praktischer Versuch der Selbstbehauptung“ unter Zuhilfenahme von fiktionalen Elementen definiert werden, so daß also „die Materie der religiösen Vorstellungen selbst im wesentlichen als Phantasiedichtung bewertet werden muß, deren Wurzel das Erlösungsbedürfnis, in letzter Linie der Kampf ums Dasein“ sei.⁴⁰⁵⁸

Weiter stellt er an die Theologie die Forderung, nachdem diese durch die Naturwissenschaft genötigt worden sei, „die fundamentalen Voraussetzungen der neutestamentlichen Verkündigung fallen zu lassen“, ernsthaft darüber nachzudenken, „welche Folgerungen für Religion und Sittlichkeit ... sich aus den Zugeständnissen, zu denen wir bereits genötigt wurden“ ergeben.⁴⁰⁵⁹ Steudel selbst zog für sich die Schlußfolgerung, „eine Art Katechismus ... für jeden, der sich klar und deutlich über den Unterschied dualistischer und monistischer Weltauffassung“ informieren wolle, zu konzipieren.⁴⁰⁶⁰ Damit kam er wohl der im Kontext des Bremer Schulstreits um den Religionsunterricht aufgekommenen (und von Haeckel im März 1906 noch Kalthoff selbst mitgeteilten) Forderung aus Lehrerkreisen nach, einen monistischen Katechismus vorzulegen.⁴⁰⁶¹ Hierin stellt Steudel Lehrgrundsätze auf wie etwa einen formelhaften Appell unter der Rubrik „Anthropologie und Ethik“:

„Das *Egoistische* an sich durchaus *berechtigt*, als Grundtrieb des Lebens nur in vollständiger Selbsttäuschung zu leugnen und darum in Wahrheit und ohne heuchlerischen Schein auch gar nicht zu verleugnen, aber durch die Entwicklung der (an sich egoistischen) sympathischen Triebe und Gefühle *zu einem Altruismus zu erweitern* und zu erhöhen, in welchem das Interesse des Gesamtwohles in derselben Kraft und mit derselben Wertung empfindet wie das eigene persönliche.“⁴⁰⁶²

Ähnliche Äußerungen könnten auch Anlaß für die Empörung des zitierten Mecklenburger Rittergutsbesitzers gegeben haben. War die von Steudel vorgetragene Variante des Bremer Radikalismus also tatsächlich offen für Elemente wie die Eugenik? Das läßt sich nicht belegen. Umgekehrt muß Steudel beispielsweise im Rahmen seines Schweriner Vortrages auch solche Aspekte des Sozialdarwinismus angesprochen zu haben, die dem modernen ethischen Durchschnittskonsens nicht unbedingt widersprechen würden. Er leugnete etwa den freien menschlichen Willen und forderte als Konsequenz eines modernen Strafrechts anscheinend die Umwandlung von Zuchthäusern in therapeutische Anstalten und Bildungsstätten. Der kritische Zu-

⁴⁰⁵⁶ Ebd.

⁴⁰⁵⁷ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 19f, 47, 49f.

⁴⁰⁵⁸ Ebd. S. 21.

⁴⁰⁵⁹ Ebd. S. 7.

⁴⁰⁶⁰ Ebd. S. 61.

⁴⁰⁶¹ Vgl. oben Abschn. V.2.4.

⁴⁰⁶² Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 59. Die Formel wird als Kontrast zu der Auffassung „*Egoismus* gleich *Sünde*“ formuliert.

hörer entgegnete ihm darauf in seinem Leserbrief: diese Leugnung der Sünde verwische den „Unterschied zwischen ‚Gut und Böse‘ [;] höhere Bildung“ führe „nicht zu höherer Sittlichkeit“, denn „auch an unseren Kindern tritt uns die Sünde entgegen.“⁴⁰⁶³

Überhaupt fällt bei den Bremer radikalen Theologen das Fehlen einer expliziten Rezeption von Konzepten wie der Eugenik auf, die durchaus in ihrem Umfeld nachweisbar ist: Haeckel forderte 1904 in den *Lebenswundern* die Tötung behinderter Kinder als sozialhygienische Selektionsmaßnahme im Interesse der Gesellschaft. Die Gesetzgebung müsse daran angepaßt werden.⁴⁰⁶⁴ Auch Arthur Drews war trotz seines kritischen Bewußtseins gegenüber dem Haeckelschen Naturalismus Anhänger der Rassentheorien Gobineaus und Chamberlains und gehörte damit zum „konservativen rassenbiologischen Flügel des Monistenbundes“.⁴⁰⁶⁵ Ebenso warb die Monistin Ellen Key für staatliche Programme der gezielten Auslese gesunder Kinder und für Eugenik.⁴⁰⁶⁶

Die Stellungnahmen zur Problematik, die im Namen des *Monistenbundes* veröffentlicht wurden, waren weniger direkt. Erstmals deutete sich die Tendenz zur Erweiterung der Wissenschaftsreligion um sozialdarwinistische Aspekte in Schmidts zitierter Flugschrift an. Für ihn steht fest „daß wir imstande sind, an die Stelle des Alten, Veralteten, eine neue und entwicklungsfähige Weltanschauung zu setzen, die ein Ergebnis naturwissenschaftlich-philosophischen Denkens ist und in ihrer Anwendung auf das Einzel- und Gesellschaftsleben die segensreichsten Wirkungen verspricht.“⁴⁰⁶⁷ Das schließt auch die Abkehr von einem ins rein Humanitäre gewendeten Verständnis des Christentums und die Wende zu einem ‚sozialtechnologischen Technizismus‘ (Hübinger) ein. In einer wohl als Empfehlung eugenischer Maßnahmen der Bevölkerungspolitik zu verstehenden Passage sagt Schmidt:

Aus Respekt vor den kommenden Generationen müsse die christliche „Selbstliebe und die Nächstenliebe ergänzt und überboten werden“ durch „höhere Forderungen [der] ‚Selbstverleugnung‘, als die christliche Nächstenliebe tut“; Die Selbstverleugnung schließe „zuweilen geradezu die ‚Nächstenverleugnung‘ in sich“ ein. Schmidt versteht unter letzterer „einen Verzicht, respektive ein Verbot, körperlich oder geistig, wenn damit eine Bedingung für das Wohlergehen künftiger Generationen gegeben werden kann. Wer’s fassen kann, der fasse es.“⁴⁰⁶⁸

Wie aber werten wir eine solche versteckte Anspielung im Gesamtkontext damaliger Diskurse und Kontroversen um die monistische Ethik in angemessener Form? Es fällt auf, daß nach Schmidts Jenenser Vortrag die Kritik der Fachtheologie auf sozialdarwinistische Tendenzen des Monismus gar nicht einging (anders als der zitierte Laie anlässlich des Vortrages von Steudel).⁴⁰⁶⁹ Auch die anderen im Rahmen der Recherchen zu der vorliegenden Arbeit gesichteten Quellen aus der Hand monismuskritischer Theologen sparen das Thema aus. Dies könnte mit dem Umstand zusammenhängen, daß der Sozialdarwinismus als Richtung im *Monisten-*

⁴⁰⁶³ Mecklenburger Nachrichten vom 28.11.1908. Auf die Beziehung des Beispiels zu Kalthoffs Ansichten kommen wir gleich zurück.

⁴⁰⁶⁴ Die Lebenswunder, S. 23, 134. Vgl. auch seine Ausführungen über den geringeren Lebenswert von Behinderten und Schwerkranken, ebd. S. 291-315. Zu Haeckels Eugenik: Günter Altner, Biotechnologie zwischen alter und neuer Eugenik, in: Evang. Theol., 50. Jg. (1990), Heft 6, S. 558-587.

⁴⁰⁶⁵ Vgl. Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes, S. 129 u. ö. (Gobineau, Chamberlain) sowie Panesar, ebd. und Julian Köck, „Die Geschichte hat immer Recht“: Die Völkische Bewegung im Spiegel ihrer Geschichtsbilder, Frankfurt a. M. 2015, S. 363. Vgl. auch schon oben Abschn. V.6.2.

⁴⁰⁶⁶ Vgl. z. B. Sabine Andresen, Das Jahrhundert des Kindes als Vergewisserung. Ellen Keys Echo im pädagogischen Diskurs der Moderne, in: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation, 20. Jahrg. (2000), Heft 1, S. 22-38, hier 25, 29-31.

⁴⁰⁶⁷ Schmidt, Monismus und Christentum, S. 6f.

⁴⁰⁶⁸ Ebd. S. 25f.

⁴⁰⁶⁹ Vgl. Art. Die Zwecke und Ziele des deutschen Monistenbundes, in: Jenaische Zeitung vom 4.3.1906, Erstes Blatt (Leserbrief des Theologieprofessors F. W. Thümmel. Ausführlich dazu Abschn. VI.6.4.2.

bund „zu keiner Zeit vorherrschend geworden ist oder einen erheblichen Einfluss gewonnen hat.“⁴⁰⁷⁰

Eine andere verallgemeinerbare Aussage, wonach man im *Monistenbund* vielmehr „die Antithese zu der These vom ‚Kampf ums Dasein‘ [bildete] und ... die Verbundenheit der Menschen durch gegenseitige Hilfe in den Vordergrund [stellte]“⁴⁰⁷¹, läßt sich auch auf die Vertreter des Bremer Radikalismus übertragen, wenn Kalthoff wie wir uns erinnern etwa für die Umwandlung des Strafrechts in ein „sittliches Erziehungsrecht, eine seelische Heilkunde“ und die Ausgestaltung „unsere[r] Zuchthäuser“ als „sittliche Krankenanstalten“ plädiert. Eine solche Aussage könnte auch im Hintergrund von Steudels oben indirekt zitierter Vortragspassage stehen. Beide Bremer Pastoren sprechen sich damit gegen die Eliminierung scheinbar lebensunwerten Lebens aus.

Noch deutlicher zeigt sich dies in Kalthoffs Ablehnung der Todesstrafe und in seinem Pazifismus. Die diesbezüglichen oben angeführten Belege dokumentieren Kalthoffs grundsätzliche Abneigung gegenüber der sozialdarwinistischen Metapher vom ‚Kampf ums Dasein‘ im Kontext seiner ‚Lebensreligion‘⁴⁰⁷² und können schwerlich als sozialtechnologische Ansichten verstanden werden. Feststellen kann man weiterhin, daß er einer moralfreien Biologie immer wieder moralische Kategorien gegenüberstellt, wenn er etwa vom Wert auch der ‚kleinsten Menschenatome‘ und auch des geringsten Lebens spricht. Anscheinend war eine logische Konsequenz des monistischen Ansatzes für ihn die *Ununterscheidbarkeit* zwischen niedrigerem und höherem Leben. Den „Nützlichkeitsfanatismus“ der „sogenannten Praktiker“, die „jeden Idealismus als unbrauchbar für das Leben bekämpfen“, hält Kalthoff für „gefährlich“.⁴⁰⁷³ Seine Gemeinde fragt er: „Wißt ihr, wohin schließlich jede Praxis führt, die nicht ihre Führung an einer sittlichen Idee findet? Sie führt zur Auflösung aller sittlichen Begriffe, zur Verneinung des Menschen und seiner Würde.“ Wenn kein kategorischer Imperativ mehr gelte, bleibe als Maßstab für die ethisch relevante Entscheidungen der „Nützlichkeitsmenschen“ letztlich nur „die Macht“.⁴⁰⁷⁴ Kalthoff will aber das kategorische „du sollst“ nicht aufgeben. Gehorchen wir freiwillig unserer Pflicht, bleiben wir uns selbst treu; „wir haben die Gottheit aufgenommen in unseren Willen“. Das Göttliche „verliert ... sein überweltliches Gesicht, es wird menschlich“.⁴⁰⁷⁵

Mit solchen Einschränkungen sollen keine Bausteine zu einer Hagiographie der Bremer Radikalen zusammengetragen werden; es soll lediglich davor gewarnt werden, von den Bremer Pastoren ein Problembewußtsein zu erwarten, das sie nicht haben konnten. Wenn wir aus rückschauender Perspektive in Belege der Jahre nach 1900 eine sozialdarwinistische Bedeutung hineininterpretieren – nehmen wir etwa die oben angeführte Aussage aus Kalthoffs Bericht über den Gründungstag des *Monistenbundes*, nach der das „zwiespältige Lebensbild ... unter Führung der Naturwissenschaft entwurzelt“ worden sei, worauf hin nun die „positive Arbeit“ des *Monistenbundes* der „Schaffung einer monistischen Lebenskultur“ zu gelten habe oder auch die zitierten Stellen aus Steudels Schriften –, dann übersehen wir, daß die hier implizierten Konflikt- und Problempotentiale ihre Wirkung als Streit um den Glauben an die Machbarkeit des Menschen, an die Möglichkeit der Züchtung höherer Rassen usw. erst in der Zukunft entfalteteten und begehen damit einen methodischen Fehler.

⁴⁰⁷⁰ Horst Hillermann. Zit n. Eckhart Pilick, *Zwischen Theorie und Glauben*, S. 135. Insgesamt waren solche Aspekte auch nicht Schwerpunkt der Vereinsarbeit.

⁴⁰⁷¹ Ebd.

⁴⁰⁷² Vgl. oben Abschn. III.19.8.1 u. ö.

⁴⁰⁷³ *Religiöse Weltanschauung*, S. 152.

⁴⁰⁷⁴ Ebd. S. 154.

⁴⁰⁷⁵ Ebd. S. 157.

Auch die Frage, ob Kalthoff seine „Abrechnung“ mit der (liberalen) Theologie womöglich dazu verführt hat, die Naturwissenschaften in einem allzu hellen Licht zu sehen läßt sich schwer aus dieser Perspektive beantworten. Eine möglicherweise positiv ausfallende Antwort läßt sich auch kaum als Argument für ein mit Haeckel übereinstimmendes Denken in Fragen der Übertragung des theoretisch Machbaren auf die Politik anführen. Selbst Haeckels eigene diesbezügliche Aussagen sind teils widersprüchlich. Haeckel erwiderte beispielsweise einmal als Antwort auf eine Kritik Rudolf Virchows:

Die „*unmittelbare* Übertragung naturwissenschaftlicher Theorien auf das Gebiet der praktischen Politik“ würde angesichts der Kompliziertheit des „heutigen Kulturlebens ... von dem praktischen Politiker eine so umsichtige und unbefangene Berücksichtigung, eine so gründliche historische Vorbildung und kritische Vergleichung“ verlangen, „daß derselbe immer nur mit größter Vorsicht und Zurückhaltung eine derartige Nutzenanwendung eines ‚Naturgesetzes‘ auf die Praxis des Kulturlebens wagen wird.“⁴⁰⁷⁶

Anhand von konstruierten Antworten auf die Frage, ob Kalthoff den elitären, für einen Sozialdarwinismus offenen Zug des Haeckelschen Monismus (bzw. dessen Tendenz, Seelisches, Soziales, Geistig-Religiöses, Einmaliges, Individuelles, Kreatives auf die jeweiligen biologischen Grundlagen zu reduzieren und der Biologie damit eine übergeordnete ethisch-religiöse Bedeutsamkeit zuzusprechen) ganz durchschaut habe, können wir keine Hypothesen über Kalthoffs Positionierung in Debatten ableiten, die erst später geführt wurden, namentlich solche über völkische Rassenideologien, Rassenhygiene, Euthanasieprogramme oder eine Ethik, die den Sozialdarwinismus in den Rang eines gesellschaftlichen Regelungsmechanismus erheben. Wie schon im Fall oben behandelte ähnlicher Fragestellungen wollen wir auch solche Aussagen nicht geschichtsdeterministisch als ein Ignorieren möglicher Entwicklungen werten. Eine Voraussicht historischer Ereignisse und politischer Entscheidungen späterer Jahrzehnte können wir von ihm und Steudel nicht erwarten.

Seine religiösen Reformgedanken können wir also am Maßstab solchen sozialtechnologischen und wissenschaftsreligiösen Gedankengutes nicht messen. Auf die Frage, ob Kalthoff die Autonomie des Religiösen auch gegen die Herrschaftsansprüche der Biologie durchgesetzt hat bzw. darauf, ob diese Frage richtig gestellt ist, gehen wir erst unten im Kontext einer Analyse des Dominanzkonfliktes zwischen Geistes- und Naturwissenschaften genauer ein – um so mehr, als diesem umfassenderen Kontext das Phänomen der Gleichsetzung der neuen Religion mit einem vermeintlichen Haeckelschen Materialismus zuzuordnen ist. Wir werden sehen, daß es häufig Fachtheologen waren, die im Kontext konfessionell-apologetischer Interessen solche Zuordnungen vornahmen und dabei auch vor der Verdrehung von Fakten nicht zurückschreckten. Mit Blick auf den Kampf um die Deutungshoheit über die Religionsbegrifflichkeit meinte noch 1913 der Hamburger Monistenpastor Heinrich Wilhelm Heydorn:

„Die Kenntnis davon“, daß Pastoren wie er für einen *Monistenbund* stünden, der als „religiös und ethisch“ interessierter Kulturbund kein „Bekämpfer der Kirche“ mehr sei, sondern „ein Konkurrent im Guten“, sei „vielfach infolge von Fahrlässigkeit derjenigen, welche verpflichtet gewesen wären, sich diese Kenntnis zu verschaffen ... noch wenig verbreitet“.⁴⁰⁷⁷

Wir beenden damit unseren Exkurs und erschließen im Folgenden ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen der Wissenschaftsreligion und der monistischen Religion im Umfeld

⁴⁰⁷⁶ Freie Wissenschaft und freie Lehre. Eine Entgegnung auf Rudolf Virchow's Münchener Rede über „Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat“, Stuttgart 1878, S. 70, 74.

⁴⁰⁷⁷ Erklärung vom 15.12.1913, ohne Quellenangabe, Staatsarchiv Bremen, AZ K. 1.a.Nr. 141 [6] (akta, betr. Die Stellung des hamburgischen Pastors Heydorn zum Monistenbund, 1913).

der Bremer radikalen Gemeinden: die Offenheit der letzteren zur Kunstreligion und für die künstlerische Rezeption von Beständen des traditionellen Christentums. Wir stellen diesen Punkt im Rahmen unserer beschreibenden Annäherung an die Bremer monistische Religion dar, wie sie von dem Gefühlsmensch *und* „Künstlermensch“ Kalthoff, „der sein Inneres zu sichtbaren Formen gestalten mußte“, ausging und versuchen auch der Wirkungsgeschichte seiner Impulse nachzugehen.⁴⁰⁷⁸

VI.5 *Weitere Differenzierungen zwischen monistischen Religionsformen: ästhetisch-mystische Religion und Wissenschaftsreligion*

Wenn wir Kalthoffs und Steudels religiösen Monismus einem geistesgeschichtlichen Standort zuordnen wollen, können wir an eine Unterscheidung Rudolf Ottos anschließen. Otto stellt dem mathematisch-exakten Naturalismus, den Haeckel prominent vertrat, einen ‚poetisch-spekulativen Naturalismus‘ gegenüber, der zudem auf einen ‚halb mystischen Naturbegriff‘ hinauslaufe. Dieser Begriff zeichne sich eben dadurch aus, daß sich sein ‚Geheimnis‘ nicht zergliedern und berechnen lasse. Otto verordnet ihn geistesgeschichtlich zuerst bei Goethe, auf den sich mathematisch-naturwissenschaftlich orientierte Monisten deshalb zu Unrecht beziehen würden.⁴⁰⁷⁹

Den Bremer religiösen Monismus können wir vorläufig als eine dem mystischen Naturalismus der ‚Künstlernaturen‘ Bruno Wille und (mit Einschränkungen) Wilhelm Bölsche verwandte Erscheinung einstufen. Die bei Kalthoff gegebene stärkere Betonung des religiösen Momentes im *Monistenbund* können wir im Anschluß an Ernst Troeltsch auch als einen ‚mit ... dem philosophischen Immanenzgedanken verbundenen Spiritualismus‘ bzw. als eine ‚spiritualistische Mystik‘ bezeichnen – nur mit dem Unterschied, daß Kalthoff dabei nicht an eine elitäre Religion der Gebildeten dachte (wie sie Troeltsch selbst vorschwebte), sondern an eine Bewegung, die Impulse ‚von unten‘ durchaus begrüßte.⁴⁰⁸⁰ Typologisch können wir diese monistische Religionsform in die Nähe der von Wolfgang Eßbach beschriebene Kunstreligion rücken.

Eine Kalthoffs pantheistischem und für Bezüge zur Mystik offenen Naturbegriff vergleichbare Anschauung finden wir insbesondere bei Bruno Wille. Die Natur ist letztlich unergründlich und gibt ihre Rätsel bei Anwendung der Methode ‚der einseitigen Zerstückelung, wie sie Naturforscher‘ betreiben, nicht preis. ‚Dann hat man die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band‘.⁴⁰⁸¹ Die Natur offenbart ihre Geheimnisse aber demjenigen, der ‚Ohren hat zu hören‘.⁴⁰⁸² Der Widerspruch Haeckels gegen diese Betrachtungsweise zeigte sich etwa in den oben zitierten ablehnenden Worten über den ‚Theosophen‘ Wille. Kalthoff verbanden mit Wille gleichwohl gemeinsame religiös-monistische Überzeugungen. Wie der Friedrichshager Dichterphilosoph setzt Kalthoff einen unfaßbaren Naturbegriff voraus, und auch bei Steudel fanden wir ein vergleichbares Denken.⁴⁰⁸³

⁴⁰⁷⁸ Art. Dr. Albert Kalthoff †, Bremer Courier vom 14.5.1906.

⁴⁰⁷⁹ Naturalistische und religiöse Weltansicht, S. 13-21. Vgl. zur problematischen Vereinnahmung Goethes durch Haeckel auch Schröder, Naturwissenschaften und Protestantismus, S. 143: ‚Daß Goethe nur sehr bedingt ein Kronzeuge für den Monismus war, entging Haeckel ... Goethe hatte zwischen Geist und Materie ein Zusammenwirken angenommen, aber sie nicht miteinander gleichgesetzt. Auch erkannte Goethe den Wert der Idee an sich, die nicht im mechanischen Weltgeschehen aufgeht‘.

⁴⁰⁸⁰ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren, S. 931. Vgl. dazu auch Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 259f i. Z. m. S. 258.

⁴⁰⁸¹ Vgl. Offenbarungen des Wacholderbaums. Roman eines Allsehers, Bd. 1, Jena 1907, S. 265.

⁴⁰⁸² Ebd. S. 73.

⁴⁰⁸³ Vgl. Steudel, Die Religion im Lichte der monistischen Weltanschauung, S. 25-29. Vgl. Kalthoff, Religiöse Weltanschauung, S. 78f. Auch Kalthoffs Gottesbegriff der letzten Jahre muß im Kontext seines Mystikver-

Darüber hinaus verband die Bremer und die Friedrichshagener auch ihre gemeinsame Auffassung über einen zeitgemäßen Christusglauben. Bei Haeckel war dagegen die Relation von Monismus und Christentum oberflächlich – vielleicht nur eine Verbindung dem Namen nach (wie sich das auf der Ebene der Intentionen auch für die Verknüpfung von Monismus und Metaphysik behaupten läßt).

Haeckels Äußerungen zur Religion ordneten wir daher der Wissenschaftsreligion zu. Gegen diese Typisierung könnte man den ‚ästhetischen Zug‘ seines Monismus ins Spiel bringen. Die Ästhetik sei bei Haeckel Grundlage seines „ganzen ‚monistischen‘ Anschauens der Natur“ meinte etwa Bölsche.⁴⁰⁸⁴ Berühmt geworden sind die *Kunstformen der Natur* (1904). Für uns bleibt gleichwohl der aus der Distanz des kultur- und diskursgeschichtlichen Vergleichs sichtbar gemachte grundsätzlich differente intentionale Kontext der Äußerungen Kalthoffs und Haeckels als Unterscheidungsmerkmal bestehen, das wir auch der religiösen Typenbildung zugrunde legen. Haeckels künstlerische Betrachtungen stehen vor dem Hintergrund seiner naturwissenschaftlichen Profession. Anders als bei den Aposteln der mystisch-ästhetischen Religion der Bremer oder Friedrichshagener Monisten fehlt bei ihm die explizit spirituelle Dimension im Verständnis des Kunstschaffens der Natur. Der bei Kalthoff, Steudel oder Wille in solchen Kontexten vorausgesetzte Seelenbegriff fußt dagegen auf den oben dargestellten spiritualistischen Prämissen. Die Bremer und Friedrichshagener verwenden den Begriff zudem in religiös-rituellen Zusammenhängen – mit dementsprechend anderen Intentionen. Darauf kommen wir unten zurück, wenn wir weitere religionstheoretische Differenzierungsmerkmale in anderen hermeneutischen Kontexten anwenden.⁴⁰⁸⁵

Bis hierher können wir festhalten: Es sprechen einige Indizien dafür, daß Kalthoff diese hier sichtbar gemachten Differenzierungen bewußt waren. Wir sahen, daß Kalthoff die Nichtidentität von Religion und Monismus postulierte bzw. von der Autonomie der Religion ausging. Es fehlt auf der momentanen Quellengrundlage aber jeder Hinweis darauf, daß er die Differenzen problematisierte (wie etwa Rudolf Otto es tat), oder daß er sich bewußt von Haeckels religiösen Auffassungen oder Schmidts Atheismus distanzierte (wie wir es später am Beispiel Steudels zeigen können). Mithin müssen wir bis hierhin voraussetzen, daß er von der Gleichwertigkeit der beiden Formen monistischer Religion ausging, die wir hier als mystisch-ästhetische- und als Wissenschaftsreligion typisieren – trotz ihrer Differenz.⁴⁰⁸⁶ Toleranz gegenüber anderen Positionen im *Monistenbund* und das Bewußtsein für die Differenz der eigenen Position scheinen die zwei Seiten einer Grundhaltung der Gruppierung um Kalthoff und Wille zu bilden, die sich wie gezeigt nach Kalthoffs Tod zu einer eigenständigen Richtung entwickelte.

Dieses (frei)religiös-künstlerische Milieu innerhalb der Monistenbewegung verband nicht zuletzt auch eine ähnliche Ausrichtung der Rezeption Gustav Theodor Fechners (1801-1887) als Wegbereiter ästhetischer Naturbetrachtung. Kombiniert wurde dies mit verwandten Auffassungen über den undogmatischen Status der Religion in künftigen religiösen Gemeinschaften. Wenn Kalthoff in seiner Broschüre *Modernes Christentum* den ästhetischen Zug des Monismus in den Vordergrund stellt und hier in diesem eine Form der „Naturbeseelung“ sieht, „wie sie Goethe dichtet, Fechner sie philosophisch begründet, Bölsche sie in dem Naturleben selber uns schauen läßt“⁴⁰⁸⁷, so kann dies als Kurzformel für eine entstehende eigenständige

ständnisses begriffen werden. Dazu: Otto Veeck, Kalthoffs Ideale. Religiöse und soziale Anschauungen, S. 249-251.

⁴⁰⁸⁴ Brief vom 14.1.1899, Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 81.

⁴⁰⁸⁵ Vgl. Abschn. VI.5.2.3.

⁴⁰⁸⁶ Vgl. ebd. Auch in den im Rahmen der Ernst Haeckel online-Briefedition neu erschlossenen Briefen und Karten Kalthoffs an Haeckel fand keine inhaltliche Auseinandersetzung statt.

⁴⁰⁸⁷ *Modernes Christentum*, S. 39.

monistische Richtung interpretiert werden, aber nicht gleichzeitig als Abwertung anderer Richtungen des Monismus, die er an dieser Stelle auch nicht erwähnt.

VI.5.1 „Das alles ist Religion“ – Kalthoff und die monistische Dichterphilosophie

Zur Rezeption der Fechnerschen Vorstellung „ästhetischer Naturgesetze“ rät Wilhelm Bölsche auch Ernst Haeckel in einem Brief vom 18.1.1902 als Reaktion auf die Frage des Briefpartners nach einer Ästhetik, die er im Kontext der abschließenden Arbeiten an seinen *Kunstformen der Natur* verwenden könne.⁴⁰⁸⁸ Für Kalthoff wiederum war die Einfühlung in die Ordnung, Schönheit und Einheit der Natur selbst natürliche Religion. Wir sahen das beispielsweise daran, wie er über das kindliche Naturempfinden sprach. Die „Welt der religiösen Ahnung und Empfindung“ könne im kindlichen Gemüt auch durch die Konfrontation mit den Eindrücken der Natur angeregt werden oder durch das „Versenken in die letzten Rätselfragen des Lebens.“ Der „Dualismus“ zwischen der „nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten gelehrten Naturwissenschaft“ und dem Glauben an eine „den unverbrüchlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung in allem Geschehen“ aufhebenden übernatürlichen Macht sei dagegen künstlich und schädlich. „Religion“, wie sie im kindlichen „Herzen lebendig ist“ könne die *Lehre von der Religion* nicht vermitteln, erfahren wir.⁴⁰⁸⁹ Auch der erwachsene Mensch entnehme aus der „innerlich zusammenhängende[n] Ordnung“ der Natur seine Wahrheits- und Schönheitsgrundsätze und auch „unsere Übernatürlichkeiten und Jenseitigkeiten sind doch ganz und gar ihr Werk ... Das ist die monistische Weltanschauung“, und „Religion ist ... die Empfindung dieses einheitlichen Lebens“, sie ist „die unmittelbare, über allen Irrtum und Mißverständnis heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung“ wie er Schleiermacher, den „Dichter und Prophet, nicht [den] Theologe[n]“, zitiert. Die religiösen Gegenwartsmenschen sind schließlich selbst „Künstler, Lebenskünstler, die mit den Naturlauten ihres Herzens dem großen Weltgedicht eine Strophe hinzufügen. Schließlich spricht Kalthoff mit mythopoetischem Pathos vom Erwachen des inneren Glanzes in diesen Menschen, nachdem sie die „Weltenflamme entzündet“ hatten und das „Riesengrab der Welt ... seine Toten wieder“ gab: „Das gab den Menschen einen eigenen Glanz... Und das Vermögen, diesen Glanz zu sehen, seine Heiligkeit, seine Schönheit und Kraft zu empfinden, das ist Religion, wie sie sich in das Anschauen des einheitlichen Weltbildes versenkt“.⁴⁰⁹⁰

Wie wir auch sahen, behauptete er in der Broschüre *Modernes Christentum*, „die Wissenschaft“ selbst habe innerhalb der Grenzen ihres Arbeitsgebietes einen echten religiösen Glauben entdeckt, indem sie gelernt habe, anzuerkennen, „wie viel sie neben der rein logischen, begrifflichen Analyse, auf die sie lange Zeit ihr ganzes Augenmerk gerichtet“ habe, „auch der schöpferischen Synthese, in der die so lange verkannte und mißverständene Phantasie tätig ist“, verdanke.⁴⁰⁹¹ Auch dabei mag Kalthoff an Beispiele gedacht haben, wie Haeckels *Kunstformen der Natur*. Seinen ersten Überblick über die Regungen moderner religiöser Sehnsüchte in Dichtung, in Philosophie, im Sozialismus und in dem am Sozialismus gereiften Humanitätsglauben schließt er mit der Bemerkung: „Das alles ist Religion“.⁴⁰⁹² Wir sahen auch, daß seine dem Grundsatz der Lehrbarkeit von Religion verpflichteten Kritiker zurückfragten: Ist das Religion?

⁴⁰⁸⁸ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 148. Zu Fechner vgl. oben Abschn. III.18.2.1. Vgl. weiterhin den obigen Abschn. III.14.1 (Kunstreligion), auf dem wir hier aufbauen.

⁴⁰⁸⁹ Schule und Kulturstaat, S. 22-36. Zit. S. 22f, 29, 33 (vgl. 36).

⁴⁰⁹⁰ Religion und Monismus, S. 265-268. Zur Schleiermacher-Rezeption vgl. Religion der Modernen, S. 7 und oben bes. Abschn. III.4.

⁴⁰⁹¹ Modernes Christentum, S. 4f.

⁴⁰⁹² Ebd. S. 5.

– insbesondere im Gravitationsfeld der Monisten sei Religion „nur der poetische Rahmen popularisierter Naturforschung, die selbst der Kern des Ganzen ist“ und werde somit „zum Anhängsel von Naturwissenschaft und Poesie.“⁴⁰⁹³ Kalthoff war 1906 in dieser Frage längst noch nicht entschieden. Vorher, in anderem Kontext, meinte er, die „Stimme des Religiösen“ finde man nicht mehr in den innertheologischen Kämpfen um die Religion. Die Modernen würden daher „die Kirchen ihrem Schicksal überlassen, überzeugt, daß die Welt um so eher mit diesen Überresten der Vergangenheit fertig werde, je weniger man sich um sie kümmerge.“⁴⁰⁹⁴ Vielleicht darf man diese Äußerung als indirekte Antwort auf die posthume Kritik werten. Kalthoff selbst widmete sich kurz vor seinem Tod noch der Frage, in welchem Punkt all die auseinanderstrebenden neuen Tendenzen zusammenfinden würden.⁴⁰⁹⁵ Im Sinne der oben formulierten These kann vermutet werden, daß er diesen Konvergenzpunkt in der Synthese von Kunst und Religion in der Form eines modernen unkirchlichen Christentums zu finden hoffte und auf dieser Linie auch eine positive Beziehung von Monismus und Christentum noch für möglich hielt. Da er sich in einer Zeit wähnte, in der die Theologen eher von den Dichtern lernen könnten als umgekehrt, sah er in der Rolle der Vermittler des religionsproduktiven Potentials christlicher Ideen eben auch nicht mehr die Theologen, sondern die Künstler.

Kalthoff spekulierte in den Predigten über *Die Religion der Modernen* nicht nur über den Anteil des Monismus an der Erschaffung der Zukunftsreligion, sondern auch über die Entwicklungspotentiale, die sich, verkörpert in der Personalunion von „Naturphilosoph und ... Dichterphilosoph“, aus einer Verbindung von Naturerkenntnis und Kunst(religion) ergeben könnten. Er stellte die Frage, ob nicht in dieser Verbindung die Chance für die Schaffung eines Weltbildes bestehe, „das dem wachenden wie dem träumenden Geiste, der wissenschaftlichen Erkenntnis wie dem künstlerischen Schaffensdrange Genüge zu leisten imstande wäre“ und hob in diesem Kontext wiederum Wilhelm Bölsche hervor, der „aus einem Naturphilosophen immer mehr ein Dichterphilosoph“ werde; aber auch Bruno Wille erwähnte er, der mit seinem Roman *Offenbarungen des Wacholderbaums* ein Beispiel für eine solche Symbiose geliefert habe.⁴⁰⁹⁶ Wenn der Naturphilosoph mit dem Dichterphilosophen

„in dem Gedanken der Entwicklung zusammen[trifft], dem Gedanken, der so ganz und gar beides in einem ist: Wahrheit und Dichtung ... gewinnen wir ein Weltbild von einer Größe und Schönheit, von einer Lebendigkeit und inneren Geschlossenheit, wie es weder das Mittelalter noch der Materialismus gekannt, in dem die tiefsten Wahrheitsmomente beider einander so schroff entgegengesetzter Weltanschauungen sich zusammenfinden. ... Die Natur selbst dichtet, ihr Schaffen ist ein Kunstschaffen, darum gibt der Dichter nur sein Naturerlebnis wieder, er bildet im Kleinen das Werk nach, das Werk weiter, das die Natur im Großen begonnen.“⁴⁰⁹⁷

Die vergeistigte Naturbetrachtung und die Überwindung des Gegensatzes von Poesie und Faktenwissenschaft war tatsächlich ein besonderes Anliegen von Wille und Bölsche. Letzterer meinte: „Zur Religion gehört noch ein Unendliches an Gemütsarbeit, an ästhetischen Werten, an praktisch lebendigem Menschentum im Ganzen, weit über das eigentliche Denken hin-

⁴⁰⁹³ Wendland, *Die neue Diesseitsreligion*, S. 16f.

⁴⁰⁹⁴ *Religion der Modernen*, S. 6-9. Als Beispiel nennt er den Streit um die Bibel-Babel-Vorträge von Delitzsch und Harnacks *Wesen des Christentums* (S. 6).

⁴⁰⁹⁵ *Modernes Christentum*, S. 5.

⁴⁰⁹⁶ *Die Religion der Modernen*, S. 81; vgl. ebd. S. 3 (Überwindung des „alten Kraft- und Stoffmaterialismus“). Vgl. als religionsgeschichtliche Variante dieses Denkens die Predigten über träumende und erwachende Wissenschaft im Predigtzyklus zum Zeitalter der Reformation, S. 58-80, die wiederum ihre Fortsetzung finden in den Predigten zur prophetischen Wissenschaft Giordano Brunos und der schauenden Wissenschaft der Mystik.

⁴⁰⁹⁷ *Die Religion der Modernen*, S. 82f, 84.

aus.⁴⁰⁹⁸ Wille erhoffte durch Goethes Kunstreligion Erlösung von der Bekenntnisreligion, aber auch von einem ‚seelenlosen‘ Materialismus, der die Bedürfnisse des Gemüts nicht befriedigen könne.⁴⁰⁹⁹ Wie aber sollte die Verbindung von monistischer Dichterphilosophie und Christentum gelingen, von der Kalthoff in seinem *Modernen Christentum* träumte?

VI.5.2 *Das monistische Christus-Problem und seine praktische Rolle in der Religion der Modernen*

VI.5.2.1 *Kalthoffs Christusideal als Faktor einer christlich-monistischen Zukunftsreligion und seine Rezeption*

Wir stellten oben die These auf, als Brücke zwischen der modernen Weltanschauung und dem Christentum habe Kalthoff seine nach 1900 ausdifferenzierte monistische bzw. „realistische“ Christusinterpretation gedient. Wir unterscheiden in diesem Zusammenhang zwischen den historisch-kritischen und religionskritischen Analysen zum *Christus-Problem* und der praktischen Rolle der neu entwickelten Christologie Kalthoffs. Letztere besaß für ihn einen hohen Stellenwert, was sich etwa darin zeigte, daß er dem Christustypus wie wir sahen noch seine letzte Predigt widmete. Auch davor hat er das Thema immer wieder in seinen Predigten berührt und auf diese Weise in die Gemeindepraxis integriert. Zuletzt widmete er sich dem Thema in der Broschüre *Modernes Christentum*. Wir sollten diese praktische Rolle seiner Christologie auch für die monistische Wende nicht unterschätzen und mithin die Episode der Christusschriften nicht isoliert bzw. monoperspektivisch als Zeugnis bloß religionskritischer Ambitionen betrachten. Wir nehmen hier zusätzlich in den Blick, was aus der radikalen Kritik der Bekenntnisreligion hervorgegangen ist: das Christusideal. Diese religionspraktische Seite war in Kalthoffs Werk nicht nur ein Nebenaspekt seines neuen monistisch angeleiteten Religionsverständnisses, sondern ein konstitutiver Bestandteil desselben. Wir können diese Behauptung sogar anhand von Zitaten belegen, die das Verhältnis der *antichristlichen Modernen* zum Christus ins Auge fassen:

Selbst wenn die „Modernen“ wie Nietzsche und Zola sich „vom Fluch des Christentums befreien“ wollten, so trage deren Bekenntnis, nicht mehr Christ sein zu wollen, deren Verneinung des Christentums, doch wieder „gewisse Züge ... , die dem Christentum selber entstammen. Auch der Anti-Christus, unter dessen Maske Nietzsche seinen Kampf gegen das Christentum führt, ist doch wieder ein Christus, eine besondere Erscheinung in der großen Gattung der Christusbildungen. ... Wir müssen eben bedenken, daß der Christusname viel elastischer und umfassender ist, als er in der Anschauungsweise der heutigen Kirche erscheint.“⁴¹⁰⁰

Um zu zeigen, wie wichtig Kalthoff seine Christologie war, können wir auch noch einmal an eine Äußerung in einer der Predigten zur religiösen Weltanschauung erinnern, in der er ausführt, der Verlust des Christus sei „eine brennende Wunde der Zeit“.⁴¹⁰¹ Das eigentliche Ziel der Kalthoffschen monistischen Wende war es nicht etwa, den Monismus *als* Religion zu etablieren. Der Monismus war für ihn wie wir sahen ein Medium religiöser Entwicklung und der Vermittlung zwischen den (aufgrund religionsgeschichtlicher Fehlentwicklungen) getrennten sakralen und profanen Erfahrungssphären.⁴¹⁰² Ziel war die Weiterentwicklung der Religion und

⁴⁰⁹⁸ Was heißt Monismus? S. 131. Auch im Briefwechsel mit Haeckel werden ähnliche Ansichten oft ausgetauscht.

⁴⁰⁹⁹ Faustischer Monismus, in: Drews (Hg.), *Der Monismus*, Bd. 1, S. 243-291.

⁴¹⁰⁰ *Religion der Modernen*, S. 177f. Vgl. oben Abschn. III.17.2 sowie Abschn. III.19.5.2 (Christus-Zarathustra).

⁴¹⁰¹ *Religiöse Weltanschauung*, S. 184, vgl. 182-186. Dazu ebenfalls Abschn. III.17.2.

⁴¹⁰² S. o.: Die Religion nimmt „durch den Monismus“ wieder teil am „Entwicklungsleben der Welt und der Menschheit“. Als expliziten Beleg vgl. Kalthoffs Zuschrift an die Jenaische Zeitung vom 8.3.1906, Erstes Blatt: Zwecke und Ziele des deutschen Monistenbundes.

mithin (gleichsam als Sekundärfolge) auch des Christentums *als* Religion. Mit Blick auf diese Entwicklungsperspektive war der Monismus auch eine neue Form, in der das bewahrenswerte Wesen des Christentums transportiert werden könne; der Christustypus wiederum war ein Ausdruck dieses Wesens.

Eine wichtige Rolle spielte in diesem Vermittlungsprozeß die Kunst. Ebenso wie die monistische Weltanschauung sollte sie ein Medium sein, das anstelle der Theologie, deren Unfähigkeit als Vermittlerin ja erwiesen sei, den Zugang zur Religion des Christentums unter den Bedingungen der Moderne ermöglichen sollte. Wir haben Grund zu der Annahme, daß Kalthoff auch noch als Vorsitzender des *Monistenbundes* die Beziehung zwischen Christentum und moderner Weltanschauung durch die Konzeption des ‚inneren Christus‘ gerade in *der* Form vermittelt sah, wie sie insbesondere in der Kunst und der modernen literarischen Mystik vertreten wurde. Wir betrachten die Christuskonzeption daher als Aspekt der umfassenderen bekenntnisfreien neuen (Kunst-)Religion der Modernen im Kontext der Genese einer monistischen Religionskultur in den Jahren vor und nach Kalthoffs Tod. Er selbst prägte hierfür die paradoxe Formel vom „Christus als Überwinder des Christentums“: Das geschichtsverliebte, historistische Bekenntnischristentum könne „nur überwunden werden durch einen Christus, wenigstens für alle die, die nun einmal die schaffende Dichterseele in sich tragen und ohne ein eigenes Menschenideal nicht leben, nicht empfinden können“. ⁴¹⁰³ In seiner ganzen Tragweite wird ein solcher Satz wohl nur verständlich vor dem Hintergrund der Überzeugung, die Reformation sei ein un abgeschlossener Prozeß: Die eigentliche Bestimmung des Christlich-Religiösen wird in die Zukunft verlegt.

Aus einer etwas anderen Perspektive betrachtet, kann Kalthoffs Christusideal auch als Versuch der Humanisierung und Transformation des konfessionellen Christentums durch die Nichtreligion zu einem überkonfessionell-monistischen Christentum interpretiert werden. Um diese Behauptung belegen zu können, müssen etwas weiter ausholen und den Gedanken konkretisieren. Wir bleiben damit auf der Spur der Wirkungsgeschichte Kalthoffscher Ideen. Als humane Religion nahmen auch die späteren Vertreter des Bremer Radikalismus das Christentum noch ernst. Friedrich Steudel beispielsweise meinte noch nach Kalthoffs Tod, er sei auch als Monist mit dem Christentum noch „[n]icht fertig“, sofern im Christentum „das Ewig-Menschliche seinen zeitgemäßen Ausdruck geschaffen“ habe und berief sich hierfür auf verwandte Ansichten Kalthoffs, die dieser in seinen Predigten zum Zeitalter der Reformation geäußert hatte. ⁴¹⁰⁴ 1910 schreibt er in Anspielung auf Kalthoff, die Erlösungssehnsucht habe sich in Christus Ausdruck verschafft: In den „Evangelien, ebenso wie in der paulinischen Gedankenwelt lebt eine Religion, die ewig bleiben wird: Es ist die Religion, die sich in den großen Stimmungen und Gedanken von Charfreitag und Ostern ihren volkstümlichen Ausdruck geschaffen hat, – die Religion der großen, gewaltigen Erlösungssehnsucht“. Erwähnt wird hier auch der Christus in uns, der „Christusgeist“ in den „Armen und Elenden“, der „als Wille, die Erlösung zu schaffen, lebendig“ ist. ⁴¹⁰⁵

⁴¹⁰³ Religion der Modernen, S. 180.

⁴¹⁰⁴ Steudel, Monismus und Religion, S. 169.

⁴¹⁰⁵ Friedrich Steudel, Im Kampf um die Christusmythe. Eine Auseinandersetzung insbesondere mit J. Weiß, P. W. Schmiedel, A. Harnack, Chwolson, Jena 1910, S. 76f.

VI.5.2.1.1 *Kalthoffs nichtbinär codiertes ‚säkularisiertes Christentum‘:
Verstehensvoraussetzung des monistischen Christusideals*

Um die Schlüsselrolle des monistischen Christusideals als Faktor einer humanisierten, kosmopolitischen Zukunftsreligion besser verstehen zu können, empfiehlt es sich, daran zu erinnern, in welchem Verhältnis aus Kalthoffs Sicht die Nichtreligion zum Christentum stand: Die Keime einer internationalistischen Weltanschauung und „eines gesellschaftlichen Rechts, das für alle persönlichen Menschenwesen die gleiche Anerkennung ihrer sittlichen Menschenwürde forderte“ fand er nicht bei Theologen, sondern etwa bei dem Philosophen Kant⁴¹⁰⁶ oder bei Schiller: „Die Kirche kennt keine Menschen, sondern nur Gläubige, sie kennt kein natürliches Recht, sondern nur eine natürliche Sünde“.⁴¹⁰⁷ Die Proklamation der Menschenrechte verdanke man weder der Kirche noch dem Staat, sondern der französischen Revolution.⁴¹⁰⁸

Es war für Kalthoff andererseits unbestritten, daß sich die Religion durch säkulare Äquivalente nicht ersetzen ließe, was sich besonders in seiner Haltung zur Frage des Religionsunterrichts zeigte. Die Religionskritik, der *er* sich verpflichtet sah, wollte seit der europäischen Aufklärung eine alternative neue Religion jenseits der Priesterreligion, aber auch jenseits von Indifferenz und Atheismus stiften, folgte also dem Grundsatz: ohne Religion keine gesellschaftliche Ordnung – Letzteres freilich im Vergleich etwa mit der weiter oben dargestellten Ordnungstheologie des autoritären Staatschristentums unter umgekehrten Vorzeichen und insofern auch im Kontrast und als Alternative zu dieser. Die keiner Religion verpflichtete Kritik könne dabei eine therapeutische Wirkung entfalten. Die Hauptaufgabe der Aufklärung sei die radikale Kritik. Sie ermögliche „die höchste Entwicklung der menschlichen Kultur.“⁴¹⁰⁹ Die neue alternative Religion sollte sich m. a. W. diese Kraft der Religionskritik zu nutze machen und als „Religion der Humanität“ die konfessionell organisierten Religionen gleichsam von außen im Rückgriff auf nichtreligiöse gesellschaftliche oder universelle Werte transformieren. Das ist „die kritische Grundkraft der Vernunft, die im Zerstören zugleich neu schafft“.⁴¹¹⁰ Mit der Kirchen- und Theologiekritik waren für Kalthoff „ursprüngliches Christentum“ und Religion also noch nicht erledigt. Im Gegenteil. Er identifizierte sich etwa mit Lessing, der sich „einem doppelten Zorn ausgesetzt“ habe, „als er den kirchlich Gläubigen gegenüber das Recht eines freien, forschenden Gedankens, und der Aufklärung gegenüber das Recht des kirchlichen Glaubens vertrat“⁴¹¹¹; er stellte sich mithin in die Tradition derjenigen Aufklärer, die mit Kant und Schleiermacher „die Religion langsam aber sicher aus ihrem kirchlichen Boden“ ent wurzelt hätten, „um sie in die Tiefen des persönlichen Geisteslebens zu verpflanzen und damit zu vermenschlichen.“⁴¹¹² Es ging also nicht um die restlose Auflösung der Religion in vernünftige Humanität. In solchem Sinne spricht Kalthoff auch von der *Säkularisation der Religion* – so der Titel eines Goethebund-Vortrages, der ein großes Panorama der Geschichte der Säkularisation entwirft. Er verwendet den Begriff also genau umgekehrt wie die Vertreter der modernen Säkularisierungstheorie, nach deren Logik man entweder einer Bekenntnisreligion angehört oder sich zu den Atheisten und Agnostikern rechnet.

Kalthoff zeigt in seinem Vortrag zunächst, wie Impulse zu einer Erneuerung der Religion nicht von den Kirchen und der Theologie ausgingen, sondern von außerkirchlichen Kräften,

⁴¹⁰⁶ Volk und Kunst, S. 159.

⁴¹⁰⁷ Ebd., S. 20 (Schillerfeier 1905).

⁴¹⁰⁸ Ebd.

⁴¹⁰⁹ Kants sozialpolitische Bedeutung, S. 732.

⁴¹¹⁰ Ebd.

⁴¹¹¹ An der Wende des Jahrhunderts, S. 10.

⁴¹¹² Religion der Modernen, S. 152.

die sich dort regen, „wohin keines Theologen Fuß gedrungen ist, und wo kein Kirchenschatten die Menschen umfängt.“⁴¹¹³ Als Vorstufe der Säkularisation im Sinne einer neuschaffenden alternativen Kraft dürfe man schon die Impulse der mittelalterlichen „Ketzer“ und das Erscheinen erster Vertreter „der technischen Wissenschaften“ im 13. Jahrhundert betrachten.⁴¹¹⁴ An anderer Stelle hörten wir ihn sagen, daß ohne die atheistische Religionskritik alle Religion „schon lange zu einer versteinerten Heuchelei geworden“ wäre. Als Kern der materialistischen „Gottesverneinung der Gegenwart“ sahen wir ihn die „Sehnsucht nach einer reineren, besseren Gottesbejahung“ identifizieren. In ihrer Zersetzungskraft kann er auch den Wert der radikal atheistischen Religionskritik als Mittel der Auflösung überlebter Konfessionalität erkennen und gleichzeitig derjenigen Gruppe unter den „aufgeklärten Menschen des 18. Jahrhunderts“ Unrecht geben, nach deren Überzeugung „die Religion nur als eine wahnsinnige Entartung des Menschengestes betrachtet werden dürfe“ und die deswegen meinten, „daß eine Gesundung der Völker erst möglich würde, wenn aller Glaube durch das Wissen, alle Religion durch nützliche und faßbare Moral ersetzt wäre.“⁴¹¹⁵

Indes ist es nicht ganz einfach nachzuvollziehen, daß bei Kalthoff seine positive Rezeption der Impulse der materialistischen Religionskritik nicht auch die Bejahung des Gedankens der Auflösung der Religion in der Nichtreligion bedeutet (was auch heute noch landläufig als Säkularisierung verstanden wird), und daß umgekehrt für ihn die Frage der Zukunft der Religion nicht eine Frage des Überlebens der traditionellen Bekenntnisreligion ist, aber dennoch die Frage nach den Entwicklungsbedingungen eines ‚modernen Christentums‘. Zum einen widerspricht dies dem in unsere soziologischen Religionstheorien eingeschliffenen Muster der „Bipolarität von Christentum und Säkularität“ (Wolfgang Eßbach), nach der der Anwender der Theorie alles, was nicht in das Schema paßt bzw. alles Religiöse, das der Riesengletscherstrom ‚Modernisierung und Säkularisierung‘ jenseits des Feldes der „echten“ (Bekenntnis-)Religionen noch nicht zermahlen hat, als „Ersatzreligion“ oder Restreligion aussortieren kann. Von diesem Problem war oben die Rede. Es widerspricht aber auch dem religiösen Alltagsverständnis, womit ein grundlegender Unterschied zwischen Intellektuellenreligion und Volksreligion markiert wird.

VI.5.2.1.2 Die Martini-Gemeinde und die „Bipolarität von Christentum und Säkularität“. Problematische Rezeption des Kalthoffschen Christusideals

Kalthoff muß es sehr interessiert haben, wie seine Gemeinde über das von ihm gepredigte Christusideal und dessen Zukunft dachte. Es sollte als untheologische humanisierte Religion Impulse aus der (selbst nichtreligiösen) Religionskritik empfangen und zugleich positives Element einer neuen Religion sein. Als solches stellte es die diskursiv in den Prozeß des „Durchsickerns“ und „Sedimentierens“ eines neuen Verständnisses von Religion eingebundenen Personen dann aber doch vor Herausforderungen. Das eben angesprochene, in diesem Kontext aufscheinende religionstheoretische Problem erfaßt Kalthoff aus der Perspektive des Erlebens seiner Zeit: Der übermächtige kirchliche Einfluß habe dazu geführt, daß sich ausschließlich das *kirchliche* Christusmodell durchgesetzt und die Bevölkerung blind für das außerkirchliche „große reiche Christusleben“ gemacht habe.⁴¹¹⁶

⁴¹¹³ Volk und Kunst, S. 87.

⁴¹¹⁴ Ebd. S. 89.

⁴¹¹⁵ Ebd. S. 87.

⁴¹¹⁶ Religion der Modernen, S. 188. Vgl. zum Problem schon Abschn. III.14.3.

In Kalthoffs Nachlaß hat sich ein Brief von Heinrich Bösking erhalten, in dem kurz nach Erscheinen des *Christus-Problems* einige „Stimmen aus dem Volk“ überliefert werden, die als Kommentar zu entsprechenden Ansichten Kalthoffs gelesen werden können. Die übermittelten Aussagen schwanken zwischen enthusiastischem Zukunftsglauben und der Überzeugung, daß mit dem von Kalthoff destruiertem alten Christusglauben nun auch das Christentum, wenn nicht gar die Religion selbst verschwinden werde. Ein positiv eingestelltes Gemeindemitglied glaubte,

„daß es einer Zukunftsmenschheit gelingen wird, ein ethisches Ideal in menschlicher (Christus-)gestalt neu erstehen zu lassen. Als ich die Familienpredigt zur Serie der Predigten über das Christusproblem gehört hatte war mir's, als wäre an diesem Morgen eine neue Aera religiösen Christuslebens angebrochen, als wäre ein erlösendes Wort gesprochen, eine Brücke geschlagen zu Etwas, was uns gefehlt hat.“⁴¹¹⁷

Andere Gemeindemitglieder äußerten sich dagegen nüchtern: „Was aber den prophetischen Ausblick zum Schlusse [des *Christus-Problems*, TA] betrifft, so glaube ich nicht daran, daß jemals ein greifbares Ideal erstehen, resp. populär werden wird.“ Wenn wirklich noch Kräfte tätig“ wären, „die ein solches Christusbild malen“, so seien „das die letzten Reste der Kindes-natur in der Menschheit“, die gereifte Menschheit werde lernen, sich mit einem säkularen „ethischen Prinzip“ zu bescheiden.⁴¹¹⁸ Die beiden Lehrer Sonnemann (eventuell der Pädagoge, der der späteren marxistischen Gruppe junger Lehrer angehörte) und Schweers erklärten sich völlig einverstanden mit Kalthoffs radikaler Destruktion der bisherigen Ansichten über den historischen Jesus:

„Die einzig richtige Lösung des Problems. Ich bin erstaunt, daß man das nicht längst herausfand. ... Die unbedingt richtige Lösung der schwierigen Frage.“ Andererseits meinte Schweers, der Gegenwart würden wohl die Kräfte dazu fehlen, der „Christusgestalt neues Leben“ einzuhauchen, Sonnemann fragte, nachdem er Kalthoffs Kritik zugestimmt hatte: „Indessen nützt das Jemandem?“ Bösking setzte hinter diese Aussage in Klammern den Kommentar: „Freund, das sickert durch, auch bis zu dir!“ Die Redakteure der *Bürgerzeitung*, Henke und Schulz, sahen Kalthoffs Thesen ohnehin nur als Bestätigung ihrer religionsfeindlich-säkularistischen Ideologie.⁴¹¹⁹

Bösking selbst ist ein Beispiel für die gemeindeinterne Verbreitung des Glaubens an die aus dem Selbstständigkeitspotential der Arbeiterschaft resultierenden religionsproduktiven Kräfte des sozialistischen Atheismus. Er sympathisierte als Unterstützer der sozialdemokratischen Lehrergruppierung mit den Parteizielen⁴¹²⁰ und konnte gleichzeitig in Fragen der Religionsdefinition das Denken in binären Kategorien auf einer reflexiven Metaebene überwinden. Kalthoff sagte von der ‚einfachen‘ und ‚natürlichen‘ Religion „menschliche[n] Empfinden[s]“, die er zu predigen versuchte: „In dieser säkularisierten, dem ganzen Getriebe des Lebens organisch eingegliederten Gestalt ist sie dem in der kirchlichen Religion herangewachsenen Menschen so fremd geworden, daß er sie kaum zu erkennen vermag. Er kann sich Religion ohne eine Menge theologischer Fragen, vor allem ohne die Frage, welche Glaubensformel die richtige, welche Kirchengemeinschaft die wahre sei, nicht denken.“⁴¹²¹

Grundsätzlich hat sich daran auch heute noch nichts geändert. Es irritiert vom Standpunkt herkömmlicher Religionstheorie aus gesehen immer noch, daß Kalthoff von den kirchli-

⁴¹¹⁷ Undatierter Brief. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3.

⁴¹¹⁸ Ebd. Unterstreichungen im Original.

⁴¹¹⁹ Ebd. Zu Henke hatte Bösking anscheinend einen guten Kontakt. Schulz interpretiert er nur indirekt.

⁴¹²⁰ Weitere Aufschlüsse über Böskings Beziehung zur Partei und zum Sozialismus könnte eine genauere Auswertung des Tagebuches seines Schwiegersohnes Franz Diederich geben.

⁴¹²¹ Volk und Kunst, S. 88.

chen Institutionen nichts mehr für den Fortschritt der Menschheit erwartete, gleichzeitig aber für sich das Recht in Anspruch nahm, seinen Standort innerhalb der Kirche einzunehmen und sich Christ zu nennen – Martin Rade hob in einer Besprechung der Broschüre *Modernes Christentum* hervor, daß der Verfasser sich schon im Titel als Pastor zu erkennen gebe und so wohl „in irgend einem Sinne modernes Christentum selber vertreten“ werde.⁴¹²² Kalthoffs Interesse an innerkirchlichen Kämpfen war indes ganz und gar erloschen, da aus ihnen keine Neubelebung der Religion zu erwarten sei.⁴¹²³ Andererseits stellte er sich aber dem Kulturkampf der traditionellen Religion gegen die neue Religion und griff dabei dann doch immer wieder die alten theologischen Fragen auf. Auch Steudel stellte sich in diese Kalthoffsche Tradition.⁴¹²⁴ Ebenso scheint es verwirrend, wenn Kalthoff in einem Atemzug disparate Personenkreise als „Arbeiter“ benennt, die dabei seien, das Werk der „kirchenfreien, säkularisierten Religion“ zu vollenden: französische Sozialisten, Gelehrte auf den Spuren von Kants Aufklärungsphilosophie, die „führenden Theologen des 19. Jahrhunderts“ (namentlich nennt er den jungen Schleiermacher und die mystische Religion Richard Rothes), englische Positivisten, Protagonisten der literarischen Kunstreligion, monistische Naturphilosophen auf der Linie Fechners, Vertreter der Wissenschaftsreligion in Haeckels Gefolge, Ellen Key stellvertretend für die Reformpädagogik, die „Pessimisten“ aus der Wagner-Gemeinde.⁴¹²⁵

Wir wollen zeigen, daß diese Irritationen weniger auf Widersprüche und Brüche in Kalthoffs Selbstverständnis zurückzuführen sind, als daß sie Interpretationen geschuldet sind, die sich von Ansichten seiner Gegner herleiten. Kalthoff glaubte an die Möglichkeit der Zusammenwirkung dieser höchst verschiedenen Mitarbeiter am Bau der neuen Religion – und schloß andererseits konservative und liberale Protestanten aus. Im Verlauf unserer Untersuchung haben wir ihn nicht nur als Beobachter solcher Bestrebungen, sondern selbst als Mitarbeiter dieses Werkes kennengelernt, der schon vor seinem Engagement im *Monistenbund* Aktionspläne schmiedete, die der Zusammenführung all dieser Tendenzen, gleichsam in einem ‚Monon‘, dienen sollten. Während aber mit Christus die Vertreter der christlichen „Vergangenheitsreligion“ ein festes Band einte, war in der Tat noch offen, welches die „zusammenfassende Kraft“ der „Apostel und ... Propheten“ der säkularisierten Religion sein würde und wo sie sich verkörpern würde.⁴¹²⁶

Für Kalthoff schien wie oben angedeutet der innere Christus diese Funktion der synthetischen Kraft, vermittelt durch die Kunst, zu erfüllen. Im Medium der Kunst gewinnt die Christologie ihre monistische Dimension, ihre vereinheitlichenden, die Gegensätze überwindenden und verbindenden Züge: In der dramatischen Dichtung, etwa bei Johannes Schlaf, könne aus dem überirdischen Christus, „in dessen Liebe nicht Mann noch Weib gegolten, weil sie nichts Irdisches gekannt“, ein Mensch aus Fleisch und Blut werden, dessen Liebe der Sünderin Maria Magdalena gelte.⁴¹²⁷ Bei den Friedrichshagenern werde Christus „der Verkündiger der Lehre vom All-Einen“, letztlich „der moderne Mensch in seiner abgeklärtesten, vergeistigsten Gestalt ... , wie er alle Kräfte und Widerstände der Zeit in sich versöhnt“.⁴¹²⁸ Den goetheschen Chiasmus vom ‚Geist nie ohne Materie und der Materie nie ohne Geist‘ sieht Kalthoff in der Dichtkunst erst wirklich auf Christus angewendet: „[D]ieser vergeistigte Christus ist ein durchaus weltlicher. ... Er ist der Mensch, der sich selbst im All, und das All in sich fühlt, der kein

⁴¹²² Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“: in: Bremer Nachrichten, Sechstes Blatt vom 27.5.1906.

⁴¹²³ Volk und Kunst, S. 88.

⁴¹²⁴ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 1f.

⁴¹²⁵ Volk und Kunst, S. 91-94. Hinzurechnen müssen wir auch die diversen Vertreter der Lebensreform.

⁴¹²⁶ Ebd. S. 94. Vgl. oben Abschn. III.13.

⁴¹²⁷ Religion der Modernen, S. 182.

⁴¹²⁸ Ebd. S. 186f.

Jenseits kennt und kein Diesseits, keinen Widerspruch zwischen Fleisch und Geist, zwischen Leben und Tod, sondern nur das eine unendliche, göttliche Leben, von dem er selbst ein göttliches Bewußtsein in sich trägt.“⁴¹²⁹ Kalthoff war sich bewußt, daß „die religiösen Menschen der Gegenwart, die Vorwärts- und Aufwärtsschauer, die innerlichen Menschen“ noch „einander fern und fremd“ seien, sieht aber doch schon Anzeichen der Zusammengehörigkeit. „Auch wo sie sich noch nicht verstehen, fühlen sie sich instinktiv als Bürger einer neuen Welt und als Glieder einer Gemeinschaft.“⁴¹³⁰ „Ein neues Weihnachtsfest, das ist das Gepräge der Zeit, wie sie sich in der Dichtung der Modernen widerspiegelt“ – meint er in Predigt über den Christus bei den Modernen, die er mit der Prophetie beschließt: „Gewiß wird eine Zeit kommen, wo die auseinandergerissene und gegeneinander gehetzte Menschheit wieder von einem gemeinsamen Fühlen erwärmt und belebt wird.“ Es werde „der Christus der Menschenseele“ bei allen, die ihn in sich tragen zur Erfahrung des gegenseitigen Wiedererkennens, der Annäherung, Bereicherung, Erweiterung der menschlichen Lebensverhältnisse „und der Christus von heute wird mit dem von gestern und morgen und von allen kommenden Ewigkeiten sich einen, er wird an ihnen wachsen und reifen.“⁴¹³¹

Auch die Apostel der Religion der Modernen wußten sich im Hinblick auf die Ideale und die Gesinnung der ersten Christengemeinden (unbedingter Wert jedes einzelnen Menschen, Gleichheit, Gerechtigkeit, Liebe, Vergebung) „ausnahmslos ... eins ... mit den Christen“, denn es sei „ja auch selbstverständlich, daß eine religiöse Kraft, wie sie das Christentum in seinen Ursprüngen offenbart, nicht verloren gehen kann im Laufe der Geschichte.“ Ihr innerer Gehalt könne auch unter anderen Namen wieder erscheinen. So lasse sich bei den Modernen ein „neues Gemeinschaftssehnen und Gemeinschaftssuchen“ spüren, in dem sich diese Kraft offenbare und in der Christusidee Ausdruck verschaffe.⁴¹³²

In der Broschüre *Modernes Christentum* kommt er dann zu der ähnlichen Feststellung, die „sich verjüngenden und in der Verjüngung sich weiter entwickelnden ... wesentlichen Bestandteile des alten Christentums“ ließen sich transformieren in eine neue religiöse Gemeinschaftsform, die er als „eine interkonfessionelle und internationale Menschengemeinde“, „eine freie Organisation aller autonomen, ihren Christus in sich tragenden Geister“ umschreibt.⁴¹³³

Daß er in dieser Menschheitskirche keine äußere Institution, sondern ein inneres (aber gleichwohl integrativ wirkendes) Erlebnis sah, das damit in engem Zusammenhang mit der Religion als einem ebensolchen Erlebnis steht, ergibt sich aus anderen Aussagen zur Zukunftskirche.⁴¹³⁴ Dieses Paradox löst sich vielleicht auf, wenn wir mögliche von der Gedankenwelt der Freimaurer ausgehende Impulse (an die Kalthoffs Sätze erinnern) in unsere Erklärung einbeziehen. Kalthoff selbst hat diese jedoch nicht weitergeführt. Erst sein Nachfolger Emil Felden verknüpfte als leitendes Mitglied der Bremer Tochterloge des *Freimaurerbundes Zur aufgehenden Sonne* Gemeindeleben, freimaurerischen Kosmopolitismus, religiösen Individualismus und monistische Weltanschauung.⁴¹³⁵

⁴¹²⁹ Ebd. S. 187.

⁴¹³⁰ Religion und Monismus, S. 266f.

⁴¹³¹ Religion der Modernen, S. 180f, 189.

⁴¹³² Ebd. 294-297. Zit. 296f.

⁴¹³³ Modernes Christentum, S. 43.

⁴¹³⁴ Zukunftsideale, S. 176f.

⁴¹³⁵ Vgl. zu den Beziehungen des Monistenbundes zu diesem Freimaurerbund: Heiko Weber / Olaf Breidbach, Der Deutsche Monistenbund 1906-1933, S. 180: „Vor allem die eindeutige Absage an ein zu leistendes Gottesbekenntnis stand den Anschauungen des DMB sehr nahe. In dieser Loge sahen die Monisten die eigentliche Aufgabe der Freimaurerlogen, den Kampf gegen geistige Unterdrückung und für Humanität, verwirklicht. Nach Meinung der Monisten hatten sich vor allem die großen Freimaurerbünde, die Preußische Großloge, durch ihren kirchlich-völkischen Standpunkt von diesen Idealen abgewandt. Ein weiterer Grund für das gute Verhältnis war, dass einige Mitglieder wie Ostwald in beiden Organisationen Mitglied waren. Die Kritik der

VI.5.2.1.3 Die Anerkennung der Kalthoffschen Christologie als Aspekt einer neuen Religion scheidet an der Dominanz der christlichen Theologie

Standen die Bemühungen um die Vermittlung der Kalthoffschen Christologie schon im Gemeindemilieu vor Herausforderungen, so erst recht im intellektuellenreligiösen Diskurskontext. Insbesondere bei evangelischen Theologen stieß die Behauptung, der Ort, wo sich die von so vielen gespürte neue religiös wirkende Kraft verkörpern würde, sei der im Medium der Kunst sich offenbarende innere Christus, auf erhebliche Einwände. Im Hintergrund stand die Frage, ob das nach der Inversion der bisher gültigen Christologie noch übrig bleibende humanisierte Christentum der Radikalen überhaupt noch als Religion anerkannt werden könne. Martin Rade bemerkte, daß diese Frage Kalthoff in seiner Vermittlerrolle zwischen den Welten des Monismus und des Christentums höchst persönlich betroffen habe: „Evangelisch-christlicher Pastor und Präses des Monistenbundes: das können doch nicht zwei glatt auseinander fallende Hälften gewesen sein“. Faktisch aber sah Rade keine Verbindung zwischen den zwei Hälften. Denn Kalthoffs historisch-kritischen Beitrag zur Jesusfrage erkennt er nicht an (man könne ihn schlechthin nicht ernst nehmen). Anhand *dieses* Maßstabes wird aber von dem liberalen Kritiker auch Kalthoffs modernes Christentum insgesamt beurteilt.⁴¹³⁶ Daß der Martini-Pastor seinen Christus gerade *nicht* am Maßstab der „Papstkirche“ oder „Theologenkirche“⁴¹³⁷ gemessen wissen, sondern als autonome Schöpfung der Kunst gewürdigt wissen wollte, daß er also die Vorbilder für seinen Christus primär in der Kunst fand, konnte von einem evangelischen Theologen (aus dessen Perspektive einer bipolaren Verhältnisbestimmung von Religion und Nichtreligion) nicht gesehen werden.

Man stößt hier zudem auch auf ein strukturelles Problem: Die Vermittlung der radikalen Christologie ging mit dem Versuch einher, den schroffen Gegensatz von Christentum und Säkularismus aufzuheben. Die Definitionsmacht der christlichen Theologie in Fragen der Religionsbestimmung stellte indes sicher, daß die eingeschliffenen bipolaren Sichtweisen weiterhin dominant blieben. Der kulturell-epochenspezifisch und historisch-epistemologisch bedingt ohnehin begrenzte Kreativitätsspielraum für die Entstehung neuer Religionen wurde m. a. W. durch die hegemoniale Position der christlichen Theologie auf letztlich ein einziges, nämlich das eigene Modellkonzept eingeschränkt.⁴¹³⁸

Wenn der Diskurs nicht durch Kalthoffs unerwarteten Tod abgebrochen worden wäre, hätte er Rade entgegen können, daß der Konflikt zwischen dem Christus der Modernen und „dem Christus der Vergangenheit“ nicht um die Frage kreise, welcher Christus der wahre oder falsche sei. Den Jüngern der Kunstreligion sei eine solche binäre Codierung fremd, meinte er noch zu Lebzeiten. Wie wir sahen bestritt er mit ihnen aus der Perspektive der Kunstreligion die Wahrheit alter Christusbilder keineswegs, sondern wehrte sich nur dagegen, daß mit einer dogmatischen Bestimmung der „wahren“ Religion gleichzeitig seine Überzeugung als eine falsche definiert werde.⁴¹³⁹ Es ging ihm mithin um die Anerkennung der Vielfalt möglicher Christusbilder bzw. die Anerkennung von Alternativreligion(en) neben anderen gleichberechtigten Erscheinungsformen der Religion.

Monisten am Freimaurertum bezog sich auf die Idee eines persönlichen Gottes als Schöpfer oder Baumeister des Weltalls und als Lenker des menschlichen Geschicks, der jederzeit in den Weltlauf eingreift, die Guten belohnt und die Bösen bestraft.“

⁴¹³⁶ Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“.

⁴¹³⁷ Religion der Modernen, S. 189.

⁴¹³⁸ Vgl. dazu oben Abschn. V.2.3.

⁴¹³⁹ Religion der Modernen, S. 188. Vgl. dazu oben Abschn. III.10.1 u. ö. Wir kommen auf den Punkt im Kontext der Darstellung von Dominanzkonflikten zurück. Vgl. Abschn. VI.6.

Das Problem der Vermittlung des neuen Christus blieb eine Herausforderung. Bald nach Kalthoffs Tod schien es, man habe auch in Bremen das *Christus-Problem* ad acta gelegt und sei wieder zur Tagesordnung übergegangen. Mitursächlich hierfür war auch der im Bremer Monistenmilieu einflußreiche Arthur Drews. Er teilte nicht die Überzeugung Kalthoffs, ein „modernes Christentum“ als Kunstreligion, vermittelt durch Monismus und Christustypologie, kreieren zu können und verneinte damit auch die Möglichkeit einer durch diese Idee zusammengehaltenen modernen monistischen Christengemeinde. Drews war – wie wir oben schon andeuteten – mit ähnlichen Themen beschäftigt wie Kalthoff im *Christus-Problem*. Wie Kalthoff übte auch er Kritik am liberalprotestantischen Jesusverständnis und wollte wie dieser „den modernen ‚Jesuanismus‘ überwinden“.⁴¹⁴⁰ Beide verband das Bewußtsein für die Krise, in die die Religion durch den Historismus gerissen worden war. Einig waren sich Kalthoff und Drews in zwei Punkten: Der transzendente Christus des neuen Testaments könne Menschen, die den Anspruch haben, sich selbst treu zu bleiben, keine Erlösungshoffnung mehr bieten. Viel weniger aber könne dies der Jesus des Liberalismus. Kalthoff zitierte Drews in seiner Broschüre *Modernes Christentum* zustimmend: „Der Mensch Jesus hat für uns nur noch ein historisches, aber gar kein religiöses Interesse.“⁴¹⁴¹ Nur die Erinnerung an Christus „als metaphysisches Erlösungsprinzip“ verleihe dem liberalen Kult um die Person Jesu „einen erborgten Schimmer von Religiosität“. In einer solchen Aussage fand Kalthoff seine eigene Auffassung durchaus bestätigt.⁴¹⁴² Er muß Drews von seinen neuen Überlegungen zu diesem Thema bzw. ihrer Darstellung in der Broschüre *Modernes Christentum* berichtet haben. Drews sah dieser Schrift „mit Interesse entgegen“.⁴¹⁴³

Drews konnte Kalthoff zu dessen Lebzeiten jedoch nicht mehr mitteilen, wie er den Inhalt der Broschüre *Modernes Christentum* aufgenommen hatte, auf den Kalthoff wegen der offenen Fragen verwiesen hatte. Wir können aber eine Rezension, die Drews unter dem Titel *Kalthoffs „Modernes Christentum“* in den *Bremer Nachrichten* veröffentlicht hat, als eine gleichsam posthume Weiterführung des Briefwechsels betrachten. Der Philosoph greift in diesem Kontext Kalthoffs oben zitierte Überzeugung von der kommenden autonomen Christusgemeinschaft auf. Es handelt sich um die Stelle, in deren Kontext Kalthoff Drews' Schrift *Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes* als so bedeutsam bezeichnete. In seinem Zitat von Kalthoffs Äußerungen zu einer freien „Organisation aller autonomen, ihren Christus in sich tragenden Geister“ setzt Drews hinter „Christus“ ein Fragezeichen und kommentiert:

„Es scheint mir ... ausgemacht, daß, wenn Kalthoff hiermit auf eine Weiterbildung des Christentums im Sinne eines konkreten Monismus abzielen sollte, ... die Anwendung des Christusnamens auf den immanenten Gott unzulässig und verwirrend ist, zieht doch der Christusname notwendig auch die ganze christliche Mythologie und Historie hinter sich her und verhindert damit jede freie Ausbildung eines neuen Glaubens. Oder sollte Kalthoff eine andere Möglichkeit vorgeschwebt haben, die Religion neu zu begründen? Dann wäre es interessant gewesen, zu erfahren, was wir unter Christus zu verstehen haben und in welchem Sinne wir heute noch an ihn glauben können.“⁴¹⁴⁴

Die Tendenz, das Christuskonzept den bekennenden Christen zu überlassen, wiederholte sich auch bei Drews zunächst. Selbst der Bremer Radikalismus war in dieser Frage gespalten. Von Steudel erschien einstweilen ebenfalls kein Beitrag, in dem die Gedanken des prophetischen Ausblicks des *Christus-Problems* im Sinne des Ausbaues der monistischen Religion weiterge-

⁴¹⁴⁰ Brief vom 4.2.1906, Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

⁴¹⁴¹ *Modernes Christentum*, S. 44.

⁴¹⁴² Vgl. zu Kalthoffs Auffassung ebd. S. 19f.

⁴¹⁴³ Arthur Drews, Brief vom 22.2.1906. Nachlaß Kalthoff.

⁴¹⁴⁴ Kalthoffs „*Modernes Christentum*“, in: *Bremer Nachrichten* vom 20.5.1906.

führt wurde. Lipsius, als Nachfolger auf Kalthoffs Kanzel, nannte das, was sein Vorgänger nach der historischen Kritik übrig gelassen hatte, nicht mehr uneingeschränkt ‚Religion‘. Steudel widersprach ihm⁴¹⁴⁵, sah sich gleichzeitig aber auch genötigt, seinem Publikum zu erklären, die kleine Gruppe, die den Bremer Radikalismus bilde, sei nicht als eine „durch ein festes Programm zusammengehaltene Partei“ aufzufassen.⁴¹⁴⁶

Der Bremer kirchliche Liberalismus atmete angesichts diese Lage schon auf: Nach der Zurückweisung von „Kalthoffs Voraussetzung, daß keine lebensvolle Persönlichkeit hinter der Darstellung der Evangelien stehe“ aus den eigenen Reihen, und nachdem auch Lipsius Kalthoffs Kritik daran nicht zustimme, sei dessen „eigenartige christologische These auch innerhalb der radikalen Bewegung als erledigt“ anzusehen. Allerdings wird dann doch auch wieder das Weiterleben der Christusidee angedeutet: „Wie verwirrend aber diese Hypothese in den Kreisen Ungebildeter oder unreifer Jünglinge gewirkt hat, das erfahren wir in Bremen noch täglich.“⁴¹⁴⁷

Wenn wir die Wirkungsgeschichte der Kalthoffschen Christologie im Rahmen unserer beschreibenden Annäherung an die Bremer monistische Religion bzw. ihr weiteres Diskursumfeld genauer rekonstruieren, sehen wir indes, daß die in Rede stehende Christologie nicht nur als Irritation in den Köpfen der Jugend weiterlebte, sondern von verschiedenen Protagonisten auch weiterhin als Kernpunkt einer neuen *Religion* aufgefaßt wurde – wenngleich in einem bescheidenen Ausmaß, wenn wir etwa an die Rezeptionen Steudels in seinen eigenständigen Veröffentlichungen denken. Berücksichtigen müssen wir allerdings auch seine Leistung als Herausgeber der unveröffentlichten Predigten Kalthoffs. Versuchen wir nun dessen religiösen Zukunftsentwurf und seiner Wirkungsgeschichte insbesondere unter diesem Gesichtspunkt weiter nachzugehen.

VI.5.2.1.4 Der Beitrag posthumer Veröffentlichungen zum Weiterwirken des Christusideals: Enthusiastische Sozialrevolutionen der Frühneuzeit und der revisionistisch bezähmte Christus

Ein Beitrag zum Weiterwirken des „prophetischen Ausblicks“ im Schlußteil des *Christus-Problems* war die posthume Veröffentlichung von Kalthoff-Predigten im Jahr 1907 durch Steudel. Der Remberti-Pastor bekennt in seinem im Februar 1909 geschriebenen Vorwort zu einer Arbeit zur Christus-Thematik und ihrer Bedeutung für den zukünftigen Protestantismus, er habe diesen eigenen Entwurf „unter dem starken Einfluß Kalthoffscher Ideen geschrieben“, die er in diesen von ihm herausgegebenen Predigten des Verstorbenen gefunden habe.⁴¹⁴⁸ In der Tat konnte Steudel hier Anregungen für die Weiterarbeit an einer ‚modernen‘ Christologie finden.

In den Predigten zum *Zeitalter der Reformation* stellte Kalthoff die sozialen Kämpfe der frühen Neuzeit unter anderem als Fortsetzung der frühchristlichen Christus-Kultbewegung dar. Das Christusideal sei weitergetragen worden vom Enthusiasmus dieser erstmals Ende des 15. Jahrhunderts aufflammenden Revolutionsbewegungen. Die Bauernkriege (dieses „Auflodern des revolutionären Geistes, gegen das die Revolution von 1789 nur ein Kinderspiel“ gewesen

⁴¹⁴⁵ Die Religion des Monismus, Berlin o. J. (1907), S. 27: Lipsius, fragt mit Bezug auf Kalthoffs Religiosität: „Ist diese angebliche Religion des Monismus wirklich monistisch und ist sie Religion?“ Dagegen Steudel, Monismus und Religion, S. 164: „Mir erscheint dieser Einwand doch nicht als stichhaltig.“

⁴¹⁴⁶ Mitteilung „An die Leser“, in: Bremer Flugschriften aus dem Geisteskampf der Gegenwart [Reihentitel der zitierten Schrift], Heft 1.

⁴¹⁴⁷ Otto Veeck, Prof. D. A. Titius über den Bremer Radikalismus, S. 147.

⁴¹⁴⁸ Friedrich Steudel, Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus, Leipzig und Zürich 1909 (Deutsche Wiedergeburt. Schriften zur nationalen Kultur, hrsg. von Ernst Wachler, Bd. IV), S. 4.

sei⁴¹⁴⁹) interpretiert Kalthoff als gegenkirchliche Religionsbewegung. Er selbst war wie wir sahen ergriffen von den revolutionären Umbrüchen politischer, sozialer, wissenschaftlicher und ökonomischer Art, die im 19. Jahrhundert ihren Anfang genommen hatten und sieht auch deswegen geistige Verbindungen zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart. Die Darstellungen in den posthum veröffentlichten Predigten sind ein wichtiger Hintergrund für einen Interpretationsansatz seines Christusideals und dessen Wirkungsgeschichte. Sehen wir genauer hin.

Dort heißt es: die „Kommunistenprediger“ und Rotten der Bauernaufstände hätten den Willen der „Himmelskönigin“ und „das Bild des gekreuzigten Heilandes“ der kirchlichen Interpretationshoheit entrissen und aus ihrer eigenen Leidensperspektive heraus die christlichen Symbole als göttliche Legitimation zu ihrer sozialen und politischen Selbstbefreiung gedeutet.⁴¹⁵⁰ Sie wendeten die Lehre von Jesus Christus „auf sich an, weil Christus alle Menschen mit seinem Blute erlöst habe.“⁴¹⁵¹ Später wagten in Städten wie Münster aufständische Handwerker das Experiment, die *Utopia* des Thomas Morus in die Wirklichkeit umzusetzen.⁴¹⁵² Hier war es „das Streben der von der politischen und wirtschaftlichen Macht ausgeschlossenen handwerklichen Proletariermassen“, das „die revolutionäre Bewegung“ trug.⁴¹⁵³ Und

„je aussichtsloser der Kampf gegen die immer allmächtiger sich gestaltende Kirche äußerlich erschien, desto mehr richtete sich der fromme Glaube nach innen, er überflog die Schranken der kirchlichen Welt, er schuf sich seine Glaubenswelt, auch seine Utopia, sein tausendjähriges Reich, in dem der wahre Christus herrschen und alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legen werde. Jetzt leben die alten Zukunftshoffnungen der alten Christen mit erneuter Kraft wieder auf.“⁴¹⁵⁴

Kalthoffs Geschichtsbild mag verzeichnet sein und ist insofern anfechtbar. Doch darum geht es nicht. Denn in erster Linie schuf er damit den Gründungsmythos einer neuen unkirchlichen monstisch-revisionistischen Religion (die typologisch betrachtet als Kunstreligion oder als Nationalreligion in Erscheinung treten kann). Ein wichtiger Aspekt dieser neuen Religion im Anschluß an die Arbeiten zum Christusproblem ist die Figur der von der Vision einer in politischer und sozialer Hinsicht gerechteren zukünftigen Gesellschaft ergriffenen revolutionären Masse. Die Bezüge zu Kalthoffs Gegenwart sind gewollt. Explizit spricht er vom „Arbeiter“ und seinem „Kampf ums Dasein ..., um die wirtschaftliche Existenz“, von einer Bewegung der „Enterbten“, „Ausgestoßenen“, einem städtischen „wandernde[n] Proletariat“. ⁴¹⁵⁵ Er versteht die Reformation aber gleichzeitig als eine spirituelle Revolution bzw. unterstellt die Ergriffenheit ihrer Trägerschichten von einem sozialrevolutionären Geist. Diese sozialen Revolutionen sind besonders in den Städten zugleich

„religiöse Revolutionen, ja der religiöse Charakter der ganzen Bewegung tritt hier noch schärfer zu Tage als auf dem Lande. Wie alle lebendige Religion, so zeigt auch das Christentum in seiner Geschichte beständig das Streben, zu der breiten, verflachenden Oberströmung eine Tiefe zu schaffen, die das Erbe der Väter, die geistigen Kräfte der Religion reiner, ursprünglicher bewahrt als die übrige christliche Welt.“⁴¹⁵⁶

Kalthoff konstruiert hier die Existenz „reformatorische[r] Genossenschaften“, die sich in den „großen Leib[] der Kirche nicht einfügen“ wollten und deren Bußprediger gleichsam als Ge-

⁴¹⁴⁹ Das Zeitalter der Reformation, S. 184.

⁴¹⁵⁰ Ebd. S. 185f, 188f, 199.

⁴¹⁵¹ Ebd. S. 190.

⁴¹⁵² Ebd. S. 199.

⁴¹⁵³ Ebd. S. 202f.

⁴¹⁵⁴ Ebd. S. 203.

⁴¹⁵⁵ Ebd. S. 201f.

⁴¹⁵⁶ Ebd. S. 202. Vgl. auch oben den Abschn. III.4 (Kalthoffs Verständnis der Reformation).

genbewegung zu einer Kirche, die immer mehr weltliche Macht und Reichtum ansammelte „von unten her die Verweltlichung bekämpften, das Mönchsleben wieder zum altchristlichen Gemeinbesitz, der kommunistischen Armut zurückführen wollten.“⁴¹⁵⁷ In diesen von der Kirche als ketzerisch verdamnten Sondergemeinschaften, „Gemeinden, die auf eigene Faust Christen sein wollten“, lebt „naturgemäß ein kräftiger Mut und Glaube, der durch die Verfolgung nur gestärkt, gelegentlich zu wilder Begeisterung entfesselt wird.“⁴¹⁵⁸ Der hier wirkende Enthusiasmus, die innere Gotteserfahrung, ist für Kalthoff etwas durchaus Positives. Sein Religionsverständnis entwickelte sich gerade in der Auseinandersetzung mit der Erfahrung der verschiedensten Formen revolutionärer Begeisterungen – und *er selbst* war ein solcher Enthusiast, den ein nahezu unerschütterlicher Fortschrittsoptimismus und eine ungestillte Zukunftssehnsucht trug. Mit Thomas Achelis können wir insbesondere sein Ergriffensein vom Entwicklungsgedanken als Schlüssel zum Verständnis seiner neuen Religion verstehen. Ohne Enthusiasmus ist für ihn keine Entwicklung möglich. Mit Kant bekennt Kalthoff: „[E]s sei in der Welt niemals etwas Großes ohne den Enthusiasmus ausgerichtet worden.“⁴¹⁵⁹ Nihilismus, Pessimismus und Decadence sind für ihn wie wir sahen ohnehin todessehnsüchtige Erstarrungsformen und insofern nicht einmal ziellose Bewegungen. Er steht den Forderungen der Revolutionäre somit positiv gegenüber, ist aber gleichzeitig überzeugt, daß ihr Enthusiasmus stabilisiert werden müsse – und dies in mehrfacher Bezogenheit und in Abgrenzung zu verschiedenen Abwegen: Ekstatische Raserei ist ziellos und destruktiv, zudem eine bald erlöschende Glut. In Bezug auf das religionsgeschichtliche Phänomen der Ekstase, die man „in den Ursprüngen aller ausgeprägten Religionen“ kenne und in der „der Mensch ein gesteigertes Leben“ empfinde, sagte Kalthoff 1905 in seinem Aufsatz *Der Intellekt in der Religion*,

„in diese zu künstlichem Wahnsinn gesteigerte Erregung des Gemüts“ müsse immer wieder „der erstarkende Intellekt ordnend und gestaltend“ eingreifen, „mit Nietzsche zu sprechen: der Traumgott verbrüdernd sich dem Rauschgott, apollinische Gestaltungskraft bildet und verklärt dionysisches Leben. Bei den Griechen ist es der philosophische, bei den Hebräern der ethische Intellekt, dem sich schließlich die wilde Ekstase unterordnen muß. ... [D]as bringt in das überschäumende Gähren des gesteigerten Lebensdranges Maß und Ziel, es macht aus den Einen Künstler, Philosophen, Staatsmänner, aus den Andern Propheten, visionäre Prediger einer sittlichen, einer sozialen und menschheitlichen Kultur. So wird das Irrationale der Religion durch den Intellekt vergeistigt, versittlicht“.⁴¹⁶⁰

Dem Katholizismus sei es gelungen, das „irrationale Element der Ekstase“, das die Welt „so wenig entbehren“ könne wie das rationale des Intellekts ... zu organisieren, ihr in dem kirchlichen Glauben eine überirdische, jenseitige Richtung zu geben“; doch habe dies eben den Nachteil, diese wichtige Erscheinung „für die Erde unschädlich, aber auch unwirksam zu machen.“ Ein den Bedürfnissen der Gegenwart kompatibleres Medium zur Kontrolle der „Begeisterung“ durch ein „Moment der Vernunft“ sei „das heutige Kunstschaffen“. Hier wirke „natürlich und einheitlich ... , was im kirchlichen Glauben künstlich und widerspruchsvoll zusammengehalten wurde“.⁴¹⁶¹ Letzteren Aspekt können wir als zusätzliches Interpretament der Konzeption einer ästhetisch fundierten monistischen Religion heranziehen. In den hier in diesem Abschnitt in Rede stehenden politischen Kontexten können wir das monistisch-revisionistische Entwick-

⁴¹⁵⁷ Ebd.

⁴¹⁵⁸ Ebd. S. 202f.

⁴¹⁵⁹ Kants sozialpolitische Bedeutung, S. 733.

⁴¹⁶⁰ *Der Intellekt in der Religion*, S. 356. Vorausgesetzt wird hier der Abschn. III.18.3.5.

⁴¹⁶¹ Ebd. S. 356-58.

lungsdanken als Mittel staatsmännischer Vernunft interpretieren, dem es in der Verbindung von „Wille und Tat“ gelingen kann, ordnend, gestaltend und zielgebend einzugreifen.

Revolution und Evolution, in ein ausgeglichenes Verhältnis gebracht, sind ein gleichsam stabilisierter Enthusiasmus. Man habe „wohl gesagt, Evolution, d. h. natürliche Entwicklung, sei der sicherste Schutz gegen Revolution, gegen gewaltsamen Umsturz. Und das Wort ist Wahrheit. Jede künstliche Hemmung der Lebensentwicklung staut auch Kräfte auf, die, sobald sie stark genug geworden sind, ihre Hemmungen niederreißen.“⁴¹⁶² Revolutionäre Gewaltausbrüche sind unausweichlich, wenn man den Strom der Entwicklungskräfte staut und nicht (was der einzig richtige Weg sei) sie gleichsam kanalisiert, um destruktive Katastrophen zu vermeiden.⁴¹⁶³

Gegen den Enthusiasmus dieser Gruppen setzt Kalthoff aber auch die abkühlende Nüchternheit der modernen Wissenschaft, die es in der Bildung fruchtbar zu machen gelte. Sie sei „Gesundheit, im Vergleich zu der Fieberhitze, mit der apokalyptische Bilder die Geister erregen. – Aber das trifft doch nur die Form der Zukunftshoffnung, nicht deren Inhalt.“⁴¹⁶⁴ Wenn also das Ziel, nach dem der Enthusiasmus strebt, durchaus positiv bewertet werden kann, kann doch der Weg, den er sich sucht, der falsche sein.⁴¹⁶⁵ In Kalthoffs Ideen zur Abfederung der Gewalt revolutionärer Bewegungen scheint sein revisionistisches und monistisches Christusverständnis durch, das er zuvor entwickelt hatte und in das auch Elemente seiner sozialpolitischen Kant-Interpretation einfließen. Entscheidend für diese Interpretation ist das oben dargestellte hylozoistische und teleologische Denken: In sozialen Bewegungen sind Kräfte wirksam, die einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit folgen und sich symbolisch verkörpern können. Wie wir sahen setzte Kalthoff dabei ein Verständnis voraus, wonach jedwede Entwicklung als bewußtsanaloger und zielgerichteter Prozeß zu verstehen ist. Die sich beispielsweise in der Geschichte verkörpernde Kraft folgt eben diesem Gesetz. Die frühneuzeitlichen Revolutionäre, die sich von dieser enthusiastisierenden Kraft tragen ließen, waren aber auch gleichzeitig ein Beispiel für rückschrittliche Fehleinschätzungen. Denn

„sie wollen eine neue Zeit schaffen, indem sie ein untergegangenes, ein vergangenes Leben wieder lebendig machen wollen“; sie verkannten „das Lebensgesetz der Entwicklung“, indem sie sich an christlichen Idealen der Vergangenheit orientierten, die „auch schon damals an den Wirklichkeitsmächten des Lebens“ scheitern mußten; sie bleiben damit „eine Mahnung für alle Zeiten, auch für unsere Zeit, in der viele der besten und edelsten Kräfte sich damit selbst morden, daß sie das Lebensgesetz der Entwicklung verkennen und aus dem, was einst christlich gewesen ist, ein Bild entwerfen von dem, was einst christlich sein wird und sein soll. Daran kranken nicht nur die Kirchlichen, sondern auch die Unkirchlichen immer noch, daß wir in Zukunftsbildern denken, die wir mit den Farben und Tönen der Vergangenheit ausgemalt haben.“⁴¹⁶⁶

Auch in seiner Beurteilung der revolutionären Ziele der Bauern zieht Kalthoff Parallelen zur Gegenwart. Mit Lasalle meint er, der von den Bauern geforderte Urkommunismus weise etwas Rückständiges auf. Insbesondere mit der kritischen Bewertung der Berufung auf biblische Ideale der Vergangenheit „treffen wir den Punkt, von dem aus die Erfahrungen der Bauernkriege für uns und unsere Zeit fruchtbar werden könnte.“⁴¹⁶⁷ Die Herausforderung des „roten Gespenst“ lasse sich nicht bewältigen, indem man „dem Volke“ eine „Religion ... erhalten

⁴¹⁶² Das Zeitalter der Reformation, S. 195.

⁴¹⁶³ Ebd. S. 196.

⁴¹⁶⁴ Ebd. S. 208.

⁴¹⁶⁵ Vgl. S. 196.

⁴¹⁶⁶ Ebd. S. 206f.

⁴¹⁶⁷ Ebd. S. 193.

möchte“, die sich auf die Bibel gründet. „Denn aus dieser Bibel lassen sich die entgegengesetztesten Waffen entnehmen, ebenso die der gewaltsamen Empörung wie die des beschränkten Untertanenverständes, der Ruf der Freiheit und die Proklamierung der Menschenrechte ebenso wie die Verteidigung der geheiligten Majestät und der absolutesten Gewalt der Fürsten. ... Wenn wir es doch endlich lernen wollten, daß wir die entscheidendsten Fragen unseres Lebens nicht gründlicher in Verwirrung bringen können, als wenn wir aus der Bibel ein politisches und soziales Parteibuch machen“.⁴¹⁶⁸

Diese Predigten werden so zu einem hermeneutisch bedeutsamen Kontext unserer Auslegung der realistischen (monistischen) Referenzen des neuen Christusideals. Das Unglück der Bauern war, daß ihnen der weitschauende Blick fehlte, „die geistige Schulung, die statt rückwärts zu schauen und sich die Ideale ihres Lebens aus der Vergangenheit, der Bibel zu bilden, den Bedürfnissen des wirklichen Lebens in Auge schaute, um nach diesen das Recht und die Forderungen an die Zeit zu bilden. Darum ist das der einzig wirksame und mögliche Schutz, um das rote Gespenst, das ... auch in unseren Landen umgeht, zu bannen: Bildung der Geister für die Bedürfnisse der Zeit, Übung und Schulung aller Menschenkräfte“.⁴¹⁶⁹

Knüpfen wir an diese Anspielung Kalthoffs auf seine Gegenwart an, so können wir ergänzen: Die Demokratisierung des Wissens in einem allgemein zugänglichen Bildungssystem impliziert für ihn auch die Absage an das Modell der Leitung und Sozialkontrolle der Massen durch eine kleine intelligente Elite, wie es häufig als stabilisierendes Moment mitgedacht war, wenn das Verhältnis von Vernunft und Irrationalität sozial bestimmt wurde. Nach dem neuen „Maßstab für den Menschen“ ist „allen die Möglichkeit zur Größe“ zuzuerkennen und „von allen eine eigene produktive Kraft“ gefordert⁴¹⁷⁰, womit die Kontrollfunktion der Vernunft gleichsam demokratisiert wird und sich die Unterschiede zwischen Führer und Geführtem, Lehrer und Schüler aufheben. Im Hintergrund auch solcher Überlegungen steht die Idee der zur Selbsttätigkeit fähigen und als historischer Faktor potentiell wirksamen Masse.

Im Vertrauen auf die Zukunft kann man das überholte Alte getrost hinter sich lassen. Kalthoffs Lösung des Problems des richtigen Verhältnisses von Erinnerung und Vergessen (das Nietzsche in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* darstellte), war sein Zukunftsglaube: Was kommt wird gut. Dieser Optimismus bestimmt nicht nur den Glauben an den vorbestimmten Verlauf geistesgeschichtlicher Prozesse, sondern auch den Glauben an den Ablauf sozialer und politischer Entwicklungen. Der Gang der Geschichte führt in das gelobte Land der Demokratie und sozialen Gerechtigkeit, in dem der Herr-Knecht-Dualismus außer Kraft gesetzt wird. (Diese Sichtweise zeigt eine gewisse Nähe zur geschichtstheologischen Konzeption Michael Baumgartens, die wir oben kennenlernten.) Die Einsichtigen können die Unaufhaltsamkeit des Verlaufs der Geschichte voraussehen und sich der Pflege aller guten Keime widmen. Dieser Geschichtsprozeß ist nicht kontingent. Der entsprechende Zukunftsglaube durchzieht Kalthoffs Interpretation der sozialen Kämpfe seit dem Zeitalter der Reformation. Wenn man den wahren Kern des Enthusiasmus der Bauern und Handwerker erkennt, so gewinnen ihre Kämpfe Bedeutung für die Gegenwart. Aus ihnen wird „ein Programm und eine Prophetie. Sie sind Zeichen der Zeit, deren Deutung die Geschichte schon selber übernommen hat, daß uns Heutigen ihr Verständnis nicht mehr schwer fallen darf.“⁴¹⁷¹ Es ist die Botschaft der Vorfahren an die Modernen: nicht zu glauben, „was der Pfaffe in der Kirche ihnen predigt, daß diese ganze Welt mit

⁴¹⁶⁸ Ebd. S. 194.

⁴¹⁶⁹ Ebd. S. 195. In diesen Kontext gehört auch Kalthoffs Absage an gewaltförmige Konfliktlösungen, die er im Unterschied zu kooperativen Lösungen als ungeeignete Medien des Fortschritts betrachtete.

⁴¹⁷⁰ Der Intellekt in der Religion, S. 353. Der Artikel ergänzt sich thematisch mit dem vorangehenden Artikel Bruno Willes zur Renaissance innerlicher Kultur, der sich ausführlich der Mystik widmet.

⁴¹⁷¹ Ebd. S. 186.

Wald und Flur nur dem Herrn gehören solle, und daß es Gottes Wille sei, der die einen zum Schwelgen und zum Müßiggang, und die anderen zum Fronden geschaffen.“⁴¹⁷² Es ist „ein Zeichen für diese göttliche Art, daß auch der Ruf der Freiheit in diesem Reiche der Bauern als ein Gottesruf vernommen wird.“⁴¹⁷³ In der Rückschau gelte dann:

„Nicht die Bibel, sondern die Geschichte hat den Bauern ... Unrecht gegeben, dieselbe Geschichte, die doch zugleich alle möglichen und notwendigen Forderungen der Bauern erfüllt hat. Denn die Bauern haben doch Recht behalten! Ihre Leibeigenschaft ist gefallen, ihre Fronen sind beseitigt, abgelöst. Das hat kein Luther und kein Fürst zu hindern vermocht, das hat der vorwärts drängende Genius der Menschheit, das hat Gott selbst mit seinem ewigen Willen geschaffen.“⁴¹⁷⁴

Kalthoffs revisionistisch-realistisches, gleichzeitig aber spiritualistisches und teleologisches, zudem auf einem optimistischen Menschenbild gegründetes Geschichtsverständnis ist also wie wir schon sahen auch als ein Gegenentwurf zum historischen Materialismus zu verstehen. Er grenzt seine neue Religion von einem sozialistischen Humanismus ab, der Elemente der Religion ganz aufgeben will – genauso wie er die rein rationalistische Variante der Aufklärungsphilosophie für unzulänglich erklärte. Der religiöse Monismus (oder ‚Realismus‘) wird so zur Welterklärung und Sinngebung in eins. Es handelt sich bei diesem religiösen Monismus um eine Anschauung, die nicht mehr grundsätzlich zwischen den auf empirischen Daten beruhenden Welterklärungen der Wissenschaft und den Sinngebungen der Religionen und Philosophien unterschied (so lautet auch Eduard Bernsteins Urteil über den Monismus). Diese Auslegung geht bei Kalthoff zusammen mit einem humanistischen Kosmopolitismus, der die Grenzen von Konfessionen, Rassen und Nationen überwinden will, und zwar auf der Linie von altchristlichen Idealen, die aber in die Form von Zukunfts- und Wirklichkeitsidealen transformiert werden.⁴¹⁷⁵ Das ist für ihn der Ausweg aus einer Spirale der Gewalt, die unweigerlich den Gang der Geschichte bestimmt, „bis die Menschen endlich lernen werden, auch dieses Naturgesetz der Geschichte durch das Gesetz des Geistes zu bändigen und zu überwinden.“⁴¹⁷⁶

VI.5.2.1.5 *Rezente Bezüge der monistischen Christusreligion: Anspielungen auf den Revisionismusstreit*

Wenn Kalthoff aus den Bauernkriegen Lehren für die Gegenwart gezogen wissen wollte, mag er an eigene Erfahrungen gedacht haben wie an seinen Beitrag zur Zusammenführung von Arbeiterbewegung und bürgerlicher Bildungsreform- und Kulturbewegung, was – wenn wir an Kalthoffs Anteil am Programm des *Goethebundes* denken – auch als Versuch der praktischen Versöhnung revolutionärer Gegensätze durch die Kunstreligion gewertet werden kann. Kunst und kulturelle Bildung sollten nicht der Ruhigstellung und Ablenkung der Unterschichten dienen, sondern der Stabilisierung des revolutionären Enthusiasmus im Dienst der Emanzipation und Integration des Volkes, insbesondere aber der Umlenkung des Enthusiasmus in Richtung auf positive Ziele und Zukunftswerte. Die Kunst – sofern sie nicht mehr den Zwecken des Staates und der Kirchen dienstbar gemacht werde – könne das „allergemeinste Band“ werden, „das Menschen im Innersten ihres Wesens verbindet“, geeignet die Einheit des Volkes, des Volkes

⁴¹⁷² Ebd. S. 188f.

⁴¹⁷³ Ebd. S. 189.

⁴¹⁷⁴ Ebd. S. 194f. Vgl. S. 184, 195 (monist. Christusproblem), 199-207, 209 (Christus, vgl. 217, 278-280, 282).

⁴¹⁷⁵ Vgl. in Anspielung auf Paulus ebd. S.160 die Rede von einem kommenden Humanismus, „einer Zeit, von der wir alle noch weit abstehen, die erst durch uns noch geschaffen werden soll, wo es nicht mehr gilt, ob jemand ein Jude oder Grieche ist“.

⁴¹⁷⁶ Ebd. S. 196.

als „ein organisches Ganzes“ zum Ausdruck zu bringen.⁴¹⁷⁷ Sie könne als autonomes System im Gegensatz zur Staatskunst, zur bürgerlichen Kunst oder zur kirchlich gebundenen Kunst die Gegensätze und Unterschiede im Volk überwinden; als „Volkskunst“ könne sie das Streben der ungeteilten Nation auf gemeinsame Ziele lenken und helfen neue Symbole der Einheit zu finden (wie er mit Bezug auf Emil Reich früher schon an anderer Stelle meinte).⁴¹⁷⁸ Insofern verbinden sich bei Kalthoff Elemente der Volksreligion (Nationalreligion) und der Kunstreligion. Wenn dieser integrative und stabilisierende Anspruch seines Projektes in programmatischer Ausarbeitung wohl auch nicht vorlag⁴¹⁷⁹, so war er doch praktisch sichtbar geworden – die Idee eines individuellen inneren Christus als Integrationsmodell einer zukünftigen Menschheit etwa im Kontext von Wilhelm Bölsches Goethevortrag im Frühjahr 1901.

Während Schöpfer einer pessimistischen Kunstreligion wie Wagner in ihrer Ernüchterung über die zunehmende Herrschaft des Kapitals „durch die Flucht in den Mythos“ Rettung suchten⁴¹⁸⁰, teilte Kalthoff den revolutionären Enthusiasmus der kapitalismuskritischen Arbeiterbewegung und (in Analogie zur christlichen Heilsgeschichte) die optimistische Hoffnung auf ein gutes Ende der Geschichte. Als zukunftsgläubiger Tatmensch setzte er an die Stelle der letzten Hoffnung des Pessimisten auf Erlösung durch das Wunder das Vertrauen auf die Kraft der Entwicklung. Daß er selbst noch im Streit mit dem Bremer sozialdemokratischen Verein die revolutionären Forderungen der Arbeiter für durchaus berechtigt ansah und noch 1905 durch eine Geldsammlung für streikende Arbeiter unterstützte, zeigten wir oben. Er war sich auch in dieser Phase noch der Notwendigkeit bewußt, das revolutionäre Feuer zu bewahren, was er als primäre Aufgabe der Parteiorganisation ansah.⁴¹⁸¹ Aber ebenso fest stand für ihn: Wie sich der Sozialismus im Kampf gegen seine Gegner verhalten werde, das sei „die brennendste Kulturfrage unserer Zeit, ... die Frage, an der der Wert der Religion der Modernen erst ins volle Licht tritt.“⁴¹⁸² Das primär auf materielle Ziele gerichtete Zukunftsprogramm des Sozialismus lenke „von dem wahren Entwicklungsgesetz des Lebens ab“ und bedürfe des Ausgleichs durch den idealistischen Gegenentwurf der Religion der Modernen, denn sonst werde womöglich das geschichtliche „Endziel“ der Bewegung „wie der jüngste Tag in der Kirche, ein bloßer Name“.⁴¹⁸³ Die Religion der Modernen, in der der „ideale Trieb, der Lebensnerv der Religion“ wirke, rette „den lebendigen, in der Wirklichkeit wurzelnden und an der Wirklichkeit genährten Idealismus“ hinüber „in das kommende Leben“ – auch wenn die Ideale verschieden sind.⁴¹⁸⁴ „Was bedeutete der Sozialismus, wenn er diese Religion der Modernen von sich austieße, wenn er meinte, mit seinen Programmen und Parteitaktiken der Welt genügen, die Welt erlösen zu können?“ Ohne „religiöse Kultur, ohne das Heiligtum der Menschenseele“ wären auch die „großen Wirtschaftsgenossenschaften“, zu denen sich nach diesen Programmen die Völker in der Zukunft zusammenschließen sollen, nur ein für sich genommen unzureichender Aspekt des großen Entwurfes, auf dessen Verwirklichung sich die Geschichte gegen alle Widerstände zubewege.⁴¹⁸⁵

⁴¹⁷⁷ Volk und Kunst, S. 6f. Vgl. Einleitung S. If. Vgl. ebd. S.174.

⁴¹⁷⁸ Ebd. S. 14, vgl. 12. Kalthoff bezieht sich auch hier auf Emil Reich. Siehe dazu oben Abschn. III.15.3.1.

⁴¹⁷⁹ Anders wäre es, wenn der hier zitierte Aufsatz identisch mit einer „Werbeschrift für den Goethebund“ ist, die Kalthoff unter dem gleichen Titel ‚Kunst und Volk‘ auf Vorschlag Franz Diederichs im Sinne des sozialen Volkskunstgedankens verfassen sollte. Vgl. Tagebuch Franz Diederich, Eintrag vom 8.5.1901.

⁴¹⁸⁰ Die Kunst und die proletarische Bewegung, S. 206, Vgl. zu Wagners Beitrag zur Religion der Modernen ebd.

⁴¹⁸¹ Volk und Kunst, S. 184.

⁴¹⁸² Religion der Modernen, S. 300.

⁴¹⁸³ Ebd. S. 304f.

⁴¹⁸⁴ Ebd. S. 304-306.

⁴¹⁸⁵ Ebd. S. 307f.

Wie wir sahen kritisierte Kalthoff als Leiter des *Goethebundes* im Streit um die Kulturpolitik an der revolutionär gestimmten Sozialdemokratie, daß diese in der Gefahr stehe eine große Idee mit der Organisation zu verwechseln, in der sich die Idee verkörpert. Von hier fällt auch ein Licht auf die radikale Christologie: Eine Idee muß sich verkörpern – wir werden darauf im nächsten Abschnitt näher eingehen. Aber, die Christus-Idee kann niemals identisch werden mit der Gruppe, die sie zu vertreten beansprucht. Sie ist stets ein gemeinsames Menschheitsideal, das über den Parteien steht. Wir können die Reden zu den Aufgaben und Zielen der Arbeiterbildung sowie zum Verhältnis von Kultur und Partei, die sich explizit auf den Konflikt mit der Sozialdemokratie beziehen und die Predigt über die Modernen und den Sozialismus parallel lesen; sie ergänzen sich an vielen Stellen, einige Stellen wiederholen sich wortwörtlich: Kalthoff hielt seinen Konfliktgegnern in der Parteileitung vor, sie würden dem Kirchenvater Tertullian ähneln, der behauptete, wer seinem Christus folge, der brauche nichts, was über den Glauben der Gemeinde hinausgehe.⁴¹⁸⁶ So werde aus dem ehemaligen Feind der Kirche selbst eine Kirche, denn es seien bei „Ähnlichkeit und Verwandtschaft der wahren Tendenzen“, „die gleichen Kräfte am Schaffen... , die einst die werdende Kirche gebildet“ hätten. Im Glaube der Christen, in „ihrem Christus“ sei „ihnen alles geschenkt, was zum göttlichen Erbe der Menschheit gehört“ sowie im „erste[n] Siegesgefühl der Christen, das sie überkommt in der Gewißheit ihres weltüberwindenden Glaubens, der sie alles, was sie Großes und Gutes ersehen und erstreben, in sich selbst gegenwärtig und wirksam fühlen“ lasse, spiegele sich auch das Verhältnis des modernen Sozialismus zum Christentum wider.⁴¹⁸⁷ Damit ver falle man aber gleichzeitig dem „Verhängnis der Christen: es schuf ihnen den Glauben, daß sie selbst dieses Unbedingte der Welt bedeuten, es verleitete sie, das Ewige, das sie suchten, ihrer eigenen Kirche, ihrer Gemeinde zuzuweisen, und sich selbst als die alleinseligmachende Kirche zu begründen“; von einer Gemeinde, die „an den Sieg ihrer Ideen“ glaubte, habe sie sich entwickelt „zu dem Gefährlichsten, mit dem sie die Geschichte der christlichen Völker bedacht: zu dem Glauben, daß sie selbst diese Idee seien“ und die Welt ihrer Autorität blinden Gehorsam schulde.⁴¹⁸⁸ Christus ist dann die verbildlichte Forderung der Selbstaufopferung und ein Symbol des Gehorsams.⁴¹⁸⁹ Der erst vor dem Hintergrund des implizierten, vom mainstream abweichenden positiven Menschenbildes sich erschließende Satz ‚jeder Mensch ist ein potentieller Christus‘ kehrt ein solches Verständnis in sein Gegenteil um. Christus verkörpert sich nach Kalthoffs Logik primär in den Individuen, so daß die Idee unverfügbar für die Inanspruchnahme zur Rechtfertigung von Machtansprüchen von Organisationen ist.

Wer die Nichtidentität von Idee und Organisation ignoriere, befinde sich im „Widerspruch ... mit dem Entwicklungsgesetz der Menschheit“, das sich erst in der Kooperation mit dem vermeintlichen Gegner verwirklichen lasse.⁴¹⁹⁰ Die Partei befreie mit ihrer Strategie die Kultur zwar aus den Fesseln des Staates, der Kirche und des Marktes, schaffe aber eine Kultur im Dienst der Revolution, die sich letztlich auch gegen das Entwicklungsgesetz der Geschichte stelle und zu einem Dogma werde, das dann allen Kulturschaffenden Gehorsam abverlange. Es entstünde ein sozialistisches Äquivalent für den Führer der zentralisierten Kircheneinheit und Stellvertreter Gottes auf Erden. Mehr noch als vor der Destruktivität des ‚roten Gespenstes‘ warnt Kalthoff also vor der Gefahr der Verknöcherung oder Versteinierung revolutionärer Ener-

⁴¹⁸⁶ Volk und Kunst, S. 184. Vgl. ebd. S. 186 (Die Idee stehe über dem Parteiprogramm).

⁴¹⁸⁷ Religion der Modernen, S. 300f.

⁴¹⁸⁸ Ebd. S. 301f (Tertullian).

⁴¹⁸⁹ Ebd. S. 288.

⁴¹⁹⁰ Volk und Kunst, S. 185f.

gien in einer Partei, die immer mehr einer Dogmenkirche zu ähneln beginne und damit die freie Entwicklung des Lebens unmöglich mache.⁴¹⁹¹

Wie wir sahen gestaltete sich das Projekt der Etablierung gemeinsamer neuer Symbole aufgrund der Kooperationsverweigerungen, denen sich Kalthoff ausgesetzt sah, schwierig. Das zeigte sich etwa in der konkurrierenden proletarischen Schillerfeier des Jahres 1905. Den Platz im „Dazwischen“ behauptete Kalthoff dennoch selbstbewußt. Auf die Frage, wie sich die Religion der Modernen zu Christentum und Sozialismus stelle, antwortete er: „Sofern sie modern ist, wird sie vom Christentum, sofern sie Religion ist, vom Sozialismus abgelehnt, bekämpft. Aber vielleicht liegt gerade in ihr die Macht, die die Vergangenheit für die Zukunft zu retten, die Zukunft mit der Vergangenheit zu befruchten berufen ist.“⁴¹⁹²

VI.5.2.1.6 *Rezeption und Weiterentwicklung des monistischen Christuskonzeptes bei Steudel. Monistische Umdeutung der Offenbarung und Inkarnation Gottes*

Steudel baute seinen eigenen Entwurf einer neuen Religion nicht weiter in der von Kalthoff eingeschlagenen monistisch-revisionistischen Richtung aus. Wie weit dabei Kalthoffs negative Erfahrungen mit der Sozialdemokratie in den Jahren 1905/06 im Hintergrund stehen, muß dahingestellt bleiben. Steudel hat aber Kalthoffs in den Predigten zum Reformationszeitalter wirksame Vorstellung von „einem *ursprünglichen Christentum*“, das „in der Menschenseele, in ihrem Hunger nach Gerechtigkeit, in ihrer ewigen Liebesehnsucht und Glaubenskraft“ liege, als Quintessenz seines eigenen monistischen Christentums rezipiert:

„Da liegt auch der Christus, der nicht Jude noch Grieche, nicht Katholik oder Protestant, sondern Mensch ist, der Mensch wird in jedem ehrlichen Wollen und Streben, in jeder großen Treue und Liebe, damit der Mensch selbst, jeder Mensch, auch der ärmste und kleinste, auch du und ich, ein Christus werde, ein eigenes und freies, ein seliges und göttliches Menschenwesen, das Segen und Leben Gottes seinen Brüdern schafft!“⁴¹⁹³

Das Neuartige dieses Christusverständnisses tritt klarer hervor, wenn man auch das zugehörige Offenbarungskonzept, das die Anhänger der Bremer monistischen Religion auf der Linie Kalthoffs ausarbeiteten, analysiert. Wie wir schon als Ergebnis unserer Analyse monistischen Entwicklungsdenkens und dessen kognitiver Bezüge zum Denkpotehtial der hier untersuchten Epoche festhalten konnten, integrierte die neue Religion teleologische und hylozoistische Konzepte als Inversionen bekenntnisreligiöser Prämissen: Während die Bekenntnisreligion von einer abgeschlossenen Offenbarung ausgeht, die Religion also im Kern „fertig“ ist und sich – abgesehen von Anpassungen an die moderne Kultur – nicht weiterentwickeln darf, ist die kontrastierende Zukunftsreligion niemals fertig, sie *muß* sich weiterentwickeln und alle bisher getrennten Bereiche zusammenführen – einschließlich der Bereiche, für die die Universitätstheologie normative Ausnahmeregelungen beanspruchte.⁴¹⁹⁴ *Alles* entwickelt sich. Auch die Offenbarung geht weiter – im hier in Rede stehenden Fall gleichsam als in ihrer Richtung umgekehrte (also noch un abgeschlossene) Christusoffenbarung. Sie folgt nicht dem Zufall, sondern bringt hervor, was erscheinen muß. Eine immanente Kraft ist in diesem Geschehen wirksam.

Im Kontext der Rede von dieser neuen religiösen Kraft und ihrer Verkörperung trifft man nicht selten auch auf den Begriff der ‚Inkarnation‘, der im christlichen Kontext auf die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn bezogen ist. Die Bremer radikalen Theologen transfor-

⁴¹⁹¹ Ebd. Vgl. ebd. S. 172-174. Vgl. ebd. S. 183.

⁴¹⁹² Religion der Modernen, S. 286f.

⁴¹⁹³ So beschließt Steudel seinen Aufsatz Monismus und Religion, S. 169f (vgl. Zeitalter der Reformation, S. 283).

⁴¹⁹⁴ Vgl. oben Abschn. III.5.5 u. ö.

mieren die hier vorausgesetzten Verhältnisse: Für Steudel ist „das Wesentliche im Christentum der Glaube an die Inkarnation Gottes, an sein Sterben, um der Menschheit ein Erlösungsmittel zu schaffen, und die Hoffnung auf einen wunderbar herbeizuführenden Idealzustand des Zusammenlebens der Menschen.“⁴¹⁹⁵ Mit der alten dualistischen Form dieses Glaubens gebe man nun die Ideen, die in ihm schöpferisch wirksam gewesen sind, nicht auf, sondern übertrage den Mythos von „der *einmaligen* geschichtlichen Inkarnation ... aus dem historisch Zufälligen ins Allgemeine, Prinzipielle, um so innerlich mit den alten Glaubensformen Verbindung zu gewinnen“ – meinte Steudel.⁴¹⁹⁶ Damit knüpfte er an ähnliche Auffassungen Kalthoffs an. Dieser behauptete in seiner Predigt über die Modernen und das Christentum: Der Christusidee der alten Christen, der Spekulation über „den Gottmenschen ... , in dem das ewige Schöpferwort Fleisch geworden“, stünden die Modernen viel näher als dem historischen Christus des Liberalismus, der als ein Spezialfall unter vielen tausend ähnlichen Fällen, „erst wieder ins Typische übertragen, umgedeutet werden“ müsse, „bevor er den Heutigen überhaupt etwas soll bieten können.“⁴¹⁹⁷ In „der monistisch bestimmten Religion“ – so wieder Steudel – verliere die Religion „die traurige Rolle, als ein die Gesellschaft spaltendes Ferment“ zu wirken. An die Stelle von dogmatischen Allgemeingeltungsansprüchen, die immer wieder zu „einem Zankapfel, zu einer Quelle des Haders und der Entzweiung werden“, treten die „Bild[er]“ der „Dichter und Künstler“, die nur noch individuelle Geltung beanspruchen. Steudel bezieht sich hierfür auf Rilke und Dehmel.⁴¹⁹⁸

Bei Kalthoff kommt noch die Sozialtheologie (und hier auch wieder die Differenz von Idee und Personifikation) ins Spiel: Nicht die großen historischen Personen, die Sieger und Helden, sondern die Ideen machen und beherrschen die Geschichte. Diese Ideen können auch von den Kleinen und Besiegten weitergetragen werden, den „Lebensprotestanten, ... die je und je von dem Geist sich ergriffen gefühlt haben, der in alle Wahrheit leitet.“⁴¹⁹⁹ Als eine solche Idee hat er auch seinen Christustypus aufgefaßt. Wie wir sahen, war für den Martini-Pastor Christus nicht das historische Individuum, sondern die Idee des Christusgottes, die Mensch erst in ihrer Verkörperung in der Kultgemeinde wurde. In dieser Idee und nicht nur in einer einzigen historischen Person, „ihrer außerordentlichen Begabung und Ausrüstung“, liegen die „treibenden Kräfte eines Zeitalters“.⁴²⁰⁰ Die Vorstellung einer umgekehrten Inkarnation war hier insofern vorausgesetzt, als auch die Christusidee sich verkörpern können muß. Der Christustypus ist eine Mythengestalt, deren Wahrheit nur individuell, in den Empfindungen Einzelner erlebt werden kann und die somit nicht der Deutungshoheit der Theologen unterliegt.⁴²⁰¹ Dadurch bedingt, daß die Theologen „den Lebendigen unter den Toten“ gesucht haben, „haben wir unseren Christus verloren, in dessen Leben wir uns selber wieder finden, der uns grüßt als unser eigenes, Fleisch gewordenes göttliches Leben, als unser besserer göttlicher Mensch, unser besseres göttliches Ich!“⁴²⁰²

In diesen sich immer wiederholenden Inkarnationen zeigt Gott sich an verschiedenen Orten. Für Kalthoff waren dies wie gezeigt die sozialen Bewegungen der Vergangenheit und Gegenwart. Bei ihm gewinnt die neue monistische Religion daher auch die besagten Züge einer von unten aufstrebenden Volksreligion, deren Entstehung religiöse Intellektuelle wie er zu för-

⁴¹⁹⁵ Monismus und Religion, S. 167.

⁴¹⁹⁶ Ebd.

⁴¹⁹⁷ Religion der Modernen, S. 294f.

⁴¹⁹⁸ Monismus und Religion, S. 163f.

⁴¹⁹⁹ Das Zeitalter der Reformation, S. 5, 11. Vgl. oben Abschn. III.4.

⁴²⁰⁰ Ebd. S. 4.

⁴²⁰¹ Ebd. S. 33.

⁴²⁰² Ebd.

dern haben. In den Ereignissen des Reformationszeitalters hat Gott „die Bauern und die Herren über sich selbst hinausgeführt zu neuem Leben des Volkes, des Volkes, das allein ewig jung bleibt, wenn alles in der Welt der Zeit seinen Tribut zollt und alt wird. Dem Volke zu leben, mit ihm zu ringen und zu streben, mit ihm zu fühlen und zu leiden, das ist deshalb das Zeichen der Zeit, in der wir leben, und in diesem Zeichen werden wir siegen!“⁴²⁰³

Es sind die „aus der Tiefe hervorbrechenden Kräfte des Lebens, mit denen wir es hier zu tun haben. ... die von den einen als tierisch, ja dämonisch gefürchtet, bekämpft, von den anderen als die wahre Offenbarung des Lebens, als die Äußerung der ewig schaffenden Gotteskraft im Menschen gefeiert werden.“⁴²⁰⁴ So wird kein neues Jerusalem geschaffen, „aber eine Welt, die in jedem Augenblick sich selbst erneut, eine Menschheit, die aus den Trümmern ihres Lebens stets neues Leben aufbaut, ein Christus, der in allem Lebendigen stets lebendig ist, – das ist die Erlösung von aller ... Schwärmerei und Glut aber zugleich ihre wahre Erfüllung ... eine Auferstehung ... im Geist und in der Wahrheit.“⁴²⁰⁵

Bei Steudel werden daraus – losgelöst von der den revolutionären Enthusiasmus bändigenden Kalthoffschen Sozialtheologie – die zitierten verborgenen „Beziehungs- und Wachstumskräfte“, in denen sich der unbewußte immanente Gott des konkreten Monismus äußert, und zwar als der „Weltwille“, dessen letzte Ziele „für unseren endlichen Geist ... transzendent“ bleiben müssen, da wir „nicht kosmisch zu denken“ vermögen.⁴²⁰⁶ Kalthoffs mitreißende Predigt von zukünftiger Erlösung und Auferstehung der gesamten Menschheit wird bei Steudel zu einer Umschreibung des Zieles der Inkarnation als Entwicklung durch den Tod zu höherem Leben wie er den Gedanken der Heilsbringung durch Christus reformuliert und als „Revolutionierung des gegenwärtigen Zustandes durch ein Neues, was erscheinen soll“ weiter konturiert.⁴²⁰⁷

Auch in der ein Jahr später erschienenen Schrift *Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus* widmet Steudel einen Abschnitt Kalthoffs modernem Christusverständnis. Doch bleibt die neue Religion hier eine Ankündigung: „Ein neuer Zukunftsglauben, ein neuer Christustypus als Ideal segensbringender Persönlichkeit muß sich in der Seele unseres Volkes festsetzen. ... Nicht an dem Jesus von Nazareth, der vor 2000 Jahren in Palästina ein bis heute nicht erschienen Reich Gottes verkündete, sondern an dem Christusgeist, aus dem jede innere Wiedergeburt, jeder neue Zukunftsglauben, jede wahre Menschheitsliebe und jede große Wahrheitshoffnung geboren wird, muß der Protestantismus genesen, wenn er für die Geschichte noch eine Bedeutung haben will.“⁴²⁰⁸ Eine Weiterentwicklung bzw. Konkretisierung des Kalthoffschen Entwurfes leistet die Arbeit nicht. Sie nähert sich ansatzweise dem völkischen Standpunkt Ernst Wachlers an, des Herausgebers der Sammlung *Deutsche Wiedergeburt*, in deren Rahmen die Arbeit erschien. „Gerade unserem germanischen Naturgefühl“ komme der monistische Standpunkt der modernen Naturbetrachtung entgegen, von dem aus „eine neue Andacht“ im Sinne Goethes angesichts des Naturgeheimnisses möglich werde.⁴²⁰⁹ Steudels Entwurf orientiert sich zwar nicht explizit an einem mythologischen Germanentum einer fiktiven Vergangenheit und bleibt damit Zukunftsreligion, ist aber andererseits angeschlossen für rechte nationalreligiöse Vereinnahmungen als Kalthoffs Schriften.⁴²¹⁰

⁴²⁰³ Das Zeitalter der Reformation, S. 196.

⁴²⁰⁴ Ebd. S. 199.

⁴²⁰⁵ Ebd. S. 209.

⁴²⁰⁶ Steudel, Monismus und Religion, S. 168f. Vgl. aber auch die Bezugnahme auf Kalthoff, ebd. S. 162.

⁴²⁰⁷ Ebd. S. 168.

⁴²⁰⁸ Steudel, *Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus*, S. 44f.

⁴²⁰⁹ Vgl. ebd. S. 41f.

⁴²¹⁰ Vgl. unten den Abschn. VI.5.2.2.

VI.5.2.1.7 *Bruno Wille: Vom Christus der Heilsgeschichte zum monistischen Christus der tragischen Kunst. Bezüge zur goethianisch-monistischen Kunstreligion*

Ähnliche Überlegungen zur Christusfrage wie bei Kalthoff finden wir 1908 bei dessen Freund Bruno Wille. Auch in seiner Formulierung der neuen monistischen Religion wird aus dem Christus der Heilsgeschichte der geschlechtsspezifisch nicht festgelegte „innere Christus, ... die göttliche Natur- und Heilandsmacht in allem, was Menschenantlitz trägt.“ Die monistische Anschauung kehrt auch hier die zugrunde gelegten Beziehungsverhältnisse um: nicht die göttliche Ganzheit verkörpert sich einmalig in einem ausgewählten Individuum, sondern jedes Individuum kann im All aufgehen, das „ewig schön und geordnet, kein Reich des Unsinn“ ist; damit wird der Einzelne Teil einer „sich immer höher entfaltende[n] Inkarnation des Logos, der alles Lebendige mit einem unverlierbaren Sinn erfüllt.“⁴²¹¹ Die Erfahrung des inneren Christus wird so – ähnlich wie bei Kalthoff – zu einer mystischen Einheitserfahrung oder inneren Erleuchtung.

Ein Hauptort dieser neuen Heilsoffenbarung oder „Ewigkeitsschau“ ist die Kunst; im zitierten Beispiel das enthusiastische Erlebnis der Faust-Tragödie, die „faustische Andacht“.⁴²¹² Goethes Tragödie ist einer der wichtigsten Anknüpfungspunkte der Protagonisten einer überkonfessionellen, supranationalen monistischen Kunstreligion. Anhänger völkischer Remythologisierungen oder eines germanischen Christentums konnten sich auf Goethe nur schwer berufen. Wir finden solche wie die eben zitierten Gedanken in dem Beziehungsnetzwerk, in das Kalthoff eingebunden war und in dem diese Gedanken insofern auch nach seinem Tod weiterwirkten – als Beispiel nannten wir schon das Goethebild Wilhelm Bölsches. Wir können in unserer weiteren Analyse einerseits anknüpfen an das oben dargestellte Konzept der ‚Kunst als wahrster Offenbarung der Religion‘, wonach religiöse Menschen „ihr Wesen als künstlerische Natur“ äußern (und wonach auch der „Künstlermensch“ Kalthoff selber „sein Inneres zu sichtbaren Formen gestalten mußte“); andererseits können wir auch an den vorigen Abschnitt anknüpfen. Das Erlösungsstreben als der „tiefste Drang der Menschheit“ äußert sich nach Karl Wolff, einem Protagonisten der monistischen Kunstreligion, als „mystische Sehnsucht nach dem Zerschneiden der Schranken, nach Wiedervereinigung mit dem mütterlichen Urgrund des Seins“, nach „siegreichem Untergang zur ewigen Einheit“; seinen symbolischen Ausdruck findet es in der „tragischen Kunst“.⁴²¹³ Die Kunst kündigt „Gottesnähe“ an. Aber der Gott, auf den sie „hindeutet“, läßt sich nicht als unfaßbares, unnahbares, entrücktes Wesen begreifen – sonst wäre das „Mysterium des Schönen obdachlos in einer solchen Welt“; das Streben nach „Allbeseelung“, der „Lebensnerv der Kunst“, nach Einheit von Gott und Welt, in dem alle Kunst wurzelt, benötigt konkrete Bilder.⁴²¹⁴

In Willes Auslegung der Religiosität in der Faustdichtung kommt die „außerweltliche[] gebieterische[] Gottheit“ der alten dualistischen Religion in der monistisch-goethianischen Kunstreligion, im künstlerischen Erleben des sehnsüchtig nach Einheit mit dem All strebenden autonomen Menschen gleichsam auf die Welt zurück und verkörpert sich hier auf geheimnisvolle Weise. Goethes Dichtung ist ein Gleichnis solch „moderner Religiosität“. Das menschliche Streben nach Vervollkommnung deutet Wille in Anspielung auf die Mystik der Deutschen Theologie als Vereinigung mit dem ‚Einen Wesen der Welt‘. „Auch Faust ist solch ein Mysti-

⁴²¹¹ Wille, *Faustischer Monismus*, S. 290f. Vgl. 260.

⁴²¹² Ebd. S. 290. Vgl. 260. Vgl. zum Stichwort der faustischen Andacht ders. *Die Christus-Mythe*, S. VI: „Wir sehnen uns nach Offenbarung, Die nirgends würdiger und schöner brennt, Als in dem Neuen Testament“.

⁴²¹³ Karl Wolff, *Monismus und Kunst*, in: Drews (Hg.), *Der Monismus*, S. 171-184, hier 183.

⁴²¹⁴ Ebd. S. 183f. Vgl. auch: Robert Engelhardt, *Die Kunst als monistischer Kultus*, in: *Der Monismus*, Nr. 35 (Mai 1909), S. 209-215.

ker“, der zum „Unendlichen ... sein Endliches ausweiten will“ und ist insofern eine Leitfigur des modernen künstlerisch veranlagten Monisten, „der schauend und mitfühlend die Welt erfährt ..., ihre Verhältnisse harmonisch nachgestaltet“ und sich dabei „in die göttliche Herrlichkeit hinein[träumt]“. Die „Kraft der Selbsterlösung“, die hier wirkt und in sich „den Gotteskeim“ trägt, läßt sich im beschriebenen hylozoistisch-teleologischen Sinn als Entfaltung eines nicht kontingenten Entwurfes, als Prozeß der Formung eines bereits existierenden geistigen Kerns nach einem vorgegebenen Programm verstehen.⁴²¹⁵ Der Gedanke der Individualität/Unenteilbarkeit der Person setzt bei dem Friedrichshagener ein Monon im Menschen voraus: „Verstand, Gemüt, Phantasie und Sinnlichkeit sollen nicht miteinander zerfallen und feindselig nebeneinander leben, sondern eine harmonische Familie bilden.“

Dieses Monon ist der innere Christus.⁴²¹⁶ Der Monismus – besonders Goethes monistische Kunstreligion – erlöst insofern den modernen Religionssucher auch vom Dogmatismus einer materialistisch-naturwissenschaftlichen Weltanschauung, welche die Wesenskräfte des Weltalls lediglich im Sinn äußerer meßbarer und beschreibbarer Eigenschaften versteht, nicht aber als immanente geistig-seelische Eigenschaften.⁴²¹⁷ Die Kunstreligion grenzt sich an diesem Punkt von der Wissenschaftsreligion ab (Wille spricht in diesem Kontext von „Brutalismus“) und ermöglicht somit die Inversion des dualistischen Konzeptes der Inspiration in ein monistisches: „Wer die Natur für tot und geistlos hält, wird konsequent zur Annahme eines übernatürlichen Gottes gedrängt, der materiellen Formen seinen lebendigen Odem einblasen mußte, um Geistwesen werden zu lassen. Ich sehe keinen Ausweg aus dem Dilemma als die ausnahmslos psycho-physische Deutung der Natur, wie sie bisher mit Folgerichtigkeit Gustav Fechner durchgeführt hat.“⁴²¹⁸ Die Interpretation des Sinnlichen als Ausdruck des Geistes korrespondiert dann auch mit dem oben beschriebenen Verständnis von Offenbarung und Inkarnation.

An diese Aspekte können wir bei unserer Rekonstruktion der monistischen Christusreligion und ihrer Beziehung zu Kalthoffs Ideen anknüpfen (eine Beziehung, die Wille selbst hervorhob; dazu sogleich). Andererseits können wir aber wie gesagt auch Kalthoffs oben dargestellte Überlegungen zur „Weiterbildung der Christusidee“ im sozialen Leben und in der Kunst noch einmal aufgreifen. Fassen wir zusammen: Der ‚Christustypus‘ der Sozialtheologie werde den Ansprüchen von kirchlichen Dogmen unbefriedigter Gegenwartsmenschen besser gerecht, als der Jesus der Liberalen. Indem Kalthoff alle Fragen der historischen Existenz vergleichungsgültig, die Evangelienberichte stattdessen konsequent als poetische Mythen auffaßt und als den eigentlichen positiven Gehalt des alten Christusglaubens bestimmt, hebt er den Widerspruch zwischen dem überweltlichen Christus der Kirche und dem irdischen Menschen⁴²¹⁹ in einem monistischen Christentumsverständnis auf. Der in den Augen vieler kritischer Menschen so unerquickliche Zank um die Wahrheit oder Unwahrheit von Vorstellungen wie der Auferstehung verliere so seinen Grund.⁴²²⁰ Jeder Mensch kann nun in seinem Leben den Christustypus verkörpern und das mit dem Typus verbundene Ideal verwirklichen (ohne selbst im Sinne einer präsentischen ‚Selbstvergottung‘ dies Ideal zu ‚sein‘). Die öffentliche Bühne seiner Inkarnation ist aber die Kunst. Ihre Vertreter schaffen Wirklichkeiten, in denen Göttliches und

⁴²¹⁵ Wille, *Faustischer Monismus*, S. 260, 262. Vgl. schon S. 257 das religiöse Ziel der Darstellung Willes: „Der eignen Brust geheime tiefe Wunder öffnen“. Suchen, „was sein *soll*, was Höheres keimt, werden will und sich vollenden wird; nur im Reiche der *Werte* kann das Göttliche gefunden werden.“

⁴²¹⁶ Wille, *Die Christus-Mythe*, S. III („Unsere Individualität muß das Monon in sich finden, will sie wahrhaft individuell (unzerteilbar) sein. Ihre besten Kräfte, Verstand, Gemüt, Phantasie und Sinnlichkeit sollen nicht miteinander zerfallen und feindselig nebeneinander leben, sondern eine harmonische Familie bilden.“)

⁴²¹⁷ Ebd. S. IVf. Vgl. *Faustischer Monismus*, S. 244. S. o. Auch Abschn. V.7.2 („Erklären und Beschreiben“).

⁴²¹⁸ *Faustischer Monismus*, S. 254, vgl. 256f.

⁴²¹⁹ *Der Christustypus*. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-24.4.

⁴²²⁰ Vgl. Kalthoff, *Historie und Mythos im Urchristentum*, S. 1040-1045. Vgl. Steudels ähnliche Gedanken.

Weltliches eine Einheit bilden. In der Kunst regt sich die „mythenbildende Kraft“ wieder, die in der urchristlichen Gemeinde wirksam war. Sie bietet in ihren Christustypen „die geistige Form“, in der sich das Streben der autonomen Persönlichkeit nach Höherem wiederfinden kann⁴²²¹ und ist mithin kompatibel mit einem Verständnis von Religion als zielgerichtet-ethischer Entwicklung. Die zeitgleich von Bruno Wille vertretene Konzeption – aus der wir oben schon zitierten – wurde von Wille selbst nach Kalthoffs Tod, dann auch in eine direkte Beziehung zu den Ideen des Verstorbenen gesetzt. Wille betont in einer Gedenkrede auf den Martini-Pastor, er habe „dem Ideenleben nach ... Kalthoff sehr nahe gestanden“; er habe ihn als „einen Geist“ verstanden, „der in herzlichster Weise“ seinem „eigenen Streben Ausdruck verliehen und es verwirklicht“ habe.⁴²²²

Geistesverwandt weiß sich Wille mit Kalthoff nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Wirklichkeit, Wahrheit und Ideal. Die geschaffene Wirklichkeit geht für beide über materielle Gegebenheiten hinaus. Kollektive Gefühle, Phantasien und Sehnsüchte können sogar Wahrheiten schaffen, die materiellen Wirklichkeiten überlegen sind – Wille hat das in seiner Gedenkrede gewürdigt. Beide sind in dieser Hinsicht Idealisten. Der ‚innere Christus‘ wird von Wille als Schöpfung der künstlerischen Phantasie verstanden, die gegenüber einem historischen Jesus ihr besonderes Eigenrecht und ihren besonderen Wert besitze. Dichtung sei Gleichnisrede und künstlerische Nachbildung mystischen Schauens:

Die „Geschichte ist unfähig, so vergeistigte Geschöpfe hervorzubringen, wie die künstlerische Phantasie. Darin besteht ja gerade der eigentümliche Wert aller Kunst, daß sie etwas leistet, was die Wirklichkeit nicht leisten kann. Nicht abkonterfeien soll die Kunst, was die Natur hervorbringt, sondern dessen [sic!] geistigen Gehalt weit über die Natur hinaus steigern. Weil in diesem Sinne Kunst Idealisierung ist, so greift der Idealismus des menschlichen Herzens naturgemäß zu künstlerischen Mitteln, um einen Ausdruck zu finden. Die Kunst ist hier der einzig adäquate Ausdruck, also eine höhere Wahrheit, als die Wirklichkeit und ihre historische Abbildung. Dantes Visionen sind wahr in einer vornehmeren Bedeutung, als in der plattrealistischen. Es sind Symbole einer religiösen Innigkeit, die kein getreueres Mittel, sich auszudrücken findet, als die Poesie.“ Und Poesie ist „religiös bedeutsamer als die sinnfällige Wirklichkeit. Jede Mythe aber ist solche Poesie, vor allem aber die Christus-Mythe! Wer sie erlebt, wie sie erlebt sein will, der findet in ihrer Geistigkeit weit höheres Leben, als in dem Bewußtsein, Christus sei eine historische Person.“⁴²²³

In eben diesem Sinne hat Wille in seiner Gedächtnisrede auch den Christus Kalthoffs interpretiert. Nach Kalthoff ist die Christusgestalt „hervorgewachsen aus der Sehnsucht der alten Völker“:

„Es haben sich all die Kräfte der Sehnsucht, die im Altertum sich regten, zusammenschlossen zu diesem ‚Fantasiegebilde‘. Aber wenn ich von einem Geschöpf der Fantasie, von einer Dichtung spreche, so muß ich gleich hinzusetzen, daß – wie ich’s mit Kalthoff als meine Überzeugung hege – Dichtung nicht bloß Eingebildetes ist, nicht einen Gegensatz zur Wahrheit bildet. ... ‚Künstler‘ ist auch die schöpferische Fantasie im Volksleben. ‚Künstler‘ ist auch der Idealismus des Herzens, der sich Idealbilder gestaltet. Diese können hohe, höchste Wahrheit enthalten!“⁴²²⁴

Wille teilt damit die Gedanken, die in Kalthoffs Kritik des historischen Materialismus und auch in seiner Kritik des naturwissenschaftlichen Materialismus wirksam waren – nämlich die Chris-

⁴²²¹ Vgl. dazu die oben zitierten Bemerkungen Kalthoffs im Abschn. III.18.1.

⁴²²² Gedächtnisrede, gehalten im Goethebund am 8.10.1906, Manuskript, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

⁴²²³ Die Christus-Mythe, S. 107f. Vgl. das oben in Abschn. III.18.1 u. ö. zu neuen Mythen und Mythologien Gesagte.

⁴²²⁴ Gedächtnisrede Wille, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

tus-Mythe als Aufgabe der modernen Religionspraxis zu verstehen. Sein Brevier bezeichnete Wille „als monistische Weltanschauung“ und „als ein Wort zur Verständigung zwischen Religion und Wissenschaft“⁴²²⁵, und man hat Grund zu der Annahme, daß auch Kalthoff seinen Christus-Typus in diesem Sinne verstand.⁴²²⁶ Neben der Vermittlung zwischen Wissenschaft und Religion ging es beiden Autoren auch um die Abgrenzung von religiösen Symbolen, die dem modernen Wirklichkeitssinn widersprechen, aber auch von einem mechanistischen Wirklichkeitsverständnis, das keinerlei Spielraum für geistige Bezüge offen läßt – mithin um den Ausgleich zwischen den Extremen des Naturalismus und des Idealismus.⁴²²⁷ Es zeigen sich weitere Gemeinsamkeiten: „Außerhalb der Kirche“ kann die moderne monistisch-christliche Religionspraxis durch „Aussöhnung zwischen verständiger Wissenschaft und religiöser Sehnsucht“ ihren Anhängern helfen, ihre religiöse Sehnsucht zu ihrem inneren Christus zurückzulenken und im eigenen Inneren den „Idealmensch“ zu finden, der das eigentliche Selbst ist – so Wille.⁴²²⁸ Außerkirchliche christliche Religionspraxis bedeutet also auch, Menschen unter den Bedingungen der Moderne (in einer Gegenwart, die sich durch „äußere Kultur“ auszeichnet, die es „versteht, die *Materie* zu bewältigen durch Dampf- und Blitzkraft, sowie durch Maschinen“, die aber „das *Innenleben*“ vernachlässigt⁴²²⁹) auf den Weg der Selbsterkenntnis zu bringen. In diesem Sinne möchte die Schrift „die Wallfahrt nach dem innern Heilande“ anregen.⁴²³⁰

Die Gemeinde war der Resonanzraum solchen Denkens: Eine Kalthoffanhängerin hat in ihrem Exemplar von Willes Büchlein mit einem knappen Kommentar am Schluß des Vorwortes die Beziehung zwischen Wille, ihrem Pastor und ihrer eigenen religiösen Sehnsucht umrissen: „Unser Kalthoff von St. Martini sagte: Die Sehnsucht der Menschen hat den ‚Christus‘ geschaffen.“⁴²³¹ Wir können ein solches Zeugnis als Wechselwirkung mit Äußerungen Kalthoffs verstehen, in denen er sagt, Christus sei „nicht nur ein theologischer Begriff, sondern ein Gegenstand der frommen Anschauung, die Sehnsucht eines gläubigen Herzens“ oder Predigtstellen, an denen er über das erwachende religiöse Leben der Gegenwart spricht, welches als „ein Liebesdrang... traumverloren aus dem Vergänglichen das Gleichnis der ewigen Sehnsucht bildete“, eine Tendenz, die er auch in seinen verschiedensten Formen als „eine Bewegung nach aufwärts, das Suchen eines Zieles, das über dem Heute liegt, das im Vergleich zu allem, was Gegenwart oder Vergangenheit heißt, als höherwertig gelten muß“ beschreibt.⁴²³² Die religiöse Sehnsucht war für ihn „die Kraft“ die „ungebrochen bleibt“, „das lebendige Feuer der Seele“ das „nie erlöschen“ wird, auch wenn der Mensch „ernüchert ... aus alten Träumen“ wie dem von der Erlösung durch einen göttlichen Christus aufwacht.⁴²³³ Er selbst lenkte das bessere Christusselbst der Martinianer beispielsweise auf die Zukunftsideale, über die er 1903 predigte. Wille meint zu Recht, Kalthoff habe Religion als Produkt der Gemütskraft erlebt, die, die Sehnsucht über das „Unzulängliche der Wirklichkeit“ hinausführe. „Wir alle schaffen mit unsrer Sehnsucht uns gewisse Bilder des Entstehenswerten – dessen, was sein soll.“⁴²³⁴

Ein anderes Beispiel für die Wechselwirkung von Kalthoffs intellektueller Theologie mit der religiösen Vorstellungskraft seiner Gemeindemitglieder findet sich in der Ausdeutung

⁴²²⁵ So der vollständige Titel des Büchleins.

⁴²²⁶ Vgl. Religion der Modernen, S. 186f.

⁴²²⁷ Für Kalthoff vgl. besonders die Reden Die Dichtung in der Religion und Der Tod in der Religion der Modernen, in: Volk und Kunst, S. 115-124, 125-135.

⁴²²⁸ Die Christus-Mythe, S. V-VII. Vgl. 113.

⁴²²⁹ Ebd. S. IV.

⁴²³⁰ Ebd. S. VIII.

⁴²³¹ Landeskirchliche Bibliothek Bremen, Sign. H 197 Nr. 16.

⁴²³² Religion der Modernen, S. 180, vgl. 294 (Christusideal). Religion und Monismus, S. 266.

⁴²³³ Das Zeitalter der Reformation, S. 208f.

⁴²³⁴ Gedächtnisrede Wille, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20.3.

von M. Bösking (der Ehefrau Heinrich Böskings), für die Christus analog zur Muttergottes ein Produkt der künstlerischen Phantasie war. Wir hatten oben gesehen, daß für die Protagonisten einer alternativen Christologie der Christustypus geschlechtsspezifisch nicht festgelegt war:

„Wenn ich auch noch nicht der Beweisführung über das Christusproblem zu folgen vermocht habe – ich hoffe daß ich noch einmal Muße dazu finden werde – so glaube ich dennoch, daß sie wichtig ist. Warum? Der Muttergotteskultur bei den Katholiken [wegen]. Gibt es eine Persönlichkeit von der weniger authentisches bekannt ist und giebt es eine Persönlichkeit, die populärer ist, als sie? Ihre menschlichen Eigenschaften, auch die intimsten Herzenseigenschaften, alle ihre Güte, Milde, Barmherzigkeit, ihre besondere Hinneigung zum Frauendenken und -fühlen sind dem kleinsten katholischen Kinde bekannt. Jeder einfachste Mann vermag zu sagen, so sieht sie aus. Doch kennt die Geschichte kaum mehr als ihren Namen. – Deshalb glaube ich, wird es bei ihrem Sohne auch nicht anders sein.“⁴²³⁵

Heinrich Bösking unterbreitete Kalthoff diese Auffassung als „naheliegend und einfach“. Sie werfe „ein so gutes Schlaglicht auf die ganze Frage“, daß sie Kalthoff interessieren werde. In der Tat erschien dem Pastor der Vergleich mit Maria wohl alles andere als abwegig. Er selbst äußerte verwandte Gedanken, die anscheinend in der Gemeinde angekommen waren: so etwa in einer Predigt zum Zeitalter der Reformation und in seiner letzten Predigt über religiöse Menschentypen oder in Aussagen zum Mutter-Kind-Motiv. Maria ist das Erzeugnis „frommer Ahnung und Empfindung“, eine „Idealgestalt frommen Glaubens“, Christus vergleichbar. Beide sind Symbole, deren künstlerisch-fiktionaler Gehalt ihren Wirklichkeitskern ausmachen, nicht aber die blassen Schatten historischer Persönlichkeiten, die hinter ihnen stehen. Sie sind gleichsam kommunikative Wirklichkeiten, die eine religionsproduktive Kreativität geschaffen hat – für die Protagonisten der monistischen Kunstreligion sind sie die besagten höheren Wahrheiten.⁴²³⁶ Doch stand die Diskussion um das neue religiöse Konzept noch in den Anfängen.

VI.5.2.1.8 Die Rezeption des Christustypus im Übergangsfeld von Bremer radikaler Theologie, Philosophie des konkreten Monismus und Aktivitäten des Monistenbundes

Die Konzeption des Christustypus stieß auch bei manchen Kalthoff gegenüber wohlwollend eingestellten Zeitgenossen zunächst auf Unverständnis – wie etwa Drews' Kommentar in den *Bremer Nachrichten* zeigt. Drews' Ablehnung der Weiterverwendung des „Christusnamens“, die sich bei ihm noch mit einer grundsätzlich freundlichen Einstellung gegenüber Kalthoffs religiösem Erneuerungsprojekt und gleichzeitig einer kritischen Distanz gegenüber Haeckels monistischer Weltanschauung verband, ist für die allermeisten Aktivisten des *Monistenbundes* symptomatisch. Diejenigen von ihnen, die sich als religiöse Persönlichkeit definierten, vertraten dabei in der Regel eine postchristliche Religiosität. Ein großer Anteil der Mitglieder lehnte das Christentum wahrscheinlich ganz ab, wenn nicht gar ein postreligiöses Selbstverständnis vorherrschte. (Darauf kommen wir im nächsten Abschnitt zurück.) In der Folgezeit fokussierte sich das Interesse am Christentum bei diesen Aktivisten daher nicht mehr auf die positiven, religionsproduktiven und praktischen Aspekte des *Christus-Problems*, die für Kalthoff relevant waren, sondern nur noch auf die bibelkritische Frage „Hat Jesus gelebt?“ – so lautete 1910 das Motto der Reden des Berliner Religionsgespräches, das der *Monistenbund* unter der Leitung

⁴²³⁵ [Heinrich Bösking], undatierter Brief. Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3.

⁴²³⁶ Das Zeitalter der Reformation, S. 32f. Vgl. auch Wille, *Faustischer Monismus*, S. 288-290.

von Drews in Berlin veranstaltete und an dem auch Steudel (als Verteidiger von Drews *Christusmythe*) sowie Kalthoffs Nachfolger Lipsius teilnahmen.⁴²³⁷

Steudel spielte in der Frage dennoch eine andere Rolle, als die Bibelkritiker. Wir deuten dies schon an. Aber auch Drews sollte später die positiven Aspekte des *Christus-Problems* aufgreifen. Beginnen wir mit Steudel. Er vermied zwar zunächst die Rezeption der Kalthoffschen Christuskonzeption in seiner Funktion als Wanderredner des *Monistenbundes*. Im Winter 1906 hielt er in Jena einen ersten Vortrag zum Thema *Religion und Monismus*. Wiederholungen folgten bis Anfang 1907 in Düsseldorf, Hamburg, Berlin, Dresden und Kiel. Eine Druckversion dieser Vorträge liegt als erstes Heft der zusammen mit Friedrich Lipsius herausgegebenen *Bremer Flugschriften aus dem Geisteskampf der Gegenwart* vor.⁴²³⁸ Diese Vorträge, die Steudel noch vor seinem erzwungenen Rücktritt von aktiven Funktionen im *Monistenbund* hielt, thematisieren die Frage, wie Christentum und Monismus miteinander vereinbar sind.⁴²³⁹ Aber auch, wenn Steudel den Kalthoffschen Christustypus hier nicht explizit erwähnt, setzt er ihn doch implizit voraus. Wenn er meint, auch die monistische Religion sei noch eine christliche (obgleich nicht mehr im Sinne eines Christentums, das Höchstgeltung und Überlegenheit über andere Religionen beanspruchen könne), bezieht er sich hierbei negativ auf die für ihn „völlig unbegreifliche Ausnahmestellung“ und Dogmatisierung des historischen Jesus.⁴²⁴⁰ Als positiven Kontrast zum Konzept eines „Gottmenschen“ stellt er eigene Überlegungen dagegen, die auf die Transformation des alten Konzeptes in eine Frömmigkeitskultur auf umgekehrter Prämissengrundlage zielen. Wir erwähnten dies teilweise schon oben: Aus dem religiösen Menschentypus des „transzendentalen Egoisten“, der auf die Erfüllung seiner Wünsche durch eine übernatürliche Kraft hofft, wird ein „Träger erlösender Kultur“; aus der Idee der Erlösung durch einen Gnadenakt in mythologischer Zeit (oder der liberalen Variante der Angleichung an ein *fremdes* Muster) wird ein „Erlösungswille“, ein auf die Zukunft gerichteter eigener Tatwille. Dieser wird wirksam in einem Prozeß ständiger Entwicklung und Annäherung an ein noch nicht erreichtes Ziel der Vervollkommnung des sozialen Menschen. Dieses neue Konzept einer sukzessiv-prozessualen „Selbsterlösung“ kreist um Begriffe wie die „persönliche Vervollkommnung“, den „soziale[n] Fortschritt“, die Entwicklung von Werten, „die alle dem sinnlichen Egoismus entstammenden Werte überragen“, die Entwicklung eines „sympathische[n] Gefühls“ zu einer immer weitere Kreise umspannenden Kraft“, oder – als Umschreibung gemeinschaftsorientierten Handelns – die Entwicklung „zur Menschheitsidee, die unserem auf einzelne Ziele gerichteten Gerechtigkeitswillen, unserer ganzen sogenannten sozialen Politik erst ihre Ewigkeitsbedeutung zu verleihen mag“ und schließlich um die Idee der in ihrer Richtung, Quantität und Qualität umgekehrten Inkarnation: aus der Vorstellung, ein „einzelner Mensch“ sei die

⁴²³⁷ Hat Jesus gelebt? Reden, herausgegeben vom Deutschen Monistenbund, Berlin und Leipzig 1910. Hauptreferent war Drews, der in seiner ‚Christusmythe‘ den Standpunkt der radikalen Verneinung des Gesprächsmotiv übernommen hatte. Drews rückt damit von der Einsicht in die eschatologische Bedingtheit der Christusvorstellung wieder ab, die er 1906 Kalthoff gegenüber artikuliert hatte. S. o. Abschn. III.8.2. Lipsius hatte zuvor schon eine Rezension veröffentlicht: Albert Kalthoff, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie, in: Archiv für Religionswissenschaft hrsg. von Thomas Achelis, Tübingen und Leipzig, Bd. 6 (1908), S. 281-288. Lipsius erhebt hier Einwände gegen Kalthoffs Thesen, geht aber nicht auf die religionskreativen Aspekte der Schrift ein.

⁴²³⁸ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, Berlin o. J. (1907). Es handelt sich wohl um den von Kalthoff schon Anfang 1906 angekündigten Vortrag Steudels.

⁴²³⁹ Lars Jentsch, Evolution oder Religion? Der Deutsche Monistenbund zwischen Kulturkampforganisation und Religionsgesellschaft am Vorabend des Ersten Weltkrieges, in: Lenz / Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen, S. 275-296, hier 278, datiert die Vorträge fälschlich in die Zeit nach Steudels Rücktritt, der erst im Februar 1907 erklärt wurde und nicht schon im Juli 1906 wie Jentsch angibt (vgl. S. 278). Vgl. zum korrekten Datum: Staatsarchiv Bremen, AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/2.

⁴²⁴⁰ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S 37, 40.

„*Inkarnation Gottes*“ wird die Formel „Die ganze Menschheit in ihrer fortschreitenden Selbstvervollkommnung [ist] die allmähliche Fleischwerdung Gottes“.⁴²⁴¹

Den hier implizierten Kalthoffschen Gedanken des inneren Christus und seines Potentials rezipiert Steudel hier nicht direkt. Erst die zitierte Arbeit des Jahres 1908 zum Verhältnis von Monismus und Religion steht in einem anderen Kontext und ist als explizites Bekenntnis zu einer monistischen Religion im Sinne Kalthoffs auf Grundlage des Hartmannschen Monismus zu werten. Sie enthält wie gesagt auch Hinweise auf eine positive Rezeption des Kalthoffschen Christustypus durch den verbliebenen wichtigsten Vertreter des Bremer Radikalismus. Den in Jena bei Eugen Diederichs erschienen und von Arthur Drews herausgegebenen Sammelband *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter* können wir wie ebenfalls angedeutet wurde als Zeugnis des oben dargestellten Prozesses der Ausdifferenzierung zweier monistischer Milieus im Umfeld der Gründung des *Monistenbundes* verstehen.⁴²⁴²

Der Umfang, in dem sich Steudels Text mit der Neukonzeption einer Christusreligion befaßt, ist allerdings gering. Das gilt ebenso für Steudels zitierte Arbeit *Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus*. Der größte Teil letzterer Arbeit widmet sich der Abgrenzung der radikal-monistischen Religion von der Jesus-Religion des protestantischen Liberalismus. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, widmet sich eine Arbeit von 1910, die Steudel als Reaktion auf seinen Beitrag im Rahmen des Berliner Religionsgespräches des selben Jahres geschrieben hat, dann wieder der Bibelkritik.⁴²⁴³

Ein asymmetrisches Verhältnis von Kritik und positiv-religiösem Erneuerungswillen prägt auch Drews' einflußreiche *Christusmythe*. Aber immerhin setzt Drews hier nun Kalthoffs Christologie implizit voraus, nachdem er sich zunächst kritisch gegenüber dieser geäußert hatte. Wie Steudel baut er auf der monistischen Transformation und Inversion des Gedankens der Inkarnation auf und beruft sich dabei in einem *Das religiöse Problem der Gegenwart* überschriebenen Kapitel auf eine Aussage Kalthoffs, wonach eine moderne Persönlichkeitsreligion sich nicht auf das Urchristentum berufen könne, da sich Christus im antiken Christentum nicht im Individuum, sondern im Kollektiv der Kultgemeinschaft verkörpert habe. „Eine Regung der individuellen Religion auf eigene Faust war Häresie, Trennung vom Leibe Christi“ wie er Kalthoff zitiert.⁴²⁴⁴ Daß auch er den liberalen Glauben an einen historischen Jesus auf Kalthoffs Linie für eine Verirrung der modernen Theologie hielt, sahen wir schon oben. Angesichts dieser auch von ihm als Fehlentwicklung betrachteten Theologie stellt sich auch für ihn die Frage nach der Gegenwartsgeltung der Christologie. Ob „neunzehnhundert Jahre religiöser Entwicklung“, die um den Gedanken der Inkarnation kreisten, denn „vollkommen in die Irre gegangen“ sein sollten und ob für monistische Christen „nichts anderes übrig [bliebe] als der gänzliche Bruch mit der christlichen Erlösungslehre?“ – so fragt er. Wie die Bremer radikalen Theologen – er beruft sich auch auf Steudel – sieht er einen Ausweg im Verzicht auf jede Form der Berufung auf den historischen Jesus, aber auch auf den kirchlichen dogmatischen Christus. Indes könne eine „metaphysische Erlösungslehre in einer dem heutigen Bewußtsein entsprechenden“ Form auch unter diesen Bedingungen ihren „Schwerpunkt“ noch „in dem Gedanken des ‚fleischgewordenen‘ Gottes“ finden.⁴²⁴⁵ Drews übernimmt in diesem Kontext ein konstitutives Moment der Kalthoffschen Christuskonzeption: Hauptort der Christusverkörperung kann in der zum Individualismus drängenden Moderne nicht mehr das Kollektiv sein, sondern nur noch die Per-

⁴²⁴¹ Ebd., S. 30, 50, 56f. Vgl. auch oben die Hinweise auf Ellen Keys verwandte Überzeugungen.

⁴²⁴² Abschn. VI.3.3.

⁴²⁴³ Friedrich Steudel, *Im Kampf um die Christusmythe*, Jena 1910, S. 76f.

⁴²⁴⁴ *Die Christusmythe*, Jena 1910(2), darin: *Das religiöse Problem der Gegenwart*, S. 227. Vgl. 226. Drews zitiert Kalthoff, *Die Entstehung des Christentums*, S. 98f. Vgl. dazu oben Abschn. III.7.3.

⁴²⁴⁵ Ebd., S. 233f. Vgl. 230 (Steudel).

sönlichkeit. Drews folgert: die moderne Glaubensauffassung müsse in diesem Zuge eine Transformation von der gehorsamen Eingliederung des Einzelnen „als dienendes Glied“ in den Körper einer autoritär-hierarchischen Religionsgemeinschaft zur Individualreligion vollziehen, die nur noch den freiwilligen Zusammenschluß mit Gleichgesinnten zuläßt. Gemäß Kalthoffs Inversionslogik kann in der Moderne jetzt potentiell jede Persönlichkeit Christus verkörpern:

„Die in der Welt verwirklichte Idee der Menschheit muß selbst eine göttliche Idee, eine Idee der Gottheit und also Gott die gemeinschaftliche Wurzel und das Wesen aller einzelnen Menschen und Dinge sein: nur dann vermag der Mensch sein Wesen in Gott und durch dies Bewußtsein seiner überweltlichen göttlichen Wesenheit die Freiheit von der Welt zu erlangen. Das Bewußtsein des Menschen von seinem Selbst, von seinem wahren Wesen muß selbst ein göttliches Bewußtsein, der Mensch, und zwar jeder Mensch, eine bloße endliche Erscheinung, eine individuelle Einschränkung, eine Vermenschlichung Gottes und sonach wenigstens der Möglichkeit nach ein Gottmensch sein, um durch sittliche Arbeit an sich selbst, als wirklicher Gottmensch ‚wiedergeboren‘ und dadurch mit Gott wahrhaft eins zu werden: in diesem Gedanken heben sich alle Widersprüche der christlichen Dogmatik auf und bleibt der Kern seiner Erlösungslehre gewahrt, ohne durch die Heranziehung mythischer Phantastik oder historischer Zufälligkeiten seines wahren Sinnes entkleidet zu werden, wie dies im Christentum der Fall ist. Will man im Anschluß an die bisherige Bezeichnungsweise auch so noch fortfahren, die göttliche Wesenheit des Menschen, die immanente Gottheit ‚Christus‘ zu nennen, so kann aller Fortschritt der Religion nur in der Pflege und Herausarbeitung dieses ‚inneren Christus‘, d. h. der den Menschen innewohnenden geistig-sittlichen Tendenzen in der Rückbeziehung auf ihren absoluten göttlichen Grund, bestehen, nicht aber in der historischen Veräußerlichung dieses inneren menschlichen Wesenskernes. Alle Wirklichkeit des Gottmenschen beruht sonach in der Wirksamkeit des ‚Christus‘ im Menschen, in der Betätigung seines ‚wahren Selbst‘, des geistigen Wesens seiner Persönlichkeit, in der Selbsterziehung der Persönlichkeit auf Grund der göttlichen Wesenheit des Menschen“.⁴²⁴⁶

Drews legt damit eine Konzeption vor, die von der Annahme eines magischen Hineinwirkens einer fremden göttlich-mythischen Persönlichkeit in den Menschen abstrahiert und verweist dabei auf Überlegungen zur immanenten (pantheistischen) Gottesvorstellung in seinem Werk *Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes*, die noch Gegenstand des brieflichen Austausches mit Kalthoff waren.⁴²⁴⁷ Die mythologische Wahrheit, auf die *diese* Christusidee sich bezieht, ist eine innere, keine äußere. Dabei setzt Drews voraus, daß ein Zurück in eine Vergangenheit, in der sich vermeintlich die Wahrheit finden lasse, nicht möglich ist. Die Hinwendung zur Mythologie bedeutet also (wie bei Kalthoff) nicht die Rückwendung, sondern deren Gegenteil: die zukunftsorientierte Anknüpfung an eine zeitlose, exteriore Wahrheit.

Verwandte Gedankengänge finden wir auch bei Kalthoffs Nachfolger Emil Felden. Nach dessen Verständnis kann sich der „Christusgeist“ unter den Bedingungen der Moderne ebenfalls nicht mehr in Kollektiven traditionell kirchlichen Zuschnitts verkörpern, sondern nur noch in der freien Persönlichkeit – in religiösen *Gemeinschaften* also nur noch insofern als diese sich konsequent auf Basis der Freiwilligkeit konstituieren und insofern als im Gemeindekontext nur noch das individuelle Gewissen Autorität beanspruchen kann (nach Prinzipien mithin, die im Experimentierraum der Martini-Gemeinde praktisch erprobt wurden). Die Gemeinschaft unterstützt das Individuum bei der „Pflege des Christusgeistes, den die Menschheit heute noch ebenso erleben kann wie vor Jahrtausenden“, fördert die Einzelnen mithin in allen Bestrebungen, die auf die Ausbildung der persönlichen Religion zielen. In diesem Kontext bekommt für Felden die politische Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche und nach voller Anerkennung des „Gemeindeprinzips“ als „Schwerpunkt des religiösen Lebens“ (wie er die

⁴²⁴⁶ Ebd. S. 234f. Vgl. 226f, 228 (Bezug auf Kalthoff).

⁴²⁴⁷ Ebd. S.235-237.

gemeinsame Position der Bremer radikalen Theologen umschreibt) ein starkes Gewicht. Er war der erste radikale Theologe, der dieser Bedingung für die Ausdifferenzierung einer vom Bekenntnischristentum unabhängigen monistisch-christlichen Religion eine explizite Arbeit widmete und auf dieser Grundlage auch die Aspekte der neuen Christologie darstellt.⁴²⁴⁸ Felden wurde aber noch für einen anderen Rezeptionszweig des Christusproblems wichtig.

VI.5.2.2 *Gegnerische Rezeption und Distanzierung nach 1906: Ein ‚antimonistisches Christusproblem‘ im Geist der Nationalreligion oder ein monistisch-universelles Christuskonzept?*

Nach Kalthoffs Tod waren auch die Bezüge der alternativen Christologie zur Nationalreligion klärungsbedürftig. In enger Beziehung zu diesem Religionstypus predigte nämlich in der Nachbargemeinde St. Ansgarii Julius Burggraf ein „antiradikales Christusproblem“ – bewußt in der Stadt, „wo die Totenglocke geläutet“ sei „über den historischen Jesus, und wo ... eine große Masse der Gebildeten sich auf ein Christentum ohne Christus eingerichtet“ habe, „auf einen Häckelschen, etwas christlich angefärbten Monismus, in dem Christus jedenfalls nur noch als Schemen gilt“⁴²⁴⁹. In Konkurrenz zum Kalthoffschen Christustypus entwickelte der Ansgarii-Pastor sein eigenes Christusproblem in Gestalt des schon erwähnten ‚deutschen Christus‘. In diesem Konzept stehe „ein Christusproblem vor uns, unendlich tiefer und fruchtbarer, als das Kalthoffsche, – seinem negativen und kirchenzerstörenden gegenüber *ein positives, dem Aufbau der Kirche und wirklich dem Fortschritt des religiösen Lebens dienendes Christusproblem!*“⁴²⁵⁰

Der Auseinandersetzung mit Burggraf widmete sich auf Seiten der Radikalen im Wesentlichen Emil Felden. Er bestritt damit in der Wirkungsgeschichte des *Christus-Problems*, die Arbeit, die wir als Abgrenzungsprozeß von einer völkisch-bekenntnisreligiösen Variante der Nationalreligion rekonstruieren können. Wir reden hier nicht nur (wie oben) von einer theologischen Kritik Burggrafs am *Christus-Problem*, sondern von einem antimonistischen Gegenentwurf, aber auch einem Versuch der Vereinnahmung.

Für Felden waren die *Bremer Beiträge* ein Medium der antiradikalen „Propaganda“ für den ‚germanischen Christus‘. Gegen das Bestreben der Weiterbildung des biblischen Christentums sei „an und für sich nichts einzuwenden.“ Das sei „eines jeden ureigenste persönliche Angelegenheit.“ Doch habe dann wohl auch „ein Franzose ... dasselbe Recht ein französisches, ein Engländer ein englisches, ein Monist ein monistisches Christentum zu konstruieren.“⁴²⁵¹ Letztlich solle man

„die für notwendig erachtete Weiterbildung einer Universalreligion ... nicht auf die Eigentümlichkeiten *einer* Nation zuzuschneiden, es sei denn, man leide an einer Überspannung des nationalen Selbstgefühls, die unserm Volke schon mehr als genug Schaden gebracht hat. Schließlich wäre ein monistisches Christentum noch das universalste

⁴²⁴⁸ Emil Felden, *Die Trennung von Staat und Kirche. Eine Forderung der Gewissensfreiheit*, Jena 1911. Zur Christologie hier S. 38-40, 74f. Vgl. als weiteres Beispiel für Feldens individualistische Christologie eine Rede über Ibsens Drama *Brand*: „So sehen wir das Heil der Welt und unserer Zeit nicht in der Rückkehr zum Glauben oder zur Moral des Urchristentums. ... Das Heil der Welt und unserer Zeit liegt vielmehr in der wahrheitsliebenden, freien Persönlichkeit, dem Adelsmenschen, der bereit ist, voller Opferfreudigkeit sich hinzugeben dem Wahren, dem Guten und Schönen, oder sagen wir dem Göttlichen, um ihm auf Erden ein ewiges Reich zu gründen, darin die Menschen Erlösung finden. (Alles oder Nichts! Kanzelreden über Henrik Ibsens Schauspiele, Leipzig 1911, S. 23f i. Z. m. 19-22.)

⁴²⁴⁹ Unser antiradikales Christusproblem, in: *Bremer Beiträge*, 2. Jahrg., 2. Heft (1907/08), S.135-139, hier 135.

⁴²⁵⁰ Ebd. S.139.

⁴²⁵¹ Emil Felden, *Kirchlicher Liberalismus und Radikalismus*, S. 27f. Vgl. ebd. S. 38f.

und – logischste, weil es sich nicht auf phantastischen Hirngespinnsten aufbaut, die jeder positiven Grundlage entbehren, sondern auf einer reellen wissenschaftlichen Basis, die jeder Laune und Willkür entzogen ist.“⁴²⁵²

Felden wendete sich mit diesen Argumenten gegen ein sehr spezielles Verständnis von Universalismus und Kosmopolitismus: Burggraf betonte die besondere weltgeschichtliche Rolle des ‚Germanentums‘ – und wies Feldens Vorwurf des nationalen Überschwanges mit Nachdruck zurück. Felden „hätte den Demokraten, der bei jeder starken Betonung deutscher Art immer gleich ein überspanntes nationales Selbstgefühl wittert“, nicht gegen den ‚Deutschen Christus‘ zu Felde führen brauchen.⁴²⁵³ Die Kirche müsse „*eine Hochburg des nationalen Sinnes* sein“.⁴²⁵⁴ Das Gebet für Kaiser und Reich, Senat und Bürgerschaft etwa solle auch im freiheitlich gesinnten Bremen selbstverständlich zum Gottesdienst gehören: „Gottesliebe ohne Vaterlandsliebe wäre eine Phrase, und mit Recht hat man dem Kaiser-Wilhelm-Standbilde in Bremen seinen Platz gegeben zwischen Rathaus und Gotteshaus.“⁴²⁵⁵ Burggraf stellt in diesem Kontext seine intime Kenntnis der Denkweise Gottes und seines Willens unter Beweis – ohne preiszugeben, woher er diese empfangen hat: „Im Kultus steht der Mensch vor des Höchsten Angesicht zwar als Mensch, aber wenn der Höchste mich nach meinem Teuersten fragt, so will er in allererster Linie mitgenannt wissen mein Volk und meinen Kaiser, mein Deutschland.“⁴²⁵⁶

Antijudaistische Extreme will Burggraf zwar in seine deutsche Christologie nicht integrieren – er will etwa den Paulinismus im Christentum bewahren. Aber die letzte Konsequenz eines richtig verstandenen Paulinismus sei

„in der Weltreligion das Recht der selbständigen und selbstartigen Nationalreligionen. ... Und die Germanenwelt, durch Rassenblut und Geistesanlage die prädestinierteste Widersacherin Roms, ist die Trägerin dieses die Völker zu sich selbst bringenden religiösen Nationalindividualismus. ... Die ganze juristische Vorstellungswelt, in die sich seit Paulus der Versöhnungsglaube gekleidet hat, dieser Kern des orthodoxen Dogmas, ist jüdische Gesetzlichkeit, ganz und gar ungermanisch. Unsere Christologie ist vom Johannesevangelium her mit einer griechischen Spekulation durchdrungen, die das deutsche Gemüt, wenn es sich auf sich selbst besinnen wollte als durchaus undeutsch empfinden müßte. *Massenhaft schleppen wir das Erbe anderer Völker mit.* ... Der Geist der Zeit dringt auf *eine Kirche des deutschen Christentums.*“⁴²⁵⁷

Ein solches, im Unterschied zum radikal-monistischen Christentum Differenzen stärker betonendes deutsches Christentum könne gleichzeitig das Gute bei anderen Völkern anerkennen und im Sinne von Lessings *Nathan* alle Schranken der Rassen und Nationen überwinden. Aber, im Sinne von Geibels berüchtigtem „Und es mag am deutschen Wesen einmal noch die Welt genesen“, fügt Burggraf hinzu,

„daß das Germanentum und in ihm vornehmlich das durch viele Schmerzen hindurchgeführte Volk eines Luther, Goethe, Schiller, Kant, Fichte und anderer welterfüllender Heroen ein begnadetes, für noch Großes zubereitetes Werkzeug Gottes zum Segen der Menschheit ist. Diese Überzeugung von unserem sittlich-kulturellen Weltberuf, religiös basiert und getragen von jenem heilig ernstem Sinn, der diesen Gedanken dem deutschen

⁴²⁵² Ebd.

⁴²⁵³ Burggraf, *Der deutsche Christus*, Zweiter Teil, S. 181. Vgl. 179f.

⁴²⁵⁴ Ebd.

⁴²⁵⁵ Ebd.

⁴²⁵⁶ Ebd.

⁴²⁵⁷ Julius Burggraf, *Präliminarien zum Deutschen Christus*, S. 81-84. Die Rolle des Paulus wird im Umkreis der Bremer Beiträge differenzierter gesehen, als dies Zitat ahnen läßt. Die übliche Paulusschelte fehlt. Vgl. Johannes Kübel, *Paulus*, S. 73f: Ablehnung von Oscar Michels Gerede von der Paulusschmach (Vorwärts zu Christus! Deutsche Religion). Vgl. ebd. S. 76f: Michel hat sich „mörderisch“ verrannt und ein „Zerrbild“ gezeichnet. Zur Verdeutschung des Christentums müsse man nicht mit Paulus brechen. Vgl. S. 82-84.

Gewissen zu einem fruchtbaren Verantwortungsgefühl zu beleben vermöchte, das wäre *die germanisierte Reichsgottesbotschaft des Evangelium*“.⁴²⁵⁸

Adressiert an Felden hält er dessen Kritik entgegen: „Wir halten nichts von den blutarmen Abstraktionen einer Kirche des allgemeinen Menschentums. Dieser christliche Kosmopolitismus, der beim Gottesdienst unter den Regungen des Nationalgefühls Gewissensbisse verspürt, wäre eine jammervolle Entstellung dessen, was das Volk von seiner Kirche erwartet.“⁴²⁵⁹ In seinen *Präliminarien* kommt er gleichfalls zu dem Schluß: „Kosmopolit“ dürfe „kein guter Deutscher sich nennen, als Allerweltschrist“ dürfe „kein echter deutscher Protestant sich fühlen. Die Universalität aber liegt nicht nur unabtrennbar in der christlichen Gesinnung, sondern auch tief im deutschen Blute“.⁴²⁶⁰ Christus, der „Genius Deutschlands“, – belehrt er Felden und die Martini-ner – verpflichte zwar auch zur Demut und zur Anerkennung anderer Völker und „zu internationaler Menschentumsgesinnung“, aber:

das „deutsche Christus-Bewußtsein ... enthält die bestimmte Überzeugung, daß das Deutschtum auf Grund seiner Eigenart dazu auserwählt und durch seine kulturgeschichtliche Führung dazu herangebildet ist, *der eigentliche Träger des Christusgeistes in der heutigen Menschheit* zu sein, – anders ausgedrückt, daß Christus mit dem, was er gerade im deutschen Denken und Fühlen und Streben ... geworden ist, *den entsprechenden und wirksamsten Ausdruck der Offenbarung gefunden hat, die Gott der Herr für ihn in dieser Zeitperiode vorhatte*. Will man das nun nationale Überhebung nennen? Da würde man erst mal übersehen, daß ja nicht das deutsche Volk innerhalb der nationalen Reichsgrenzen als der hervorbringende und tragende Boden dieses Christuslebens bezeichnet wird, sondern das weit darüber hinausgehende deutsche *Volkstum*. ... Wer diese hohe Meinung von der deutschen Natur [*Rassennatur*] für die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes mit uns nicht teilt, der mag sich ja bescheiden. Aber es gibt auch eine Bescheidenheit, die *Schwächlichkeit* ist – ein Mangel an Kraft, das große Berufsgefühl seines Volkstums zu ertragen – und zugleich *Blindheit*“.⁴²⁶¹

Burggraf wurde mit solchen Reden für Felden (mehr noch als für seinen Vorgänger Kalthoff) zum Intimfeind. Man kann behaupten, daß Felden, wenn er in seiner Kritik, auf die sich die vorangegangenen Sätze beziehen, für den Bremer Radikalismus spricht, posthum auch die christologische Position seines Vorgängers bzw. dessen monistisches Christentum verteidigt. Dem ‚deutschen Christus‘ stellt er noch 1917 mitten im Weltkrieg, einer Zeit, in der die Nationalreligion Hochkonjunktur hatte, in seinen *Andachten für moderne Menschen* einen „Christus der Menschheit“, einen „Christus aller Zeiten und Völker“ gegenüber. Ob dieser Christus ein historisches Vorbild hat, überläßt er dem Streit der Gelehrten.⁴²⁶² Anders als Kalt-

⁴²⁵⁸ Burggraf, *Präliminarien*, S. 88f. (Hier gegen den Widerspruch Martin Rades, der dem Nationalismus im Fahrwasser Geibels kritisch gegenüberstand.)

⁴²⁵⁹ Burggraf, *Der deutsche Christus*, Zweiter Teil, S. 181.

⁴²⁶⁰ Burggraf, *Präliminarien zum Deutschen Christus*, S. 84.

⁴²⁶¹ Burggraf, *Der deutsche Christus*, Zweiter Teil, S. 182. Es sei doch „gerade das deutsche Christentum (leider noch nicht das Christentum der deutschen Kirche) mit der ihm eigenen Stimmung und den von ihm ausgehenden Trieben der eigentliche vorwärtsbringende Faktor in der Religionsgeschichte der Christenheit, heute und schon seit langem und gewiß noch auf weite Zeit hinaus“. Vgl. noch ebd. S. 183f: „Daraus ergibt sich der Schluß auf die Volksindividualitäten und auf den das religiöse Leben gewaltig bestimmenden Naturgrund der Rasse. ... Die Religionstheorie wird doch nicht umhin können, mit der Rassentheorie zu rechnen. Wir bekennen uns zu ihr mit voller Überzeugung, wenn wir auch die Übertreibungen, in die man auf dieser Seite leicht verfällt, und von denen selbst ein Chamberlain, z. B. in der einseitigen Beurteilung der Juden, nicht freizusprechen ist, nicht mitmachen.“ Burggraf verweist hier noch auf einen Artikel des Mitarbeiters der Bremer Beiträge, Johannes Kübel, in der christlichen Welt 1907, Nr. 2 (Religion und Rasse). Im Interesse der Vermeidung geschichtsdeterministischer Fehlschlüsse sei betont, daß Burggraf (gest. 1917) nicht als Wegbereiter der Deutschen Christen ab 1933 gewertet werden kann.

⁴²⁶² Felden, *Im Strome von Zeit und Ewigkeit*, S. 4 (Der Christus der Menschheit).

hoff und Steudel betreibt er selbst keine historisch-kritische Jesusforschung. Fest steht ihm aber: „nicht *einmal* nur hast du gelebt. Nein, tausendmal sah dich die Menschheit wandeln in ihrer Mitte.“ Auch dieser Feldensche Christus ist ein Identifikationsmodell im Kontext eines monistischen, zukunftsorientierten und pazifistischen Christentumsverständnisses. Menschen aller Zeiten und Völker können diesen Christus in sich verkörpern – nicht nur jene Menschen, „die klingende Namen tragen“, sondern auch die „namenlosen Märtyrer“, die „von der Menschheit unbeachtet für sie litten und – vergessen wurden von ihr“. ⁴²⁶³ Die Charakteristik dieser „Helden der Wirklichkeit“ ⁴²⁶⁴, die unerkant unter uns leben, erinnert an die Darstellung des Christustypus in Kalthoffs letzter Predigt. Dieser Christustyp lebt

„nur dem *einen* Wunsche: Leben zu bringen den Brüdern und Gutes ihnen zu schaffen, sein Dasein ihnen zu schenken und seinen Tod ihnen nutzbar zu machen. Und siehe! Zur Saat, die aufgeht und reiche Früchte bringt wird sein Leben und Sterben. In den besten unter den Menschen geht ein sein Geist und macht sie gut und stark.“ ⁴²⁶⁵

Das Motiv des Opfers für die Gemeinschaft klingt in dieser Andacht zu Karfreitag an, zumal sie im Krieg veröffentlicht wurde und mithin hochaktuell war. Kontrastiert wird das Motiv aber auch in Zeiten des heroisierten ‚Sterbens für das Vaterland‘ durch den Lebensglauben: „*Einst sprach der Glaube: ‚Stirb für die Menschheit!‘ Heute aber ruft der Lebensglaube ‚Lebe für sie!‘*“ Das Kreuz ist „Siegeseichen wahren Menschentums“ ⁴²⁶⁶.

Felden blieb auch im Weltkrieg Pazifist. Eine Abwertung der Idee des Nationalismus (und damit der Nationalreligion) kann man ihm andererseits nicht unterstellen. Er knüpft damit an Kalthoff an. Sein Vorgänger weiß durchaus:

„der Kosmopolitismus ... ist nur eine abstrakte Idee, abgezogen von dem Begriffe aller gedachten Individuen. Das Weltbürgertum übersieht die nationale Bedingtheit, in der der konkrete Mensch erscheint, deshalb kann es den Reichtum des positiven, historischen Lebens gerade so wenig erfassen, wie sein doktrinärer Gegensatz, der Individualismus.“ ⁴²⁶⁷

Aber die Ableitung kulturhegemonialer Geltungsansprüche aus einem ‚deutschen Wesen‘ war ihm ebenso wie fremd wie nach ihm Felden. Das sahen wir oben. ⁴²⁶⁸ Christus als religiöses Ideal solle das „einigende[] Band der Völker“ sein und ist gleichwohl nicht nur an ein abstraktes Menschentum gebunden, sondern auch an konkrete Volkstümer: „Dieser Christus nimmt jedesmal den Zug des Volkstums an, das vor ihm seine Kniee (sic!) beugt in frommer Verehrung, und er bleibt doch bei allen diesen Wandlungen des Volkslebens immer der Eine, immer derselbe im Grunde seines göttlichen Wesens.“ ⁴²⁶⁹ „An diesen Christus haben die Menschen geglaubt, es hat ihnen keinen Kummer gemacht, ob derselbe so, wie sie ihn glaubten, in der Bibel stände, ob derselbe überhaupt irgendwo einmal gelebt, ja, ob derselbe so, wie sie ihn glaubten, auch nur denkbar, nur möglich sei.“ ⁴²⁷⁰

Wie sich in diesem Kontext das Verhältnis von Volk und universellem Menschheitsideal klärt, läßt sich beispielsweise aus Kalthoffs Interpretation des sokratischen Menschen ableiten, die wir hier ergänzend als Seitenstück seiner Kritik des abstrakten Kosmopolitismusbegriffes zitieren: Der „Einzelmensch“ verbindet sich demnach „durch das begriffliche Wissen wahrhaft

⁴²⁶³ Ebd. S. 5.

⁴²⁶⁴ Ebd. S. 6.

⁴²⁶⁵ Ebd.

⁴²⁶⁶ Ebd. 6, 8.

⁴²⁶⁷ Die Philosophie der Griechen auf kulturgeschichtlicher Grundlage dargestellt, Berlin 1901, S. 137.

⁴²⁶⁸ Ich setze hier das in Abschn. III.4 Gesagte voraus.

⁴²⁶⁹ Religiöse Weltanschauung, S. 182.

⁴²⁷⁰ Ebd. S. 183.

mit der Gattung, so daß jede Tugend zugleich Bürgertugend ist, Gemeinsinn, Liebe zum Volk und Vaterland.“ Diese Tugend transzendiert aber durch ihre Rückbindung an die allgemeinen Gattungsbegriffe des Menschen und des Guten die Grenzen nationaler Bedingtheiten. Das „soziale Individuum“ bleibt aufgrund seiner Fähigkeit zum kritischen Selbstdenken und zur Abstraktion geschützt vor „einer die Persönlichkeit verschlingenden Staatsomnipotenz“ – „aber nur, um aus dem Begriff der Persönlichkeit heraus eine neue allgemein giltige und doch freie, weil humane Lebensordnung für den Staat zu gewinnen.“⁴²⁷¹ Es geht also um eine Wechselwirkung von realer Erfahrung und Abstraktion wie wir sie auch schon im Kontext von Kalthoffs Rezeption der kantischen Ethik beobachteten.⁴²⁷² Vor diesem Hintergrund kann das monistisch-universelle Christuskonzept gegenüber dem nationalreligiösen (liberal-konservativen) Pendant schwerlich als „blutleer“ oder ähnlich bezeichnet werden. Eigentlich kann diese Einschätzung nur als einseitige Auslegung einer Aussage wie der von der „interkonfessionelle[n] und internationale[n] Menschengemeinde“, der „autonomen, ihren Christus in sich tragenden Geister“ verstanden werden.

Auch Burggraf muß gefühlt haben, daß sein Vorwurf, die Bremer radikalen Theologen zeigten Mangel an Nationalgefühl, im Grunde haltlos war. Von daher sind die Versuche der Bremer nationalreligiösen Gruppierung um ihn zu werten, auch den Radikalismus Kalthoffs, seiner Kollegen und Nachfolger für sich zu vereinnahmen. Auf dieser Linie stellen die *Bremer Beiträge* Kalthoff posthum als „Wegbereiter“ eines germanisierten Christentums dar. Der von beiden Seiten gewünschte religiöse Neuanfang könne zwar nicht von „einer in der Retorte präparieren *philosophisch*-religiösen Entdeckung wie dem Monismus der Radikalen“ ausgehen.⁴²⁷³ Aber im Ganzen wolle doch auch der Radikalismus nur das Christentum (in Form des Christustypus) in eine zeitgemäße Form übersetzen, wenn er dabei auch den Fehler begangen habe, „deutsches Geistesleben“ vom „biblischen Geist“ zu isolieren.⁴²⁷⁴ Man teile den „*tatenfrohen Glauben an den Anbruch einer neuen Periode der religiösen Entwicklung*.“ Mit den Radikalen stehe man

„unter dem Anhauch des Geistes, der in der Moderne sich aufmacht, Herrliches zu vollbringen. Wir erkennen bei ihnen große, echte Fortschrittsmomente an. Wir fühlen in dem Christentum unserer Tage den lebendigen Drang zu seiner Vereinigung mit dem deutschen Volkstum, mit dem germanischen Lebensreichtum. Was Kalthoffs innerstes Wollen war, das wollen auch wir.“⁴²⁷⁵

Nur solle dieses Werk eben das Konkurrenzkonstrukt des ‚Deutschen Christus‘ leisten. Anknüpfungspunkte für einen solchen nationalreligiösen Vereinnahmungsversuch lieferte Burggraf beispielsweise ein Artikel von Friedrich Steudel. Steudel thematisiert hier die religiöse Aufbruchstimmung der frühen Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts. In diesem Kontext spricht er das von Kalthoff her vertraute Thema des ‚Bruchs mit der Vergangenheit‘ an: Es sei

„Religion, daß wir Deutsche auf Grund *unserer* Geschichte uns unserer göttlichen Berufung bewußt werden, als die Vertreter eines auf Wahrheit, Güte und Schönheit gerichteten Idealismus anderen Völkern voranzugehen. Darum – *los von Kanaan*, dessen Vergangenheit unfähig ist, lebendige Religion in uns auszulösen, – hin zu dem Gott einer mit tausend lebendigen und erlösenden Kräften ausgestatteten Gegenwart.“⁴²⁷⁶

⁴²⁷¹ Die Philosophie der Griechen, S. 80f.

⁴²⁷² Vgl. Abschn. III.10.3.

⁴²⁷³ Burggraf, *Der deutsche Christus*, Erster Teil, S. 172.

⁴²⁷⁴ Burggraf (Hrsg.), *Aus einem Brief an einen [ungenannten] radikalen Geistlichen*, in: *Bremer Beiträge*, 2. Jahrg. (1907/08), 2. Heft, S. 131-134.

⁴²⁷⁵ Ebd. S. 134.

⁴²⁷⁶ Zit. n. Burggraf, *Aus den Schillerpredigten*, in: *Ders., Was nun?* S. 1-16, hier S. 2.

Burggraf nimmt diese Worte zum Anlaß für eine partiell positive Würdigung des Radikalismus (auch wenn die übliche Kritik an dem „in der ganzen protestantischen Welt als Bremische [sic!] Theologie berüchtigten Versuch, den Strom unseres religiösen Lebens von der Quelle abzuschneiden“ nicht fehlt): Es sei an Steudels Artikel „gut und beherzigenswert“ die „starke Betonung des Rechtes zum eigenen, der biblischen Vergangenheit selbständig gegenüberstehenden *Gegenwartsleben* in der Religion und damit zusammenhängend die Losung des eigenen, an das Semitische und Griechische in der religiösen Auffassung der Bibel sich nicht bindenden *germanischen Christentums*. ... Ich freue mich, hier eine Losung zu vernehmen, die seit langen Jahren all meine Predigt auf dieser Kanzel beherrscht. ... Ja, ein deutsches Christentum! Das müssen wir finden und in uns ausbilden“.⁴²⁷⁷

Doch schießt der mit dem „Gegner“ vermeintlich geteilte Glaube an „*die unerschöpfliche Werdekraft der Volksseele*“⁴²⁷⁸ weit über das Ziel hinaus, das der Radikalismus sich setzt. Die Unterschiede zwischen dem monistischen Christuskonzept und der Burggrafschen völkisch konnotierten Nationalreligion im Zeichen des ‚deutschen Christus‘ bleiben offensichtlich. Steudel weiß wie Kalthoff, daß es eine frei schwebende persönliche Religion abstrakter Menschen ohne Bezüge zu einer konkreten Ethnie (einem ‚Volkstum‘) nicht geben kann. Wenn er seinen Aufsatz zum Christusproblem und der Zukunft des Protestantismus in Ernst Wachlers Sammlung *Deutsche Wiedergeburt* veröffentlicht, so gibt er dieser Überzeugung, bezogen auf sein eigenes Volk, Ausdruck. Den Versuch der „moderne[n] Jesustheologie“ die „Person Jesu, selbst wenn ihre Rekonstruktion durch die liberale Theologie historisch richtig wäre“, in „ihrer autoritativen Bedeutung zu einem konstitutiven Element der Religion der Modernen zu erheben“, erklärt Steudel für gescheitert.⁴²⁷⁹ Mit einem solchen Jesus wäre „für unsere Zeitbedürfnisse und Zukunftsideale herzlich wenig anzufangen.“⁴²⁸⁰ Wodurch sollte er sich in seiner Rolle als religiöser „Genius von unantastbarer, für alle Zeiten maßgebender Bedeutung“, als absolutes, „unübertreffbares Vorbild eigenen Lebens“ von Autoritäten aus dem Umkreis anderer historischer Religionen unterscheiden? Jede andere potentielle große religiöse Persönlichkeit käme als Vorbild in Frage, und ihre Anhänger könnten ihre unbedingte allgemeine Anerkennung fordern.⁴²⁸¹ So folgert Steudel:

„[W]ir schaffen uns aus unseren Bedürfnissen heraus eine neue Hoffnung, einen neuen Glauben, eine neue Liebe. Unsere eigenste Sache ist es, nach unserem Fühlen und Empfinden zu entscheiden, was wir anbeten und worin wir das höchste Menschheitsideal strebend erfassen wollen.“⁴²⁸²

Er fordert eine neue „Erlösungslehre“, die der „deutschen Gemütsart“ entspreche. Die „pessimistische und asketische Lebensstimmung“ für die Jesus stehe, sei „der germanischen Art erst durch den Import einer auf Sünden- und Schuldbewußtsein systematisch abgerichteten Priesterreligion orientalischer Herkunft aufgepropft“ worden und sei dem „tatenfreudig[en]“ deutschen „Volkscharakter“ inadäquat.⁴²⁸³

Solche Äußerungen fallen letztlich unter die von Felden gebildete Kategorie der Religion, die jedem Volk das Recht zuspricht, seinen eigenen Christus zu schaffen. Steudel richtet sich gegen den liberalen Anspruch: „an Christi Geist und Wesen müsse noch die Welt genesen“,

⁴²⁷⁷ Ebd. S. 3f.

⁴²⁷⁸ Julius Burggraf, Art. Für die Kritiker und Leser des ‚Deutschen Christus‘, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 3. Heft, S. 212-216, hier S. 214.

⁴²⁷⁹ Steudel, Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus, S. 39.

⁴²⁸⁰ Ebd.

⁴²⁸¹ Ebd. 5, 35f. Vgl. 39.

⁴²⁸² Ebd. 41.

⁴²⁸³ Ebd. 42f.

ohne davon umgekehrt eine Berufung der deutschen Kultur zu abzuleiten, die der völkisch-nationalreligiösen Denkweise entspricht.⁴²⁸⁴ Wenn er sagt, „ein neuer Christustypus als Ideal segensbringender Persönlichkeit muß sich in der Seele unseres Volkes festsetzen“⁴²⁸⁵, so rekurriert diese Aussage auf den Typus der Religion des Volkes (Volksreligion), von dem schon Kalthoff oft sprach. Auch in den von Burggraf zitierten Passagen des Steudelschen Artikels ist nicht von einer aus der Vergangenheit hergeleiteten deutschen Kulturhegemonie oder von einem im deutschen Volkscharakter begründeten Führungs- oder Überlegenheitsanspruch über andere Völker die Rede.⁴²⁸⁶ Und wenn Burggraf sagt, der „Antihistorismus und der Modernismus“ sei „das Berechtigte an Kalthoffs Christusproblem“ gewesen, so klammert er aus, daß sein Gegenentwurf des ‚deutschen Christus‘ gerade *nicht* auf diesem konsequenten Antihistorismus beruht.⁴²⁸⁷ An anderer Stelle betont er selber, seine Bewegung des ‚Deutschen Christentums‘ wolle gerade nicht eine neue Religion schaffen und wendet sich damit „gegen die Religionsmacherei in Bremen“.⁴²⁸⁸ Felden, der sagt, auch Burggraf liefere einen neuen religiösen Entwurf, entgegnet er: „Wir haben ... mit *solchen Tendenzen der Religionsgründung und Religionsverbesserung absolut nichts zu tun*.“⁴²⁸⁹ Es gehe vielmehr darum, mit dem germanischen Christentum „*ein längst Vorhandenes* in seinem *Dasein* zu konstatieren, in seiner von der Kirche noch zu wenig anerkannten *Berechtigung* zur Geltung zu bringen.“⁴²⁹⁰

Vergleichen wir also die Christuskonzeptionen im Umkreis Burggrafs mit denen Kalthoffs und seiner Nachfolger, so bleibt wenig Gemeinsames. Das stellt sich in mehrfacher Bezogenheit dar: Vorausgesetzt wird ein je anderes Verständnis des ‚Volkes der Reformation‘ und seiner Aufgaben.⁴²⁹¹ Eine Nationalreligion kann es nach Burggrafs Überzeugung nur in engem Konnex zur Bekenntnisreligion geben, sonst wirkt Religion „kirchenzerstörend“ und „negativ“. Selbst in seinen Bezügen zur Kunstreligion steht das konkurrierende Konzept im Dienst der nationalen Sache. Die *deutsche* Kunstreligion, die „Geistesverschmelzung von deutscher Poesie und deutscher Religiosität“, soll im Deutungshorizont der Reformation die Welt verändern. Differenzen zeigen sich auch im jeweiligen Verhältnis zur Persönlichkeitsreligion. Die inklusive Auffassung, wonach prinzipiell jeder Mensch den Christustypus verkörpern kann, steht in klarem Widerspruch zu der exklusiven nationalreligiösen Auffassung. Für Burggraf kann sich der Christusgeist letztlich nur in einem exklusiven Kollektiv in seiner reinsten Form verkörpern. Das monistische Christuskonzept benötigt kein kontrastierendes Fremdes, von dem es sich positiv abheben kann. Steudel etwa kritisiert, wie Bousset das Judentum zum dunklen Hintergrund seines hellen Christusbildes macht.⁴²⁹² Im nationalreligiösen Kontext wird aus der freien persönlichen Religion eine vaterländische Pflicht: Jeder Einzelne steht im Dienst der reformatorischen Aufgabe. Die Idee der frei von unten herauf wachsenden Christusbewegung wird damit aufgegeben. Burggraf selbst sieht sich als prophetischen Führer, der seiner Gemeinde vorangeht. Den Martinianern unterstellt er „im besten Fall indifferente Motive“ für ihr Engagement. Die Urteilsfähigkeit in Fragen der Religionsbildung wird vom einzelnen Gemeindeglied auf

⁴²⁸⁴ Ebd. 6.

⁴²⁸⁵ Ebd. 44f.

⁴²⁸⁶ Genaue Quellenangaben fehlen bei Burggraf. Es soll sich um den Abdruck eines ursprünglich in der Zeitschrift *Das freie Wort* erschienenen Artikels in einer Bremer Tageszeitung handeln. Möglicherweise handelt es sich bei Burggrafs Zitaten um Ergänzungen mit tagespolitischen Bezügen zum Streit um den Religionsunterricht. In den Jahrgängen 1904/05, 1905/06 der angegebenen Zeitschrift findet sich jedoch kein Text von Steudel, der die zitierten Passagen enthält.

⁴²⁸⁷ Burggraf, Art. Für die Kritiker und Leser des ‚Deutschen Christus‘, S. 212.

⁴²⁸⁸ *Der Deutsche Christus*, Zweiter Teil, S. 179.

⁴²⁸⁹ Ebd.

⁴²⁹⁰ Ebd. 180.

⁴²⁹¹ Vgl. wie gesagt schon den Abschn. III.4.

⁴²⁹² Steudel, *Theologie und moderne Weltanschauung*, S. 879.

einen abstrakten religiösen Volkswillen übertragen – so können wir das hier und auch schon oben Gesagte zusammenfassen.⁴²⁹³

VI.5.2.3 ‚Modernes‘ monistisches Christentum oder Wissenschaftsreligion? Was wurde aus der Bremer monistischen Religion im Haeckelschen Umkreis ab 1906?

Auch Haeckel hat sich nach Kalthoffs Tod in einem Nachruf, der noch einmal seine Beziehung zu Kalthoff klärt, über seine Auffassungen zu dessen *Christus-Problem* und zur Entstehung des Christentums geäußert. Er bemerkt:

„In diesen bedeutungsvollen Schriften, die den höchsten Zorn der rechtgläubigen Theologen erregten, wurde der Nachweis geführt, auf wie schwachen Füßen das ganze ‚historische Christentum‘ steht, und daß Jesus als historische Person und als Religionsgründer in die Mythologie gehört. An Stelle des ‚historischen Christus‘, von dem wir gar nichts sicheres wissen, tritt die poetische *Ideal-Gestalt*, die aus den sozialen Ideen, den kommunistischen Utopien und den politischen Bestrebungen der urchristlichen Zeit hervorgewachsen ist.“⁴²⁹⁴ Weiter schreibt Haeckel: „In einer der ersten Flugschriften unseres Monistenbundes, welche ‚Monismus und Christentum‘ in ihren Beziehungen erläutern soll, gedenke ich auf diese fundamentalen Arbeiten unseres ersten Präsidenten zurückzukommen.“⁴²⁹⁵ Das Erscheinen dieser Flugschrift wird im selben Heft noch für das Jahr 1906 angekündigt.⁴²⁹⁶ Wer sich von dieser Schrift Aufklärung über Haeckels Ansichten zur Gegenwartsbedeutung der Christustypologie für eine monistische Religionskultur erhoffte, wurde allerdings enttäuscht. Denn nicht er, sondern Heinrich Schmidt verfaßte unter dem angekündigten Titel die Flugschrift.⁴²⁹⁷ Das Problem der „Christus-Mythe, die an phantastischem Gehalt mit den verwegenen Göttersagen anderer Mythologien und Religionen getrost wetteifern kann“ erwähnt Schmidt dort mit Verweis auf eine spätere Flugschrift nur kurz.⁴²⁹⁸ Der Bremer Radikalismus wird nur soweit rezipiert, als er kirchen- und theologiekritische Argumente liefert, nicht aber in seinen positiven religionsproduktiven Momenten.⁴²⁹⁹

Von Haeckel selbst stammt zwar das erste Heft der *Flugschriften des Monistenbundes*, jedoch geht es in seinem Beitrag unter dem Titel *Monismus und Naturgesetz* nicht um die monistische Religion und schon gar nicht um Kalthoffs *Christus-Problem*.⁴³⁰⁰

So spielte das *Christus-Problem* in der neuen monistischen Religion eine gewisse Rolle (insbesondere im dargelegten Kontext seiner Rezeption im Bremer radikalen Gemeindemilieu nach 1906), insgesamt jedoch eine bescheidene – zumal im Milieu des *Monistenbundes* und in der freigeistigen Bewegung. Gegen Groschopp muß man also wohl sagen, daß „der säkularisierte Christus als sozial-weltliches Menschenbild ... in einer erneuerten Religion“ keine große Nachwirkung hatte, und daß Kalthoff gerade nicht „[a]ngesichts solcher Ideen ... zu einem Helden und Apostel der organisierten Freidenkerbewegung ... und zum ersten Vorsitzenden des Deutschen Monistenbundes“ wurde.⁴³⁰¹ Das *Christus-Problem* war zwar für Kalthoffs Religionsverständnis konstitutiv (wie herauszuarbeiten versucht wurde), wurde aber *kein*

⁴²⁹³ Vgl. Abschn. III.17.2.1 (Burggrafs Schillerpredigten und sein deutscher Christus, beleuchtet als Kunstreligion) sowie Abschn. III.20 (Burggrafs Beurteilung der Martinianer).

⁴²⁹⁴ Das Präsidium des Deutschen Monistenbundes, S. 3.

⁴²⁹⁵ Ebd.

⁴²⁹⁶ Ebd. S. 14.

⁴²⁹⁷ Monismus und Christentum (Flugschriften des Deutschen Monistenbundes, Heft 2), Brackwede 1906.

⁴²⁹⁸ Ebd. S. 8. Eine solche Schrift von Schmidt ließ sich nicht ermitteln.

⁴²⁹⁹ Vgl. ebd. Vgl. 24f.

⁴³⁰⁰ Monismus und Naturgesetz (Flugschriften des Deutschen Monistenbundes, Heft 1), Brackwede 1906.

⁴³⁰¹ Horst Groschopp, *Dissidenten: Freidenker und Kultur in Deutschland*, 2. Aufl., Marburg 2011, S. 174 (mit Bezug auf *Christus-Problem*, S. 92, 152f).

Grundimpuls der freigeistigen Bewegung im Allgemeinen und der Monistenbewegung im Besonderen – zumal ein so wichtiger Repräsentant des für die Metaphysik offenen monistischen Religionsmilieus wie Arthur Drews hier kaum als Multiplikator der positiven Aspekte der Kalthoffschen Idee rezipiert wurde. Primär wurde in der im weitesten Sinne freigeistigen Bewegung die bibelkritische Linie von Drews *Christusmythe* weiterverfolgt. Nur diese wurde für die Bewegung wichtig.⁴³⁰²

Anders als im Fall der Rezeption von Kalthoffs Christusschriften bei Steudel, bei Wille oder bei Drews stehen Haeckels Bemerkungen zum monistischen Christuskonzept ganz im Kontext der dargestellten Wissenschaftsreligion bzw. im Kontext der Bemerkungen über „eine geläuterte ‚Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft‘ und im Einklang mit der wahren Naturerkenntnis“.⁴³⁰³ Haeckels zuletzt zitierte Flugschrift wiederholt im übrigen wissenschaftsreligiösen Positionen, die er zuvor bereits in seinen *Welträttseln* formuliert hatte, Positionen wie wir sie oben religionstypologisch zu rekonstruieren versucht haben: Die Anerkennung des „hohen subjektiven Wert[es]“ traditioneller Glaubensauffassungen, welche diese „für das wirklich gläubige Gemüt besitzen“, mischt sich hier mit einem Wirklichkeitsverständnis, das nur greifbaren, naturgesetzlich bestimmbar GröÙen einen objektiven Wert zumißt. Implizit bestreitet Haeckel damit zusammen mit den direkt angegriffenen Mythen der Bekenntnisreligionen auch den Wert derjenigen Religiosität, die man als Beziehungssystem von Metaphysik, Mystik, monistischer Dichterphilosophie und Christentum verstehen kann:

Denn „leider sind und bleiben diese schönen Träume, ebenso wie alle sogenannten Offenbarungen, ideale Gebilde der Dichtung ohne jeden objektiven Wert; es fehlt ihnen jede reale Grundlage. Der klar denkende und unbefangene Forscher, der ehrlich die reine Wahrheit sucht, kann nichts damit anfangen. Alle diese dualistischen Gebilde des ‚Glaubenswahnes‘ und der religiösen Dichtung, alle angeblichen Offenbarungen, haben ihre Geltung verloren durch die klare Erkenntnis der ‚ewigen und unabänderlichen Naturgesetze‘, zu der uns der bewunderungswürdige Fortschritt der Naturerkenntnis im 19. Jahrhundert geführt hat. Wir wissen jetzt, daß *Gott selbst* das oberste Naturgesetz ist, das Substanz-Gesetz, und damit gelangen wir zu jener höchsten pantheistischen Auffassung des Gottes-Begriffes, der unser größter Dichter und Denker Goethe in seinen monistischen Dichtungen von ‚Gott und Welt‘ einen so formvollendeten Ausdruck gegeben hat: ‚Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen Müssen wir Alle unseres Daseins Kreise vollenden‘.“⁴³⁰⁴

Auf diese Stellungnahme, besonders ihren Schluß, bezieht sich Wilhelm Bölsche in einem Brief an Haeckel:

„Deine letzten Worte über ‚Religion‘ in der Flugschrift des Monistenbundes haben mich besonders gefreut, da es immer ein großer Gewinn für die Propaganda der Dinge ist, wenn mit diesem Wort auch im positiven Sinne (natürlich einem geklärten Sinne) weitergewirkt werden kann.“⁴³⁰⁵

Bölsche kommt aufgrund seiner freundschaftlich engen Verbindung zu seinem Mentor gleichsam die Rolle eines Vermittlers zwischen den Milieus der Wissenschaftsreligion und des ästhetisch-spirituellen Milieus der Vertreter einer monistischen, für den mystisch-metaphysischen

⁴³⁰² Vgl. als Beleg: Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Jahrbuch des Weimarer Kartells: 1914). Herausgegeben im Auftrag des Weimarer Kartells von Max Henning, Frankfurt a. M. 1914, S. 16f.

⁴³⁰³ Vgl. dazu Abschn. VI.1.3ff.

⁴³⁰⁴ Monismus und Naturgesetz, S. 40.

⁴³⁰⁵ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief 241 vom 5.7.1906. Bölsche bezieht sich hier auf Seite 39f. der Flugschrift. Bezugspunkt ist wohl auch Haeckels Auffassung von einer „geläuterten ‚Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft‘ und im Einklang mit der wahren Naturerkenntnis“.

„Kerngehalt“ des Christentums offenen neuen Religion zu.⁴³⁰⁶ Haeckels Auffassungen blieben trotz der Freundschaft mit Bölsche in dem ersteren Milieu verankert. Der Dichterreligion fehle, wie Haeckel bedauernd feststellt, der objektive Bezugspunkt ewiger Naturgesetze. Gott und Naturgesetz werden (wie im eben zitierten Beleg) gleichgesetzt. Das Moment des irrationalen unauflöselichen Geheimnisses im Naturgeschehen, das für die Bremer Radikalen eine Wirklichkeit *sui generis* ist und nicht in überprüfbareren Naturgesetzen aufgeht, ist für die Anhänger der Wissenschaftsreligion keineswegs das konstitutive Moment ihrer Religiosität. Haeckels positive Bewertungen der Religion (in denen immer offen bleibt, in welcher Beziehung er von Religion spricht – auch im zitierten Beleg) sind daher letztlich nicht kongruent mit den Planungen einer monistischen Religionsneugründung im Sinne Kalthoffs und seiner Kollegen. Für Haeckel führt – im Unterschied zu den monistischen Pastoren, die mit dem Christentum „noch nicht fertig“ sind – von der ‚alten Religion‘ keine Brücke zur ‚neuen Religion‘. Daß Haeckel vom naturalistischen Monismus der Mehrheit der Vereinsmitglieder abgerückt sei, kann man nicht behaupten – auch wenn in der Literatur das Gegenteil behauptet wird; so etwa bei Detering, der meint, zwischen dem Glaubensbekenntnis Haeckels und dem Kalthoffs habe 1906 kaum noch ein Unterschied bestanden. Die von Detering angeführte *Altenburger Rede* kann wie gezeigt kaum als Argument für eine weitgehende Deckungsgleichheit der Glaubensbekenntnisse des Biologen und des Religionsreformers herangezogen werden.⁴³⁰⁷ Deterings Feststellung berücksichtigt zudem nicht die disparaten Intentionen jenseits der gemeinsamen Prämissenebene.

Zum Verhältnis zwischen den monistischen Pastoren und Vereinsmitgliedern, die wie Hannah Dorsch und Arnold Dodel eine ‚neue Reformation vom Christentum zum Monismus‘ und die Etablierung einer Wissenschaftsreligion propagierten, äußert sich die mit der Frage befaßte Literatur ebenso mißverständlich. Lars Jentsch etwa meint, es zeige sich in der Veröffentlichung Dorschs eine Annäherung der Positionen „eines ‚religiösen‘ Monistenflügels“ und des Bremer Radikalismus, für den Jentsch in erster Linie Steudel als Zeugen anführt.⁴³⁰⁸ Eine Deckungsgleichheit der beiden Positionen läßt sich allerdings auch hier nicht überzeugend aufzeigen. Mit Hilfe einer religionstypologischen Analyse soll im Folgenden versucht werden, mehr Klarheit in die zu undifferenzierte Rede von einem ‚religiösen Flügel‘ im *Monistenbund* zu bringen und die Unterschiede zwischen den in Rede stehenden Formen neuer Religiosität weiter aufzuklären. Dabei gilt es als wissenschaftsgeschichtlichen Kontext des Prozesses der Ausdifferenzierung neuer Religionen auch den erwähnten langandauernden Dominanzkonflikt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu berücksichtigen, den wir beginnend mit dem nächsten Abschnitt erschließen wollen. Im Gründungsjahr des *Monistenbundes* lieferten oft Aussagen des Bundes-Generalsekretärs Schmidt Zündstoff für diesen Konflikt. Was im Bezug auf die Frage der Kompatibilität von Monismus und Christentum zur Position von Dorsch und Dodel gesagt werden kann, gilt also auch für Schmidt (im Vergleich mit Haeckel sogar in stärkerem Maße). In seiner erwähnten Flugschrift *Monismus und Christentum* stellt er fest: Irgend-einen bewahrenswerten Kern habe die christliche ‚alte Religion‘ nicht. Im Übergang von „der „primitiveren“ zur „fortgeschritteneren Kultur“ hätten die Elemente der alten Religionskultur ihre Bedeutung verloren.⁴³⁰⁹

⁴³⁰⁶ Ob Bölsche Haeckels Wissenschaftsreligion jemals kritisierte bzw. unter Bezugnahme auf Maßstäbe eines ästhetisch-religiösen Monismus wertete, wäre eine lohnenswerte Fragestellung künftiger Forschungen, die umgekehrt auch zur Aufklärung von Bölsches Verhältnis zur monistischen Kunstreligion Weiteres beitragen könnten.

⁴³⁰⁷ Detering, „Et hic dii sunt“, S. 216.

⁴³⁰⁸ Jentsch, *Evolution der Religion?*, S. 282. Solche Differenzierungen fehlen auch im Beitrag von Eckhart Pilick, *Zwischen Theorie und Glauben. Disparate Tendenzen im Monismus*, in: Lenz / Mueller [Hgg.], *Darwin, Haeckel und die Folgen*, S. 127-154.

⁴³⁰⁹ Schmidt, *Monismus und Christentum*, S. 5f.

Den Gottesbegriff möchte Schmidt gänzlich aufgeben und geht in diesem Punkt über Haeckels Pantheismus hinaus: „Am liebsten aber verzichten wir – ich sage meine persönliche Meinung – auf dieses Wort [Gott] ganz, weil es so sehr mit einem bestimmten historischen Inhalt erfüllt ist, daß es auch nach seiner monistischen Umdeutung leicht in Gefahr gerät, mit dualistischen Inhalten verquickt zu werden. Auch die All-Natur ‚Gott‘ zu nennen, halte ich für völlig überflüssig“.⁴³¹⁰ Das ‚Naturgesetz‘ bietet seiner Überzeugung nach hinreichenden Ersatz für den ‚Lückenbüßer-Gott‘ der alten Religionen. Die Einschränkung „Wir sind die letzten, die behaupten alle Welträtsel gelöst zu haben“ nimmt er sogleich wieder zurück: Die „allgemeinen Grundzüge“ einer postreligiösen Weltanschauung würden heute schon feststehen. Schmidt kommt in diesem Punkt dann wieder Haeckel sehr nah: „Ewig in Zeit und Raum, einheitlich vom kosmischen Nebel bis zum lebendigen Eiweiß, beherrscht von ewigen, ehernen, großen Gesetzen – so stellt sich das Weltbild der modernen Naturphilosophie dar, einfach und erhaben“. Die gleich danach ebenda zitierte Feststellung des *Bremer Kirchen-Blattes*, dieser Monismus sei und wolle „in allem und jedem das Gegenteil von dem, was das Christentum ist und will“ dementiert Schmidt nicht.⁴³¹¹

Vor dem Hintergrund dieser Äußerungen versteht man, wie im Leitungsgremium des Vereins die wenige Monate zuvor bekundeten Aversionen gegen mögliche praktische Folgerungen aus Kalthoffs *Christus-Problem*, insbesondere gegen eine monistische Gemeindegründung, motiviert waren. An die Integration einer neuen Christus-Religion im Sinne des Bremer Radikalismus und der Friedrichshagener Dichter-Philosophie war nicht zu denken, auch wenn Haeckels Ankündigung etwas anderes zu versprechen schien. Wir kommen auf die Außenwirkung solcher Aussagen bzw. die Wechselwirkung von Religionsneubildung und äußerer Kritik in den folgenden Abschnitten zurück und verfolgen hier zunächst interne Entwicklungen weiter.

In diesem Zusammenhang sei an unsere allgemein religionstheoretischen, besonders die differenzanalytischen Ausführungen erinnert: Die exemplarisch angeführten Personen verwenden den Begriff ‚Religion‘ im Kontext differenter Milieus. Diese stehen zwar in einem Austausch, gleichwohl gelten in ihnen abweichende Paradigmen. Während im Umfeld der Pastoren Religion primär als ein Feld autonomer und individueller Erfahrung *sui generis* verstanden wird, ist der Gebrauch des Begriffes im Umfeld naturwissenschaftlich orientierter Personen teils von der Tradition einer materialistischen Religionskritik bestimmt, teils steht er im Kontrast zu naturwissenschaftlichen Leitbegriffen. Religion kann aus der Perspektive des für die Freiheit der Wissenschaft kämpfenden Aktivisten primär auf dieses Freiheitsrecht des rationalen Forschens und seiner Regeln, Methoden, Grundsätze, Ergebnisse usw. bezogen werden (positiv als Wissenschaftsreligion) und von einer „falschen“ mystisch-irrationalen Religion abgegrenzt werden, die als potentielle Bedrohung des Rechts auf freie und vernünftige Forschung verstanden wird. Gegenüber der Berufung auf die wissenschaftliche Vernunft sind andere nicht-rationale Momente, die im Religionsentwurf des idealistischen Flügels eine Zentralstellung einnehmen, hier höchstens sekundär, wenn sie nicht vergleichgültigt werden. Im Gefolge des Kulturkampfes gegen die katholische Kirchenorganisation legte man überspitzt gesagt ein latent gekränktes protestantisches Bewußtsein an den Tag, das sich in einem dezidierten Anti-Ultramontanismus manifestierte, generierte sich aber gleichzeitig als Feind des protestantischen Staatskirchentums, ohne gleichzeitig alternativen, konfessionell nicht gebundenen Religionsexperimentierern im eigenen Milieu Raum geben zu wollen.

Ein partnerschaftliches Verhältnis auf Augenhöhe zwischen den an der Aufgabe der Versöhnung von Wissenschaft und Religion beteiligten monistischen Ästheten und Naturmystikern

⁴³¹⁰ Ebd. S. 19.

⁴³¹¹ Ebd. S. 29f.

einerseits und den Wissenschaftlern oder wissenschaftlich orientierten Personen im Leitungsgremium, die sich unter den Primat der theoretischen Vernunft, der Naturgesetze, Naturerkenntnisse und des Technizismus stellen, war so gesehen auf Dauer nicht möglich. Die latenten Spannungen ließen sich letztlich nicht auflösen – trotz der dargelegten gemeinsamen kognitiven Prämissen und der sehr offenen integralen Auffassungsmöglichkeiten des Begriffes ‚Monismus‘.

Wir sprechen also besser von zwei monistischen Religionen unter dem Dach der monistischen Bewegung.⁴³¹² Wie wir sahen, waren die Weichen im Leitungsorgan des Vereins von Anfang an so gestellt, daß der Zug der religiösen Reform auf das Abstellgleis fahren mußte, soweit er die Transformation des Christlichen im kirchlichen Rahmen (in Angleichung an Bremer kirchliche Verhältnisse) zu leisten suchte. Diese unterschiedlichen Beziehungsverhältnisse auf *einen* Religionsbegriff reduzieren zu wollen, wäre nicht sinnvoll. Das sagten wir oben bereits. Was Religion „ist“ geben die jeweiligen Diskurse in ihren makro- und mikrohistorischen Beziehungsverhältnissen vor. Unsere Aufgabe ist es, diese Verständnisse zu erschließen.

Allerdings wäre es ein Mißverständnis, würden wir annehmen, Kalthoff habe seine eigenen abweichenden religiösen Ansichten gegen Haeckel, Schmidt und andere durchsetzen wollen – womöglich als verbindliche Linie (religiöses Dogma) des Vereins. Auch der seit 2019 erschlossene, bisher unveröffentlichte Teil des Briefwechsels Kalthoffs mit Haeckel gibt keinen Hinweis für eine solche Deutung.⁴³¹³ Erst wenn wir Kalthoffs Position im Kontext des Dominanzkonfliktes zwischen Natur- und Geisteswissenschaften begreifen, also unter Einbeziehung äußerer Konfliktdimensionen, wird uns seine Haltung ganz verständlich werden. Wie sich die Vereinsleitung unter ihm weiterentwickelt hätte, darüber ließe sich nur spekulieren. Nach seinem überraschenden Tod ging der Einfluß der für ästhetisch-monistische Transformationen des Christentums offenen Religionsfraktion im *Monistenbund* offenbar spürbar zurück. Steudels und Mauritz' Austritt aus dem Verein erfolgte auch wegen antireligiöser und damit implizit auch antichristlicher Tendenzen im Verein. Das wird auch in der Forschung so gesehen.⁴³¹⁴ Drews forderte 1909 in seiner Christusmythe ganz im Sinne der Formulierungen, die sich in seinen Briefen an Kalthoff finden, die „gegenwärtige unfruchtbare Verneinung aller Religion“ unter den Vertretern des organisierten Monismus müsse „sich zu einer positiven, auch religiös vollgültigen Weltanschauung“ vertiefen.⁴³¹⁵ Anknüpfungspunkt dieser Mahnung ist die oben zitierte Rezeption des monistischen Christustypus:

„Wenn die Vertreter des monistischen Gedankens, die vor kurzem sich zu organisieren angefangen haben, sich über die Bedeutung jenes Gedankens erst einmal klarer geworden sein werden, als sie es gegenwärtig meist noch sind . . . , wird die heute noch in ihren Kinderschuhen steckende monistische Bewegung zu einer inneren Gesundung und Erneuerung unseres gesamten geistigen Lebens führen können.“⁴³¹⁶

Damit visiert Drews den Ausgleich von liberalem Protestantismus und monistischer Wissenschaftsreligion im Medium eines monistischen Christentum an:

„Je früher die Christen durch den Verzicht auf ihren Aberglauben an einen historischen Jesus und die Monisten durch die Preisgabe ihres ebenso verhängnisvollen Aberglaubens an die alleinige Realität des Stoffes und die alleinseligmachende Wahrheit des naturwissenschaftlichen Mechanismus zu einer gegenseitigen Versöhnung reif sein werden, desto besser wird es für beide sein.“⁴³¹⁷

⁴³¹² Der Argumentationsgang der Abschn. VI.5 – VI.6.2 wird hiermit im Blick auf religionspraktische Entwicklungen nach 1906 weitergeführt.

⁴³¹³ Vgl. Ernst Haeckel online-Briefedition, Schriftstücke vom 7.1.1906, 14.1.1906, 3.2.1906.

⁴³¹⁴ Jentsch, *Evolution der Religion?* S. 278.

⁴³¹⁵ *Die Christusmythe*, Jena 1910(2), darin: *Das religiöse Problem der Gegenwart*, S. 237.

⁴³¹⁶ Ebd.

⁴³¹⁷ Ebd. S. 238.

Ob wir aus solchen Umständen allerdings allgemeine Schlüsse für vereinsinterne religiöse Entwicklungstendenzen ableiten können, müssen wir offen lassen. Denn wir wissen beim jetzigen Forschungsstand nicht, ob diese Bekundung repräsentativ für das Verhältnis von Religion und Nichtreligion im Gesamtverein war. Dagegen spricht etwa die zwischenzeitlich 1908 angelauene sogenannte „Kultusdebatte“ um eine religiöse Festkultur (Gestaltung von Übergangsritualen und Festen im Jahreszyklus als Ergänzung zum Vortragswesen des Vereins).⁴³¹⁸ Die Debatte nahm Themen auf, die wie wir sahen schon Kalthoff interessiert hatten. Auch die Bremer Sektion des *Monistenbundes* beteiligte sich an ihr. Anhänger einer ritualreduzierten Wissenschaftsreligion hingegen lehnten solche Rituale ab. 1911 etwa klagte Friedrich Bockelmann seinem alten Kommilitonen Ernst Haeckel gegenüber, daß „die Monisten anfangen Rituspielereien (Sonnenwendfeste, 2 im Jahre), Druidenspielerien etc. etc. zu treiben“ und setzt dagegen den „Wahlspruch ... Forschung, nicht Dogma u. Kultus (oder ritus)“ sowie das Anathema „Apage! ritus-cultus etc.“⁴³¹⁹

Es wäre im Hinblick auf die Frage nach der Genese neuer religiöser Formen der Vergemeinschaftung unter dem Dach der freigeistigen Bewegung näher zu untersuchen, welche Kreise im Verein die Debatte bestritten, welcher Typus von Religion in den Debattenbeiträgen jeweils gemeint war und in welchen Bezügen die Beiträge standen. Dabei müßte auch berücksichtigt werden, wie und ob eine mögliche Änderung des religiösen Kurses des Vereins mit dem Ausscheiden der beiden Funktionäre Heinrich Schmidt im September 1907 und Wilhelm Breitenbach Anfang 1908 zusammenhängen könnte – eine schwer zu beantwortende Frage, weil die Motive für die Austritte zum einen in der ins Stocken geratenen wissenschaftlichen Agitation und zum anderen in der Nichtverlängerung des Vertrages mit Breitenbach für den Druck der Vereinsschriften lagen, also nicht durch einen religiösen Richtungsstreit ausgelöst worden waren.⁴³²⁰

Diese Arbeit kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden, da wir damit unser Hauptziel aus den Augen verlören: die biographisch-wirkungsgeschichtlich orientierte Erforschung von Bedingungen und Umständen der Genese neuer Religionen und religiöser Vergemeinschaftungsformen am Beispiel des Komplexes der ‚Bremer Religion‘ und ihrer Vertreter. Im Folgenden soll nun dieser Weg, der regionale und überregionale Religionsgeschichte miteinander verknüpft, weitergegangen werden. Die Entstehungsgeschichte neuer Religionen wird also weiterhin nicht mehr primär synchron, sondern diachron aus dem Blickwinkel langfristiger religionsgeschichtlich relevanter Entwicklungsprozesse betrachtet, wie wir dies zuletzt im Blick auf die Wirkungsgeschichte der Kalthoffschen Christusschriften taten. Unsere Beispiele können so in manchen Fällen zu Prädiktoren (Erklärungsfaktoren künftiger Entwicklungen) werden. Wir wollen sie aber auch umgekehrt, gleichsam im Rückspiegel, noch einmal neu betrachten. Es geht uns also im räumlichen wie im zeitlichen Sinne um die Zusammenhänge von Details und Gesamtbild. Insbesondere gilt dies für Kalthoffs Beitrag zur Wegbereitung neuer Religionen:

⁴³¹⁸ Vgl. Jentsch, *Evolution der Religion?* S. 282-287, 290.

⁴³¹⁹ Brief vom 15.2.1911 an Ernst Haeckel. Ernst Haeckel online-Briefedition, ID 7200.

⁴³²⁰ Auch Haeckel beklagt in dieser Phase die zunehmende „Vereinsmeierei“ und die Mängel in Organisation und Leitung des Bundes. Brief vom 27.2.1908. Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche, Briefwechsel 1887 – 1919, Brief Nr. 261.

VI.6 *Dominanzkonflikte zwischen Geistes- und Naturwissenschaften um die Deutungshoheit über das religiöse Feld*

VI.6.1 *Zur Orientierung: Zusammenhang der Abschnitte VI.1-VI.5 und VI.6-VI.6.7*

Die obigen Abschnitte VI.1-5 stellen eine Einheit dar und bilden insgesamt den ersten Teil des Hauptkapitels VI. Zuerst wurden am Beispiel der Beziehung Kalthoff - Haeckel Aspekte der Religionsstiftung auf dem Übergangsfeld von Kunst, Geistes- und Naturwissenschaften behandelt. Indem die konfligierenden Interessen der beiden Protagonisten und ihres Umfeldes sowie die jeweiligen Bezüge zur Religion Berücksichtigung fanden, wurde der im fünften Kapitel dargestellte kirchengeschichtliche Konflikt zwischen Kalthoff und Vertretern des kirchlichen Christentums in einen umfassenderen religionsgeschichtlichen Genesezusammenhang eingestellt. Daraufhin wurde Kalthoffs monistische Wende rekonstruiert und erschlossen, wie diese Wende unter den zuvor dargestellten Bedingungen zu bewerten ist: nämlich nicht als ein isoliert zu betrachtender, sondern als ein sukzessiv hinzutretender Faktor der Religionsentwicklung, der in einer synthetischen Beziehung zu Konzepten der Persönlichkeitsreligion, der Mystik, der Kunstreligion, der sozialen Theologie und auch zu politischen Aspekten der Sozialtheologie stand. Im nächsten Schritt gingen wir von der sachorientierten Biographieforschung zur Perspektive der Wirkungsgeschichte über, bezogen also vermehrt Materialien aus der Zeit nach Kalthoffs Tod in die Untersuchung mit ein. Auf dieser Grundlage konnte gezeigt werden, wie zwei unterschiedliche monistische Religionskulturen jeweils eigene Religionsbildungen hervorbrachten: eine ästhetisch-monistische, gleichzeitig naturmystische Religion und eine monistische Wissenschaftsreligion. Schließlich wurden anhand der differenten Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Kalthoffschen Christologie (dem Zentrum der neuen Religion, soweit wir sie unter dem Blickwinkel des Typus der Persönlichkeitsreligion betrachten) die je eigenen Konturen der ästhetisch-monistischen Religion und der monistischen Wissenschaftsreligion herausgearbeitet. Dabei wurde erstmals im Gang unserer Untersuchung die Problematik des sich anbahnenden Dominanzkonfliktes zwischen Natur- und Geisteswissenschaften berührt.

Im Folgenden soll nun unter Berücksichtigung der besagten langfristigen Entwicklungen der Frage nachgegangen werden, wie die Genese der Bremer monistischen Religion vom öffentlichen Diskurs um den *Monistenbund* und seine Weltanschauung beeinflusst wurde. Ich verstehe diesen Diskurs als Aspekt eines öffentlich ausgetragenen Dominanzkonfliktes zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, wobei ich – im Gegensatz zur bisherigen Forschung – eine Differenz zwischen dem Bremer Radikalismus und der oben dargestellten monistischen Wissenschaftsreligion voraussetze. Uns wird beschäftigen, wie und in welchen Kontexten der Bremer Radikalismus von monismusfreundlichen und monismuskritischen Kreisen in Beziehung zum Monismus gesetzt wurde: Betrachtete man den Radikalismus als autonome Religion oder als abhängige Variante einer naturwissenschaftlich dominierten monistisch-weltanschaulichen Bewegung und setzte ihn mit letzterer gleich? Wir kommen damit zur synchronen und diachronen Analyse von Wechselwirkungen zwischen den spezifischen religiösen Selbstverständnissen bzw. Selbstwahrnehmungen monistischer Pastoren und deren Außenwahrnehmung als sich gegenseitig bedingender Faktoren der Religionsgenese. Die Analyse dieser Wechselwirkungen (im Unterschied zur Darstellung vereinsinterner Entwicklungen in den vorigen Abschnitten) führt uns zurück zu unserer These, wonach die Versuche Kalthoffs und anderer monistischer Pastoren, das eigene Verständnis der metaphysisch-monistischen Religion von einer naturalistischen Wissenschaftsreligion abzugrenzen, als Symptome einer Neuorientierung und Suchbewegung in den Kontext eines langandauernden noch offenen Dominanzkonfliktes von Natur- und Geisteswissenschaften gehören. Diese Herangehensweise liefert uns Bausteine für

die Interpretation der neuen Bremer Religion, die uns die Analyse des Schulstreites nur ansatzweise lieferte, da es bei den im Folgenden zu untersuchenden Vorgängen um die Religion selbst ging und nicht nur die Form ihrer pädagogischen Vermittlung. Das gilt auch für die im fünften Kapitel geleistete chronologische Darstellung der Affäre um Kalthoffs Beitritt zum *Monistenbund* und für die Darstellung der vereinsinternen Vorgänge. Diese werden, auf Grundlage des zwischenzeitlich erarbeiteten Verständnisses des Monismus als Faktor der Religionsgenese, aus explizit religionstheoretischer Perspektive als Streit um die Religion untersucht. Kalthoffs Position soll dabei in der Kenntnis späterer Entwicklungen rückblickend weiter geklärt werden.

Wir stoßen im zeitgenössischen Diskurs verstärkt auf das Problem der Differenzierung zwischen „echter“ und „Ersatzreligion“, das wir religionstheoretisch im Anschluß an die Grundthese des ersten Bandes von Wolfgang Eßbachs Religionssoziologie (Glaubenskrieg und Revolution sind demnach die Wiege neuer Religionen) als integrales Element des Streites um die Religion und Leitkultur in den Jahren zwischen 1890 und – über den bisherigen Untersuchungszeitraum hinausgehend – auch für die Zeit *nach* 1918 reformulieren wollen. Je nach Standpunkt können wir den Streit um die Religion monistischer Pastoren als Aspekt umfassender Konflikte zwischen Geistes- und Naturwissenschaften deuten oder wir können dieselben als Begleitumstände des Versuchs der Etablierung einer monistischen Religion der Modernen verstehen. Insgesamt läßt sich die neue Bremer Religion aus diesem Blickwinkel als Resultat von Kämpfen um die Deutungshoheit über die Religion begreifen. Von Abschnitt 6.7 an steht die Eruiierung von Bedingungen und Hemmnissen, die langfristig Einfluß auf die Durchsetzungschancen der neuen Bremer Religion haben sollten im Fokus, insbesondere die Rolle des Staates. Wir wollen bei unseren Betrachtungen weiterhin nicht die kirchengeschichtliche, sondern die primär die religionswissenschaftliche Perspektive einnehmen. Auf das religionstheoretische Zwischenfazit zu den Strukturmerkmalen des Kulturkampfes um Deutungshoheiten auf dem religiösen Feld (Abschn. V.2.3) können wir dabei zurückgreifen.

VI.6.2 Konfliktpotentiale, Konfliktparteien, Phasen des Konflikts ab 1906. Das Thema in der jüngeren Religionsforschung

Wir sagten oben, daß mit dem Beitritt von bremischen Pastoren zum *Monistenbund* der Bremer Radikalismus im öffentlichen Bewußtsein deutlicher als zuvor (vielleicht sogar erstmals) als eine Reformbewegung wahrgenommen wurde, die den Anspruch erhob, eine *neue* Religion in Abgrenzung zu den Bekenntnisreligionen etablieren zu wollen. Die Kooperation mit den Naturwissenschaftlern um Haeckel und die Mitwirkung bei der Schaffung des organisatorischen Rahmens der Monistenbewegung – insbesondere Kalthoffs Übernahme des Bundesvorsitzes – hatten in der öffentlichen Debatte eine Signalwirkung. Der nun ausgelöste Streit um die monistischen Pfarrer zwang diese zur Bestimmung ihres Verhältnisses zu naturwissenschaftlichen Aspekten der monistischen Weltanschauung, schärfte aber gleichzeitig auch die Konturen ihrer neuen Religion. Insbesondere Steudel wirkte auf dieser Bahn weiter. Kalthoff setzte, bedingt durch seinen frühen Tod, nur wenige Akzente zu Beginn dieser Phase spezifischer Beziehungsgestaltungen und Ausdifferenzierungen.

Der größere gesellschafts- und wissenschaftshistorische Kontext, auf den wir als Deutungshorizont rekurren, ist der sich über mehrere Jahrzehnte bis in die Jahre nach 1918 erstreckende Prozeß der Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, der einerseits als Streit um die Vormachtstellung in gesellschaftspolitischen und normativen Fragen ausgetragen wurde, andererseits als Konflikt zwischen den technisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen und den klassischen Geisteswissenschaften um die vorrangige

Stellung im Wissenschaftskanon – unabhängig von normativen Interessen. Wenn wir also die Naturwissenschaftler des *Monistenbundes* als eine beteiligte Konfliktpartei begreifen, wollen wir nicht *pars pro toto* diese Partei mit den Naturwissenschaften gleichsetzen bzw. die letzteren *insgesamt* als ein den Geisteswissenschaften gegenüberstehendes „feindliches“ Lager betrachten.⁴³²¹ Unser Hauptaugenmerk gilt den naturphilosophisch ambitionierten Monisten unter den Naturwissenschaftlern mit ihren normativen Hegemonialansprüchen auf Gebiete des Feldes der Geisteswissenschaften, von denen sich auch auf den Höhepunkten des Konfliktes immer wieder auch Zunftgenossen distanzierten.

Ganz am Anfang der Konfliktphase stand der schon angedeutete Wandel in der Rolle des Naturwissenschaftlers. Dieser spiegelte sich in der Biographie Haeckels wieder. Wir hatten als einen wichtigen Faktor in der Genese einer Wissenschaftsreligion den Umstand hervorgehoben, daß Haeckel die Tradition eines Naturwissenschaftlers begründete, der sich nicht nur privat, sondern auch öffentlich zu weltanschaulich-geisteswissenschaftlichen Fragen äußerte und damit Vertreter eines christlichen Hegemonieanspruches auch auf ihrem angestammten Feld der Wertefragen in die Defensive brachte.

Ein Teilaspekt der Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie war also auch dieser Kampf um die Freiheit des Forschers *in weltanschaulicher Hinsicht*. Ein Vergleich Haeckels mit seinem großen Vorbild Charles Darwin weist uns auf die emphatische Komponente dieses Aspekts hin: Von dem Engländer, mit dem Haeckel persönlich bekannt war, unterschied der Deutsche sich durch sein missionarisches Temperament. Er machte aus Darwins Evolutionstheorie erst die *Weltanschauung des Darwinismus*, gleichsam ein Evangelium der Entwicklungslehre und war damit der eigentliche Vater der sogenannten Darwinschen Kränkung. Er war der erste, der die provokative These der Abstammung des Menschen und der Affen von einem gemeinsamen Primaten-Vorfahren publizierte. Die ‚Affentheorie‘ wurde schnell zu einem symbolischen Streitthema, an dem sich öffentlichkeitswirksam der schroffe Gegensatz zwischen der vermeintlich anachronistischen Geisteswissenschaft Theologie und der fortschrittlichen Naturwissenschaft darstellen ließ. Ein Kulturkampf um eine solche Weltanschauung war nie Darwins Ziel gewesen. Er warnte im Gegenteil Haeckel schon früh vor unnötigen Feindschaften, die solche Konflikte zur Folge hätten und meldete sich zu weltanschaulichen Konsequenzen seiner Theorie nicht zu Wort.⁴³²²

In dieser Hinsicht unterschied Darwin sich in der frühen Phase der Verhältnisbestimmung von Natur- und Geisteswissenschaften auch von anderen namhaften deutschen Naturforschern – sogar von Kritikern Haeckels wie Rudolf Virchow. Auch der berühmte Anthropologe und Mediziner hielt noch „an der umfassenden Kulturbedeutung der Naturwissenschaften“ fest und wies diesen die Aufgabe zu, „auch auf den Gebieten von Kultur- und Wertevermittlung an die Stelle der Kirche zu treten und sie abzulösen.“⁴³²³ Vor diesem Hintergrund ist seine Kritik an Haeckel zu relativieren. Und auch der von Theologen viel zitierte Du Bois-Reymond sah in der Naturwissenschaft einen Ersatz für die Kirche.⁴³²⁴ Auch ihm ist die Wissenschaft Religion geworden.

⁴³²¹ Insofern gilt nur eingeschränkt Schröders Diktum: „Naturwissenschaften und protestantische Theologie – ihr Verhältnis zueinander war wesentlich von der Konkurrenz um die kulturelle Deutungshoheit im Kaiserreich bestimmt.“ *Naturwissenschaften und Protestantismus*, S. 495.

⁴³²² Vgl. Franz Wuketis, „Mein lieber Haeckel!“ Ernst Haeckel, Charles Darwin und der Darwinismus, in: Lenz / Mueller (Hgg.), *Darwin, Haeckel und die Folgen*, S. 11-32, hier 18-21. „Darwin war sehr zurückhaltend, im persönlichen Leben wie in der Wissenschaft, geradezu ängstlich in Bezug auf die Konsequenzen seiner Lehre.“

⁴³²³ Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus*, S. 486f. Vgl. oben Abschn. VI.4 (Haeckel-Virchow-Debatte).

⁴³²⁴ Ebd. S. 489.

Wir stoßen hier auf noch ein weiteres Spezifikum dieser Konfliktphase: Für Virchow, Du Bois-Reymond – überhaupt für die Naturwissenschaftler dieser Generation –, besaßen die mechanisch-kausalen Gesetzmäßigkeiten der Natur noch unangefochtene Gültigkeit. Kalthoffs Beitritt zum *Monistenbund* im Jahr 1906 fällt schon in eine Phase des Konflikts, in der Entdeckungen auf dem Gebiet der Physik (Röntgenstrahlung, Radioaktivität, Aufstellung der Quantenhypothese im Jahr 1900, spezielle Relativitätstheorie im Jahr 1905), die dem naturwissenschaftlichen Paradigma des 19. Jahrhunderts widersprachen, erstmals ein Bewußtsein für die Grenzen mechanisch-kausaler Naturgesetze und der herkömmlichen Auffassung von Materie weckten. Man sprach von den Krisen des Materialismus und der Mechanik.

Jedoch war das neue skeptische Bewußtsein auch in dieser Phase noch auf einen engen Kreis von Physikern und sonstigen wissenschaftlich gebildeten Persönlichkeiten begrenzt. Sie blieben in der Minderheit gegenüber der in der Öffentlichkeit weit verbreiteten optimistischen Wissenschaftsgläubigkeit, nach der Biologen, Physiker und Chemiker widerspruchslos als Naturphilosophen oder Verkünder der Wissenschaft als neuer Religion in Konkurrenz zur alten Religion akzeptiert wurden. Viele Kollegen nahmen Haeckel auch dann, wenn sie seine Ansichten *nicht* teilten, aus Solidarität gegen Angriffe aus den Reihen der Kirche in Schutz⁴³²⁵ und stärkten so indirekt seinen weltanschaulichen Anspruch. Den Ton in den öffentlichen Diskursen gaben auf Seiten der Naturwissenschaften – von diesem Meinungsklima getragen – deswegen eben Forscher wie Haeckel an. Dies hing nicht zuletzt auch mit der von den Monisten verfolgten Strategie der Wissenschaftspopularisierung zusammen, deren Zeugnisse die auflagenstarken Schriften Haeckels waren.

Vertreter einer neuen Generation prominenter Naturwissenschaftler mit einem ausgeprägten Bewußtsein für die Schwächen des mechanistisch-mechanischen Weltbildes und die Relativität der sogenannten Naturgesetze meldeten sich vor dem Ersten Weltkrieg noch selten zu Wort. Einer dieser wenigen Belege stammt von Max Planck, der 1910 in einer Rede über *Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung* die Vorläufigkeit jeweils gültiger physikalischer Weltbilder zugab und die Möglichkeit der Existenz einer metaphysischen Wirklichkeit neben der physikalischen anerkannte.⁴³²⁶

Bestimmend für das Verhältnis von Geistes- und Naturwissenschaften war somit noch bis zum Ende der Kaiserzeit das Kulturkampfbewußtsein.⁴³²⁷ Es ging also um mehr als nur um die Freiheit der Wissenschaft bzw. des Forschers, oder anders gesagt: es ging um dieselbe in einem spezifischen Sinn. Die Freiheit der Forschung als solche war weitgehend realisiert. Eduard Bernstein konnte daher die Macht der Kirchen relativieren und bezweifeln, ob die Form, in der die Haeckelianer ihre Angriffe gegen die Kirchen kleideten, noch zeitgemäß und notwendig sei:

„Die Kirche hat als geistige Macht an Streitbarkeit verloren und verliert immer mehr an Terrain, das ist eine nicht mehr zu leugnende Tatsache. ... Die Wissenschaft als Inbegriff wissenschaftlichen Denkens und Forschens verstanden, kämpft heute gegen die Kirche nicht mehr den Kampf ums Dasein. Die Kirche kann keine Scheiterhaufen mehr errichten, sie kann keiner wissenschaftlichen Entdeckung mehr den Weg versperren.“⁴³²⁸

Das alte Szenario der bedrohten Wissenschaftsfreiheit könnten wir angesichts dieser neuen Situation auch umkehren und fragen, ob mittlerweile nicht vielmehr die Stellung der kirchlichen Institutionen durch die freien Wissenschaften gefährdet war. Dann wäre es aber völlig überflüssig-

⁴³²⁵ Ebd. S. 490, 494.

⁴³²⁶ Ebd. S. 487. Vgl. auch Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften*, S. 255.

⁴³²⁷ Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus*, S. 491, 494. Allerdings ist die Bedeutung des Kulturkampfes weit höher anzusetzen als Schröder dies tut, der das weite Feld der Bildungspolitik – von Ausnahmen abgesehen – unberücksichtigt läßt. Vgl. z. B. S. 406, 475f.

⁴³²⁸ *Moderne Glaubensschwäche*, S. 705.

sig gewesen, sich gegen diesen alten Gegner noch zu wehren. Bernstein meinte in diesem Sinne: Es liege „etwas Rückständiges, ein Stück Don Quixoterie in der Art, wie Haeckel als Vertreter der streitbaren Wissenschaft gegen die Kirche ficht. Er behandelt sie auf einem Gebiet als noch lebend, wo sie faktisch schon zu leben aufgehört hat.“⁴³²⁹ In der Tat: Um 1900 wurde kein Polytechnikum aufgrund kirchlicher Einsprüche verhindert. Mit Adolf Harnack arbeitete in Preußen sogar ein namhafter Theologe erfolgreich als Organisator an grundlegenden allgemeinen, auch die Naturwissenschaften betreffenden Wissenschaftsreformen mit (insbesondere als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, unter deren Regie namhafte naturwissenschaftliche Forschungsinstitute entstanden).⁴³³⁰ Aber es ging wie gesagt um mehr. Die Freiheit des Forschers in *weltanschaulicher* Hinsicht war noch *nicht* realisiert – insbesondere dann nicht, wenn wissenschaftliche Forschungsergebnisse mit ethischen Grundpositionen der Kirchen kollidierten, z. B. auf dem Konfliktfeld der Sexualethik, zwischen christlicher Moral und Moralvorstellungen der Lebensreformer. Wissenschaftler übernahmen selten prominente Rollen im öffentlichen weltanschaulich-religiösen Diskurs – und wenn dann eben solche vom Schlage Haeckels. In einem Brief an Haeckel vom 12.12.1907 beklagt Bölsche:

„Ich habe bei meinen Vorträgen wieder so recht gesehen, wie groß die Anteilnahme der gebildeten Kreise an den großen geistigen Fortschrittsfragen ist. Um so bedauerlicher erscheint mir aber immer wieder, wie wenig von unseren Fachnaturforschern für diese Dinge geschieht. ... Was könnte gerade der Naturforscher für eine dominierende Rolle in unserem öffentlichen Leben spielen. ... Dein Name allein macht viel wieder gut, und er wird schließlich doch aus unserer Zeit bei der Nachwelt so herausleuchten, daß die kleinen Dinge, mit denen wir uns plagen, daneben vergessen werden“⁴³³¹

Diese Briefstelle ist ein Kommentar zur Sonderstellung Haeckels unter Fachwissenschaftlern bzw. ein Beleg dafür, daß die Reihen der Naturwissenschaftler in *weltanschaulicher* Hinsicht viel weniger geschlossen waren, als die Monistenbündler es sich wünschten. Der Zusammenhalt beschränkte sich auf die erwähnten verbalen Solidarierungen mit Haeckel. Wie schon erwähnt, hat selbst Wilhelm Ostwald erst nach seiner Pensionierung den Vorsitz des Vereins übernommen.⁴³³² Die Grenzen verliefen nicht starr zwischen den Kirchen und den Vertretern der Naturwissenschaften, sondern gingen mitten durch die Reihen. Was wir aber über die Mobilisierung der Massen durch „Paukreden“, etwa gegen kirchliche Übergriffe auf freie Institutionen sagten, gilt im kleineren Maßstab auch für die Gemeinschaft der Naturwissenschaftler – aber eben auch umgekehrt. Wo man die Naturwissenschaftler vermehrt finde, fragte Bölsche in dem eben zitierten Brief: „Dort, wo abgewinkt, vertuscht, gebremst wird, – bis jetzt zur hellen Muckerei bei den Keplerbündlern.“⁴³³³

Der oben gelegentlich erwähnte 1907 gegründete *Keplerbund* versammelte Naturforscher unter seinem Dach, wie etwa Eberhard Dennert, der den Darwinismus als Weltanschauung bekämpfte. Der *Keplerbund* stand in direkter Konkurrenz zum *Monistenbund*. Er wurde als eine der Initiativen des konservativ-christlichen Vorfeldes der Amtskirchen mit dem Zweck ins Leben gerufen, auf die massive Verbreitung religiöser und nichtreligiöser Alternativangebote

⁴³²⁹ Ebd. S. 707. Vgl. 706: „Der Kampf ist weltgeschichtlich entschieden. Als intellektuelle Macht ist die Kirche besiegt.“ Von der Kirche nicht mehr in ihren „Lebensbedingungen bedroht“, gehe die Wissenschaft der „Kampf gegen die Kirche“ nichts mehr an.

⁴³³⁰ Vgl. dazu Kurt Nowak (Hg.), Einleitung, in: Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Teil 1, Berlin / New York 1996, S. 58-64.

⁴³³¹ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 254. Bölsche, der selbst ein heftig kritisierendes Buch über das Liebesleben in der Natur verfaßt hatte, wußte wovon er sprach.

⁴³³² Zum Verhältnis von Naturwissenschaftlern mit Lehrstuhl zu sonstigen Naturwissenschaftlern im Monistenbund siehe schon oben Abschn. VI.4.

⁴³³³ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 254.

zur traditionellen christlichen Religion angemessen und ebenso öffentlichkeitswirksam reagieren zu können.⁴³³⁴ Bölsche beschreibt diesen Bund in dem eben schon zitierten Brief als ein Symptom für das Festhalten vieler Naturforscher an seiner Meinung nach überholten naturwissenschaftlichen Ansichten:

„Unsere Universitäten sind mit wenigen Ausnahmen doch verzweifelte Versteinerungsanstalten! Der Kepler-Bund ist auch wieder eine hübsche Probe! Die meisten unserer Tagesblätter verurteilen ihn, stehen also hoch über so und so viel offiziellen Fachvertretern, die sich einfangen lassen.“⁴³³⁵

Typisch für die Vertreter des Vereins und ähnlicher Initiativen war die Inanspruchnahme der Kritik Virchows oder Du Bois Reymonds an Haeckel für eigene Zwecke – allerdings zu Unrecht, da diese beiden Wissenschaftler eben *nicht* die Ansicht vertraten, die Organisation einer Weltanschauung sei keine Aufgabe der (Natur)wissenschaften, sie verteidigten lediglich Haeckel gegenüber u. a. die Unabhängigkeit geistiger gegenüber materiellen Entitäten. Massive Unterstützung durch konservative Geistliche und christliche Aktivisten fand der *Kepler-Bund* im Milieu des *Evangelischen Bundes*. In den Kontext solcher Aktivitäten gehören auch die zunehmenden persönlichen Angriffe gegen Haeckel.⁴³³⁶ Dessen Stilisierung zum Freiheitskämpfer war vor diesem Hintergrund also weniger weltfremd und anachronistisch als Bernstein meinte – keine bloße Don Quixoterie, sondern eine erfolgreiche Strategie der Selbstvermarktung in einem Konflikt um die Geltung von Werten. Auf *diesem* umkämpften Feld hatten die Kirchen wie wir sahen noch lange nicht an Einfluß verloren, hier war im Gegenteil ihre alte Macht am deutlichsten noch zu spüren. Der Konflikt um die weltanschauliche Vorrangstellung in der Gesellschaft war zwischen den Konfliktparteien voll entflammt und hatte sich zu einen veritablen Streit ausgewachsen. Wenn von einem Naturwissenschaftler die Einhaltung kirchlicher Konventionen gefordert wurde (Trauung vor dem Altar, Taufe der Kinder usw.) ging es dabei primär um Wertefragen (hier den Spezialfall der Sozialmoral), nicht aber um die direkte Unterdrückung wissenschaftlicher Erkenntnisse. Stets aber konnte ein solcher Konflikt existentiell bedrohlich sein oder zumindest die Einschränkung ziviler Bürgerrechte zur Folge haben. Häufig griff die bis heute wirksame kirchliche Strategie der Infragestellung, Leugnung oder Diffamierung von Forschungsergebnissen, die mit christlichen Werthaltungen nicht kompatibel sind (wir können etwa auf das Feld der Evolutionsbiologie oder der Sexualforschung verweisen). Zwischen dem Dominanzkonflikt in der Wertefrage und dem Kampf um die Freiheit der Wissenschaft müssen wir also differenzieren.

Die Kontrahenten waren jeweils durch die ernsthafte Überzeugung motiviert, die Gegenseite sei zur Definition von Leitwerten unfähig. Konfliktpotential barg insbesondere das Vormachtstreben der Wissenschaftsreligion in Fragen der Volksbildung und hier: ihr allgemein gesellschaftspolitischer Anspruch in Fragen der Werteerziehung. Daran gekoppelt war gleichzeitig ein politischer Dominanzkonflikt, der dadurch verstärkt wurde, daß sich der Sozialismus auf einzelne Aspekte des positivistisch-monistischen Glaubens berief. Lenin etwa lobte Haeckels Welträtsel als eine Waffe des Klassenkampfes.⁴³³⁷ Und Bernstein meinte in seinem eben zitierten Artikel, der alte Kampf der Wissenschaft gegen die Kirche sei mittlerweile zur Aufgabe „politischer, sozialer, ethischer Parteien“ transformiert worden, die die Kirchen als politischen Machtfaktor zu bekämpfen hätten.⁴³³⁸ Wie wir schon im Kapitel zur Bildungsfrage sahen,

⁴³³⁴ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften*, S. 247-250.

⁴³³⁵ Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 254.

⁴³³⁶ Vgl. z. B. ebd., Briefe Nr. 262 und 283.

⁴³³⁷ Eckhart Pilick, *Zwischen Theorie und Glauben*, S. 138.

⁴³³⁸ *Moderne Glaubensschwäche*, S. 706.

konnte die dominante politisch-gesellschaftliche Koalition von Machteliten und den wichtigsten Repräsentanten des Konfessionalismus in solchen alternativen Ansprüchen wie denen der Monisten nur eine Gefahr erkennen. So stand etwa Haeckels immer wiederholte Forderung, eine „geläuterte Religion“ zur „Grundlage des sittlichen Lebens und der sozialen Organisation“ zu machen, weil eine solche Vernunftreligion „ein unentbehrliches Fundament unserer staatlichen und sozialen Kultur“ bilde⁴³³⁹, in krassem Widerspruch zu den christlichen Werthaltungen, die der Staat sich in einer Austauschbeziehung mit Akteuren der Konfessionskirchen aneignete und deren Anerkennung er von seinen Bürgern in Form verbindlicher Minimalbekenntnisse einforderte.

Soweit wir den ‚Kampf um die neue Leitkultur des Zeitalters‘ als Dominanzkonflikt zwischen Religionsvertretern verstehen, die sich einerseits auf der Seite der Theologie als Geisteswissenschaftler verorteten und andererseits, wie die monistischen Pastoren, mit der von Haeckel oder Ostwald vertretenen Form der Naturwissenschaft sympathisierten, beschreiben wir einen Konflikt um Religionsdeutungen, -definitionen und Begriffsbildungen. Die selbstverständliche Dominanz der Geisteswissenschaften in diesen Fragen war mit der Emanzipation der Naturwissenschaften und mit der Erosion der Idee des christlichen Staates im Gefolge der Aufklärung ins Wanken geraten. Die monistischen Pastoren bestritten auf dieser Linie den traditionellen geisteswissenschaftlichen Alleinzuständigkeitsanspruch (der sich zudem auch auf Fragen des Wertekonsens erstreckte) und setzten sich für die Anerkennung der eigenen definitiven Kompetenzen und die religiöse Fundierung der konkurrierenden leitkulturellen Konzepte ein. Die Akteure auf Seiten des Radikalismus verstanden sich nicht etwa als Exponenten einer Subkultur oder Randkultur, sondern als Vertreter eines religiösen Anspruches, der aus der gesellschaftlichen Mitte komme – genau wie die Traditionalisten auf der Gegenseite, mit dem Unterschied allerdings, daß man sich als fortschrittliche Avantgarde sah. Unser Interesse gilt primär diesen konkurrierenden Religionsvertretern und Naturphilosophen in ihren jeweiligen Beziehungen zu den erwähnten Konfliktpotentialen und -parteien.⁴³⁴⁰ Ihr Verhältnis vor dem Weltkrieg läßt sich als Phase gegenseitiger Abgrenzungs- oder Integrationsversuche bestimmen.⁴³⁴¹

Der neue Diskussionsstand der Physik mit seinem entscheidenden Einfluß für die Veränderung des Weltbildes beispielsweise wurde von Theologen vor dem Weltkrieg noch nicht wahrgenommen.⁴³⁴² Erst nach 1918, als der Wandel der Grundlagen der Physik, vorangetrieben durch Wissenschaftler von Weltgeltung wie Heisenberg, Einstein oder Planck, langsam auch im öffentlichen Bewußtsein ankam, begann eine Phase des Aushandelns partnerschaftlicher Beziehungen „auf Augenhöhe“ zwischen Religion und Naturwissenschaft, womit der Konflikt in eine weitgehend stabilisierte Aufgabenteilung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften mündete. Die Grenzziehungen zwischen den Disziplinen wurden nun auch auf den Innenseiten der jeweiligen Systeme akzeptiert. Der Übergang von konfligierenden Beziehungen zu einer friedlichen Koexistenz war gleichzeitig eine Parallelgeschichte des Übergangs vom gescheiterten Historismus zu neuen Formen des Geschichts- und Religionsverstehens in der Theologie und – für uns interessanter – Begleiterscheinung und Movens des Ausdifferenzierungsprozesses der neuen monistischen Religion.

⁴³³⁹ Haeckel, Das Präsidium, S. 2.

⁴³⁴⁰ Vgl. schon oben Abschn. VI.4 (u. a. Haeckel-Virchow-Debatte).

⁴³⁴¹ Schröder, Naturwissenschaften und Protestantismus, identifiziert für seine Untersuchungsperspektive die Strategien der Integration, der Synthese, der Ergänzung oder der Grenzziehung, wobei die Theologie stets die Anerkennung ihrer Rolle als „kultur- und wertstiftende Instanz“ forderte. Ebd. S. 476, 491f. u. ö.

⁴³⁴² Ebd. S. 493.

Ein wichtiger Schritt in Richtung auf eine Neubestimmung des Verhältnisses von Natur- und Geisteswissenschaften war, im Hinblick auf die für uns relevante Frage ihrer jeweiligen Beziehung zu einer entweder als selbständige oder abhängige Größe gedachten Religion, die langsame Etablierung einer nicht theologisch beherrschten Religionswissenschaft. Wir werden auf das oben dazu Gesagte zurückgreifen und es in Beziehung setzen zu den langfristigen Entwicklungen in den untersuchten Dominanzkonfliktkonstellationen. Ein Meilenstein in der Entstehungsgeschichte des Faches Religionswissenschaft und ein Wendepunkt im langwierigen Ringen um die Bestimmung der Religion als unabhängige Größe (ohne daß damit eine *bestimmte* Religion als absolute Höchstentwicklungsform erwiesen und die sie vertretenden Instanzen legitimiert werden sollten) war 1917 das Erscheinen von Rudolf Ottos *Das Heilige*. Hier in unserem Überblick, der für epochale Entwicklungen und Ereignisse der Wissenschaftsgeschichte sensibilisieren soll, erinnern wir noch einmal an den Status des Werkes. Zurückkommen werden wir auch auf die Art und Weise wie Kalthoff – im Kontrast zu vorherrschenden historistischen Paradigmen – die Entstehung der Religionswissenschaft wertete. Wir werden dabei vor allem zu berücksichtigen haben, daß er die entstehende Disziplin gleichsam als eine wissenschaftliche Begleitung des Prozesses der modernen religionsproduktiven Kreativität sah. Dieser Überblick über die Konfliktphasen muß hier genügen. Auf Details kommen wir zurück.

Forschungen zu den uns interessierenden religionsgeschichtlichen Aspekten des von Figuren wie Haeckel dominierten Abschnittes der deutschen Wissenschaftsgeschichte sind noch dünn gesät – insbesondere solche, die sich auch den im Vorigen umrissenen Gedanken widmen. Die eben zitierte Arbeit von Tilman Matthias Schröder unterscheidet nicht mit hinreichender Trennschärfe zwischen den Formen der Bekenntnisreligion und den Formen neuer Religion. Haeckels naturphilosophische Ansätze stuft Schröder beispielsweise als „pseudoreligiöse Ideen“ ein.⁴³⁴³ Der Prozeß der Ausdifferenzierung einer Bremer monistischen Religion wird nicht konsequent weiterverfolgt.⁴³⁴⁴ Fehlt aber diese Differenzierung, so fällt es schwer, die von Seiten der Bekenntnisreligion geübte Kritik am unübersichtlichen „Gedankenkonglomerat“ oder die Einstufung der Religiosität der Neureligiösen als „unecht“ an Kriterien zu bemessen, die deren eigenem Selbstverständnis entsprechen. Daß es in dem Konflikt nicht nur um die Infragestellung kirchlicher und staatlicher „Sinn- und Weltdeutungsmonopole“⁴³⁴⁵, sondern auch um die Definitionshoheit über Kriterien für die Differenzierung zwischen Religion und Nichtreligion ging, kommt so nicht in den Blick.

Ähnlich ist die von uns herangezogene Arbeit von Ulrich Dankmeier zu bewerten. Zwar wird in ihr nach neuen Religionen auf dem Feld des Monismus gefragt, und die Identifikation der monistischen Weltanschauung als Wissenschaftsreligion wird herausgearbeitet. Auch die Beteiligung der Bremer monistischen Pastoren am Projekt monistischer Religionserneuerung wird kurz erwähnt. Doch auch Dankmeier wertet in diesem Kontext weder die eigenständigen Veröffentlichungen von Kalthoff und Steudel aus noch die relevanten Beiträge von Bruno Wille und Autoren im Umkreis von Eugen Diederichs. Die Auseinandersetzung mit dem konkreten Monismus Eduard von Hartmanns und Arthur Drews' fehlt ganz. Die Quellenauswertung konzentriert sich vor allem auf die Autoren der Publikationsorgane des *Monistenbundes*. So werden auch hier die Differenzen zwischen den Vertretern der monistischen Wissenschaftsreligion und der Richtung um die Bremer monistischen Pastoren in ihrem eigenen Beziehungsnetzwerk nicht gesehen – mit der Folge, daß die Zuordnungen der Bremer Monisten zur Richtung des Materialismus, wie sie im zeitgenössischen polemischen Kleinschriftentum konservativer und libera-

⁴³⁴³ Ebd. S. 494.

⁴³⁴⁴ Ebd. S. 436-440.

⁴³⁴⁵ Ebd. S. 398, 403.

ler Provenienz kursieren, implizit reproduziert werden.⁴³⁴⁶ Deswegen entgeht es Dankmeier, daß keinesfalls alle Monisten den „Wunsch einer restlos rationalisierten Weltsicht“ miteinander teilten und kommt zu dem pauschalen Urteil, daß Monisten eine „qualitative Trennung wissenschaftlicher und glaubensmäßiger Erfahrung nicht anerkannte[n]“.⁴³⁴⁷

Das Erkenntnisinteresse der bisher umfangreichsten Untersuchung zum Thema, einer 2011 von Adrian Brücker vorgelegten Dissertation, „ist nicht primär wissenschafts- sondern philosophiegeschichtlich“ ausgerichtet.⁴³⁴⁸ Die Frage, ob etwa die immer enger werdende Verknüpfung von Ökonomie, technologischen Forschungsinteressen und Bildungspolitik auch schon in der Kaiserzeit das Dominanzstreben der Naturwissenschaften gegenüber den Geisteswissenschaften begünstigt und angetrieben hat (inwiefern also das normative Dominanzstreben einiger Vertreter des *Monistenbundes* mitbedingt war durch das allgemeine, von normativen Interessen ganz unabhängige Vordringen der Naturwissenschaft an die Spitze der Forschung), stellt die von Joachim Radkau mitbetreute Arbeit von Brücker nicht. Religionsgeschichtliche Interessen hat die Arbeit keine.

Nur ein Randthema waren in der bisherigen Forschung zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften auch die Bezüge zwischen dem Kulturkampf und der staatlichen Religionspolitik. Der von Kalthoff und Steudel vorgetragene Anspruch der Religionsneugründung im organisatorischen Rahmen der monistischen Bewegung und unter Rückgriff auf naturwissenschaftliche Paradigmen impliziert aber auch kulturkämpferisch motivierte Debatten um die komplette Neugestaltung der Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften und Staat. Kalthoff behauptete in seinem Aufsatz über *Religion und Monismus*, den er in der Funktion des Bundesvorsitzenden veröffentlicht hatte, das dualistische Christentum habe die menschlichen Gesellschaften gespalten und habe es nur in Koalition mit der politischen Macht mühsam geschafft, die Gesellschaft zusammenzuhalten. Dieser Versuch sei nun gescheitert. Die monistische Religion entwickle sich als Reaktion auf das politische Christentum, das ‚von oben‘ die Religion erhalten wolle, im Anschluß an die Religion des Volkes, die ‚von unten‘ komme.⁴³⁴⁹ Kalthoffs theologiekritische Argumentation zielt hier nicht primär auf die theologische Wissenschaft, sondern auf die Theologie als intellektuelle, geisteswissenschaftliche Repräsentanz eines kirchlichen Machtsystems. Er kritisiert damit die Beziehungsgestaltung zwischen einer gleichsam zweigestaltigen Hierarchiespitze und dem politischen System Staat. Die Kirche nimmt er dabei als Instanz wahr, die im Eigeninteresse agiert, also nicht als legitimer Repräsentant des Kirchenvolkes bzw. der Angehörigen christlicher Konfessionen. Gleich nachdem er in seinem Aufsatz von der Position der neuen Religion jenseits der Kämpfe spricht, schließt er deswegen auch an die oben schon erwähnte Feststellung an, die Kirche habe ihre Mittlerstellung verloren.⁴³⁵⁰ Auch Steudel sollte sich nach Kalthoffs Tod weiterhin dem Bremer Staat gegenüber als Repräsentant der neuen Weltanschauung jenseits der konfessionellen Kämpfe präsentierten und beispielsweise als Schulreformer auch gegenüber dem Staat mit konservativen und liberalen Organisationen konkurrierende Interessen vertreten.

⁴³⁴⁶ Dankmeier, Naturwissenschaft, bes. S. 235-237, 238 und 240 (Ersatzreligion), 245, 266 (fehlende Differenzierung zwischen Bremer Monismus und Wissenschaftsreligion).

⁴³⁴⁷ Ebd. S. 505.

⁴³⁴⁸ Adrian Brücker, Die monistische Naturphilosophie im deutschsprachigen Raum um 1900 und ihre Folgen. Rekonstruktion und kritische Würdigung naturwissenschaftlicher Hegemonialansprüche in Philosophie und Wissenschaft, (Diss.) Berlin 2011, S. 12.

⁴³⁴⁹ Kalthoff, Religion und Monismus 261-266. Vgl. 267 (zwiespältiges Weltbild). Vgl. auch Das Zeitalter der Reformation, S. 234f (Konfessionsstreitigkeiten sind Zeichen eines kirchlichen Auflösungsprozesses), 280 (die Fehler des Konfessionalismus sind nicht reformierbar, vgl. S. 271, 281: kircheninterne Abspaltungen).

⁴³⁵⁰ Kalthoff, Religion und Monismus, S. 266.

Für uns stellt also das allgemeine Vordringen der Naturwissenschaften an die Spitze der Wissenschaften, in einem umfassenderen Sinn als in der bisherigen Forschung wahrgenommen, einen hermeneutischen Kontext der Ausdifferenzierung neuer Religionen dar – auch wenn wir wie gesagt die Naturwissenschaften nicht insgesamt als normative mit den Geisteswissenschaften konkurrierende Konfliktpartei betrachten und zudem zwischen Religionstypen unterscheiden. Dabei werden wir uns auch auf die zeitgenössische theoretische Reflexion des Konflikts in ihrer Beziehung zu Fragen der Wissenschaftssystematik beziehen. Exemplarisch für einen solchen Diskurs um die wissenschaftliche Begriffsbildung stehen Heinrich Rickerts Veröffentlichungen, die wir als Aspekt der Ausdifferenzierung zweier Wissenschaftskulturen berücksichtigen wollen (wiederholbare Evidenz in den Naturwissenschaften gegenüber der Einmaligkeit und Individualität der Ereignisse in je verschiedenen Kausalzusammenhängen im geisteswissenschaftlichen Kontext). Rickert betrachtete das Fehlen eines gemeinsamen „Bandes“ der Geisteswissenschaften seit den 1890er Jahren zunehmend als wissenschaftssystematisches Problem und ließ frühere Erwägungen 1902 in seiner neukantianisch-erkenntniskritisch basierten Studie *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (Tübingen 1902) zusammenfließen.⁴³⁵¹ Ihrem Anspruch nach wertbezogene Wissenschaften grenzte Rickert als Kulturwissenschaften von den Naturwissenschaften ab (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag*, Freiburg 1899). Seine Schriften wurden damit in Deutschland zum wohl wichtigsten Bezugspunkt von Auseinandersetzungen um die Frage der Eigengesetzlichkeit der Geisteswissenschaften, die wir soweit streifen, als sie Einfluß auf die Religionsgenese gewann und sich in Form der Berufung auf ihn bei Kritikern des Monismus in den Quellen niederschlug.

VI.6.3 Religionstheoretische Perspektiven bei der Interpretation der Konflikte um die Deutungshoheit über das religiöse Feld

Die nachfolgenden Untersuchungen stellen uns vor spezifische religionstheoretische Herausforderungen, die exemplarisch verdeutlicht werden sollen: Der Dominanzkonflikt zwischen Natur- und Geisteswissenschaftlern stand in allen seinen Phasen in wechselseitiger Beziehung mit den zeitgenössischen Kämpfen um die Religion. Diesen umfassenden Kontext ließen wir unberücksichtigt, wenn wir beispielsweise behaupten würden, daß die konservativen und liberalen Kollegen radikaler Pastoren nicht anders konnten, als sich vom Radikalismus abzugrenzen. Damit würden wir unausgesprochen von ihrem Standort aus argumentieren und uns ihre Vorverständnisse zu eigen machen. Wir hätten in dem Konflikt, den wir untersuchen, gleichsam schon Partei ergriffen. Würden wir einseitig die Sicht der Monistenpastoren übernehmen, könnten wir zu der Feststellung kommen, daß ihre Konfliktgegner sehr wohl andere Optionen gehabt hätten. Ohne ein Verständnis der Zusammenhänge ließe sich aber auch die Frage, ob Kalthoff und seine Nachfolger das Eigenrecht der Religion gegenüber der Naturwissenschaft ausreichend verteidigt haben, nur unzureichend beantworten. Wir versuchen zu differenzierteren Ergebnissen zu kommen, indem wir die Perspektive der Selbstwahrnehmung und Selbstverständnisse der jeweiligen Akteure konsequent historisieren. Eine historische und religionstheoretische Betrachtungsweise aus kritischer Äquidistanz, die entsprechende Überzeugungen, Motive und Handlungsoptionen kontextuiert, ermöglicht die Erschließung von Hintergründen der jeweiligen Positionierungen und Verhaltensweisen und bietet zudem überraschende Erkenntnisgewinne. So werden wir sehen, daß der zu untersuchende Konflikt die schon von Kalthoff kriti-

⁴³⁵¹ Die erste Hälfte war bereits 1896 bei J. C. B. Mohr erschienen.

sierte und noch heute vorherrschende Einteilung des Feldes ‚Religion‘ in die beiden Bereiche Bekenntnisreligionen und Säkularismus eher noch zementiert als aufgelöst hat, was nicht zuletzt mit der dominanten Rolle von Universitätstheologen und kirchlichen Amtsträgern als Akteure auf der Seite der Geisteswissenschaften zusammenhängt. Sie behaupteten langfristig ihre Stellung als bevorzugte gesellschaftliche Repräsentanz „der“ Religion und religiöser Expertise in vielen kulturell und gesellschaftlich relevanten Fragen der Wertediskussion – gegen die Tendenz, die sich in ihrer Verdrängung von der Spitze des Wissenschaftskanons äußerte und auch gegen die Einwände von Kritikern an dieser Sonderstellung. „[D]ie Meister der Schule mit ihren Regeln der Weisheit“ (Kalthoff) oder „Gelehrten vom Fach“ (Stuedel) setzten sich damit im Diskurs gegen die konkurrierenden Vertreter neuer alternativer Religionen und gleichgerichteter Ansprüche auf Gehör – insbesondere bei staatlichen Stellen – durch. Ohne die Diskreditierung konkurrierender Expertisen wäre ein solcher Erfolg kaum möglich gewesen. Uns ist indes nicht an einer „Rehabilitierung“ der Bremer monistischen Religion und ihrer Vertreter gelegen. Es geht um die religionstheoretische Wertung solcher Strategien im diskursanalytischen Kontext.

Den kirchlich-dogmatisch gebundenen Diskursteilnehmern gelang es, gerade aufgrund der sich durchsetzenden Aufgabenteilung entlang des binären Schemas der Zuständigkeitsbereiche von Religion und Nichtreligion, ihr eigenes Religionsverständnis im Diskurs als Normalverständnis durchzusetzen, ein Religionskonzept, das nicht frei von Eigeninteressen festgelegt wurde. Gerade in diesem Untersuchungskontext sollte unsere Verwendung des Religionsbegriffes von dem Vorwissen begleitet sein, daß die eingeschliffene *binäre* Codierung der Religions- und Weltanschauungslandschaft keineswegs die Wahrnehmung und das Selbstverständnis *aller* Diskursbeteiligten widerspiegelt. Die ihrem Anspruch nach eigenständige und gleichwertige Position der monistischen Religion Bremer Provenienz geriete sonst aus dem Blickfeld und verschwände im Niemandsland zwischen den anderen Konfliktparteien bzw. würde nicht als gleichwertiger Konfliktbeteiligter gesehen. Dahingehende zeitgenössische Ansichten würden schlicht übernommen. Wir bleiben bei der ersten Phase des Konfliktes, gehen aber vom Allgemeinen (der Darstellung im vorigen Abschnitt) zu Einzelheiten und Einzelbeispielen über.

VI.6.4 Die Auseinandersetzung um den Bremer Radikalismus wird in den Dominanzkonflikt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften hineingezogen

VI.6.4.1 Entwicklung des Konfliktes seit 1906 – erster Überblick

Wir betrachten die Genese der monistischen Religion als konfligierende Wechselwirkung von Außen- und Selbstwahrnehmung und knüpfen an die Darstellung des Konfliktes um Kalthoffs und im Folgenden auch Stuedels Beitritt zum *Monistenbund* an. Der schon erwähnte Austritt Stuedels im Februar 1907 kann uns exemplarisch verdeutlichen, wie in Fortsetzung der Affäre um Kalthoffs Übernahme des Vereinspräsidiums der Konflikt um die Definitionshoheit über den Begriff ‚Religion‘ in Bremen seit 1906 weiter verlief und welchen praktischen Herausforderungen sich die Protagonisten im Ringen um die Leitkultur des Zeitalters zu stellen hatten. Die Auseinandersetzung um den Bremer Radikalismus war nunmehr in den Dominanzkonflikt zwischen Geistes- und Naturwissenschaften hineingeraten. Blicken wir kurz zurück. 1905 kreiste die Debatte um den Radikalismus noch primär um Themen wie Taufskandale, Schnellkonfirmationen oder abstinente Abendmahlsfeiern. Im Kontext des Streites um den Religionsunterricht erregten die „Umsturztheologie“ oder die „Gottesleugnung“ und das „Heidentum“ der Radikalen die Gemüter (wobei auch Nachklänge des Streites um die Christusschriften spür-

bar waren). Im Kreis des *Protestantenvereins* findet man 1905 im Rahmen des Streites um den Religionsunterricht Belege eines normativ begründeten grundsätzlichen Festhaltens an bestehenden Strukturen des Bildungswesens, ebenso wie Belege für die Behauptung der ethischen Überlegenheit des traditionellen Christentums über alternative Ideologien, auf die sich die reformwillige Lehrerschaft bezog. Es fallen auch in diesem Kreis zur Kennzeichnung des Radikalismus Begriffe wie „Gottes- und Christusleugnung“; es ist die Rede von der „Nähe zum Atheismus und Übermenschentum“, von der „Verdrängung des Evangeliums zugunsten säkularer Predigtthemen“ (wobei unter den Beispielen neben Goethe und Nietzsche auch schon auf Haeckel verwiesen wird). Kritisiert wird 1905 auch die vermeintliche Initiative zur Abschaffung des Religionsunterrichts vom Standpunkt der „sog. Monistischen Weltanschauung“ oder auch Kalthoffs Zustimmung zur Position der radikalen Volksschullehrer. Einen Schwerpunkt der Kritik bildet zudem der Vorwurf der Autoritätsleugnung. Daneben finden sich Belege für eine Abgrenzung von Kalthoffs Kunstreligion. Relevant im Hinblick auf die Wechselwirkung zwischen Religionsgenese innerhalb des monistischen Milieus und Außenwahrnehmung ist der Vorwurf, die monistischen Pastoren würden im Gefolge Haeckels und Schmidts ‚Geist‘ auf ‚Natur‘ reduzieren. Diese Kritik fand Nahrung in manchen Äußerungen der Pastoren selbst. Rückblickend, aus der Perspektive der oben umrissenen langfristigen, religionsgeschichtlich relevanten Wandlungsprozesse und der milieubedingten Möglichkeitsspielräume betrachtet, zeigt sich auch Kalthoffs Beitrag zur Entstehungsgeschichte neuer monistischer Religionen in einem anderen Licht:

VI.6.4.2 Rückblick und religionstheoretische Zwischenbilanz: Wie Kalthoff in den Dominanzkonflikt involviert war

Der beginnende Dominanzkonflikt zwischen Geistes- und Naturwissenschaften spiegelt sich im Kleinen bereits in einigen Belegen aus Kalthoffs Amtszeit als Vorsitzender des *Monistenbundes* wider. Er hielt, das können wir vorwegnehmen, das Geltungsstreben der Natur- gegenüber der Geisteswissenschaft für berechtigt. Sehen wir uns zunächst kritische Zeugnisse von Vertretern der Gegenposition an, bevor wir am Schluß des Abschnittes eine Zwischenbilanz ziehen: In einer wissenschaftlichen Beilage der *Augsburger Allgemeinen Zeitung*, die der Gründung des *Monistenbundes* gewidmet ist, wird etwa „die Anmaßung, mit der man in fremde, der Naturwissenschaft nicht zugängliche Gebiete übergreift“, getadelt. Das „Volk“ solle angesichts der „Gefahren populärer Aufklärung“, wie sie der neue Verein betreibe, auf der Hut sein; böse Einflüsse auf „die Masse der nicht gründlich wissenschaftlich Gebildeten“ seien zu befürchten. Es sei mit der vereinsmäßigen Organisation des Monismus ein neues Dogma entstanden, das das Volk nicht nachprüfen könne.⁴³⁵²

Auch in Kalthoffs direktem Umfeld finden sich Beispiele für diese zeitgenössische Kritik an den vermeintlich für das Volk schädlichen normativen Ansprüchen von Haeckelianern auf geisteswissenschaftliche Domänen, so etwa in Artikeln des Bremer Physikers und Meteorologen Wilhelm Grosse (1857-1935), den wir schon einmal als Beispiel für die Kritik an Wilhelm Bölsche anführten. Der Professor am Bremer Realgymnasium und spätere Leiter der Bremer Landeswetterwarte ist für uns eine Quelle aufschlußreicher Belege, auch deswegen, weil er sich sehr früh in der Affäre um die Mitarbeit von Bremer Pastoren im *Monistenbund* zu Wort meldete und deren Rolle als einer mit Haeckel solidarischen Konfliktpartei hinterfragte. Er geht implizit vom Bestehen eines autonomen Arbeitsgebietes der Geisteswissenschaft aus, auf das

⁴³⁵² Zit. n. dem Abdruck im Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg. Nr. 17 (29.4.1906), Art. Über den Bremer Radikalismus, S. 131-134. Ein Exemplar befindet sich auch in der Senatsakte zur Eingabe gegen Kalthoff.

der Haeckelsche Monismus in religiöser Hinsicht „banal“, in philosophischer Hinsicht „oberflächlich“ übergreifen wolle und kam daher zu dem Schluß, die Zusammenarbeit von Pastoren mit dem *Monistenbund* sei nicht zu rechtfertigen. Es sei fragwürdig, wenn „der christliche Prediger“ den großen Teil des Volkes, der „infolge der veränderten Kulturbedingungen den Anschluß an die Kirche verloren“ habe, – den Teil, der deswegen seinen „religiösen Halt“ verloren habe „und nun sehnsüchtig nach neuen Idealen“ suche –, „zunächst an den Monismus Häckels, dessen notorische Schwächen durch eine starke Literatur aufgedeckt und bekannt“ seien, verweisen würde, „um sie später aus dieser weit übers Ziel hinausschießenden Situation wieder zurück zu holen, soweit es ihm gut scheint und möglich ist. Diese Frage muß von jedem vorurteilsfreien Gesichtspunkt aus verneint werden.“⁴³⁵³

Grosse kritisierte weiterhin, der Haeckelsche Monismus mache einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auch da geltend, wo er die Grenzen der Naturerfahrung und -erkenntnis überschreite.⁴³⁵⁴ Er wirft Haeckel auf der Linie von Du Bois-Reymond und Virchow vor, den Leichtgläubigen unter seinen Lesern unbewiesene Spekulationen und „tendenziöse[] Dogmen“ als wissenschaftlich bewiesene Tatsachen vorzusetzen. Damit werde der *Monistenbund* aber zu einer „Sekte“.⁴³⁵⁵

Grosse wird damit zu einem Beispiel für die religionsgeschichtliche Wirkung der oben erwähnten, sich um 1900 manifestierenden Trennung der Wissenschaftsgebiete in zwei Kulturen. Der Bremer Physiker war mit Kalthoff persönlich bekannt und muß mit diesem schon vor Erscheinen der zitierten Zeitungsveröffentlichung über das Problem korrespondiert haben. Die Erkrankung und schließlich der Tod des Pastors haben die Diskussion unterbrochen. Kalthoff schrieb ihm noch am 1.3.1906, als Antwort auf dessen Kritik, er fände es „unbillig, daß man gegenüber Häckels großem naturwissenschaftlichen Lebenswerk allzuviel Gewicht auf seine in den ‚Welträtseln‘ enthaltenen philosophischen Versuche lege.“⁴³⁵⁶ Er sah wie gezeigt in seiner Verbindung mit Haeckel keine Gefahr der Entstehung neuer verkappter Dogmatismen und betonte das auch in seinem Schreiben an Grosse. Er wisse sich mit Haeckel „darin einig ..., daß dem Monistenbunde jede sektenhafte, dogmatische Tendenz fernzuhalten sei“.⁴³⁵⁷ Damit rekurrierte Kalthoff auf ein auch vereinsintern geteiltes Bewußtsein: So zeigte beispielsweise Breitenbach Verständnis dafür, wenn als Grund für die Ablehnung, in die Reihe der Mitunterzeichner des Gründungsaufufes aufgenommen zu werden, unter anderem angegeben worden sei, *jede Organisation* einer Weltanschauung berge die Gefahr zu einer Art Kirche zu werden und somit die Individualität in solchen Fragen zu hemmen.⁴³⁵⁸

Viele der Positionen Kalthoffs waren jedoch in der Öffentlichkeit noch nicht angekommen. Erinnern wir uns, daß Kalthoffs Verständnis von Religion die zugunsten einer konfessionellen Perspektive asymmetrisch-binäre Codierung von Religion und Nichtreligion aufhebt. Im Konflikt um die Überwindung dieser Grenze ergriff er die Partei der Säkularen. Der Unterschied zwischen Religion und Leben müsse fallen, meinte er zum Beispiel 1903 in einer Predigt zum Heiligen und Profanen aus der Reihe der Reden zur Religion der Zukunft, in der er „den klaffenden Zwiespalt“ zwischen diesen Bereichen und die Rolle der religiösen Experten für dessen Erhaltung beklagt: „hier die Religion mit ihren heiligen Büchern und heiligen Glau-

⁴³⁵³ Wilhelm Grosse, Art. Monismus, in: Weser Zeitung Nr. 21409 vom 9.6. und Nr. 21410 vom 10.6.1906.

⁴³⁵⁴ Ebd. Vgl. ders., Monismus und Wissenschaft, in Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 2. Heft, S. 103-112, hier 104. Vgl. sehr ähnlich auch Bruhn, Monismus und Christentum, S. 164.

⁴³⁵⁵ Grosse, Monismus und Wissenschaft, S. 104-107.

⁴³⁵⁶ Zit. n. Wilhelm Grosse, Das Wesen des Monismus, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/07), 4. Heft, S. 236-248, hier S. 247. (Originalbrief nicht erhalten)

⁴³⁵⁷ Grosse, Das Wesen des Monismus, S. 247.

⁴³⁵⁸ Vgl. Breitenbach, Gründung, S. 23f, 100.

bensätzen, mit ihren Gottesdienstordnungen und sakramentalen Verrichtungen; dort das Leben mit seinem profanen Getriebe ...; hier die Geistlichen, die in der Religion Bescheid wissen ... – dort die Weltlichen, die von der Religion nichts verstehen, durch ihre Geistlichen belehrt, bekehrt, gereinigt und gestärkt werden sollen.“ Diese Unterschiede seien durch die Reformation noch lange nicht aufgehoben worden.⁴³⁵⁹ Er zeigt, wie „unsere heutige Religion noch unter dem Banne des Gegensatzes von heilig und profan, von geistlich und weltlich steht. ... Ohne den kirchlichen Heiligenschein gilt die beste, befreiendste Wahrheit als weltlich, sie erscheint für die Religion minderwertig, gleichgültig gegenüber den Gedanken, die in der Kirche längst zu Tode gehetzt und abgebrochen sind.“⁴³⁶⁰ In diesem Kontext sagt er dann auch: „Männer der Wissenschaft, die es ernst und treu nehmen mit ihrer Forschung, sind heilige Männer, auch wenn sie auf allen Kanzeln verlästert und in allen Kirchen als Ungläubige verschrien werden“, worauf er zu dem Schluß kommt: „Ihr lästert auch Gott, wenn ihr die Wissenschaft eines Theologen ... für frommer, geistlicher haltet als die des Natur- und Geschichtsforschers, der menschenbeglückende Wahrheit aus allem Lebendigen, das mit Gottes Geist seinen Weg über die Erde genommen, herausliest.“⁴³⁶¹

Auffälligerweise überträgt Kalthoff in diesem Beleg nicht etwa das faktisch bestehende Wertsetzungsmonopol der Theologie auf die Naturwissenschaft, sondern stellt der Theologie die säkularen Wissenschaften, zu denen er hier auch die Geschichtswissenschaft rechnet, auf Augenhöhe gegenüber. Das spricht dagegen, daß Kalthoff eine Spaltung der Aufgabenbereiche von Natur- und Geisteswissenschaften befürwortet hätte.

Zeitgleich mit der Diskussion, die Kalthoff mit Grosse führte, mußte er sich auch in seiner Funktion als Vorsitzender des *Monistenbundes* im öffentlichen Diskurs mit Vorwürfen gegen die Naturphilosophie und Religion des Monismus auseinandersetzen. Einen Anlaß gab der umstrittene Vortrag, den Heinrich Schmidt im Februar 1906 in Jena gehalten hatte. Es zeigt sich an diesem Beispiel, wie sich erst in der Wechselwirkung von äußerer Kritik und vereinsinternen Vorgängen Kalthoffs eigene Position in den Fragen des metaphysikoffenen religiösen Monismus und des naturwissenschaftlichen Dominanzanspruches zu klären begann. Wir sehen, daß sich bei ihm das Bewußtsein für die Autonomie des Religiösen einerseits und andererseits die Toleranz gegenüber einer Position, die wir als Wissenschaftsreligion bezeichnen, die aber von ihren Gegnern als Atheismus bezeichnet wurde, gut miteinander vertrugen. Schmidts Vortrag war derjenige, von dem Eugen Diederichs an Kalthoff schrieb, er sei ein Zeugnis des platten Materialismus.⁴³⁶² Davon war oben die Rede. Kalthoff nahm zu einem kritischen Referat des Vortrages in der *Jenaischen Zeitung* mit einer Zuschrift Stellung, deren Tenor sich mit den Aussagen des Briefes an Grosse deckt.⁴³⁶³ Seine Entgegnung richtet sich primär an Friedrich Wilhelm Thümmel (1856-1928), Professor für praktische Theologie in Jena, der wie Kalthoff aus Barmen stammte und in der Diskussion um Schmidts Vortrag die Gegenposition vertrat. Er war Sohn Ernst Hermann Thümmels, den wir oben als Leiter der Barmer Gemeinde in Kalthoffs Kindertagen kennengelernt haben.

In seiner Zuschrift hebt Kalthoff das Unfertige der monistischen Kulturarbeit hervor, die ein „weites Gebiet“ umfasse, auf dem es „noch viele Geisteskämpfe auszufechten“ geben werde. Die „große[] Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Anschauungen“ der Monisten stellt er jedoch nicht etwa als Problem dar. Er ist vielmehr überzeugt, daß der Monismus als Einheitslehre geeignet sei, die unter seinem Dach vereinten „auseinanderstrebenden Richtungen zusam-

⁴³⁵⁹ Zukunftsideale, S. 164. Wie erwähnt wurden diese Predigten erst 1907 veröffentlicht.

⁴³⁶⁰ Ebd. S. 166.

⁴³⁶¹ Ebd. S. 167.

⁴³⁶² Brief vom 1.3.1906, in: Eugen Diederichs, Leben und Werk, S. 133.

⁴³⁶³ Jenaische Zeitung vom 8.3.1906, Erstes Blatt, Art. Zwecke und Ziele des deutschen Monistenbundes.

menzuhalten und zu wechselseitiger Befruchtung zu bringen“, anders gesagt: „die verschiedenen auf monistischem Boden stehenden Vertreter moderner Welt- und Lebensauffassungen zu gemeinsamer Kulturarbeit [zu] sammeln“ und so in Beziehung zu setzen, und zwar „ohne von sich aus eine Entscheidung zu treffen, welche Auffassung die dem heutigen Kulturleben adaequate Form des Monismus darstelle“. Denn „es hieße die Unendlichkeit des menschlichen Wahrheitsstrebens von vornherein in Frage stellen, wenn nur eine einzige Formel ausreichen sollte, das Welträtsel zu lösen“. ⁴³⁶⁴ Eine alleinzuständige hierarchische Entscheidungsinstanz sollte es in diesem Kontext also nicht geben.

Insofern zeigen sich in den zitierten Sätzen auch schon Aspekte, die ein Licht auf den Konflikt um die Deutungshoheit über das Feld der Religion werfen. Eine *aufgezwungene*, nach *konfessionell* festgelegten Regelmaßstäben geführte Debatte um die Religion wollte Kalthoff nicht. So weist er den Versuch Thümmels zurück, den Vortrag zum Anlaß für eine Debatte über dieses Feld zu machen. Wie schon gegenüber Grosse beklagt er, daß nach dem ihm vorliegenden Referat „in der Jenenser Versammlung weniger die wissenschaftliche, philosophische, als die religiöse Frage diskutiert worden wäre.“ In diesen Kontext gehört seine Aussage, der Monismus sei an sich keine Religion bzw. dürfe nicht einfach mit einer solchen gleichgesetzt oder verwechselt werden. („Professor Thümmel hätte aber als Vertreter der Theologie wissen müssen, daß der Monismus eine Philosophie, eine bestimmte Weise der Welterklärung und Weltanschauung, nicht aber eine Religion bedeutet.“) Kalthoffs Empörung und seine ganze Argumentation beziehen sich auf den durchschaubaren Versuch des Verteidigers der Bekenntnisreligion, den Monismus als atheistischen Religionsersatz zu diskreditieren und zu einem neuen Dogma zu stilisieren, das dem Vergleich mit der christlichen Religion nicht standhalten könne. Für Kalthoff war der Monismus nicht nur keine Religion, schon gar kein Religionsdogma, sondern ein Medium einer emanzipatorisch und therapeutisch orientierten Religionsneubildung. In diesem Sinne schrieb er an die *Jenaische Zeitung*: der Monismus bekämpfe nur das *mittelalterliche* Christentum und wolle „dem religiösen Leben eine monistische Form schaffen helfen, in der es seine Befreiung von allen mittelalterlichen Mächten, dem Klerikalismus und Dogmatismus, finden kann“ – also von dem, was die neue Religion *nicht* mehr sein soll.

Zur anderen Seite hin, bezogen auf das sozialdemokratische Monismusverständnis, wehrte Kalthoff auch politische Vereinnahmungsversuche ab, den Monismus zum Aspekt einer Parteiideologie zu machen, was aus sozialdemokratischer Perspektive ja nahe lag. Schmidts Vortrag hatte starken Zulauf von Parteianhängern, „die unter der Führung bekannter sozialdemokratischer Agitatoren sich im Versammlungslärm technisch übten“. Ein Schlosser namens Stephan kennzeichnete „die Stellung der im Klassenkampfe ringenden Arbeiterschaft als eine mit dem Monismus identische“. ⁴³⁶⁵ Kalthoff äußerte sich in seiner Zuschrift nicht negativ über die sozialdemokratische Unterstützung – schon gar nicht über die Ziele des Klassenkampfes –, stellte aber klar, daß der *Monistenbund* gemäß seiner Satzung neben weltanschaulichem Dogmatismus auch „jede parteipolitische Tendenz“ ablehne. Die daran geknüpfte Anmerkung der Zeitungsredaktion, der *Monistenbund* schüttele „seine treueste Gefolgschaft ... energisch von seinen Rockschoßen ab“, trifft nur soweit zu, als es um die schon mehrfach erwähnte (Partei-)Dogmendebatte ging. Kalthoff verband wie wir sahen in seinem Kampf gegen politisch-kirchliche Machtverflechtungen und den Mißbrauch der Religion zu Herrschaftszwecken weit mehr mit der Sozialdemokratie als mit der Richtung, für die Thümmel stand. Seine Abwehrhaltung

⁴³⁶⁴ Ebd.

⁴³⁶⁵ Ebd. Hervorhebung im Original. Vgl. ergänzend auch die oben zitierten Bemerkungen Eugen Diederichs in Abschn. V.6.2.

ist also vor dem Hintergrund seiner oben dargestellten Auffassungen zum Verhältnis von Partei, Kirche und Religion zu verstehen und nicht etwa grundsätzlicher Natur.⁴³⁶⁶

Wieder an Thümmel gerichtet, hebt Kalthoff ausdrücklich den Wunsch nach Überwindung der Widersprüche zwischen naturwissenschaftlichen Weltbildern und dualistischen Weltverständnissen hervor. Er mag dabei an Anliegen von Zeitgenossen gedacht haben, wie sie kurz zuvor etwa der erwähnte Postassistent Dietze in seinem an ihn gerichteten Brief formuliert hatte: „Welche Weltanschauung für den heutigen religiösen Menschen das allein mögliche Gewand sein könne, die monistische oder die dualistische, darüber dürfte um so weniger eine Differenz zwischen Prof. Thümmel u. uns vorhanden sein können, als der Diskussionsredner selbst den Dualismus doch nur als das Erbe des Mittelalters hat gelten lassen.“⁴³⁶⁷

Auch zu den vermeintlichen Übergriffen Heinrich Schmidts auf das Gebiet der Geisteswissenschaft und Religion nahm Kalthoff Stellung – mit uns teilweise schon bekannten Argumenten: Der Atheismus sei „nur die Verneinung einer bestimmten theistischen anthropomorphen Gottesvorstellung“ und lasse „für die Gottesempfindung volle Freiheit ..., sodaß sogar Max Müller den Atheismus als die treibende Kraft jedes religiösen Fortschrittes bezeichnet.“ Wenn er Schmidts Haltung in dieser Weise verteidigt, so macht dies noch einmal wahrscheinlicher, daß Kalthoff diese differenten vereinsinternen Verständnisse nicht versöhnen bzw. durch eine neues religiöses Einheitskonzept überbrücken wollte, sondern die Koexistenz monistischer Religionen bzw. Weltanschauungen akzeptierte und sich hierbei an den jeweils eigenständig formulierten Selbstverständnissen orientierte. Er vertritt also einen dezidiert *nicht* atheistischen Standpunkt, erkennt aber den Atheismus als eine mit religiösen Auffassungen gleichwertige Sichtweise an. Das deckt sich mit früher von uns erschlossenen Quellen, die auf eine Balance zwischen einem toleranzgeleiteten Bewußtsein für differente Positionen und einem Selbstbehauptungswillen, der eben diese Differenzen bestehen lassen will, hinweisen. Wir stellten etwa fest, daß es für Kalthoff keinen Widerspruch bedeutete, Schleiermacher und Richard Rothe, Goethe und Fechner, Ellen Key und Haeckel als „Arbeiter“ mit gleichem Ziel zu benennen, die keine Zentralinstanz auseinanderdividieren müsse. Auch wenn er Haeckel, Bölsche, Wille und Ostwald gleichermaßen „im Sinne einer vergeistigten Naturbetrachtung, der theoretischen Seite der Religion“, als Mitwirkende bei der Erschaffung der theologiefreien, unkirchlichen Religion der Modernen sieht⁴³⁶⁸, so stellt er hier Vertreter der Wissenschaftsreligion und der mystisch-poetischen Religion zweier Milieus auf einer Stufe nebeneinander. Den in dieser Reihe genannten Wilhelm Ostwald sieht er an anderer Stelle als einen Vertreter der ‚exakten Forschung‘ und hebt dessen Bemühen hervor,

„ein wirklich einheitliches Weltbild herzustellen, indem er ... alle Erscheinungen der Natur ... auf besondere Umwandlungen der einen, unendlich teilbaren und unbegrenzt umwandlungsfähigen Energie zurückführt und dabei auch das ganze Gebiet der Bewußtseinsvorgänge, das geistige Leben des Menschen, als die Entstehung und Umwandlung einer besonderen Energie betrachtet. Hier hört die Materie auf, ein ursprünglicher Begriff zu sein; sie entsteht als abgeleitete Erscheinung durch das Zusammensein gewisser Energiearten.“⁴³⁶⁹

⁴³⁶⁶ Ebd. Vgl. u. a. oben bes. die Abschn. III.16.3ff.

⁴³⁶⁷ Ebd.

⁴³⁶⁸ Volk und Kunst, S. 93f.

⁴³⁶⁹ Die Religion der Modernen, S. 79f. Neben dem energetischen Monismus lassen sich noch Ernst Machs erkenntniskritischer Monismus, Auguste Forels psycho-physischer Monismus und streng materialistische Ansätze identifizieren, die Kalthoff nicht erwähnt. Vgl. Tilman Schröder, Naturwissenschaft und Protestantismus, S. 409f.

Diese Bemerkungen können wir als Umschreibung von Aspekten des Typus der Wissenschaftsreligion verstehen. Ostwald war, wie oben gezeigt, ein Vertreter des neuen empiristischen Paradigmas, nach dem alle Probleme des Erklärens natürlicher Vorgänge in der exakten Beschreibung aufgelöst wurden. Man könnte den energetischen Monismus Ostwalds mit einigem Recht als ein mit dem autonom-religiösen Monismus (im Sinne von Kalthoff und Drews) *konkurrierendes* Konstrukt interpretieren. Kalthoff tut dies aber in seiner Darstellung der Ostwaldschen Position ebenso wenig wie gegenüber Haeckel. Wir können das Fehlen von Abgrenzungen, wie sie Titius, Rudolf Otto und viele andere vornahmen, nicht etwa auf Kalthoffs vermeintliche Desinformation oder Unentschiedenheit zurückführen, sondern müssen diesen Umstand als Zeichen einer bewußt praktizierten Toleranz gegenüber der Diversität religiöser Definitionen betrachten, der die Wahrung des eigenen *abweichenden* Standpunktes nicht widerspricht. Andernfalls würden wir die gegnerische Interpretation von Kalthoffs Standpunkt, nach der er die Religion dem naturwissenschaftlichen Materialismus preigegeben habe, schlicht übernehmen.

Wir bleiben noch bei der Auswertung von Kalthoffs Entgegnung auf die Darstellung von Schmidts Vortrag. Die Zeitungsfehde sagt uns einiges über die Beziehungen zwischen Theologen und monistischen Pastoren. Es zeichneten sich bereits die Strategien der konfessionellen Gegner der im *Monistenbund* organisierten Religionsreformer ab, die man in den nächsten Jahren immer wieder hörte: Man plädierte für die klare Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften und lehnte die Zusammenarbeit der Theologen „vom Fach“ mit den Monisten ab. Man bemühte sich den Nachweis zu erbringen, der Monismus sei keine selbständige Religion und begründete dies mit der Behauptung, alle idealistischen Tendenzen im Monismus würden im Umkreis der Haeckel-Bewegung vom naturwissenschaftlichen Materialismus absorbiert.

Dagegen stand Kalthoffs Versuch, die Selbständigkeit monistisch säkularer Religion zu erweisen. Um das Gesagte zu verdeutlichen, können wir exemplarisch Thümmels Antwort auf Kalthoffs Zuschrift an die *Jenaische Zeitung* heranziehen. Kalthoff versuche – so Thümmel – mit dem Hinweis, der Monismus sei ein Philosophie, nicht aber Religion, „die Sachlage zu verschieben“. Schmidt sei es gewesen, der „seine monistische ‚Philosophie‘ ... an die Stelle der Religion“ habe setzen wollen. Für Thümmel ist der „Monismus identisch mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus.“ Kalthoffs oben zitierten Entgegnungen, in denen er die Nichtidentität von Religion und Monismus und die Gleichwertigkeit diverser Anschauungen betont (wie wir sahen, standen in seinen Aufzählungen Vertreter der Geistes- und Naturwissenschaften auf einer Stufe nebeneinander), stehe man ob der

„Unklarheit der Phrase ... nicht bloß lächelnd gegenüber“, sondern man müsse „Kalthoff daran erinnern, daß er, wenn er ein ‚Geistlicher‘ genannt bleiben will, nicht einem Bunde präsidieren darf, der die absolute Negation jedes selbständigen geistigen Lebens als seine eigentliche Fahne zu enthüllen beginnt.“ Eine sich auf den Atheismus stützende monistische Religion raube allenfalls die Schatzkammern der wahren Religion aus: Der Atheismus könne zwar „e contrario wirkend sehr viel zur beständigen Korrektur theistischer Vorstellungen beitragen; aber deshalb den Atheismus zur Stützung der Religion aufzurufen, würde dem gleich sein, die Diebe als wirtschaftliche Nothelfer anzusprechen. Der ‚Religionsdiener‘ Kalthoff mag uns das mal in Bremen vormachen!“⁴³⁷⁰

Im Sinne dieser Strategie, zwischen Religion und Nichtreligion klare selbstdefinierte Grenzen zu ziehen und Kalthoff in dieser Hinsicht eine Unentschiedenheit des Standpunktes unterscheiden zu wollen, setzte schon die Redaktion der *Jenaischen Zeitung* den süffisanten Kommentar unter Kalthoffs Zuschrift, wenn Kalthoff die „Absicht“ des „angestellte[n] General-Sekretär[s]

⁴³⁷⁰ Antwort Thümmel an Kalthoff, *Jenaische Zeitung* vom 10.3.1906, Erstes Blatt.

des Monistenbundes, die Propagierung des Atheismus offen als Aufgabe des Monistenbundes“ hinzustellen, „jetzt zu verschleiern sucht, so leitet ihn dabei nicht eine böse Absicht, sondern er braucht nur seiner eigenen Unklarheit Folge und Ausdruck zu geben“. ⁴³⁷¹

Eine Religion außerhalb des kirchlichen Rahmens, von deren Existenz und Zukunft Kalthoff fest überzeugt war, gab es also nach Auffassung Thümmels und seiner Unterstützer nicht. Die dahinter stehende, auf der Prämisse einer binär codierten Religionslandschaft gebildete Strategie findet man auch in posthumen Bremer Debattenbeiträgen zur Frage der Monistenpastoren und ihrer Religion. Hier würdigte man zwar Kalthoffs Versuch, die „Mißerstände“, die sich in der Wechselwirkung von Außen- und Selbstwahrnehmung im Anschluß an Schmidts Vortrag ergeben hatten, aufzuklären. Er habe Schmidts Atheismus die Spitze nehmen wollen – doch sei dieser Versuch gescheitert. ⁴³⁷²

Auch Otto Veeck wollte – gegen Kalthoff – zeigen, daß es zwischen Atheismus und Religion, den Bereichen des Weltlich-Profanen und des Heiligen keinen Übergang gebe. Was Schmidt propagiert habe, sei „eine Religion ohne Gott“. Daß diese Umschreibung keineswegs positiv zu verstehen ist, wird sofort klar: Diese „Naturphilosophie ... überschreitet ihre Grenzen“; „sie offenbart eine starke antichristliche und mehr noch antikirchliche Tendenz.“ Die Umdeutung aller religiösen Begriffe (als Beispiel wird das Konzept des werdenden Gottes zitiert) sei „keine Religion, die an Tiefe dem Christentum“ (einer „Religion des Geistes, nicht der Naturverehrung“) gleichkomme. Diese *christliche Geistesreligion* bekommt bei Veeck den Auftrag, die Naturwissenschaft zu *integrieren*. Auf die Vertretung von Werthaltungen bezogen und soweit es diese gesellschaftlich zu etablieren gelte, spricht er der traditionellen Bekenntnisreligion einen selbstverständlichen Führungsanspruch zu: Das Christentum habe in seiner Geschichte stets „auch der Wissenschaft die Richtung gegeben, indem es anleitete, ... den Wegen dieses einen Gottes in Natur und Geschichte nachzugehen.“ Zudem sei der Monismus – im Gegensatz zu „Lehre und Vorbild Jesu Christi“, die „ein noch nicht ausgeschöpftes Ideal der Sittlichkeit für unser Volk und noch viele kommende Geschlechter“ enthielten – „keine Religion für das Volk, höchstens für die paar tausend ‚Wir‘, in deren Namen einst D. F. Strauß sprechen zu dürfen glaubte, also für ein paar tausend ‚moderne‘ Deutsche“. ⁴³⁷³

Daß sich neben dem Konfessionalismus bzw. zwischen diesem und dem Feld der erklärt Religionslosen mittlerweile autonome Alternativreligionen etabliert hatten und sich absehbar weiterentwickeln würden, wollten die Anwälte der Bekenntnisreligion wie Thümmel und Veeck nicht wahr haben. Letzterer wies deswegen auch entschieden die Behauptung zurück, Kalthoff sei ein Prophet der unkirchlichen Zukunftsreligion gewesen. ⁴³⁷⁴ Von den Liberalen anerkannt und teils in den Protestantismus integriert war nur die Rationalreligion der Aufklärung.

Kalthoffs Bestrebungen, Differenzen anzuerkennen und dennoch die Eigenständigkeit und Gleichwertigkeit der monistischen Religion zu verteidigen (auch gegenüber der Wissenschaftsreligion), kommt weiterhin in seinen noch zu Lebzeiten veröffentlichten Stellungnahmen zu den Thesen des *Monistenbundes* zum Ausdruck. Diese waren von Schmidt im Anschluß an seinen Jenenser Vortrag als Grundlage der nachfolgenden Diskussion an das Publikum verteilt worden. Thümmel sah in den Thesen den klaren Beweis für seine Behauptung der Identität von Monismus und naturwissenschaftlichem Materialismus: die „offiziellen Thesen des Mo-

⁴³⁷¹ Ebd. 8.3.1906, Erstes Blatt.

⁴³⁷² Bruno Weiß, Monismus, Monistenbund, Radikalismus und Christentum, Bremen 1908(2), S. 8.

⁴³⁷³ Veeck, Rez. Bruno Weiß, in: Weser-Zeitung Nr. 21854, 31.8.1907.

⁴³⁷⁴ Veeck, Prof. D. A. Titius, S. 145, 147.

nistenbundes“ brächten „diese Tatsache unverhüllt zum Ausdruck.“⁴³⁷⁵ Die Bremer Orthodoxie nutzte dieses Argument ebenfalls, um die Unvereinbarkeit von Monismus und Religion, mehr noch die Religionsfeindschaft des Monismus, zu beweisen. Kalthoff ging mit einer Zuschrift an das *Bremer Kirchen-Blatt* gegen diese dort verbreitete Behauptung vor. Er stellte klar, die von Schmidt vorgelegten Thesen seien als Entwurf zu verstehen, „dessen endgültige Redaktion erst in der nächsten Ausschußsitzung des Monistenbundes vorgenommen werden sollte“. Die „Annahme in der“ vom *Kirchen-Blatt* „veröffentlichten Form sei schwerlich zu erwarten.“⁴³⁷⁶

Auch Grosse wurde von Kalthoff wohl noch davon in Kenntnis gesetzt. Grosse zumindest erkennt auch die Differenz und Eigenständigkeit der Kalthoffschen Religion im Vergleich mit dem Haeckel-Schmidtschen Standpunkt an:

„Die von Häckel und seinem Assistenten Dr. Schmidt entworfenen Thesen werden gewiß noch Änderungen erfahren. Dabei darf man gespannt sein, ob die Mystik verworfen wird oder ihren Platz erhält. Glauben und Wissen können nur durch gewisse mystische Grundgedanken verbunden werden. ... Die Thesen des Bundes behaupten, unsere Naturerkenntnis habe die Mystik verdrängt. Dagegen meint Kalthoff im Einklang mit seinen sonstigen Schriften, daß auch der mystische Pantheismus eines Schleiermacher und die spekulative Dialektik Hegels im Monismus ihren Platz finde. Über diesen wichtigen Punkt wird noch eine Klärung stattfinden müssen.“⁴³⁷⁷

Auch solche Belege zeigen, daß Kalthoff, solange es seine Gesundheit noch zuließ, alles tat, um dem Eindruck entgegenzutreten, er sei damit einverstanden, als monistischer Pastor einem antichristlichen Kampfbund vorzustehen – indes ohne gleichzeitig andere Auffassungen im Verein abzuwerten. Mit Eugen Diederichs war er sich in Bezug auf Schmidt und Haeckel wohl einig: „sympathisch“ sei die von ihnen vertretene „Diesseitsreligion“.⁴³⁷⁸

Andererseits unterschied Kalthoff wohl deswegen so deutlich zwischen Religion und Monismus, weil bei einer Gleichsetzung beider auch sein Reformanliegen diskreditiert gewesen wäre. Dezierte Aussagen dazu fehlen zwar. Doch läßt sich der Blaubuch-Aufsatz *Religion und Monismus* in diesem Sinne interpretieren, nämlich wenn wir ihn als einen Beitrag zum Dominanzkonflikt um Deutungshoheiten über das Verständnis der Religion lesen. Hier unterscheidet er Anfang 1906 ebenfalls zwischen „monistischer Weltanschauung“ und „Religion“.⁴³⁷⁹ Die Spaltungen, die das Christentum in die Welt gebracht habe, ließen sich nur dadurch überwinden, daß das Christentum in eine Beziehung zur monistischen Weltanschauung trete:

„Religion ist freilich etwas anderes als Philosophie. Sie ist nicht Weltanschauung, sondern eine Weise der Weltempfindung.“ Soll aber „das neue religiöse Leben eine das Ganze der Zeit durchdringende und sie zu einer neuen Kulturhöhe emporhebende Lebenskraft werden, so muß es auch eine Philosophie, eine Weltanschauung suchen, um seine Verbindung mit dem übrigen Geistesleben der Menschen herzustellen. Eine aus dieser Begegnung gestärkt hervorgegangene neue Religion sei „in der glücklichen Lage, ihren Standort jenseits“ der Kämpfe zwischen den Richtungen des Monismus einzunehmen. Ihr genüge – wie er in einer Umschreibung der monistischen Religion sagt – zunächst die „Verneinung einer außerhalb der Welt wirksamen und von außen her in sie eingreifenden Macht, und dementsprechend das Streben, die Welt an der Hand der in ihr vorliegenden Tatsachen aus sich selbst zu erklären, alles Ge-

⁴³⁷⁵ Antwort Thümmel an Kalthoff, Jenaische Zeitung vom 10.3.1906. In den Thesen heißt es u. a.: „Irrig und kulturhemmend ist im Besonderen ... die Annahme eines himmlischen Jenseits, als Ziel und Vollendung des menschlichen Lebens auf Erden.“

⁴³⁷⁶ Vgl. Zuschrift Kalthoff vom 8.3.1906, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrg. Nr. 10 (11.3.1906).

⁴³⁷⁷ Wilhelm Grosse, Art. Monismus, in: *Weser Zeitung* Nr. 21409 vom 9.6.1906. Vgl. ders., *Das Wesen des Monismus*, S. 242.

⁴³⁷⁸ Vgl. Brief vom 1.3.1906, in: Eugen Diederichs, *Leben und Werk*, S. 133.

⁴³⁷⁹ *Religion und Monismus*, S. 266.

schehen, das natürliche, das historische wie das physische, als Wirkungen einer einheitlichen Kraft zu begreifen und in allen Neubildungen die nach festen Gesetzen sich vollziehenden Umformungen vorhergegangener Bildungen zu erkennen.“⁴³⁸⁰

Mit Bezug auf Schleiermacher und Spinoza stellt er diese befreite Religion dann aber auch als „eine Innenkultur“ derjenigen Künstlernaturen unter den Menschen dar, denen die „Ereignisse des Lebens ... zu seelischen Erlebnissen“ werden. Das ist nicht mehr die Religion unter kirchlich-theologischer Obhut, deren Verfechter sich um äußerliche Merkmale der Religion streiten, sondern eine Religion, die eben den Anschluß an die Nichtreligion sucht und somit auf einer ganz anderen und neuen Grundlage steht.⁴³⁸¹ Kalthoffs Behauptung, Kirche und Theologie hätten ihre Zuständigkeit als Sachwalterin der Religion verloren, haben wir zudem schon oft mit entsprechenden von ihm stammenden Zitaten belegt.

Auch Steudel hob später in seiner als Beitrag zum „Geisteskampf der Gegenwart“ für ein monistisch erneuertes Christentum erschienenen Bremer Flugschrift *Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung* gleich zu Beginn hervor, daß die Parteien des modernen Weltanschauungskampfes von konträren Voraussetzungen ausgehen – im Unterschied zu den Parteien der alten Konfessionskämpfe:

„Das Merkwürdige und Peinliche an all diesen Kämpfen, das, was sie einem modern denkenden Menschen so unverstündlich erscheinen läßt, liegt darin, daß dabei die Gegner in aller Hitze des Kampfes doch *von ganz denselben Voraussetzungen ausgegangen sind*, von Voraussetzungen, die gerade durch das moderne Denken endgültig überwunden wurden: Daß das Heil nur in Christo, die Wahrheit nur in der Bibel zu finden sei“.⁴³⁸²

Das sei nun anders. Ein Christentum, das diese überholten Voraussetzungen radikal verlasse, sei in der Lage *wirklich* dem liberalen Anspruch gerecht zu werden, m. a. W. seine Kulturbedeutung im Einklang mit der modernen Wissenschaft zu erweisen und zwar in einem Sinne, der ihm eine Stellung sichere, die „*allem konfessionellen Hader der Vergangenheit überlegen*“ sei. Auch er argumentiert, daß man dazu die Religion in Beziehung zum Monismus setzen müsse⁴³⁸³ und stellt sich selbst damit entschieden auf die den Konfessionsvertretern gegenüberstehende Seite.

Wir haben es bei solchen Zeugnissen mit Momentaufnahmen eines wie gesagt länger dauernden Prozesses der Verhältnisbestimmung zu tun. Auch mit dem oben zitierten zweiten Brief von Drews an Kalthoff konnten wir wie durch ein kleines Fenster auf ein Detail der zugehörigen Diskurse blicken. In den Artikeln von Wilhelm Grosse haben wir es schon mit Belegen aus einer Phase des Konflikts zu tun, in der erstmals ein Bewußtsein für die Grenzen mechanisch-kausaler Naturgesetze spürbar wurde, was sich etwa in seiner positiven Haltung gegenüber der Mystik und Drews' konkretem Monismus bekundete. Er kommt hierin Kalthoff nahe – nur will er im Gegensatz zu ihm solche Reformen kirchlich eingeeht sehen.

Was ist durch diese exemplarische Erschließung lokalgeschichtlicher Entwicklungen für unser Verständnis der neuen Religion und die religionsgeschichtlichen Bedingungen und Chancen ihrer Durchsetzung gewonnen (und damit auch für die Einordnung von Kalthoffs Arbeit und ihrer Zukunftsperspektiven bzw. als Prädiktor späterer Entwicklungen auf der Makroebene)? Zunächst können wir festhalten: Der religiöse Intellektuelle Kalthoff entwickelte sein Monismusverständnis nicht einseitig in einem Differenzverhältnis zur Naturwissenschaft, sondern als kooperative Verhältnisbestimmung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Da er

⁴³⁸⁰ Ebd. 263-268.

⁴³⁸¹ Ebd.

⁴³⁸² *Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung*, S. 1, vgl. 3.

⁴³⁸³ Ebd. S. 2, 4f.

nicht etwa in der Rolle des Anwaltes theologisch reflektierter und kirchlich verfaßter Bekenntnisreligion auftrat, konnte er als Beobachter und Beteiligter des religiösen Wandels Religion in verschiedenen pluralen Differenzbeziehungen sehen. Das wiederum wirft ein Licht auf sein Verständnis säkularer Religion. Er wehrte sich gegen deren Einstufung entweder als Atheismus oder als Weltanschauung von zweifelhafter religiöser Qualität bzw. als religiöses Randphänomen (jeweils gemessen an normativen Prämissen der Theologie). Auch auf diesem säkularen Feld könnten „echte“ Religionen entstehen, die in die Mitte der Gesellschaft gehören, etwa in die Schulen – so seine Argumentation. Die von ihm angeführten Vertreter säkularer Religion waren aus seiner Sicht keineswegs die von Thümmel erwähnten „Nothelfer“ oder gar „Diebe“, die die echten Religionen um ihre Schätze erleichtern. Er sah sich als Wegbereiter einer neuen monistischen Religion, die auch Impulse des Christentums positiv weiterführen könne – allerdings eben abseits der Theologie des Bekenntnischristentums. Die gegen solche Positionen sich manifestierende Bindung der Theologie an die Geisteswissenschaften (bei gleichzeitiger Forderung eines eigenen, von der Naturwissenschaft unberührten Arbeitsgebietes für diesen Wissenschaftskomplex) hatte hingegen langfristig nachteilige Folgen im Blick auf Positionen, wie sie von den Radikalen vertreten wurden, die eben diese Arbeitsteilung nicht für notwendig erachteten. Die Durchsetzungschancen der neuen Religion waren unter den geschilderten asymmetrischen Machtverhältnissen, unter der Bedingung der schon von Kalthoff selbst gesehenen Schwierigkeit des Sedimentierens alternativer Religionsverständnisse, gering. Wir wollten etwas über die Wechselwirkung von Selbst- und Außenwahrnehmung im Prozeß der Genese neuer Religionen in Erfahrung bringen. Eben in diesem Wirkungsverhältnis griff die besagte Asymmetrie, mit der Folge, daß das Selbstbild und Selbstverständnis der religiösen Neuerer der Öffentlichkeit äußert schwer zu vermitteln und durchzusetzen war. Eben dadurch minimierten sich langfristig die Durchsetzungschancen einer alternativen unkirchlichen Religion. Zwar wirkten die Kräfte, die im *Goethebund*, in den Lehrervereinen, in den Medien oder in den Parteien die Genese der neuen Religion unterstützten auch in den Jahren nach Kalthoffs Tod weiter. So waren es 1919 dieselben Kräfte, die die Versöhnung der Gesellschaft auf einer alternativreligiösen Basis anstrebten – doch auch sie scheiterten nicht nur an politischen Bedingungen, sondern vor allem an der Persistenz bistabiler Formen der Differenzierung zwischen Säkularismus und Religion.⁴³⁸⁴ Bleiben wir bei den Weichenstellungen der Jahre um Kalthoffs Tod. Langfristige Folgen für die Durchsetzung neuer Religionen resultierten in diesen Jahren auch aus differenten Rollenverständnissen der Konfliktbeteiligten, die die Auseinandersetzung um Kalthoffs Beitritt zum *Monistenbund* zu einem Impulsgeber theologischer Verortungsprozesse werden ließen.

VI.6.4.3 *Weichenstellungen für den Verlauf des Konfliktes: Die differente Rolle der beteiligten Stadtpfarrer und der Lehrstuhlinhaber theologischer Fakultäten*

In der kurzen Phase, in der Kalthoff direkt in den Konflikt involviert war, zeigte sich in den Reaktionen religiöser Akteure auf die monistischen Pastoren ein Unterschied zwischen Stadtpfarrern und Vertretern der akademischen Theologie. Letztere widmeten sich verstärkt der Bestreitung des wissenschaftlichen Wertes des Monismus und gaben der Auseinandersetzung damit langfristig ihre vorherrschende Richtung. Die Neigung der radikalen und liberalen Pastoren zu drastischen Einschätzungen der Lage hat eine ihrer Ursachen in der spezifischen Situation der Stadtpfarrer, die die Auswirkungen des Konfliktes an vorderster Front erlebten und deswe-

⁴³⁸⁴ Zu der Thematik ist eine lokalgeschichtlich orientierte Studie in Arbeit.

gen gern zu den Floskeln der Kulturkampfrhetorik griffen. Vertreter der akademischen Theologie konnten aus der Distanz entspannter auf die Geschehnisse blicken. Als Beispiel können wir Harnack anführen. Aus Sicht Kalthoffs und Steudels stand der Universitätstheologe auf der anderen Seite und wäre eigentlich ein natürlicher Verbündeter von Kulturkämpfern gewesen, wie sie sich in den *Bremer Beiträgen* zu Wort meldeten. Aber anders als ein Stadtpfarrer wie Burggraf, der zunächst eher den Rückgang der Gottesdienstbesucherzahlen und weniger theologische Debatten im Blick hatte, dachte ein Harnack in religions- und theologiegeschichtlichen Dimensionen und zeigte sich dementsprechend weniger besorgt. In einem Artikel über *Beunruhigungen des kirchlichen Glaubens und der Frömmigkeit* in der *Christlichen Welt* vertrat er die Meinung, die aktuellen Ereignisse um die Gründung des *Monistenbundes* seien als unbedeutende Episode zu werten. Die Kirche sei unbeschadet schon durch viele schwere Zeiten gegangen. Materialistische, positivistische und ‚verwandte Denkweisen‘ „beunruhigen die Kirche so viel und so wenig, wie der Epikureismus und der Fatalismus und ähnliche Denkweisen die alte Kirche beunruhigt haben.“⁴³⁸⁵

Julius Burggraf widersprach indes der Einschätzung des prominenten liberalen Gelehrten (die im übrigen eine schulterzuckende Gleichgültigkeit des große Zeiträume überblickenden Historikers gegenüber modern-alternativer Religiosität impliziert und insofern auch pejorativ gewertet werden kann). Für den Stadtpfarrer war Harnack – wie wir oben schon sahen – hingegen der Exponent einer gegenüber dem Monismus gleichgültigen deutschen Universitätstheologie, dem es am erforderlichen Kampfgeist fehle. In der Tat lag Harnack der geforderte Eingriff in das Tagesgeschehen fern. Auch er wertete zwar den Haeckelschen Monismus polemisch – immerhin erwarb er sich den Ruf eines „Monistentöters“. Der Schwerpunkt seiner Arbeit lag allerdings nicht auf Stellungnahmen zu Tagesfragen, sondern auf der langfristigen Verhältnisbestimmung der Beziehungen von Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, und in diesem Kontext interessierte ihn insbesondere die Debatte um den wissenschaftlichen Wert des Monismus. So galt ihm das „armselige Machwerk“, – wie er Haeckels *Welträthsel* bezeichnete – als Dokument der selbstverschuldeten wissenschaftlichen Disqualifizierung eines Naturwissenschaftlers, der sich in ein ihm fremdes Gebiet verlaufen habe. Eine Organisation, verbunden durch ein „törichtes Schlagwort“ wie ‚Monismus‘ behandelte er mit einer Prise Herablassung, vom Katheder des Professors herab, aus der Höhe des akademischen Diskurses. Das Geschäft der Polemik und Apologetik auf der Ebene der Kirchengemeinden und kirchlichen Verbände vor Ort überließ er dann doch lieber alarmierten Pastoren wie Burggraf.

Neben solchen Diskussionen, wie der um die Frage, ob Kalthoff noch das Recht habe, auf einer Bremer Kirchenkanzel zu predigen, stößt man also in den zeitgenössischen Dokumenten immer mehr auch auf eine weitere Ebene des kirchlich-theologischen Diskurses, Theologenreaktionen auf den *Monistenbund*, an denen sich exemplarisch grundlegende Entwicklungen der Theologie in den nächsten Jahrzehnten studieren lassen: Wie sollte die protestantische Theologie wissenschaftssystematisch auf die Angriffe eines an den Fortschritten der Naturwissenschaften orientierten Monismus reagieren, der die Theologie als eine obsoletere Wissenschaft erweisen wollte – insbesondere im Blick auf Fragen von gesellschaftlicher Relevanz wie z. B. die Bildung? Der Konflikt um Kalthoff war ein Impulsgeber für diesen Verortungsprozeß. Es ging mit hin um die Stellung der Theologie im Kanon der anderen akademischen Wissenschaften.

Auch in Bremen führte die besondere Situation der Gemeindeautonomie, welche Einschränkungen der Lehrfreiheit nicht zuließ und Debatten darüber müßig machte, langsam zu einer Verschiebung hin zu den eben erwähnten Fragen der theoretisch-theologischen Bewertung

⁴³⁸⁵ Zit. n. Burggraf, Art. Harnack über den Bremer Radikalismus, in: *Bremer Beiträge*, 2. Jahrg. (1907/08), 1. Heft, S. 80.

und Verortung des Monismus im größeren wissenschaftstheoretischen Kontext. Wie wir oben in einem Abschnitt zu auswärtigen Expertisen im Bremer Schulstreit zeigten, hatte dieser grundsätzliche Klärungsprozeß insofern auch eine ethisch-sozialmoralische und religionspolitische Dimension, als der Stellvertreterkonflikt um die Festlegung und Vermittlung der allgemeinen Wertgrundlagen der Gesellschaft als solcher auch die Bestimmung langfristiger Zuständigkeiten für diese Aufgaben erforderte. Die überregionale Aufmerksamkeit und die Einmischungen aus den Kreisen der kulturprotestantischen Fakultätswissenschaft an den namhaften deutschen Universitäten beziehen sich hierauf und waren gleichzeitig Anlaß, den theologischen und kirchenpolitischen Führungsanspruch innerhalb der Konfessionsgemeinschaft (Abgrenzung vom *Protestantenverein*) sowie den Führungsanspruch in Wertefragen überhaupt geltend zu machen (Definitionshoheit über den Begriff und die Aufgaben des Kulturstaates). Auch dies war ein Aspekt der Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft, und auch hier richtete sich das Interesse eher auf langfristige Lösungen als auf kurzfristige polemische Attacken.

VI.6.5 *Wissenschaftsgeschichtliche Zusammenhänge: Die offene Zukunft der Herausbildung eines neuen akademischen Fächerkanons von Natur- und Geisteswissenschaften*

Kritiker, die den wissenschaftlichen Status des Monismus im Verhältnis zu den Geisteswissenschaften in Frage stellten, argumentierten vor dem Hintergrund von Überzeugungen, die im Verlaufe des 19. Jahrhunderts unter Theologen im Rahmen der Herausbildung eines neuen akademischen Fächerkanons aufgekommen waren. Die akademische Theologie, insbesondere die protestantische, suchte seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts den Anschluß an die Rationalität der bereits etablierten Geisteswissenschaften, insbesondere der Geschichtswissenschaft und der Philosophie. Diesen Prozeß müssen wir hier nicht erneut darstellen. Wir bleiben bei der Verhältnisbestimmung zur Naturwissenschaft. Auch auf diesem Feld bemühte sich die Theologie um die Wahrung des eigenen Standpunktes im Anschluß an die Geisteswissenschaften. Rudolf Otto ist ein gutes Beispiel für diesen neuen Trend, wenn er als Privatdozent der Theologie 1904 mit Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis „von naturalistischer und religiöser Weltansicht“ die spezielle theologische Frage nach der Gottesexistenz (bzw. nach der Existenz des göttlichen Geistes) in den allgemein geisteswissenschaftlichen Rahmen der Frage nach der „Selbständigkeit und Freiheit des Geistes“ überhaupt einstellte. Er sieht darin eine geradezu epochale Aufgabe:

„Man muß versuchen zu zeigen, daß Frömmigkeit ihr Recht und Freiheit ... behalte durch die Wahrheit, Naturüberlegenheit und Selbständigkeit des Geistigen überhaupt. Auf eine dies angehende Frage ... antwortet ... eigentlich erst gründlich die gesamte Geisteswissenschaft ... mit ihren zahllosen Teilen und Zweigen, ... angefangen von Logik und Erkenntnislehre bis zu den Wissenschaften der Moral und der Aesthetik einschließlich, beweist dadurch, daß sie da ist und dadurch, daß sie nicht Naturwissenschaft ist und in Naturwissenschaft nicht aufgelöst werden kann, ... das Unableitbare und Unauflöbliche des Geistes.“⁴³⁸⁶

Die „Angriffe auf Selbständigkeit und Freiheit des Geistigen von Seiten des Naturalismus, ... durch die ‚Kraft und Stoff‘, die ‚Welträtsel‘ und so manche andere halb oder ganz materialistische Populärdogmatiken, von der Obertertia her einem jeden so geläufig, daß es unnötig ist darüber weitläufig zu werden“⁴³⁸⁷, machten sicher nicht allein diesen von einer ganzen Forschergeneration zu erbringenden Beweisgang nötig. Es stand dahinter der sich lange schon an-

⁴³⁸⁶ Naturalistische und religiöse Weltansicht, S. 220 i. V. m. S. 216.

⁴³⁸⁷ Ebd. S. 220f.

kündigende Sachzwang der Existenzlegitimation, dem sich die „weichen“ Wissenschaften wie Theologie und Philosophie im ‚Zeitalter der Wissenschaften‘ ausgesetzt sahen. Philosophie und Theologie standen gleichermaßen vor diesem Problem, und die Problematik war in beiden Fällen ein Krisensymptom des Historismus. Für die Philosophie bringt es Herbert Schnädelbach auf den Punkt: Die Bemühungen um eine „Rehabilitierung der Philosophie“, die erforderlich geworden waren, nachdem sie seit dem Tod Hegels in eine tiefe Existenzkrise gestürzt war, verlangten es, ihr gegenüber den Einzelwissenschaften wieder einen „*unabhängigen* Bereich von Aufgaben“ zuzuweisen „durch deren Bearbeitung sie selbst als Wissenschaft auftreten kann.“⁴³⁸⁸ Die Herausarbeitung der Autonomie des Geistes auf aktuellem wissenschaftlichen Niveau, um die sich der Neukantianismus bemühte, bot sich als ein solcher Aufgabenbereich geradezu an.

Die akademische Theologie widmete sich mit der Orientierung an den Geisteswissenschaften nicht nur dieser Spezialaufgabe, sondern eignete sich im Zuge des Schulterchlusses mit den sich etablierenden anderen Einzelwissenschaften gleichzeitig auch die allgemeinen methodischen Prinzipien vorurteilsfreier, nichtnormativer Wissenschaftlichkeit an. Den damit einhergehenden wissenschaftsmethodischen Anforderungen stellte sich z. B. die historische Exegese wie gesagt, indem sie Anschlußrationalität an die entsprechenden Methoden der Geschichtswissenschaft suchte.

Daß Kalthoff diesem Trend in der Exegese skeptisch gegenüberstand, war oben bereits Thema. Man mag seine Überzeugung als Fehleinschätzung betrachten. Was wir hier aus der rückschauenden Perspektive beschreiben, war für die damaligen Menschen jedoch noch offene Zukunft. Man merkt den meisten Beteiligten des Diskurses um die Zukunft des Christentums ihr Suchen nach neuen Orientierungen an. Würde das liberale Christentum und mit ihm die Theologie überleben? Würde die alternative Zukunftsreligion wirklich kommen? Nicht alle Theologen waren Zukunftsprognostiker und glaubten mit der Selbstsicherheit eines Harnack oder Kalthoff an ihre Vorhersagen; dabei waren sie allerdings auch Exponenten ganz *konträrer* Zukunftsprognosen, und sie waren eingebunden in zwei Lager, deren jeweilige Vertreter nicht sehen konnten, daß sie im Grunde gemeinsame Absichten hatten: die Begründung und Verteidigung der Selbständigkeit des Geistes gegenüber den Naturwissenschaften (wie wir auch am Beispiel der Diskussion von Drews und Kalthoff über diese Problem beobachteten).

Die schärfste Waffe gegen den Monismus war die Erkenntnistheorie. Wenn ein Geisteswissenschaftler sein Arbeitsgebiet mit Naturwissenschaftlern teile, sei das aus erkenntnistheoretischer Sicht naiv. Der von Monisten behauptete Primat der Naturerkenntnis ließe sich sogar umkehren. Zumindest gelte es, die Autonomie des eigenen Gebietes gegen den ‚Naturalismus‘ zu behaupten. Mit diesem Argument wurde die eigene Position für viele Jahre stabilisiert. Für das Bremer Religionskonzept bedeutete das die besagte Verschlechterung seiner Durchsetzungschancen. Nicht nur in der protestantischen Theologie, sondern auch in den übrigen Geisteswissenschaften schien alles auf die Festschreibung der Einteilung des Feldes ‚Religion‘ in Bekenntnisreligionen und Säkularismus hinauszu laufen, die die radikale Theologie mittels ihrer Öffentlichkeitsarbeit eigentlich auflösen wollte. Kalthoffs Haltung, die aus Sicht der Kollegen eine zu große Nähe zu den Naturwissenschaften implizierte, stand damit also gegen die allgemeine Tendenz in der Entwicklung der modernen protestantischen Theologie.

⁴³⁸⁸ Philosophie in Deutschland 1831-1933, S. 131.

VI.6.5.1 *Der Neukantianismus als erkenntnistheoretische Grundlage der protestantischen Theologie und als Argumentationsbasis gegen den „Primat der Naturerkenntnis“*

Unter protestantischen Theologen setzte sich um 1900 der Neukantianismus als erkenntnistheoretische Grundlage der Theologie und als Argumentationsbasis für das Postulat der Selbständigkeit der Religion durch, wie überhaupt die wissenschaftliche Methodenlehre um 1900 auf den Boden des Neukantianismus gestellt wurde. Auf Heinrich Rickerts Arbeiten in ihrer Bedeutung als wichtige Wegmarken für diesen Prozeß wurde oben verwiesen. Nicht zuletzt beriefen sich Theologen auf diesen Ansatz, wenn es darum ging, die erkenntnistheoretischen Schwächen des Monismus herauszustellen. Die Strategie richtete sich, mit Rudolf Otto gesprochen, gegen den „Versuch des Naturalismus, Geist selber ‚zurückzuführen‘ auf Natur, ihn entweder gar abzuleiten aus dem, was nicht geistig ist oder ... ihn der Natur und ihrer Gesetzlichkeit zu unterwerfen, und so seiner Freiheit und Selbständigkeit, seines über Natur erhabenen und von ihr freien Wesens zu berauben und ihn zu einem begleitenden Schatten oder einem bloßen Widerspiele der Natur zu machen.“⁴³⁸⁹ Man versuchte im Fahrwasser der neukantianischen Philosophie jenen Naturwissenschaftlern, die den Geisteswissenschaften ihr Existenzrecht bestritten, schlichtweg Unzuständigkeit für den Wirklichkeitsbereich des Geistigen zu bescheinigen.

Der Widerlegung des Haeckelschen Monismus mit diesen erkenntnistheoretischen Mitteln widmeten sich Größen der liberalen Theologie wie Ernst Troeltsch, der auf der Bühne von Rades *Christlicher Welt* den Disput mit Haeckel austrug. Troeltsch argumentiert gegen Haeckel vom erkenntnistheoretischen Grundsatz der Unabhängigkeit des Geistes aus, den auch Haeckel bei seinen Versuchen der Beschreibung unumstößlicher Naturgesetzmäßigkeiten voraussetze, ohne sich dessen wohl völlig bewußt zu sein.⁴³⁹⁰

Neben dem kulturprotestantischen Großintellektuellen meldeten sich aber auch weniger bekannte liberale Theologen in diesem Sinne zu Wort. Ein Beispiel hierfür war die Auseinandersetzung Hans von Lüpkes mit dem *Monistenbund* und der Tatsache der Übernahme wichtiger Vereinspositionen durch Vertreter des Bremer Radikalismus: Der von den Haeckel-Anhängern vorausgesetzte Monismus bedeute den Versuch der Destillation eines einheitlichen Weltbildes, das natürliches Geschehen und daraus abgeleitete ethische Schlußfolgerungen harmonisieren wolle.⁴³⁹¹ „Neu und überraschend“ sei „der Sturz, den drei Pastoren dabei getan haben, und die leitende Stellung, die der eine von ihnen, Kalthoff, beim Bunde übernommen hat.“ Das gelte es zu beurteilen.⁴³⁹² Der von den Monistenpastoren vorausgesetzte unmittelbare Übergang zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft werde durch den Primat der Naturerkenntnis bestimmt. Dieses Unterfangen könne jedoch mit Recht als eine ‚naive Illusion‘ verstanden werden, da das ‚Naturgesetz‘ und der ‚Kausalzusammenhang‘ zunächst Konstruktionen des menschlichen Bewußtseins seien. Von Lüpke betonte die jeweiligen Eigengesetzlichkeiten der Sphären Wissenschaft, Kunst und Religion, wie sie bei Kant und Goethe etwa als Selbstverständlichkeit feststehen würden. Dies zu ignorieren könne zum Biologismus führen: „[E]ine lediglich ‚auf Naturerkenntnis gegründete Welt- und Lebensanschauung‘ hat den Sinn, den Menschen allein nach dem zu beurteilen, was dem Menschen nicht eigentümlich ist und was

⁴³⁸⁹ Naturalistische und religiöse Weltansicht, S. 216.

⁴³⁹⁰ Ernst Haeckel als Philosoph, in: Die christliche Welt, 14. Jahrg., Nr. 7 (15.2.1900), Sp. 152-159, 171-179, hier 177.

⁴³⁹¹ Hans von Lüpke, Der Monistenbund, in: Die christliche Welt, 20. Jahrg., Nr. 26 (28.6.1906), Sp. 601-606.

⁴³⁹² Ebd. S. 601. Vgl. ebd. die Anm.: „Der Artikel wurde unmittelbar vor Kalthoffs Tode geschrieben. Kalthoff ist tot, aber er lebt noch in seinen Anhängern und Freunden.“

ihn nicht zum Menschen macht.“⁴³⁹³ Das impliziert die Aufwertung einer geisteswissenschaftlich angeleiteten Ethik.

Auch Wilhelm Grosse griff diese Argumentationsmuster in seiner Kritik am Monismus auf.⁴³⁹⁴ Er weitete – im Rahmen seiner Warnung vor der Zusammenarbeit von Geistlichen mit Haeckel – den Vorwurf der erkenntnistheoretischen Unzulänglichkeit des Monismus auch auf Gemeinden aus, die diesen vertraten: Die Kulturbünde, die im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zu „Sammelbecken für alle diejenigen Strömungen geworden [sind], die den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen einen stärkeren Einfluß auf unser geistiges Leben sichern, die kirchlichen Verhältnisse umbilden oder die mystisch-neuromantischen Ideen ausbreiten wollen“, hätten gegenüber traditionellen Gemeinden zwar den Vorteil, daß in ihnen heterogenste Standpunkte vertreten werden könnten und man so vor weltanschaulichen Einseitigkeiten gefeit sei. (Dogmen- und Bekenntnisfrage!) Ein „sicheres, erkenntnistheoretisches Fundament“ hätte sich jedoch in diesen Vereinen so nicht entwickeln können. Es fehle „die klare Erkenntnis von dem, was durch Erfahrung und Denken sicher festzustellen ist und was nicht. ... [K]ein Unbefangener wird leugnen, daß die Zurückführung des Geistigen auf das Materielle noch nicht gelungen ist. ... Gerade dem Versuche, seelische Tatsachen nach Analogie von mechanischen zu deuten, hat Du Bois-Reymond sein ‚Ignorabimus‘ (1880) entgegengehalten.“ Der Monismus fordere, „daß die Natur ‚einheitlich‘ sei und ‚aus sich selbst‘ erklärt werde. Nun liegt die Sache aber doch so, daß wir nicht die Natur, sondern unsere Empfindungen, Vorstellungen und Ideen von ihr begrifflich verarbeiten. Damit ist aber der Dualismus [von Geist und Natur, TA] schon wieder gegeben. Stellt doch auch der Monistenbund der Naturerkenntnis die Selbsterkenntnis gegenüber und macht sich dadurch eines nach seiner Ansicht ‚kulturhemmenden‘ Dualismus schuldig. ... Die imposantesten Gesetze der Physik sind Beschreibungen, und unser Verhältnis zu ihnen ist daher längst nicht so ungemütlich, wie uns die Monisten mit ihrem unvermeidlichen Zitat von den ‚ewigen, ehernen Gesetzen‘ weismachen wollen.“⁴³⁹⁵

In den *Bremer Beiträgen* entlarvt der Torgauer Pastor A. Frederking, ebenfalls ein interessierter Beobachter des Bremer Radikalismus, mit Bezug auf die Neukantianer Rickert und Windelband die erkenntniskritische Naivität des Primatanspruches der Naturwissenschaften.⁴³⁹⁶ Denn unser Bild von der Welt sei durch den Geist vermittelt. Die in Gesetzmäßigkeiten und mathematischen Differentialgleichungen, oder die entwicklungsgeschichtlich konstruierte Natur „ist nichts anderes als ein systematischer Zusammenhang von ideellen Komponenten, von Begriffen. Also durch und durch ein Werk des Geistes. ... Diese Begriffe der Naturwissenschaft sind dabei nicht einmal, wie die populäre Meinung annimmt, *Abbilder* irgendeiner draußen befindlichen Naturwirklichkeit“, sie sind Konstrukte: „Als das eigentlich Charakteristische der naturwissenschaftlichen Begriffe hat bereits Kant festgestellt, daß sie nicht aus der unmittelbaren Erfahrung herausgedacht, gleichsam von der Wirklichkeit abgelesen, sondern in sie hineingedacht und hineingelesen werden.“ Der Geist sei somit keine von der Natur abhängige Größe, sondern völlig autonom, die „ursprüngliche Einheit des Bewußtseins.“ Und der „Anspruch der Naturwissenschaft, mit den ihr eigentümlichen Begriffen und Methoden irgend etwas über das Wesen des Geistes auszumachen, ist nichts weiter als eine unstatthafte Anmaßung.“⁴³⁹⁷

⁴³⁹³ Ebd. Sp. 601-603.

⁴³⁹⁴ Das Wesen des Monismus, S. 236-248.

⁴³⁹⁵ Ebd. S. 239f. Vgl. ders. Art. Monismus: Haeckels Werke wiesen viele Spuren des Dualismus auf.

⁴³⁹⁶ Ist das Christentum lebensfeindlich? Streifzüge und Streiflichter, in: *Bremer Beiträge*, 3. Jahrg. (1908/09), 1. Heft, S. 20-34, 2. Heft, S. 87-97, 3. Heft, S. 194-203. Zitate S. 89, 198. S. 198-201. Er verweist zusätzliche auf Theodor Lipps, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1906.

⁴³⁹⁷ Ebd. S. 89, 198-201.

In die gleiche Richtung weist die erwähnte Broschüre von Bruno Weiß. Die materielle Welt existiere nur als unsere sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung. Psychische Vorgänge seien nicht Eigenschaften der Materie oder Wirkungen von Bewegungen.⁴³⁹⁸ Die Argumentation zielt auf eine Teilung der Aufgabenfelder der Natur- und Geisteswissenschaften. Dem *Naturwissenschaftler* Haeckel zollt Weiß in seiner Broschüre volle Hochachtung, wertet aber dessen *Naturphilosophie* als mißlungenen Übergriff auf ein fremdes geisteswissenschaftliches Gebiet. Daß der Schuster doch besser bei seinen Leisten hätte bleiben sollen, macht den Hauptteil der Argumentation von Weiß' Broschüre aus. Philosophie und philosophische Weltanschauung seien nicht die Stärken Haeckels und der Naturwissenschaftler seines Umfeldes.⁴³⁹⁹ Auch Veeck meinte: „Gibt die Kirche der Wissenschaft, was der Wissenschaft ist, nimmt sie jeden auf, der sein Herz mit Ewigem füllen möchte“.⁴⁴⁰⁰

VI.6.5.2 Die neukantianische Erkenntnistheorie lieferte radikalen Pastoren keine Argumente für einen Wertsetzungsprimat der Geisteswissenschaften

Wie „naiv“ war die erkenntnistheoretische Position der Monistenpastoren und wie sind ihre entsprechenden Beiträge im Prozeß der wissenschaftssystematischen Differenzierung zu verorten? Trafen die Vorwürfe der Gegner und Kritiker einer monistischen Religion ins Schwarze? Beginnen wir mit der Beantwortung der Fragen bei Kalthoff. Dieser hätte den im vorigen Abschnitt dargestellten Ansichten und Bedenken wohl teilweise zugestimmt. Wilhelm Grosse glaubte so auch bei ihm ein Bewußtsein für die Mängel der Haeckelschen Konzeption entdeckt zu haben.⁴⁴⁰¹ Tatsächlich war Kalthoff mit der angesprochenen Problematik vertraut. Er kannte und zitierte beispielsweise den Wegbereiter des Neukantianismus, Friedrich Albert Lange, der auf der Grundlage neurophysiologischer Korrekturen an Kants Erkenntnislehre („Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder der berichtigte Kantianismus“) den Anspruch des Geistigen auf Autonomie gegenüber dem Materialismus verteidigen *und* gleichzeitig das kantische Erkenntnissubjekt sozusagen erden, d. h. an die Bedingungen seiner materiellen Existenz binden konnte. Kalthoff setzte sich im Kontext seiner Nietzsche-Rezeption mit dieser „modernen Erkenntnistheorie und ihre[n] physiologischen Grundlagen“ auseinander:

Es sei für den modernen Menschen klar, „daß alle Wahrheit im *Menschen* entsteht, deshalb auch durch und durch die Farben des Menschlichen an sich trägt. Schon das Material, aus dem die Erkenntnisse gebildet werden, ist durchaus menschlich, also zunächst subjektiv. Das Bild der Natur, das wir sehen, ist von der Konstruktion unseres Auges unzertrennbar. Bei einer anderen Organisation unseres Sehvermögens würde uns auch das gesamte Weltbild entsprechend verändert erscheinen. Und was vom Auge gilt, gilt ebenso von unserem ganzen Nervenleben. Diese subjektive Grundlage unserer Erkenntnis ist unanfechtbar. Der Mensch nimmt die Erkenntnis nicht wie eine gegebene Größe in Empfang, er selbst schafft erst in sich alle die Elemente, aus denen er die Erkenntnis bildet.“⁴⁴⁰²

Auch seine Ansichten vom religiösen Erleben entwickelt Kalthoff noch 1905 in klarer Abgrenzung von einem Kraft- und Stoff-Materialismus: „[N]icht Kraft und Stoff, sondern Geist

⁴³⁹⁸ Monismus, Monistenbund, Radikalismus und Christentum, S. 30f, 36. Dieser Kritik an den erkenntnistheoretischen Schwächen Haeckels folgt mit Bezug auf Kant, Lotze, Lange und besonders Adickes, Kant contra Haeckel, auch Veecks Rezension der Weißschen Broschüre.

⁴³⁹⁹ Fazit der Argumentation von Weiß, Monismus, Monistenbund, Radikalismus und Christentum, S. 45.

⁴⁴⁰⁰ Veeck, Rez. Bruno Weiß, in: Weser-Zeitung Nr. 21854, 31.8.1907.

⁴⁴⁰¹ Grosse, Das Wesen des Monismus, S. 247.

⁴⁴⁰² Zu seiner Kenntnis von Langes Geschichte des Materialismus vgl. Friedrich Nietzsche, S. 109. Vgl. ebd. S. 151-156. Vgl. bes. S. 155.

und Leben“ seien die Bausteine, aus denen sich die Sehnsucht des Menschen eine befreite innere Welt bzw. ein inneres Jenseits schaffe.⁴⁴⁰³ Der Materialismus sei „der Tod jeder Religion“, gehöre ihm „die Zukunft, dann brauchen wir nach der Religion der Zukunft erst gar nicht mehr zu fragen, sie hat ihre Zeit erfüllt, sie hat sich selbst überlebt.“⁴⁴⁰⁴ Grosse erkennt in Kalthoffs Naturphilosophie Bezüge zum Spinozismus. Für Kalthoff sei die Welt ihrem Wesen nach demzufolge eine geistige Entität gewesen („Die Welt ist nicht eine bloße *Wirkung* Gottes, sondern sie *ruht* in Gott“) – eine explizite Kenntnis des Werkes Spinozas habe er aber wohl nicht besessen.⁴⁴⁰⁵ Tatsächlich findet sich im Nachlaß Kalthoffs aber eine unveröffentlichte Rede über Spinoza.⁴⁴⁰⁶ Ebenso lehnte Kalthoff eine individualistisch und materialistisch begründete Ethik ab. Wir hatten gezeigt, daß er in seiner Sozialtheologie klar vom materialistischen Standpunkt abgerückt war und sich hierbei auf Kant, Lange und Cohen berief.⁴⁴⁰⁷ Dem Neukantianismus stand er grundsätzlich positiv gegenüber. Friedrich Lipsius bestätigt, daß sein Amtsvorgänger zuletzt „vom Standpunkte Kants zu dem Friedrich Albert Langes hinübergetreten“ war.⁴⁴⁰⁸ Auch die positive Rezeption der Natorpschen Sozialpädagogik können wir in diesem Kontext anführen. Die Inkommensurabilität von Geist und Materie im Sinne des Neukantianismus war ihm also durchaus auch in der Zeit seines Engagements für den Monismus bewußt. Und auch in seiner Betonung des Wahrheitsgehaltes von Dichtung und Mythos erkennt er ja an, daß unser Bild der Welt vom Geist vermittelt sei. Auch Steudel teilte wohl den erkenntniskritischen Standpunkt.⁴⁴⁰⁹

Unter diesen Umständen würde man auch von den monistischen Pastoren erwarten, sie hätten sich von dem Grundsatz „der Wissenschaft, was der Wissenschaft zukommt, und der Religion, was ihr gehört“ leiten lassen – eine Möglichkeit, die Steudel selbst erörtert.⁴⁴¹⁰ Daß die Bremer Monisten den geisteswissenschaftlich argumentierenden Akteuren des Diskurses trotz alledem diese Konzession *nicht* machten und eine klare Differenzierung zwischen den Zuständigkeiten der Theologie und der Naturwissenschaften ablehnten, ist erklärungsbedürftig. Die Antwort von Thomas Achelis, Kalthoff habe trotz der „Betonung erkenntnistheoretischer Grundlegung“ seiner Naturphilosophie, dem „Gefühlsfaktor“ einen „ausschlaggebenden Wert für die Gestaltung unseres Weltbildes, vor allem des religiösen, beilegt“ (s. o.) führt uns auf eine richtige Spur. Gerade *weil* jede religiöse Wahrheit nur den Status individuellen Persönlichkeitswertes beanspruchen könne, verzichten die radikalen Pastoren auf Unterscheidungen wie etwa solche zwischen dem Wahrheitsempfinden eines Künstlers, eines Naturwissenschaftlers oder eines Theologen. Die Überbietung der einen Wahrheit durch die andere ist so ausgeschlossen. Das Postulat allgemeingültiger Wahrheit würde eine übergeordnete normgebende Instanz (Dogmen) voraussetzen. Auch Steudel folgte wie wir sahen dieser Linie, wenn er mahnte, man solle sich hüten, persönliche Glaubenswahrheiten „auch anderen aufdrängen zu wollen.“ Auch er verzichtet damit auf die Anwendung einer binären Leitdifferenz, die mit einem positiven und einem negativen Wert operiert (entweder ist etwas Religion/Glaube/Wahrheit oder eben nicht).

⁴⁴⁰³ Die Religion der Modernen, 85. Vgl. ebd. S. 78: In der Frage des neuen Weltbildes ist der „Materialismus ... nicht das letzte Wort“.

⁴⁴⁰⁴ Zukunftsideale, S. 220f.

⁴⁴⁰⁵ Das Wesen des Monismus, S. 242f.

⁴⁴⁰⁶ Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-29/5 (neben einer Rede über Darwin).

⁴⁴⁰⁷ Vgl. Kants sozialpolitische Bedeutung, S. 735, 737. Dazu Abschn. III.10.3.

⁴⁴⁰⁸ Lipsius, Monismus, S. 23.

⁴⁴⁰⁹ Vgl. Grosse, Das Wesen des Monismus, S. 247. Steudel habe sich auch negativ über Haeckels Welträtsel geäußert.

⁴⁴¹⁰ Steudel, Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 36f.

Von hier aus ergeben sich Bezüge zu Fragen der Wissenschaftssystematisierung, insbesondere zur kritischen Sicht auf die konfessionell gebundene akademische Theologie. Kalthoff sah diese Instanz wie gezeigt aus ihrer „Jahrhunderte hindurch“ behaupteten „Mittlerstellung“ angesichts der Gewißheiten des neuen Weltbildes verdrängt und zum Kampf „um Sein oder Nichtsein“ verurteilt.⁴⁴¹¹ Auch Steudel wies den Anspruch einer Aufteilung der Zuständigkeiten zurück, weil man sich inmitten eines Konfliktes um Sein oder Nichtsein befinde: „Gerade die ... Substanz des Christentums ... ist es, die mit dem heutigen wissenschaftlichen Denken un- ausweichlich kollidiert.“⁴⁴¹²

Um aber diese wissenschaftsgeschichtlichen und -systematischen Zusammenhänge Kontexte besser verstehen zu können, müssen wir etwas weiter ausholen. Daß die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Monismus und Religion sich noch in einer Orientierungsphase befand, müssen wir dabei ebenso als Hintergrund berücksichtigen wie das Vertrauen der Monistenpastoren in die religionsreformerischen Absichten Haeckels. Entscheidend ist die Verortung in den Phasen des Dominanzkonfliktes.

VI.6.6 *Natur- und Geisteswissenschaften zwischen Konflikt, Integration, Dialog und partnerschaftlicher Koexistenz. Entwicklungen über 1918 hinaus*

Die Phase des wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses, von der wir hier reden, sollte noch lange andauern. Wir beschreiben hier wie angedeutet noch die Phase des Konfliktes und der Versuche der Integration der Gebiete des jeweils anderen. Haeckels noch 1913 zum Ausdruck gebrachte Überzeugung, daß „die bisherigen Grenzen der Naturwissenschaft jetzt gefallen“ seien und sie „ihre Herrschaft ... dadurch auf das Gesamtgebiet des menschlichen Geisteslebens“ ausdehnen werde⁴⁴¹³, konnte von Seiten der Vertreter der Autonomie der Geisteswissenschaften nicht anders gedeutet werden, als sei dies die Forderung einer vollständigen Auflösung der Geisteswissenschaften in den Naturwissenschaften. Wir können den Anspruch auch als Umkehrung der alten Dominanz der Theologie über die Naturwissenschaft verstehen. Max Weber, um ein anderes Beispiel für die geisteswissenschaftliche Kritik dieser Jahre anzuführen, beklagte, den „maßlosen Hochmut, mit welchem Vertreter der Naturwissenschaften auf die Arbeit anderer Disziplinen ... zu blicken pflegen“ gegenüber dem ersten ernstzunehmenden Naturwissenschaftler an der Spitze des Monistenbundes, Wilhelm Ostwald, in einer Rezension von dessen Arbeit über *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft* von 1909.⁴⁴¹⁴ Ostwald machte ungeachtet solcher Kritik aus Rickerts *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* in einer Replik anlässlich der Neuauflage *Naturwissenschaft und Papierwissenschaft* (1911). Auch Bölsche bescheinigte zwar einigen Naturwissenschaftlern, die sich an der Debatte beteiligten, mangelhafte philosophische Vorbildung, bestritt aber gleichzeitig die Widerlegung des Monismus mit erkenntnistheoretischen Mitteln.⁴⁴¹⁵

Gleichsam den Prototyp und wichtigsten Vertreter solcher Naturwissenschaftler repräsentierte Haeckel. Erinnert sei an dessen Kritik an Rickerts neukantianischer Erkenntnistheorie. Die besagten Auswirkungen auf die Verhältnisbestimmung zur Ethik und zur Religion zeigten sich, wenn Haeckel trotz des Eingeständnisses, daß das eigentliche Wesen der Substanz wunderbar und rätselhaft sei, diese metaphysische Komponente seines Monismus als ‚echter Phy-

⁴⁴¹¹ Siehe Abschn. V.4.4.

⁴⁴¹² Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 38.

⁴⁴¹³ Die Grenzen der Naturwissenschaft, S. 837.

⁴⁴¹⁴ In: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 400-426.

⁴⁴¹⁵ Was heißt Monismus? S. 121.

siker‘ wieder vergleichgültigt (siehe oben). Zwar äußert er sich in vielen seiner Schriften ausdrücklich als ‚Naturphilosoph‘, doch gesteht er der Philosophie kein autonomes Existenzrecht zu (was im umgekehrten Fall in der Konsequenz einen Verzicht auf die Reduktion der Geisteswissenschaft auf die Naturwissenschaft bedeutet hätte). Haeckel repräsentiert einen Naturalismus, der zwar idealistische Züge trägt, der letztlich jedoch von einem Naturbegriff ausgeht, dem ein latent naiv-realistisches Konzept der Gesetzmäßigkeit zugrunde liegt. „Auf diese Weise“ – meinte Rudolf Otto – entstehe „eine ‚Weltanschauung‘ so kautschukartig und proteusmäßig, daß mit ihr sich auseinanderzusetzen ebenso schwierig wie undankbar ist.“⁴⁴¹⁶

Im Kontext der gegenseitigen Integrationsversuche wuchs also auf Seiten der Geisteswissenschaft der erkenntnistheoretisch inspirierte Widerstandsgeist, bevor sich im Verhältnis von Geistes- und Naturwissenschaften eine – von den Bremer Monistenpastoren gleichsam schon vorweggenommene – Tendenz bzw. Bereitschaft zum Dialog und zur partnerschaftlichen Koexistenz abzeichnete und sich parallel dazu auch in den Naturwissenschaften der Standpunkt der gleichzeitigen Anerkennung der Existenzmöglichkeit einer metaphysischen neben der empirischen Welt durchsetzte. Erst mit dem Beginn dieser Verständigungsphase sollte religiöses Denken nicht mehr per se als ein durch die Naturwissenschaft überholter Weltdeutungsansatz betrachtet werden bzw. umgekehrt der Naturwissenschaft deren Umzuständigkeit für die religiöse Weltdimension, insbesondere deren ethische Komponente, ausgesprochen werden. Albert Einstein formulierte es in der Rückschau auf die frühere Phase folgendermaßen:

„Im letzten Jahrhundert und teilweise auch schon im vorhergehenden war die Ansicht weit verbreitet, daß Wissen und Glaube in unversöhnlichem Gegensatz zueinander ständen. Unter den fortschrittlichen Geistern herrschte die Überzeugung, es sei an der Zeit, den Glauben in steigendem Maße durch Wissen zu ersetzen: ein Glaube, der nicht selbst auf Wissen beruhte, galt als Aberglaube und war als solcher zu bekämpfen. Doch die wissenschaftliche Methode kann uns nichts weiter lehren, als Tatsachen in ihrer gegenseitigen Bedingtheit begrifflich zu erfassen. Das Streben nach solch objektiver Erkenntnis gehört zu dem Höchsten, dessen der Mensch fähig ist. ... Aber ebenso klar ist es, daß von dem, was ist, kein Weg führt zu dem, was sein soll. Aus der noch so klaren und vollkommenen Erkenntnis des Seienden kann kein Ziel unseres menschlichen Strebens abgeleitet werden. Die objektive Erkenntnis liefert uns mächtige Werkzeuge zur Erreichung bestimmter Ziele. Aber das allerletzte Ziel und das Verlangen nach seiner Verwirklichung muß aus anderen Regionen stammen. Daß unser Dasein und unser Tun nur durch die Aufstellung eines solchen Ziels und entsprechender Werte einen Sinn erhält, braucht gewiß nicht weiter erörtert zu werden.“⁴⁴¹⁷

Solche Stimmen fand man zu Kalthoffs Lebzeiten eher im Kleinschriftentum der unbekannteren Physiker – man denke an Wilhelm Grosse. Dies war um und besonders nach 1918 anders. Ludwig Wittgenstein schrieb 1918 parallel zur gleichzeitigen Physikergeneration in seinem *Tractatus logico-philosophicus*: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“⁴⁴¹⁸ Gemeint waren damit die Fragen: „Was ist Leben?“, „Was ist der Mensch?“, „Was ist der Sinn des Ganzen?“, „Wie sollen wir leben?“ Fragen, die uns viel näher stehen als etwa die Frage, wie viele Elementarteilchen es gibt.

Den Naturwissenschaften wurde demnach die Funktion zugeordnet, allgemeine gesetzmäßige Beziehungen zwischen natürlichen Phänomenen zu verstehen, während die Religion um Erklärungen des Lebenssinns einzelner Menschen – mit Rudolf Eucken, dem Jenenser Antipoden Haeckels gesprochen: „all das, was dem menschlichen Leben Sinn und Wert verleiht,

⁴⁴¹⁶ Rudolf Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, S. 22, vgl. 17-25.

⁴⁴¹⁷ Albert Einstein, *Naturwissenschaft und Religion*, in: *Aus meinen späten Jahren*, Stuttgart 1952, S. 25.

⁴⁴¹⁸ *Logisch-philosophische Abhandlung*, 6,52.

bzw. eben das, *was sein soll*“ – und um die Existenz von Gemeinschaften innerhalb eines größeren Bedeutungszusammenhangs kreist. Die Naturwissenschaft beschäftigt sich nun mit Materie in Raum und Zeit, für Geistig-Seelisches, einmalige und individuelle Geschehnisse, für die Bereiche des Sozialen und des Künstlerisch-Kreativen erklärt sie sich unzuständig. Sie gesteht sogar ein, ihre „Oberbegriffe“ (in der Physik etwa die Begriffe des Raumes und der Zeit, in der Biologie den Begriff des Lebens) ohne Mithilfe der Geisteswissenschaften nicht umfassend definieren zu können – etwa in Bezug auf die Frage, wann das Leben beginnt und wann es endet. Die Naturwissenschaft erkennt diese Frage auch als ein ethisches Problem an. Parallel dazu gab die Theologie ihren Leitanspruch über die Naturwissenschaft auf. Davor war weder das eine noch das andere erreicht. Hier stoßen wir auf einen Hauptgrund dafür, warum Monistenpastoren eine Trennung zwischen Zuständigkeitsbereichen der Theologie und der Naturwissenschaften ablehnten:

VI.6.6.1 Ein Rückblick auf den Fall Ladenburg von 1903 oder: warum Monistenpastoren eine klare Differenzierung zwischen Zuständigkeiten der Theologie und der Naturwissenschaften ablehnten

Daß um das Jahr 1900, in der Hochphase des Konfliktes zwischen Natur- und Geisteswissenschaften und vor Beginn der Verständigungsphase, viele Naturwissenschaftler die besagten Unterscheidungen noch nicht nachvollzogen, läßt sich exemplarisch an einem Vortrag *Über den Einfluß der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung* verdeutlichen, den der Chemiker Albert Ladenburg 1903 auf der Naturforscherversammlung in Kassel gehalten hatte und den wir hier nicht zuletzt als Beispiel anführen, weil auch Kalthoff ihn kommentiert hat und somit seine Stellung im Dominanzkonflikt in diesem Kontext klarer wird. Der Chemiker war – hierin Haeckel vergleichbar – ein Beispiel für die aus Sicht der Theologie verstörende Neuerung, daß Naturwissenschaftler sich öffentlich kirchenkritisch im Sinne eines entwickelten Materialismus zu Weltanschauungsfragen äußerten und stellte insofern eine Herausforderung für die Theologie dar.

Arthur Titius gab 1904, veranlaßt durch Ladenburgs Vortrag, eine Schrift heraus, die auf Grundlage der vollständigen Anerkennung der seinerzeitigen Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen, als durchaus ernst gemeintes Verständigungsangebot, aber auch als Reaktion auf den Versuch einer „feindlichen Übernahme“ des bislang geisteswissenschaftlich dominierten Feldes der Weltanschauung durch Ladenburg zu lesen ist.⁴⁴¹⁹ Titius hielt dem Chemiker vor, er repräsentiere den Typ des Naturwissenschaftlers, der unter Inkaufnahme grober Verallgemeinerungen, aus wissenschaftlichen Erkenntnissen unmittelbar ethisch-philosophische Schlußfolgerungen ableite und sich somit unzuständigerweise zu Sinnfragen äußere, auf die die Naturwissenschaften – im Unterschied zur Religion – prinzipiell keine Antwort geben könnten. Man müsse erst die eigenständige Leistung der Religion verstehen lernen, dürfe sie also nicht a limine als überholte Kulturleistung begreifen, bevor man nach der Vereinbarkeit von Religion und Naturwissenschaft fragen könne. Dazu bemüht er auch die neukantianische erkenntniskritische Argumentation. So argumentierte Titius bezogen auf den Materialismus Ladenburgs: „Die Entstehung des Bewußtseins aus physischen Ursachen bleibt unerklärlich.“⁴⁴²⁰ Er beklagt insbesondere das aus seiner Sicht dünkelfhafte Überlegenheitsgefühl des Naturwissenschaftlers,

⁴⁴¹⁹ Religion und Naturwissenschaft. Eine Antwort an Professor Ladenburg, Tübingen und Leipzig 1904.

⁴⁴²⁰ Ebd. S. 15. Vgl. dort ebenfalls unter Betonung der Vorgängigkeit und Autonomie des Bewußtseins S. 12f-17. Zu Ladenburg vgl. Schröder, Naturwissenschaften und Protestantismus, S. 296-299; zu Titius' Antwort ebd. S. 300-314. Vgl. auch Apfelbacher, Frömmigkeit und Wissenschaft, S. 100.

der sein Wissenschaftsgebiet mit einiger Selbstverständlichkeit über die Geisteswissenschaften stelle und es somit als einzig berechtigte Grundlage moderner Bildung betrachte. Epochale Sinnstiftungen wie die Menschenrechte und daraus resultierende Fortschritte der humanen Entwicklung wie beispielsweise die Abschaffung der Sklaverei seien indes nicht auf die naturwissenschaftliche Aufklärung zurückzuführen, sondern in einem religiösen und geisteswissenschaftlichen Milieu entstanden.⁴⁴²¹ Titius will mit anderen Worten die Bedingungen für einen respektvollen Diskurs auf Augenhöhe schaffen. In der Tat war aus Ladenburgs Sicht Religion keine Ergänzung der Naturwissenschaft, sondern etwas das in asymmetrischer Differenz zu derselben stand.

Man könnte meinen, Titius (und auch der zitierte von Lüpke) hätten in diesen Jahren die Haltung der Planck, Einstein und Heisenberg vorweg genommen. Sie hatten im Sinne der immerhin bis auf Luther zurückführbaren Trennung zwischen einer Welt des Glaubens und der profanen, der wissenschaftlichen Erforschung freigegebenen Welt klargestellt, daß es beispielsweise keine Unvereinbarkeit von Entwicklungslehre und christlichem Glauben gebe – mit dem Verweis darauf, daß die Sprache der Wissenschaft und die Sprache der Religion unterschiedliche Funktionen für das menschliche Leben hätten⁴⁴²² oder anders gesagt: daß „Glaube und Naturwissenschaft als nicht miteinander zu verrechnende Erfahrungsbereiche ... in gegenseitiger Autonomie koexistieren.“⁴⁴²³ Der Schein trägt. Zwar haben wir es bei diesen Beiträgen zum Diskurs nicht mit Zeugnissen der noch ausschließlich konfligierenden Verhältnisbestimmung zu tun; doch eröffneten sich andererseits insbesondere von Titus' Position aus Möglichkeiten der Integration naturwissenschaftlicher Theorien in geisteswissenschaftlich dominierte Weltbilder. Ein Beispiel für die Anwendung dieser Strategie ist Titius' verchristlichter Darwinismus, von dem wir oben sprachen. Wir können diesbezüglich von wissenschaftlichen Reformulierungen theologischer Doktrinen oder von systematischen Synthesen sprechen. Was für die Theologie gilt, gilt indes selbstverständlich umgekehrt auch für die normative Ansprüche vertretende Naturwissenschaft eines Ladenburg.

VI.6.6.2 Kulturkampf an zwei Fronten. Der Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft minimiert die Durchsetzungschancen der ‚Diesseitsreligion‘

Solche wie die beschriebenen Diskurse zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern wirkten sich auf das von Kalthoff initiierte und von Steudel weiterverfolgte Reformprojekt aus: Im Kontext gegenseitiger Integrationsbemühungen von Naturwissenschaft und geisteswissenschaftlich angeleiteter Theologie sowie im Rahmen des Konfliktes um die jeweiligen Zuständigkeiten wurden die Grenzen zwischen Religion und Nichtreligion klarer definiert. Aus Sicht derer, die die Wissenschaft als Religion vertraten und derer, die ein theologisches Definitionsmonopol für das religiöse Feld verteidigten, blieb im engen Zwischenbereich kein Platz für eine gleichberechtigte Diesseitsreligion. In dieser Hinsicht unterschieden sich die dargestellten Ansätze – einschließlich der Haeckelschen oder Schmidtschen Zeugnisse naturwissenschaftlichen Dominanzstrebens – vom Standpunkt Kalthoffs, der wie wir uns erinnern, gerade eine „weltliche Religion“ zu den Desiderata der Zukunft zählte.

Die Vertreter der Bremer Religion sahen sich mit unterschiedlichen Erscheinungsformen des Dominanzkonfliktes konfrontierte: Einerseits mit tendenziellen Zurechnungen der Re-

⁴⁴²¹ Religion und Naturwissenschaft, S. 1f, 3-6, 9, 12-17, 31, 90-108.

⁴⁴²² Was Titius in seiner Antwort auf Ladenburg dazu sagt, wiederholt er auch in seiner Schrift über den Bremer Radikalismus, S. 47.

⁴⁴²³ So Dankmeier, Naturwissenschaft, über Vertreter des Keplerbundes, S. 505.

ligion des Radikalismus zum Materialismus bzw. mit Aufforderungen seitens der theologischen „Gelehrten vom Fach“, die organisatorische Verbindung zwischen dem Radikalismus und dem neuen Verein zu lösen und das Prinzip der Definitionshoheit der bekenntnisreligiösen Instanzen über das Gebiet des Religiösen und der religiösen Ethik anzuerkennen; andererseits mit den vereinsinternen Konflikten um den Status der Religion in der Monistenbewegung, der etwa in der Bemerkung Wilhelm Grosses aufschien, es bestehe im Verein noch Klärungsbedarf über das Verhältnis des Monismus zur Mystik, zum Spinozismus, zur Philosophie von Arthur Drews usw. Diese Situation, in der die Vertreter der neuen Bremer Religion aus zwei Richtungen als Vorkämpfer einer nicht gleichwertigen Ersatzreligion eingestuft wurden, zwang zur Fortsetzung ihrer Abgrenzungsbemühungen nach beiden Seiten. Sehen wir genauer hin und betrachten zunächst Kalthoffs Verhältnisbestimmung zum Fall Ladenburg und zur Theologie.

Der Martini-Pastor sprach 1904 im Rahmen einer Predigt über *Die erwachende Wissenschaft (Kopernikus)* im Zyklus über das Zeitalter der Reformation über Ladenburg. Publik wurde die Predigt jedoch erst 1907. Daran sei erinnert. In einer kurzen Zwischenbemerkung stellt er klar: Auch die Kirche der Gegenwart werde angesichts der Erkenntnisse der Wissenschaft, soweit diese dem Gehorsamsanspruch ihr gegenüber widersprechen, Naturwissenschaftler „vor ihr Tribunal stellen, wie es unlängst eine Gemeindehierarchie, das Presbyterium in Breslau, dem Naturforscher Professor Ladenburg gegenüber getan, wenn es ihr zum Bewußtsein gebracht wird, daß es zwischen der Theologie der Kirche und der Wissenschaft der Erfahrung nur ein entweder-oder gibt.“⁴⁴²⁴ In diesem Kommentar zum Zeitgeschehen zeigt sich die grundsätzliche Differenz zwischen Kalthoff und den Anhängern der kritischen liberalen Theologie zu diesem Zeitpunkt und in den Folgejahren. Aus deren Perspektive stand Kalthoff auf der falschen Seite; er hatte, mit den Worten eines solchen Liberalen aus dem Jahre 1907 gesprochen, für die „Arbeit der gesamten kritischen Theologie ... kein Wort des Dankes“, brach aber „eine Lanze für Professor Ladenburg“.⁴⁴²⁵

Mit diesem Satz werden die für Kalthoff maßgeblichen Zusammenhänge des Dominanzkonflikts angerissen. Er sah in Ladenburg einen Vorkämpfer für die Freiheit der Forschung und ergriff für ihn Partei. Dies Motiv ist jedoch nur ein Aspekt der Kalthoffschen Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Religion. Der Kampf um die Freiheit der Forschung war wie wir sahen ein Faktor in der Genese der Wissenschaftsreligion in der hier in Rede stehenden Konfliktphase. Kalthoff Interesse galt dagegen wie gesagt mehr der Genese einer unabhängigen Diesseitsreligion, die weder mit akademischer Theologie, noch mit materialistischer Naturwissenschaft, noch mit monistischer Naturphilosophie völlig gleichgesetzt werden dürfe – wenngleich sie in eine entweder negative oder positive Beziehung zu diesen gestellt wurde. Wie wir sahen suchte die neue Religion ihren Standort „jenseits“ der Richtungskämpfe.

Die alte Mittlerstellung der Kirchen und ihrer Theologen sollte nicht allein die Naturwissenschaft, sondern, im Sinne einer neutralen Instanz, die freie Wissenschaft überhaupt einnehmen. Die „Freiheit der Wissenschaft gehört zu den hervorragendsten Zielen und Aufgaben unserer Kultur, ... sie ist ... ein unerläßlicher Glaubensartikel echter, lebendiger Religion.“⁴⁴²⁶ Eben dieses Freiheitsbewußtsein sprach er der akademischen Theologie ab und andererseits einer freien Religionswissenschaft zu. Wir können kurz wiederholen, was wir dazu oben sagten und unter den hier relevanten Gesichtspunkten ergänzen. Insbesondere der liberalprotestantischen Theologie fehle die „Fühlung mit den tiefsten und mächtigsten Bewegungen, die unser

⁴⁴²⁴ Zeitalter der Reformation, S. 77.

⁴⁴²⁵ Karl Eduard Schilling, Kalthoffs Reformationszeitalter, in Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 1 Heft, S. 19-26, hier S. 25f.

⁴⁴²⁶ Erinnert sei an die Predigt Freie Wissenschaft, in: Zukunftsideale, S. 65-75 i. V. m. der Predigt Theologie und Religion, ebd. S. 188-198. Zit. S. 67.

Volksleben erfaßt haben.“⁴⁴²⁷ Es ist daher bezeichnend, wenn Kalthoff im Rahmen seines Goethebund-Engagements, das auch schon auf den Zusammenschluß der freien Geister zu einer umfassenden Basisbewegung im Dienst freier Wissenschaft und Kunst zielte, im Gegensatz dazu eine von korporativen Eigeninteressen geleitete Gebundenheit der theologischen Wahrheitssuche beklagt. Die Theologie agiere im Dienst ihrer Selbstlegitimierung und beanspruche von daher eine „Sonderexistenz“ bzw. den Status einer „Sonderwissenschaft“. Wir sahen, daß er ihren Anspruch Wissenschaft zu sein, nicht anerkannte, weil sie gleichzeitig dem kirchlichen System dienen wolle und eine unantastbare „Reservatstellung im Leben“ einnehmen wolle.⁴⁴²⁸

Diese Kritik findet in den Predigten zur Zukunftsreligion ihre Entsprechung. Auch wenn keine Inquisition mehr renitenten Vertretern der freien Forschung mit dem Scheiterhaufen drohe und trotz aller verfassungsmäßigen Freiheitsversprechen, sei die Gefahr nicht gebannt, die von der Theologie für die freie Wissenschaft ausgehe. Bedrohlicher sogar als die alte Form kirchlicher Verfolgung erscheint ihm „der versteckte unterirdische Kampf, der von seiten [sic!] der protestantischen Gläubigkeit gegen die freie Wissenschaft geführt wird, wo im Tone höchsten Respektes von der Wissenschaft geredet wird, um im gleichen Atemzuge sie herabzuwürdigen zur geschworenen Magd der Kirche“.⁴⁴²⁹

Eine positive Ergänzung dieser Theologiekritik ist die erwähnte, von Kalthoff geforderte Transformation der Theologie in die untheologische freie Religion. Sie hat ihren Ort neben dem institutionalisiertem Christentum und steht in enger Beziehung zur freien Wissenschaft. Gegen die akademische Theologie gerichtet gemahnt er in Bezug auf die neue Religion im Raum zwischen Bekenntnisreligion und Säkularismus:

Die „Religion der Zukunft“ müsse „zu allererst den Bann dieses Wahnes abschütteln, als ob Christentum, Frömmigkeit in der Kunst dieser theologischen Flickarbeit bestehe. ... Solange in unserer Kirche noch die Schriftgelehrten das große Wort führen, werden die Propheten nur außerhalb der Kirche zu Worte kommen. Solange die Theologie die Religion beherrscht, wird die Frömmigkeit beiseite stehen und gar nicht einmal wissen, daß sie Religion ist.“⁴⁴³⁰

Diese Sätze erklären, warum Kalthoff als Protagonist der Zukunftsreligion so entschieden für den Kampf gegen Monopolstellungen in der Glaubens- und Wissensvermittlung eintrat, wie sie die christliche Theologie für sich beanspruchte. Hierin finden wir auch das wesentliche Motiv für seine Zurückweisung der Forderung von Theologen nach einer Teilung der Zuständigkeitsbereiche im Wissenschaftsspektrum: Da er die Theologie für eine anachronistische Wissenschaft und für einen Hemmschuh religiöser Entwicklung hielt, deren Tage gerade angesichts der Gewißheiten des neuen Weltbildes ohnehin gezählt seien, erschien es ihm überflüssig, für sie einen gleichberechtigten Status als Geisteswissenschaft gegenüber den Naturwissenschaften einzufordern wie Titius, Lüpke oder Otto es taten. Er war überzeugt: Ohne Befreiung der Religion von der Theologie, könne sich erstere niemals entfalten. Die Therapie erfordert freilich das Studium des Krankheitserregers selbst – um der Heilung willen, so daß auch die Befreier von der Theologie noch diese Wissenschaft betreiben.⁴⁴³¹

Den Anspruch der Theologie auf ein autonomes Gebiet im Zuständigkeitsbereich der Geisteswissenschaft übertrug er wie oben schon gezeigt auf die Religionswissenschaft als neuer Hüterin über die Selbständigkeit der Religion und wissenschaftliche Begleitung ihres Emanzipationsprozesses. Auf dieser Linie forderte später auch Steudel, die Theologie solle ihre „Sonderstellung innerhalb der wissenschaftlichen Fakultäten“ aufgeben und sich in eine Philosophie

⁴⁴²⁷ Zukunftsideale, S. 191.

⁴⁴²⁸ Vgl. den Abschn. III.5.4.

⁴⁴²⁹ Zukunftsideale, S. 68.

⁴⁴³⁰ Ebd. S. 195.

⁴⁴³¹ Ebd. S. 195.

„mit naturwissenschaftlicher Grundlage“ und eine Religionswissenschaft „unter kulturgeschichtlicher wie psychologischer Betrachtungsweise“ ausdifferenzieren.⁴⁴³²

Als Protagonisten der radikaltheologischen Reformbewegung im Konflikt mit der akademischen Theologie hätten die Bremer Monistenpastoren mit der Anerkennung der Forderung einer Aufgabenteilung zwischen Theologie und Naturwissenschaft auch die damaligen Institutionalisierungsformen von Kirche und vor allem Theologie anerkennen müssen, die etwa Angriffe auf die freie Forschung und Lehre mitzuverantworten hatten und die, wie im Bremer Schulstreit und im preußischen Konflikt um die Schulaufsicht, einen Alleinvertretungsanspruch auf dem Feld der Werteerziehung forderten. Das war das Problem. Aus Sicht der Monistenpastoren waren religiöse und wissenschaftliche Freiheitsrechte gleichermaßen durch Macht- und Herrschaftsinteressen gefährdet. Am drastischsten formuliert finden wir diesen Vorwurf in der posthum von Steudel herausgegebenen Kalthoff-Rede über die freie Wissenschaft:

„Daß dem Volke die Religion erhalten werden müsse, ist ein politischer Grundsatz, und die Religion, die die Politik braucht, ist eine geschworene Feindin jeder wissenschaftlichen Freiheit, denn diese Religion ist ja ein Instrument der Herrschaft, eine Fessel für die Geister, sie soll die Gedanken kurz anbinden an den Pflock der Kirche. ... So muß die Religion den ewigen Vorwand abgeben, um die freie Regung der Geister niederzuhalten. Und wenn der Vorwand doch versagt oder durchschaut wird, dann wird der große Strich durchs Volk gemacht, wo die, die über dem Strich leben, sich alle Freiheit gestatten dürfen, während denen, die unter ihm leben, die Pflicht des Gehorsams gegen den Glauben von früher Jugend an eingeschärft wird.“

Für die Verbreitung des Wissens im Volk bleibe unter diesen Umständen kaum noch Raum.⁴⁴³³

Das bildungs- und wissenschaftspolitische Engagement, etwa für die Lesehalle, zu deren Beständen auch Werke von Darwin und Haeckel gehörten, läßt sich als Versuch des Gegensteuerns aus umgekehrter Richtung verstehen.⁴⁴³⁴ Der kritische Vorwurf, die Popularisierung solchen Wissens werde unterdrückt, war nicht an den Haaren herbeigezogen, wie beispielsweise der Versuch der ‚Ausmerzungen‘ von Haeckels, Darwins „und anderer Bücher aus den Volksbibliotheken durch das Kultusministerium“ Anfang des Jahres 1908 in Berlin zeigt, gegen den der *Goethebund* erfolgreich Protest einlegte.⁴⁴³⁵ Eine zusätzliche Erklärung für die scheinbar unkritische Haltung der Bremer Monistenpastoren gegenüber den sich abzeichnenden Fehlentwicklungen im *Monistenbund* finden wir also in der politisch motivierten Kritik an den Ungerechtigkeiten und Ungleichbehandlungsmechanismen im undemokratischen dreigliedrigen Bildungssystem, dessen obere Etagen weitgehend der bürgerlichen Elite vorbehalten waren (womit ungleiche Bedingungen des freien Wissenserwerbs und der Religionsvermittlung gegeben waren).

Wie wir sahen gestand man im Schulkonflikt der Bewegung für eine alternative Bildung und Werteerziehung (auf teilweise monistischer Grundlage) kein Mitgestaltungsrecht in der Bildungspolitik zu. Die radikale Theologie hätte also der Vermittlung einer religiösen Ethik zustimmen müssen, die für grundsätzlich falsch gehalten wurde. Der eigene dritte Weg zwi-

⁴⁴³² Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 52 (Anm.). Vgl. auch oben die Überlegungen der Radikalen zum Zuschnitt eines neuen Konzeptes für den Religionsunterricht. Genauere Ausführungen fehlen allerdings bei Steudel. So wissen wir nicht sicher, ob er sein Verständnis der Religionswissenschaft in Kalthoffscher Manier auf einem Schleiermacherschen Religionsverständnis gründete.

⁴⁴³³ Zukunftsideale, S. 69.

⁴⁴³⁴ Staatsarchiv Bremen, Verein Lesehalle, AZ 2-T.6.p2.L.9, Jahresbericht 1902.

⁴⁴³⁵ Brief Bölsches an Haeckel. Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 260. Vgl. zur Problematik schon ebd. die Briefe Nr. 10-16, 52. Bölsche beobachtete „schon seit Jahren in der Praxis ..., wie das freie Wort in Buch und Zeitschrift bereits nach gegenwärtigem Recht in einer Weise eingeschränkt wird, die oft himmelschreiend ist. Man hat das Gefühl, als sei man überhaupt schon a priori polizeilich verdächtig, weil man wissenschaftliche oder dichterische Arbeiten drucken läßt!“

schen Bekenntnisreligion und Nichtreligion wurde von der Gegenseite nicht anerkannt, mit dem Ergebnis, daß, mit Kalthoff gesprochen, viele ‚unkirchlich Fromme‘ selbst nicht erkannten, daß ihre ‚Frömmigkeit Religion‘ war.

Im Nachfolgekonzflikt ging es nicht mehr nur um die Religionsvermittlung, sondern um das Konzept der Religion selbst. Im Kontext dieses Dominanzkonfliktes bekommt ein Vorwurf, wie er von Titius gegenüber Kalthoff mit besonderem Bezug auf die Ethik geäußert wurde – dieser sei gegenüber den Ansprüchen der Naturwissenschaft zu nachgiebig gewesen bzw. habe kein Bewußtsein für die Notwendigkeit zweier autonom ausdifferenzierter Wissenschaftsbereiche gehabt (s. o.) –, eine andere Note.

VI.6.6.3 *Der Einfluß von Machtinteressen auf die Durchsetzungschancen säkularer Religion*

Gerade den ausgeblendeten Machtkonflikt um die Religion gilt es in der religions- und wissenschaftshistorischen Analyse zu berücksichtigen. Denn letztlich waren schon für Kalthoff Machtansprüche der eigentliche Grund für die Forderungen der etablierten Theologen nach Anerkennung ihres Arbeitsgebietes als autonomer Wissenschaftsbereich. Er sah hierin ein Erbe der mittelalterlichen Scholastik und exemplifizierte dies auch im Zusammenhang mit der Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft. 1903/04 fragt er in einer Predigt über die Blüte der kirchlichen Theologie zur Zeit des Thomas von Aquin, die gleichzeitig ein Schlaglicht auf seine Position im Fall Ladenburg wirft, weshalb auch die Theologie der Gegenwart noch immer „so versessen darauf“ sei, „den Menschen die Schranken der Naturerkenntnis vorzuhalten“ und warum noch immer „solch ein Jubel“ entstehe, „wenn ein Wort eines Naturforschers gefunden“ sei, „das diese Grenzen irgendwie festlegt“ (möglicherweise eine Anspielung auf die positive Rezeption des ‚Ignorabimus-Vortrages‘ von Du Bois-Reymond). Keinesfalls bedeute dies, daß die „Theologen nun willens“ seien, „vor diesen Grenzen nun ebenfalls Respekt zu haben und vor ihnen Halt zu machen“. Der eigentliche Grund für den Jubel sei die Meinung, „hinter diesen Grenzen fange ihr eigener Weizen an zu blühen, was die natürliche Erkenntnis nie wissen könne, das müsse nun die Theologie den Menschen erklären und offenbaren!“ Diese Theologie betrachte die Naturwissenschaft gleichsam immer noch als Dienerin ihrer Interessen.⁴⁴³⁶

Die Nichtbeteiligung von Naturwissenschaftlern am *Monistenbund* resultierte zum Teil sicherlich auch aus Ängsten vor beruflichen und gesellschaftlichen Repressionen. Viele Naturwissenschaftler ließen ‚Rücksicht oder Vorsicht‘ walten, „Überzeugungen ... öffentlich Ausdruck zu geben“, die sie grundsätzlich mit Haeckel und anderen Monisten teilten.⁴⁴³⁷ Man kann solchen Befürchtungen ihre Begründung nicht absprechen, kam es doch immer wieder zu den besagten beruflichen Konflikten. Es war für Wissenschaftler zwar leichter geworden, sich in religiös-weltanschaulichen Fragen zu positionieren, jedoch war dies eine, mit der heutigen Situation verglichen, nur begrenzte Form der Freiheit. Erwähnt wurde weiter oben schon Kalthoffs Predigt aus den Jahren 1903 oder 1904, in der er von den Schwierigkeiten eines jungen Naturwissenschaftlers berichtet, der aufgrund seiner Glaubenszweifel aus der Kirche ausgetreten war und dem durch seinen Vorgesetzten daraufhin verdeutlicht wurde, daß er die erhoffte Beförderung an einem naturwissenschaftlichen Institut nie erlangen werde, wenn er seinen

⁴⁴³⁶ Das Zeitalter der Reformation, S. 29, 31.

⁴⁴³⁷ Ernst Haeckel, Das Präsidium des Deutschen Monistenbundes, S. 3f.

Schritt nicht rückgängig mache. Solche Fälle gebe es jeden Tag, erklärte Kalthoff seinen Zuhörern.⁴⁴³⁸

Kritik an der mangelnden Bereitschaft etablierter Theologen, ihre überholten Machtansprüche aufzugeben, finden wir in ähnlicher Form auch bei Bölsche. Er schreibt mit Bezug auf die Forderung nach jeweils eigenen Aufgabengebieten: „Nirgendwo freut man sich mehr über diese angeblich notwendige Regelung der Dinge, als gerade in den orthodoxen Kreisen, wo die moderne Naturforschung als höchst lästiger Gast gilt. Nichts angenehmer, als wenn sie freiwillig auf alle größeren Fragen verzichtet. Mag sie wie vorher Handlanger des Technikers und Apothekers sein! Uns gehören die entscheidenden Welt- und Menschheitsprobleme! So kann man laut und vergnügt reden hören da drüben.“ Doch richte sich gerade das Interesse des monistischen Naturforschers auf „das Weltganze“ und könne daher den kirchlichen Führungsanspruch nicht anerkennen.⁴⁴³⁹

Dieser Vergleich zeigt uns ein weiteres Mal die gemeinsame Schnittmenge des Naturforschers Bölsche und des Pastoren Kalthoff: die vergeistigte Naturbetrachtung, wobei Kalthoff ein stärkeres Gewicht auf die Rolle des Geistes legt. Für ihn ist es ein Merkmal freier Wissenschaft, daß sich der Blick des Menschen von der Natur auf sein eigenes Wesen zurückwendet und die Wissenschaft vom Menschen zur Geisteswissenschaft wird.⁴⁴⁴⁰ In der „Geisteswissenschaft vollendet sich erst die Herrschaft des Menschen über die Natur, in ihr erweist er sich als der Erstling aller Kreaturen Gottes, daß auch die Natur und die Geschichte seinem Geistwesen dienen müssen“, was allerdings nur unter freiheitlichen Bedingungen wirklich werden könne.⁴⁴⁴¹

Kalthoff setzt dem theologischen Machtanspruch in diesem Kontext seinen Bannspruch entgegen: Die „Wissenschaft kann nur frei sein und leben, oder in der Gebundenheit verkommen und sterben, sie kennt keine Schranke, kein: bis hierher [sic!] und nicht weiter!, sie nimmt entweder alles oder gar nichts. ... Die freie Wissenschaft, das ist die lebendige Wissenschaft, die sich nirgends festgelegt hat an ein Dogma, sich nicht gebunden“ fühlt „an einen Meister“.⁴⁴⁴²

Diese Haltung erklärt zusätzlich, warum er sich mit dem Naturforscher Ladenburg solidarisierte, der den Breslauer Theologen gegenüber klarstellte, daß es „zwischen der Theologie der Kirche und der Wissenschaft der Erfahrung nur ein entweder-oder“ gebe. Daß Kalthoff insbesondere der liberalen Theologie ihr Existenzrecht absprach, war aus dieser Sicht konsequent. Diejenigen liberalen Theologen, die „den letzten Schritt zu einer inneren Befreiung“ wagen wollten, sieht er als Opfer des Systems der staatskirchlich gebundenen Fakultätswissenschaft. Als Beispiel führt er – gleich nach dem Hinweis auf Ladenburg – das Vorgehen der theologischen Fakultät Jena gegen seinen späteren Nachfolger auf der Martinikanzel und Mitarbeiter im *Monistenbund*, den Lizentiaten Friedrich Lipsius, an: Wer wie dieser „an die theo-

⁴⁴³⁸ Zukunftsideale, S. 36f. Vgl. auch Breitenbach, Gründung, S. 59, der als ein Ziel des Monistenbundes den „Kampf gegen Übergriffe der Kirchen auf den Gebieten Ehe, Familie, Beruf, Stand, Schule und Staat“ angibt.

⁴⁴³⁹ So Bölsche, Was heißt Monismus? S. 115.

⁴⁴⁴⁰ Zukunftsideale, S. 67f. Vgl. Wilhelm Grosse, Art. Monismus, in *Weser-Zeitung*, Nr. 2140 vom 10.6.1906: „Der ideale Sinn, den wir Häckel selber gewiß nicht absprechen wollen, kommt in seinen Werken nur sehr dürftig zum Ausdruck. Das hat auch Bölsche gefühlt, der von der Kunst aus zur Religion will.“ Ders., Das Wesen des Monismus, S. 242f: Bölsche „ist von der Naturforschung zur Religion, von der Frage nach dem ‚warum‘ zur Frage nach dem ‚wozu‘ durchgedrungen.“ Kalthoff möchte „das Zweckvolle, das Sinnvolle zum Naturgemäßen machen.“ Die Natur bleibt eine Wirkung des Geistes, jedoch eine immanente. „Daß Kalthoff mit Häckel wirklich das geistige Leben aus dem körperlichen ableiten will, kann ich mir nicht denken. Er hielt es mehr mit Goethe, der vor dem Geheimnisvollen Halt machte und es schweigend verehrte.“ Dem können wir zustimmen.

⁴⁴⁴¹ Zukunftsideale, S. 67.

⁴⁴⁴² Ebd. S. 70, 72.

logische Erkenntnis die Kritik der Wissenschaft anzulegen und dabei auf Tatsachen und Beobachtungen zurückzugehen wagt, darf in der theologischen Fakultät, diesem Atavismus innerhalb der Organisation der Wissenschaft, auf Existenzberechtigung nicht rechnen.“⁴⁴⁴³ Lipsius wurde von den liberalen Professoren der Rat erteilt zur philosophischen Fakultät zu wechseln, was er unter Protest tat. Im Herbst 1906 sollte Lipsius' Eignung als Nachfolger Kalthoffs auf der Martinikanzel von der Bremer Orthodoxie mit Hinweis auf die Haltung der *Liberalen* in eben diesem Skandal in Frage gestellt werden.⁴⁴⁴⁴

Zur Strategie der Liberalen gehörte es, den gegen die Theologie der eigenen Richtung erhobenen Dogmatismusvorwurf auf den *Monistenbund* umzulenken und damit die monistischen Pastoren zu diskreditieren, soweit sie eine autonome monistische Religion vertraten. Man höre „mit Genugtuung“, meinte etwa Hans von Lüpke in ironischem Ton und mit der Stoßrichtung gegen Kalthoff als Vertreter der „neuen Bremer Religion“, „daß zunächst ein Ausschluß von wissenschaftlich gebildeten Männern, der sich nur selbst ergänzen darf, für die reine Lehre sorgen wird. Dadurch ist, wie wir weiter mit wahrer Freude vernehmen, jeder Erstarrung in Dogmatismus von vornherein vorgebeugt – wie würden denn diese Männer einen hereinlassen, der ihren Theorien widerspräche!“⁴⁴⁴⁵ Und Otto Veeck meinte, die dogmatische Intoleranz „in einem Bunde ..., dessen Generalsekretär erklärt: er halte es für seine verdammte Pflicht und Schuldigkeit, die christliche Weltanschauung zu bekämpfen, und Toleranz *sei da nicht am Platze*“, müsse man sich schlimmer vorstellen als ein Konsistorium unter Stöcker.⁴⁴⁴⁶

Man traute Kalthoff nicht zu, in der gemischten Gesellschaft des Bundes seine eigenen Ziele verteidigen zu können – obwohl er dies als Vorsitzender des *Goethebundes* unter Beweis gestellt hatte. Wilhelm Grosse konstatierte: „Kalthoff hat sich wohl gedacht, daß in dem von ihm und Häckel begründeten Bunde alle diese sehr verschiedenen Weltanschauungen [mechanische und energetische Weltanschauung, Spinozas philosophischer Pantheismus, mystischer Pantheismus eines Schleiermachers, die spekulative Dialektik Hegels, TA] verquickt und verbunden werden können“ – und verneint vom eigenen Standpunkt aus diese Möglichkeit.⁴⁴⁴⁷ Kalthoff muß jedoch das gemeinsame Reformanliegen der Monisten so wichtig gewesen sein, daß er über bestehende Differenzen und die oben dargestellten Schwächen der monistischen Theorie hinweg sah bzw. die in Zukunft noch nötigen vielen „Geisteskämpfe“ in Kauf nahm.

An die Versöhnung der monistischen Richtungen in einem Einerlei muß er dabei nicht gedacht haben. Schon die oben dargestellten vereinsinternen Auseinandersetzungen um die Alternativen Wissenschaftsreligion und monistische Kunstreligion zeigten uns, daß es aus religionstheoretischer und -geschichtlicher Perspektive angebracht ist, von mindestens zwei monistischen Religionen unter dem Dach der freigeistigen Bewegung zu sprechen. In der Wechselwirkung von Selbst- und Außenwahrnehmung verstärkten sich solche internen Tendenzen. Daß Kalthoff selbst sich nicht vorbehaltlos auf den Standpunkt der Haeckelschen *Welträtsel* stellte, brachte er ja beispielsweise zum Ausdruck, indem er gegenüber der Außensichtweise von der Pluralität der Formeln sprach, mit denen man die Welträtsel lösen könne. Die Wahrung seines eigenen religiösen Standpunktes gegenüber der Physik scheint ihm nach allem Gesagten schon mit der vereinsinternen Anerkennung einer metaphysischen Dimension der Wirklichkeit, etwa im Sinne des konkreten Monismus, hinreichend erfüllt gewesen zu sein. Das hatte freilich keinen Einfluß auf die Wahrnehmungen aus der Außenperspektive, die nicht zuletzt auch durch machtpolitische Motive bestimmt waren. Die im *Evangelischen Verein* gebündelte Gruppierung

⁴⁴⁴³ Das Zeitalter der Reformation, S. 78.

⁴⁴⁴⁴ Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg. Nr. 42 (21.10.1906), Zur kirchlichen Lage in Bremen, S. 334-336.

⁴⁴⁴⁵ Hans von Lüpke, Der Monistenbund, Sp. 606.

⁴⁴⁴⁶ Veeck, Rez. Bruno Weiß, in: Weser-Zeitung Nr. 21854, 31.8.1907.

⁴⁴⁴⁷ Grosse, Das Wesen des Monismus, S. 242.

nung mit einem Interesse an starken kirchlich-hierarchischen Organisationsformen wünschte sich etwa auch in der Frage der Besetzung von Pastorenstellen das Gehör der Regierung. Die symbolträchtige Martinikanzel bekam dabei einen besonderen Stellenwert.⁴⁴⁴⁸ Nur in zentralistischen kirchlichen Instanzen sah man die Gewähr, das spezifisch Religiöse gegen die Beugung unter fremde Maßstäbe zu sichern. Daß Religion jenseits der hierarchisch-straffen Organisation im Prozeß der freien pluralistischen Meinungsbildung entstehen könne, stellte man grundsätzlich in Frage.

Kalthoff hingegen sah, soweit er den Prozeß der Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft (im Sinne freier Wissenschaft) noch erlebte, in den Herrschaftsansprüchen kirchlicher Instanzen, wie sie sich aus seiner Sicht etwa in der Bindung des Wissens durch den Glauben erwiesen, oder schlimmer noch: durch einen Glauben, der vorgebe Wissenschaft zu sein⁴⁴⁴⁹, eine größere Gefahr als in den Geltungsansprüchen der Naturwissenschaft. Auch diese Einstellung übernahmen Steudel, Mauritz und Felden.

VI.6.6.4 *Fazit: Die neue Religion als Resultat von Dominanzkonflikten. Wechselwirkung von Religionsneubildung und Kritik*

Wir können festhalten: In Abgrenzung von der „durchsicht[en]“ Praxis, Religion zum Vorwand zu nehmen, den Wissenserwerb zu zensieren und zum Herrschaftsinstrument umzuwandeln, brachte Kalthoff die Religion in eine alternative und freundliche Beziehung zur Wissenschaft und zum Wissenserwerb. Von hier ergibt sich der Bezug zur neuen Religion, die Sympathie eher für die freie Wissenschaft empfindet als für die Theologie. Diese Verknüpfung wirkte auch nach Kalthoffs Tod noch nach. Gerhard Hellmers etwa bekennt sich stellvertretend für den Bremer *Goethebund* in seiner Einleitung zur Redensammlung *Volk und Kunst* zu den Arbeitsschwerpunkten Kalthoffs im Verein, die weit über das Gebiet der Kunst hinausgingen und auch das Interesse am Verhältnis von Wissenschaft, Machtverhältnissen und Religionsneubildung umfaßt hätten. So bezieht Hellmers auch die Rede *Religion und Monismus* mit ein:

„Kalthoff vermittelte auch zwischen Wissenschaft und Volk und schließlich war ihm, dem Pastoren, von jeher die Erneuerung der Religiosität im Volk das nächstliegende. Freilich nicht die offizielle Religion, die wenig mit Religion, aber viel mit Kirche und Herrschaft, Autoritätsglaube und Gehorsam zu tun hat, sondern die individuelle, moderne, die wirkliche Religion, die jenseits der Dogmen-Kirche steht, die muß dem Volke nicht erhalten, sondern meist erst errungen werden gegen den Egoismus von Thron und Altar. Das predigte der freie Pastor auf der St. Martinikanzel in Bremen und im Goethebund.“⁴⁴⁵⁰

In die zuvor dargestellten Kontexte gehört auch Kalthoffs Theologiekritik. In der schon zitierten Predigt aus dem Zyklus zum Reformationszeitalter sagt er, es ginge, den Fachtheologen letztlich darum, zu zeigen, daß der Mensch „nicht imstande“ sei, „aus sich selbst, aus seiner schwachen Natur“ selig zu werden, also um den Beweis, daß der Mensch religiöse Bedürfnisse nicht *außerhalb* der *konfessionellen* Grenzen befriedigen könne. Die Kirche mache die Menschen der Gegenwart mithin immer noch pauschal zu ihren unselbständigen Kindern – diese „Kirchenwelt“ und „Kirchenseligkeit“ bräuchte indes längst nicht mehr jeder, der sein Heil suche.⁴⁴⁵¹

⁴⁴⁴⁸ Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg. Nr. 42 (21.10.1906), Zur kirchlichen Lage in Bremen, S. 334-336.

⁴⁴⁴⁹ Zukunftsideale, S. 67 i. V. m. 69, 191.

⁴⁴⁵⁰ G. Hellmers, Einleitung, in: *Volk und Kunst*, S. I.

⁴⁴⁵¹ Das Zeitalter der Reformation, S. 29-31.

In diesen Sätzen klingt mithin auch Kalthoffs Kritik am Anspruch auf eine exklusiv konfessionelle Deutungshoheit über das Feld der Religion an. Wenn der freie Mensch sein Heil außerhalb der Kirchen finden kann, dann ist es ihm auch freigestellt, die ihm gemäße neue Religion zu erschaffen oder an ihrer Erschaffung wenigstens mitzuwirken.

Ab 1906 stand die Frage im Raum, ob Pastoren einer evangelischen Gemeinde gleichzeitig Mitglieder des *Monistenbundes* sein können bzw. dürfen. Die Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft war damit zu einem zentralen Punkt des Diskurses geworden. Die Reaktionen auf die zitierten Predigten und Reden berücksichtigen von nun an – bedingt durch ihre posthume Veröffentlichung – Kalthoffs Einbindung in den Dominanzkonflikt zwischen Theologie und Wissenschaft (speziell Naturwissenschaft) stets mit. Kulturaktivisten wie Hellmers sprachen dies auch deutlich aus und erkannten vor dem Hintergrund der geteilten Kritik an Verknüpfungen von Herrschafts- und Religionssystem eine evangelische Kanzel und eine säkulare Sammlungsbewegung gleichermaßen als Orte der *religiösen* Predigt an. Die Gegenseite blendete den macht- und herrschaftskritischen Aspekt des Projektes der Religionsgründung als Hintergrund einer rigiden Unterscheidung zwischen Religion und einem in bestimmten Segmenten religionsfeindlichen Säkularismus stets aus. Diese Tendenz deutete sich bereits vor 1906 an, als von einer Bremer monistischen Religion noch nicht die Rede war und Kalthoffs Texte noch nicht als Produkte des späteren Vorsitzenden des *Monistenbundes* gelesen werden konnten. Schon zu diesem Zeitpunkt wurde der religiöse Linksradikalismus ganz selbstverständlich im Kampf um die „christliche oder unchristliche“ Weltanschauung der Seite der säkularen *Gegner* des Christentums zugeordnet. Als Kalthoff dann 1906 explizit den Anspruch erhob, seine Religion der Modernen auf eine monistische Grundlage stellen zu wollen, konnte man ihm zusätzlich eine „bedenkliche“ organisatorische „Nähe zum Materialismus und Naturalismus“ attestieren. Man sah allein die wissenschaftlichen Schwächen des Monismus, gegen die der Neukantianismus ins Feld geführt wurde und begründete von hier aus die Unmöglichkeit der Existenz eines monistischen Pfarrers. Wenn man auch Kalthoffs Idealismus nicht direkt mit dem vermeintlichen Materialismus Haeckels gleichsetzte (und damit die Existenz einer zweiten monistischen Religion implizit zugab), so hatte der Respekt vor Kalthoffs Selbstzurechnung „zur Christenheit, zur Kirche und zum Protestantismus“ letztlich nur rhetorischen Wert.⁴⁴⁵² Man war 1906 weit davon entfernt, die Positionen des Vorjahres zurückzunehmen und den Bremer Entwurf einer neuen monistischen Religion als eine dem Bekenntnischristentum und der Jesulogie *gleichwertige* Religion anzuerkennen.

Kalthoffs Eignung als Vermittler zwischen Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft mußte von kritischen Kollegen fundamental in Frage gestellt werden. Wäre er ein Naturwissenschaftler gewesen, hätte man ihm schlicht seine Unzuständigkeit für religiöse Fragen attestieren können (wie man es im Falle Haeckels tat). Dem *Pastor* Kalthoff gegenüber blieb nur übrig, zu prüfen, ob die von ihm präferierte Religiosität den vermeintlichen Bedrohungen durch das naturwissenschaftlich dominierte Denken des Monismus standhalten könne. Es ging indes wie gesagt weniger um ein geisteswissenschaftliches Problem, als um den Zusammenhang von Geist und Macht, der in der Debatte ausgeblendet wurde. Wir stoßen letztlich auf einen unaufhebbaren Gegensatz der jeweiligen Grundeinstellungen. Betrachten wir die tieferen Konfliktebenen, wurde die neue Bremer monistische Religion nicht aus geisteswissenschaftlichen Gründen abgelehnt, sondern wegen Differenzen in der Machtfrage. Hätte ein Machtinteresse der Kirchen am Ausgang des Diskurses nicht existiert, hätte man die Bremer Religionsexperimente schlicht tolerieren können.

⁴⁴⁵² Vgl. meinen Aufsatz Ein Atheist auf der Kanzel? S. 336f.

VI.6.7 *Bürger – Staat – Religion. Weiterentwicklung des Machtkonfliktes um säkulare und monistische Religion nach Kalthoffs Tod*

VI.6.7.1 *Die Abgrenzung der Bremer Religion von Wissenschaftsreligion und Bekenntnisreligion. Legitimierung gegenüber Staat und Kirchen*

Seit dem Frühsommer des Jahres 1906 setzte sich fort, was mit der Eingabe gegen Kalthoff begonnen hatte. Die Bremer radikalen Pastoren, zu denen sich später auch Emil Felden gesellen sollte, mußten ihr monistisches Religionsverständnis nach zwei Seiten hin, gegenüber Vertretern der Wissenschaftsreligion und der etablierten Theologie – gegenüber letzterer als der ihrem Anspruch nach alleinigen Repräsentanz der „echten“ Religion –, profilieren. Die Situation nötigte zur Weiterführung der Abgrenzungsbemühungen, deren Anfänge wir bei Kalthoff sahen. Es ging weiterhin darum, das neue Konzept, von dem man nachdrücklich behauptete „*das ist unsere Religion*“, als nicht nur „gleichartig“, sondern als „gleichwertig“ mit anderen religiösen und nichtreligiösen Konzeptionen darzustellen und gegen diese zu behaupten.⁴⁴⁵³ Neu war die Konfliktbeteiligung des Bremer Senats als staatlicher Akteur im Ringen um die Definitionshoheit über das religiöse Feld. Bedingt durch Kalthoffs Tod im Mai 1906 mußte sich die senatorische Kirchenbehörde bis dahin noch nicht wirklich positionieren. Wenn wir genauer hinsehen, können wir Aspekte des Dominanzkonflikts um die Genese der neuen Religion erschließen, die in der Konfliktphase bis Mai 1906 noch nicht sichtbar waren: den Prozeß der konkreten Verteidigung von Selbstverständnissen und allgemeinen Forderungen gegenüber Staat und Gemeinden im Zusammenspiel mit der Öffentlichkeit, mithin die Wechselwirkung von Komponenten, die auf der Innenseite des Konfliktes wirksam waren mit äußeren Faktoren.

Dabei stoßen wir auch wieder, wie schon im Fall der bildungspolitischen Aktivitäten der radikalen Pastoren, auf individuelle und zwischenmenschliche Aspekte konkreten Handelns. Wir erinnern uns: Im Juni 1906 hatte Steudel die „dringende Warnung“ seiner Bauherren alarmiert. Als Vorsitzender des *Elternbundes*⁴⁴⁵⁴ in den mittlerweile überregionalen Schulstreit um den Religionsunterricht involviert und als gleichzeitiger Vorkämpfer für eine neue monistische Religion sah er sich doppelt von disziplinarischen Maßnahmen des Senats bedroht. Daher gelte es sich „zurückzuhalten“, es sei „eine kluge Taktik“ gefordert, „daß wir nicht durch provokatives Vorgehen die so wie so mißgünstige Stimmung des Senats steigern.“⁴⁴⁵⁵ Seine Absetzung sollte der Senat zwar aus den oben genannten Gründen niemals betreiben. Aber die sogenannte „Pastoral-Konferenz“, die sich aus Pastoren der bremischen Stadt- und Landgebiete sowie aus Laien zusammensetzte, forderte den „freiwilligen“ Austritt der „monistischen Prediger mit ihren Anhängern aus der Bremischen Kirche“. Diese Gruppe solle dann „eine freireligiöse Gemeinde“ bilden. Könnten Steudel und Mauritz „sich dazu nicht entschließen, so sollten sie wenigstens veranlaßt werden, aus dem Monistenbund auszutreten.“ Begründet wurde die Forderung mit dem Notstand, der „baldige[n] Auflösung“ der Kirche in Bremen. Besonders gefährdet durch die Entwicklungen sah man die Jugend. Man forderte, der Senat solle „geeignete Maßregeln zur Abstellung des geschilderten kirchlichen Notstandes treffen.“⁴⁴⁵⁶

Die hinter der Eingabe stehende Gruppierung betrachtete sich nicht nur als Vertretung kirchlicher Ordnungen und Rechte, sondern auch als mit den Pastoren im *Monistenbund* konkurrierende Instanz in Fragen der religiösen Volkserziehung, als „Warnerin“ des Volkes vor Propheten falscher Religionen: „das Volk sollte auf seiner Hut sein“. Das zeigte sich schon zu

⁴⁴⁵³ Steudel, *Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung*, S. 50.

⁴⁴⁵⁴ Angabe nach Buurmann, *Der Kulturkämpfer* Nr. 4, S. 32 (Anm.).

⁴⁴⁵⁵ Vgl. Abschn. IV.7.5.

⁴⁴⁵⁶ Eingabe der Pastoral-Konferenz vom 28.6.1906, Staatsarchiv Bremen AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/2.

Kalthoffs Lebzeiten.⁴⁴⁵⁷ Letztlich ging es um die Wahrung der exklusiven Stellung des Kulturprotestantismus als Experteninstanz in Fragen der öffentlichen Religion. Ein Blick auf Vorgänge in Steudels St. Remberti-Gemeinde kann Aspekte dieses Konfliktes aufdecken, die gleichsam auf dessen Innenseite verborgen liegen.

Nach Kalthoffs Tod war Steudel zum Hauptgegner der Konservativen geworden. Jedoch war er auch mit einer gemeindeinternen Seite des Konflikts konfrontiert, die das Verhältnis von Neureligiösen und Kulturprotestanten betraf. Er mußte sich in seiner Gemeinde St. Remberti – anders als die Martini-Pastoren, die seit Kalthoff jeweils allein das Amt des Pastors in der Gemeinde bekleideten – mit seinem liberalen Kollegen Bruno Weiß arrangieren, dem Verfasser der oben bereits zitierten Broschüre.⁴⁴⁵⁸ Weiß gehörte der Richtung des *Protestantenvereins* an und vertrat den nicht radikalen Teil der Gemeinde. Die Eingabe der Orthodoxen hatte er nicht mit unterzeichnet, erlebte den Konflikt, auf den sich diese bezog, jedoch im täglichen Gemeindealtag. Dieser Aspekt des Falles Steudel spiegelt im Kleinen den Dominanzkonflikt zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften wider.

Weiß' Broschüre ist Zeugnis dieser Situation. Sie steht stellvertretend für die kulturprotestantische Position. Daß die Schrift auch als Forderung zur Aufteilung der Felder Natur- und Geisteswissenschaft zu verstehen ist, wird an Weiß' Wertung Haeckels deutlich. Das sahen wir schon. Es wird von Weiß insbesondere unterstellt, daß der Monismus keine ernstzunehmende Instanz in Fragen der Werteerziehung sei, womit die Schrift auf der liberalprotestantischen Linie der Debatte um den Religionsunterricht liegt.⁴⁴⁵⁹ Mithin plädiert er – anders als Steudel im Gefolge Kalthoffs – für eine Trennung der jeweiligen Zuständigkeitsgebiete. Seine Überzeugung, daß die Deutungshoheit über Fragen der Religion und des Christentums bei den ausgewiesenen Experten (in erster Linie bei solchen aus dem kulturprotestantischen Milieu) in besseren Händen sei, kommt klar zum Ausdruck.

Die idealistische Richtung im *Monistenbund* wird von Weiß zwar von der Kritik am Monismus ausgeklammert. Zur Exemplifizierung werden insbesondere die Schriften des Nichttheologen Bruno Wille herangezogen: Der sei „ein idealistischer Monist“, der eine „durchaus freundliche Stellung zur Religion“ habe und diese in „einem tiefer und philosophisch erfaßten Christentum“ darlege. Diese Richtung sei keineswegs als religions- oder christentumsfeindlich einzustufen. Wenn sich die Mitgliedschaft des *Monistenbundes* ausschließlich aus solchen Persönlichkeiten wie Wille zusammensetzen würde (zusätzlich erwähnt werden Bölsche und Hart, Steudel und Mauritz jedoch nicht!), könne kein „Kirchenmann von weiterem Blicke“ etwas gegen den Verein einwenden.⁴⁴⁶⁰ Als Kontrast zeichnet Weiß das Bild des radikalen Monismus von Schmidt, Haeckel und Ellen Key als eine dem Christentum feindlich gegenüberstehende Kraft. Er belegt seine Behauptung unter anderem mit Schmidts oben zitierter Flugschrift *Monismus und Christentum*.⁴⁴⁶¹ Die Positionen von Kalthoff und Steudel bewertet Weiß nicht, möglicherweise aus kollegialen Rücksichten (der Kollege Steudel wird in der ganzen Schrift mit keinem Wort erwähnt). Gleichwohl mußte der Öffentlichkeit auch *ex tacendo* klar sein, daß die Mitarbeit radikaler Theologen im *Monistenbund* bei Weiß in der Kritik stand. Otto Veeck macht in seiner Rezension von Weiß' Schrift deutlich, daß es in der Debatte nicht nur um Persönlichkeiten wie Haeckel und Schmidt, sondern auch um die radikalen *Pastoren* gehe, die mit den Forderungen des *Monistenbundes* sympathisieren.⁴⁴⁶² Deren Religiosität wird bei Weiß kei-

⁴⁴⁵⁷ Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg. Nr. 17 (29.4.1906), Art. Über den Bremer Radikalismus, S. 131-134.

⁴⁴⁵⁸ Weiß, Monismus, Monistenbund, Radikalismus und Christentum. Die erste Auflage erschien 1907

⁴⁴⁵⁹ Ebd. S. 32-36. Vgl. dort auch die negative Bewertung der Pädagogin Key.

⁴⁴⁶⁰ Ebd. S. 10-12.

⁴⁴⁶¹ Ebd. S. 13f.

⁴⁴⁶² Otto Veeck, Rez. Weiß, in: Weser-Zeitung Nr. 21854 vom 31.8.1907.

nesfalls explizit mit dem Haeckelschen Monismus gleichgesetzt. Auch diesbezüglich liegt er auf liberaler Linie. Erinnerung sei an Otto Hartwich, der zugibt, daß Kalthoffs Idealismus nicht mit Haeckels Naturalismus gleichzusetzen sei oder an Arthur Titius, der diese Feststellung auch auf Steudel ausweitet.⁴⁴⁶³

Aber wir müssen wie gesagt den Kontext des Dominanzkonfliktes berücksichtigen um dieses Schweigen und diese vorsichtigen Aussagen zum Radikalismus nicht falsch einzuordnen: Schweigen ist nicht als Anerkennung des christlichen Monismus Bremer Provenienz zu verstehen und schon gar nicht als Anerkennung evangelischer Pastoren in ihrer Rolle als Aktivist für diese Religion. Denn das würde die bestehende Sonderbeziehung des Staates zu den Kirchen gefährden. Letztlich beharrte man in den kulturprotestantischen Kreisen darauf, daß auch eine in religiöser Hinsicht von Haeckel und Schmidt abweichende Position nicht gleichwertig mit dem protestantischen Liberalismus sei. Das führte zur Distanzierung, soweit die Vertreter der monistischen Position deren grundsätzliche Gleichberechtigung mit der kirchlichen Position forderten oder sogar zur Aufgabe liebgeordneter Bestände des Liberalprotestantismus wie der Jesulogie aufforderten. Hier brach der Dominanzkonflikt vollends auf. Dahinter standen harte Interessen, nicht nur sachliche Argumente. Mit dem *vereinsmäßig* organisierten freireligiösen Christentum eines *Dissidenten* Wille konnte man durchaus Frieden schließen (auch wenn dies nicht die Regel war), nicht aber mit dem monistischen Christentum radikaler *kirchlicher* Amtsträger, die auch in Fragen der öffentlichen Religion die Berücksichtigung ihrer Position forderten. Vor allem das Konkurrenzverhältnis zwischen Kulturprotestantismus und Bremer Radikalismus im Ringen um gesellschaftliche Dominanz in der Frage der religiösen Bildung (Bremer Schulstreit!) steht hier im Hintergrund. In diesen Fragen mußte man gegenüber staatlichen Akteuren auf der nicht bloß vorrangigen, sondern exklusiven Berücksichtigung geisteswissenschaftlich-theologischer Expertise beharren.

Wir können mithin als liberale Überzeugungen festhalten: Das kirchlich organisierte Christentum und die Naturwissenschaften sollten sich in ihre jeweils klar umrissenen Aufgabenfelder teilen. Eine Verbindung zwischen dem kirchlichen Christentum und einer Naturwissenschaftsorganisation, die normativ auf die Gebiete der Geisteswissenschaft übergreife (insbesondere die Ethik) und die gesellschafts- und kulturpolitische sowie religionsreformerische Ziele verfolge, sei nicht möglich. Insgesamt tritt die Absicht hervor, den Konkurrenten zu diskreditieren: Dessen neue Religion sei keine ernst zu nehmende Alternative für die Religion des liberal organisierten Christentums (als eine auch für den Staat unverzichtbare, die Gesellschaft integrierende Macht). Der Adressat solcher Aufklärung war die über die Gemeinde hinausgehende Öffentlichkeit. Der Bremer Dompastor F. Bock, ein Kollege von Mauritz, empfiehlt die Broschüre von Weiß einem breiteren Publikum: „Wir halten die Veröffentlichung für höchst zeitgemäß!“ Die Schrift werde nicht nur kirchlich und religiös Interessierten, sondern allen modernen Menschen nützlich sein.⁴⁴⁶⁴ Auch Veeck hebt die Absicht seines Kollegen Weiß hervor „einen Einblick“ in die Bewegung zu verschaffen, die „in Bremen einsetzte, als Kalthoff den Vorsitz im Monistenbund übernahm.“⁴⁴⁶⁵

Veröffentlichungen wie Weiß' Broschüre waren zweckgebundene bzw. interessengeleitete Beiträge zur Debatte um den Monismus und monistische Pastoren und stehen im Kontext zeitgleicher Ereignisse wie der Eingabe der Pastoral-Konferenz gegen den Kollegen Steudel.

⁴⁴⁶³ Vgl. Abschn. V.6.1.

⁴⁴⁶⁴ F. Bock. Rez. Weiß, in: Bremer Nachrichten vom 18.8.1907, Drittes Blatt. „Man kann unserer Ansicht nach mit den Motiven, die zur Gründung eines Monistenbundes führten, durchaus sympathisieren und doch an der Art seines Vorgehens (Gründung von monistischen ‚Kulturgemeinden‘!) und an seiner Zusammensetzung Anstoß nehmen.“

⁴⁴⁶⁵ Veeck, Rez. Weiß, in: Weser-Zeitung Nr. 21854, 31.8.1907.

Die zweite Auflage der Broschüre erschien wohl nicht zufällig zeitgleich mit Steudels Streitschrift *Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung*. Ein wichtiger Kontext war aber auch Steudels Austritt aus dem *Monistenbund*, der viele Fragen aufwarf, die Kalthoff nur in allgemeiner Form behandelt hatte.

VI.6.7.2 *Weitere Entwicklungen im Konflikt um das konfessionelle Monopol der Definition des Religiösen. Religionsgeschichtliche und -theoretische Aspekte*

Im Hintergrund der dargestellten Debatte steht das religionstheoretische Problem der Transformation von Koordinaten der Feldübergänge zwischen Religion und Säkularismus, das Kalthoff schon thematisiert hatte. Das Problem bekommt hier einen konkreten Ereignisbezug, wenn etwa Steudel zu begründen versucht, daß er sich auch *nach* der Distanzierung vom kirchlichen Hauptstrom noch zu Recht als Christ bezeichnen könne und seine neue Religion mithin nicht als eine anti- oder unchristliche Religion einzustufen sei. Nehmen wir als Ausgangspunkt der Analyse eine Interpretation von Steudels Austritt aus dem *Monistenbund*, die Lars Jentsch vorgelegt hat. Er behauptet in diesem Kontext irrtümlich, Steudel sei durch ein „formales Amtenhebungsverfahren“ bedroht gewesen; weiterhin seien er und sein Kollege Mauritz als „in den Schoß der Amtskirche getreulich zurückkehrende[] Pfarrer“ zu betrachten.⁴⁴⁶⁶ Die religions- und wissenschaftshistorischen Zusammenhänge sowie die eigentlichen Motive, die das Verhalten der beiden Pastoren in der Folgezeit leiteten, kommen bei dieser Betrachtungsweise nur verzerrt aus Sicht von Vertretern der konservativen Beschwerdeführer, also aus *konfessioneller* Perspektive, zur Sprache, wenn Jentsch fragt, was von einem Austritt gehalten werden könne, der durch den Umstand motiviert gewesen sei, daß die „erstrebte pantheistische Kirchbildung“ sich nicht sofort umsetzen ließ und der Bund „sich in einem Teil der Mitgliedschaft irgendwie ‚antireligiös‘ gebärdete?“⁴⁴⁶⁷ Bedeutet dies, daß im Umkehrschluß auch das alternative Konzept der Radikalen nur „irgendwie *religiös*“ war?⁴⁴⁶⁸

Eine solche Betrachtungsweise ignoriert die Möglichkeit der Existenz einer alternativen Religion im „Dazwischen“ von Bekenntnisreligion und Säkularismus und damit eben die Sichtweise, die allein dem Selbstverständnis der radikalen Pastoren gerecht wird. Denn für die Monistenpastoren waren die christlichen Kirchen weder Bastionen des Glaubens in einer ansonsten säkularen (=irreligiösen) Gesellschaft, noch, im Fall der hier thematischen speziellen Verhältnisbestimmung, Verteidiger einer nach geisteswissenschaftlichen Maßstäben definierten Religion gegen naturwissenschaftlich argumentierende ‚Feinde der Religion‘. Abstrahieren wir von der Reproduktion einer Logik konfessionellen Denkens, können wir den ‚Fall Steudel/Mauritz‘ als Beispiel für den Anspruch der monistischen Pastoren ernst nehmen, die Definitionshoheit darüber, was Religion im Allgemeinen bzw. Christentum im Besonderen sei zu entmonopolisieren und nicht mehr allein den Vertretern der (protestantischen) Bekenntnisreligion bzw. dem kulturprotestantischen Umfeld zu überlassen, sondern in die Gemeinden zu verlagern. Wie schon Kalthoff ließ sich auch Steudel von Vertretern des Konfessionalismus im Bremer kirchlichen Umfeld nicht dazu bewegen, der Kirchenbehörde gegenüber die Niederlegung seines kirchlichen Amtes zu erklären. Das hätte die Anerkennung der Zuständigkeit einer kirchlichen Hierarchie in solchen Fragen bedeutet, einer Hierarchie, die die Bremer radikalen Pastoren bekanntlich ablehnten und deren Existenz in Bremen sie bestritten – Letzteres zeigte die Debatte der Jahreswende 1904/1905 um die „Landeskirche“. Man wollte auch gegen konträre Überzeugungen den

⁴⁴⁶⁶ Jentsch, *Evolution der Religion?*, S. 278f.

⁴⁴⁶⁷ Ebd. S. 279.

⁴⁴⁶⁸ Ebd. S. 277 u. ö. Das Adjektiv ‚religiös‘ setzt Jentsch in diesem Kontext in Anführungszeichen.

eigenen Standpunkt in den Gemeinden vertreten. Man entschied sich mithin, die Chancen auf eine monistisch-christliche Gemeindebildung, die das Bremer Kirchenrecht bot, weiterhin zu nutzen – auch *nach* der kritischen Distanzierung vom protestantischen Hauptstrom. Eine kulturelle Öffnung der Gemeinden hin zu einer naturwissenschaftlichen Weltansicht erschien den Radikalen als legitime Konsequenz eines un abgeschlossenen reformatorischen Prozesses innerhalb des Protestantismus – diesen Standpunkt Kalthoffs vertrat Steudel weiter. Ihm war deswegen die Klarstellung wichtig, daß er nicht zum Austritt aus dem losen Verband der bremischen protestantischen Pastoren gezwungen worden sei und daß er dies auch nicht beabsichtige.⁴⁴⁶⁹ Sein monistisches Christentum war für ihn also nicht nur eine private, beliebige Überzeugung, sondern war mit dem Anspruch verbunden, als öffentlich sichtbare und aktiv praktizierte Religion anerkannt zu werden. So kann auch seine „aus Religion“ motivierte Mitwirkung auf dem Feld der Reform des Religionsunterrichts gedeutet werden. Tatsächlich dachte Steudel nicht an eine Rückkehr in den Schoß der Kirche, sondern forderte *umgekehrt* die Umwandlung der Kirchen in einen Verband gleichberechtigter autonomer Gemeinden und betrachtete die Aktivitäten des *Monistenbundes* in diesem Kontext als „heilsames Menetekel für die heutigen Kirchen“.⁴⁴⁷⁰

Anders als Jentsch versuchen wir deswegen erst gar nicht, die hier in Rede stehenden Zusammenhänge zu einem religionshistorischen Prüfstein der These einer „*Privatisierung* religiöser Selbstverständnisse als zentralem Element der sogenannten ‚Säkularisierung‘“ zu machen, wie dies in der „neoklassischen Religionssoziologie“ geschehe.⁴⁴⁷¹ Das entbindet uns gleichzeitig davon, den Anspruch der Protagonisten, eine individualistische Persönlichkeitsreligion zu vertreten als einen Widerspruch zum gleichzeitigen Prozeß der Gemeinschaftsbildung ansehen zu müssen.⁴⁴⁷²

Eine Auseinandersetzung wie die dargestellte läßt sich also besser als Aspekt eines Dominanzkonfliktes um die Deutungshoheit über zentrale Begriffe der Religion und des Christentums verstehen, in dessen Verlauf Protagonisten einer ‚neuen Religion‘ (im Sinne von Wolfgang Eßbachs Religionstypologie) um Anerkennung kämpften bzw. um das Recht, Organisationsformen jenseits der konfessionellen Grenzen (jedoch in freier undogmatischer Beziehung zur konkurrierenden Bekenntnisreligion) aufzubauen. In diesem Konflikt war politische Macht im Spiel, jedoch dürfen die Handlungsabsichten der Beteiligten nicht allein als Verhaltensreflexe auf Machterfahrungen interpretiert werden, selbst wenn diese durchaus existenziell bedrohlich wirken konnten (wie der oben zitierte Brief Steudels an Gansberg zeigt). Das vorherrschende Bild von der Religions- und Weltanschauungslandschaft der Zeit um 1900 als beherrscht von den erratischen Säulen ‚Christentum‘ und einem immer mächtiger werdenden ‚Säkularismus‘ sowie die Tendenz, dasjenige als Ersatzreligion auszusortieren, was nicht in dieses bipolare Schema paßt⁴⁴⁷³, gilt es also auch theoretisch auflösen, indem die Komplexität des Themas erhöht wird.

⁴⁴⁶⁹ Staatsarchiv Bremen, AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/3. Vgl. auch Steudels nochmalige Richtigstellung solcher Behauptungen in der überregionalen Presse. Vgl. Der Tag, Nr. 60 vom 12.3.1909.

⁴⁴⁷⁰ Steudel, Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 51f.

⁴⁴⁷¹ Jentsch, Evolution der Religion?, S. 292.

⁴⁴⁷² Ebd.

⁴⁴⁷³ Vgl. am selben Ort z. B. auch Erik Lehnert, „Tiefes Gemüt, klarer Verstand und tapfere Kulturarbeit“ Bruno Wille und der Friedrichshagener Dichterkreis als Ausgangspunkt monistischer Kulturpolitik im Kaiserreich, in: Lenz / Mueller (Hgg.), Haeckel, Darwin und die Folgen, S. 247-273, hier bes. den Abschn. „Ersatzreligion“, S. 260-264. Vgl. zu den begrenzten Möglichkeiten der Entfaltung individueller Kreativität im Prozeß der Religionsgenese (bedingt durch nicht beliebige kulturelle Grundproblemkonstellationen) oben den Abschn. III.13.2. Erinnerung sei zudem an die obige im Anschluß an Eßbach getroffene Feststellung, wonach die Genese möglicher Religionstypen einen nicht limitierbaren Variantenreichtum aufweisen kann, was allerdings nicht mit der Beliebbarkeit der Konstruktion privater Religionen im Sinne Luckmanns verwechselt werden darf.

Wie Kalthoff, der das geistliche Ministerium nicht als Instanz für die Definition der Religion anerkannte bzw. als unzuständig für die „Entscheidung philosophischer, näher metaphysischer Probleme“ erklärte, wies auch Steudel Forderungen der Pastoral-Konferenz zurück. Steudels Handlungsweise läßt sich religionstheoretisch reformulieren: Die „Empfehlung“ der Unterzeichnergruppe, Steudel solle sich mit seiner Anhängerschaft doch als eine freireligiöse Gemeinde konstituieren, impliziert eine Abwertung: sie ist als Nichtanerkennung des Religionsstatus der von den Bremer monistischen Pastoren vertretenen Überzeugungen zu verstehen. Denn das, was man im Kontext der freigeistigen Bewegung als autonome, dem Christentum gleichwertige ‚Freireligiosität‘ verstand⁴⁴⁷⁴, wurde allenfalls als ‚Ersatzreligion‘ eingestuft. Hier, im Zwischenreich von Konfessionalismus und Säkularismus, fängt das Arbeitsgebiet der Diskursanalyse an. Die Religionsdefinitionen der Diskursbeteiligten müssen wir nicht übernehmen; andererseits sind sie im Kontext der Frage nach den Entstehungsbedingungen neuer Religionen empirisch bedeutsam.⁴⁴⁷⁵ Die allgemeineren und übergeordneten Zusammenhänge dieser Problematik sollen hier kurz herausgearbeitet werden, bevor die exemplarischen regionalgeschichtlichen Aspekte weiterverfolgt werden.

Allgemein wirkende und über die Ebene der Regionalgeschichte hinausgehende Haltungen in der Debatte um die „echte“ Religion und ihre „Surrogate“ lassen sich am Beispiel relevanter Stellungnahmen von Vertretern des Kulturprotestantismus ablesen. Mit Blick auf die hier im Zentrum stehende Wirkungsgeschichte der Bremer Religion kommt die schon mehrfach zitierte Untersuchung des Theologen Arthur Titius über den Bremer Radikalismus von 1908 als diskursanalytischer Bezugspunkt in Frage, ebenso wie Johannes Wendlands 1914 in der Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher erschienene Untersuchung über die neuen ‚Diesseitsreligionen‘. Beginnen wir mit Titius, der dem Radikalismus eine weit über Bremen hinausgehende Wirkung unterstellt.⁴⁴⁷⁶

Titius setzt sowohl implizit als auch explizit die Unterscheidung zwischen „echter“ und „falscher“ Religion voraus und wendet diese auf seine Stellungnahme an: Wie wir sahen bezweifelte er nicht von vornherein den „religiösen Idealismus“ der radikalen Bremer Pastoren und setzte diesen auch nicht schlichtweg mit dem Haeckelschen Monismus gleich. Doch brachte er den Radikalismus gleichzeitig in die Nachbarschaft von Bewegungen wie dem Positivismus und dem Spiritismus des 19. Jahrhunderts, dem Neubuddhismus und der Theosophie, die im kirchlich organisierten Protestantismus nicht gerade den besten Ruf genossen⁴⁴⁷⁷ und denen das Prädikat ‚Religion‘ in aller Regel vorenthalten wurde. Oder aber er ordnet den Radikalismus der Phase ab 1906 polemisch der Wissenschaftsreligion zu. Er bezweifelt, daß „bei den Radikalen der religiöse Idealismus noch kräftig genug“ sei, „um sich der tödlichen Umklammerung des Naturalismus zu erwehren“ und „Energie und Nachhaltigkeit genug“ besitze, „um in der Auseinandersetzung mit der modernen, auf Naturwissenschaft begründeten Weltanschauung sich siegreich zu behaupten“⁴⁴⁷⁸ In einer in Bezug auf die Wirkungsgeschichte des Radikalismus relevanten Aussage über Kalthoff sagt er, die Dimension der Religiosität in dessen Werken habe allenfalls den Status eines

⁴⁴⁷⁴ Vgl. Handbuch der freigeistigen Bewegung [1914], S. 12.

⁴⁴⁷⁵ Vgl. oben die Einführung, Abschn. I.4 und I.5.

⁴⁴⁷⁶ Titius, Der Bremer Radikalismus, S. 2.

⁴⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁴⁷⁸ Ebd. S. 45f. Vgl. S. 54f.

„Symptom[es], daß das Vernichtungswerk des Naturalismus an der Religion bei Kalthoff noch nicht völlig bis zum Ende geführt ist. ... Nicht ein Sieger ist er, wie er meint, der Verkündiger einer Religion, der die Zukunft gehört, sondern ein Besiegter, ein bis ins zentrale religiöse Erlebnis hinein unsicher Gewordener, dem der naturalistische Monismus die letzten, sichersten Festen seines wahrhaften Idealismus zu stürmen droht.“⁴⁴⁷⁹

Die Leitlinie für die Beurteilung der Zukunft des Radikalismus im Ganzen war damit vorgezeichnet. Bedingt durch die Loslösung vom „festen Boden der Vergangenheit“ werde der Radikalismus „zur Schwärmerei, zur eitlen aufgeblasenheit und inneren Leere.“⁴⁴⁸⁰ Die von den Monistenpastoren nicht geteilten Grundanschauungen – die Sonderstellung Jesu im protestantischen Christentum und der Glaube an einen transzendenten Gott, der einen grundsätzlichen Dualismus zur Welt markiert – werden zur negativen Folie einer Religionsdefinition.⁴⁴⁸¹ Das wichtigste positive Definitionskriterium „echter“ Religion bleibt die Fühlung zur Ethik der ‚großen religiösen Persönlichkeiten‘, womit wie wir sahen letztlich der historische Jesus der liberalen Theologie gemeint war. ‚Schwärmer‘ war in der Geschichte des Protestantismus eine andere Bezeichnung für ‚Ketzer‘. Spätestens mit seinem Abrücken vom ethischen Absolutum des ‚historischen Jesus‘ habe der Radikalismus also religiös den Boden unter den Füßen verloren.⁴⁴⁸² So prophezeit Titius, der Radikalismus werde „ohne den festen Rückhalt“ am ethischen Prinzip Jesus „in den Brandungen der Moderne scheitern; an seiner eignen Unsicherheit und Armut wird er vergehen.“⁴⁴⁸³ Insbesondere ein monistischer Jesus, dessen Göttlichkeit sich wie bei jedem anderen Menschen auch in seiner Menschlichkeit erschöpfe, könne nicht als religiös wirksame moralische Instanz gelten. Überhaupt bedürfe die Religion, soll sie „als selbständige Funktion des menschlichen Geistes aufgezeigt werden, ... einer andern Beziehung des Menschen auf das Unendliche“.⁴⁴⁸⁴ Der „entscheidende Punkt“, der die Kritik am Monismus rechtfertige, sei also, daß dieser ‚echte‘ Religion ethisch nicht ersetzen könne, da er nicht zwischen Gott und Mensch differenziere. Die Fragen von Schuld, ethischer Verantwortung und Erlösung ließen sich im Rahmen eines monistischen Konzeptes nicht befriedigend lösen. Ohne das Erlösungsangebot eines auf einen transzendenten Gott bezogenen Christus bleibe nur der ungangbare Weg der Selbsterlösung.⁴⁴⁸⁵ Die ‚neue weltliche Religion‘⁴⁴⁸⁶ kann mit der traditionellen transzendenzbezogenen Religion also nicht mithalten. Der Monismus (der grundsätzlich einer naturwissenschaftlichen, naturalistischen Zeitströmung zugerechnet wird), wird zu einem Differenzierungsmerkmal im Dominanzkonflikt zwischen der Theologie als normativer Geisteswissenschaft und den Naturwissenschaften um die besagten Zuständigkeiten und Monopole.

Noch deutlicher wird dieser allgemeine, umfassendere Kontext des Diskurses um die Frage, ob das Bremer monistische Christentum eine Religion sei, 1914 bei Wendland, der die gesamte „Gedankenwelt von Julius Hart und Heinrich Hart, Wilhelm Bölsche und Bruno Wille, Gertrud Prellwitz und Ellen Key, Albert Kalthoff, Carl Jatho und verwandten Geistern“ als „bloße Oberflächenkultur“ betrachtet.⁴⁴⁸⁷ Diese ephemere ‚Diesseitsreligion‘ grenzt auch Wendland von „echter Religion“ ab. „Eine reine Immanenzreligion“ sei

⁴⁴⁷⁹ Ebd. S. 81.

⁴⁴⁸⁰ Ebd. S. 88, 115.

⁴⁴⁸¹ Zu Ausnahmen im Protestantismus vgl. ebd. S. 51f.

⁴⁴⁸² Ebd. S. 129. Vgl. schon oben Abschn. III.9.

⁴⁴⁸³ Ebd. S. 131f.

⁴⁴⁸⁴ Ebd. S. 60.

⁴⁴⁸⁵ Vgl. ebd. S. 61ff, bes. S. 67, 72. Dieser Aspekt der Debatte reicht bis in die Zeit von Kalthoffs Amtsenthebungsverfahren zurück und tauchte immer wieder auf. Vgl. z. B. Abschn. III.19.

⁴⁴⁸⁶ Ebd. S. 53.

⁴⁴⁸⁷ Wendland, Die neue Diesseitsreligion, S. 6.

„ein Widerspruch in sich. ... Auch hier geht die moderne Diesseitsreligion nicht von dem religiösen Ungenügen an dem weltlichen Sein aus, sondern von einer positivistischen Zeitströmung, die nach ihrem Gutdünken von der Religion alles wegschneidet, was über ihren Horizont hinausgeht. Echte Religion sprengt diese Bande und gewinnt im Ewigen ein bleibendes Gut.“⁴⁴⁸⁸

Dogmatisch (im Sinne des Kulturprotestantismus) eingehegte „echte Religion“ grenzt Wendland nicht nur von der positivistischen Wissenschaft, sondern auch (wie wir schon sahen) von der Kunst ab. Der „tiefste Mangel dieser Religiosität“ sei das „Fehlen einer Offenbarung, die nicht vom Menschen selbst kommt, sondern von einem transzendenten Gott.“ Gott werde hier schlicht mit dem wahren menschlichen Selbst identifiziert. Das widerspreche dem Dogma der Kirche, welches klar zwischen Gott und Mensch trenne.⁴⁴⁸⁹

Unter Bezugnahme auf Forschungen der Religionsgeschichtlichen Schule bemüht sich Wendland, das um 1900 gängige Stereotyp der ethischen Unzulänglichkeit nichtkirchlicher bzw. nichtchristlicher Religiosität auch im Zuge der historischen Beweisführung zu belegen. Die liberale historisch-kritische Exegese lieferte also die Materialgrundlage für Definitionsbildungen.⁴⁴⁹⁰ Maßstab ist der exegetisch bestimmte Unterschied zwischen Christentum und Heidentum anhand einer konstruierten Grenzziehung zwischen dem historischen Zentrum und ethischen Kern des Christentums einerseits und einer Peripherie des Christentums (den Überschneidungen mit hellenistischen Religionen) andererseits.⁴⁴⁹¹ Aus dieser Differenzierung werden dann Schlüsse für die Gegenwart gezogen: Je weiter eine moderne Religion von diesem Zentrum entfernt ist, desto zweifelhafter wird aus kulturprotestantischer Sicht ihr Religionsstatus. Wie in vielen Religionen aus der antiken ‚Peripherie des Christentums‘ sei das ‚Gottmenschentum‘ auch in der modernen Diesseitsreligion nicht nur auf die Person Jesu beschränkt, sondern eine mögliche Option für *alle* Menschen. Mit der Unterscheidung von Kern/Zentrum und Schale/Peripherie werden zur historischen Beglaubigung einer modernen Religionsdefinition kanonische Sichtweisen der Kirche des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts auf christliche Texte einer Anfangszeit übertragen, die alles andere als einheitlich war und in der noch keinesfalls entschieden war, was viel später einmal ‚kanonisches Christentum‘ werden sollte. Das wurde oben schon dargelegt. Insbesondere über Vermittlung des Jesus-Konzeptes wird diese Konstruktion in die Zeit des Urchristentums hineininterpretiert und von dort wieder als ein für die Moderne gültiger Maßstab entnommen. Der geschichtliche Jesus des normativen Historismus fungiert, wissenschaftsgeschichtlich betrachtet, in der ersten Phase der Neuorientierungen im akademischen Fächerkanon als Inbegriff des Geistigen, mithin als Abgrenzungsmerkmal von der Peripherie des ‚geistlosen‘ Naturalismus. Daß die spätere Krise des Historismus parallel zur Neuorientierung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften verlaufen sollte, wäre nebenbei gesagt, ein lohnenswerter Gegenstand eigener Untersuchungen. Wir bleiben hier bei ethischen Konsequenzen der Konfliktlogik, die sich auch in diesen Kontexten aus der Verknüpfung von Autorität (des historischen Jesus) und Moral ergaben. Letztlich kommt Wendland zu dem Urteil: ohne Autorität keine Moral: Im Zurücktreten der „ethischen Forderung“ zeige sich

„[d]er tiefste Mangel des modernen Glaubenslebens ...: Es fehlt oder tritt weit zurück, was in vorderster Linie stehen sollte, die sittliche Umwandlung, der Kampf des Menschen gegen sich selbst. Es ist keine Religion, die von dem Menschen Opfer verlangt.“

⁴⁴⁸⁸ Ebd. S. 30.

⁴⁴⁸⁹ Ebd. S. 16f. Vgl. zur Differenzierung von Religion und Kunst Abschn. VI.5.1.

⁴⁴⁹⁰ Vgl. die obigen Ausführungen zum Zusammenhang von theologischem Historismus, Religionsforschung und religiöser Wesensbestimmung.

⁴⁴⁹¹ Ebd. S. 22.

Sie schaut der Weltentwicklung zu, wie ein Betrachter. ... Die höchsten Pflichten nehmen in dieser Sittlichkeit die Pflichten des Menschen gegen sich selbst ein. ‚Sei Du!‘ Sei dir selber treu. Damit wirst Du frei von Schuld.“ „Hier fehlt das Opfer des eigenen Ich. ... Wieviel rücksichtsloser Egoismus verbrämt sich nicht leicht mit den Forderungen der Treue gegen das eigene Ich!“⁴⁴⁹²

Daß wir andererseits auch im Fall des Bremer Radikalismus nur von einer durchschnittlichen Haltung in der Definitionsfrage sprechen können, sei nochmals betont. Es wurde bereits gesagt, daß Friedrich Lipsius während seiner – allerdings nur bis September 1907 andauernden Amtszeit als Martini-Pastor – eine von den anderen Radikalen abweichende Haltung an den Tag legte.⁴⁴⁹³ Zunächst sah es zwar so aus, als nähme Lipsius in der Diskussion dieser Frage den Standpunkt des neutralen Beobachters ein: Könnte man nicht schon allein aus der Tatsache, daß „der Lebens- und Zukunftsglaube ... Prediger und Gemeinden gefunden hat, die sich bei ihm befriedigt fühlen, seine Existenzberechtigung“ erweisen?⁴⁴⁹⁴ Doch dieser Schein trügt. Letztlich argumentiert auch Lipsius theologisch-normativ:

„Mit Recht hat die christliche Dogmatik immer darauf gehalten, daß Gott über alle Formen der Endlichkeit erhaben, also raumlos und zeitlos zu denken sei.“ Es sei „ernstlich zweifelhaft, ob der allem Übersinnlichen und Überweltlichen abholde Monist überhaupt noch Religion besitzt.“⁴⁴⁹⁵

Im weiteren Verlauf seiner Diskussion des Monismus verwendet Lipsius den Begriff ‚Religion‘ nur noch in Anführungsstrichen. Auch solche Belege für fließende Übergänge zwischen Kulturprotestantismus und Radikalismus in der Frage der Religionsdefinition gilt es zu berücksichtigen, wenn man nach der Genese neuer Religion im „Dazwischen“ von Konfessionalismus und Säkularismus fragt.⁴⁴⁹⁶ Dennoch erscheint es berechtigt, von jeweiligen Durchschnittshaltungen auszugehen. Wir können ergänzend den Artikel über moderne Ersatzreligionen in der RGG heranziehen. Die für die Bremer Religion konstitutive moderne Mystik etwa wird hier als eine „die kirchlichen Dogmen wesentlich ablehnende Naturanschauung“ definiert, also eher dem naturwissenschaftlichen Weltbild zugeordnet als der religiösen Spiritualität.⁴⁴⁹⁷ Auch Monismus, Freidenkertum, der Nietzschekult und die Religiosität der Lebensreformbewegung werden als Religionsersatz verstanden.⁴⁴⁹⁸ Damit wird dann doch wieder ein Unterschied zwischen Religion im kirchlichen Rahmen und Formen von Religion gemacht, wie sie etwa ein Bruno Wille in der Berliner freireligiösen Gemeinde praktizierte. Ein qualitativer Unterschied gegenüber der freien vereinsmäßig organisierten Religiosität resultiert vor allem aus dem spezifischen Status, der für die kirchliche Religiosität gegenüber dem Staat hartnäckig verteidigt wurde. Umgekehrt wird verständlich, warum die Bremer Monistenpastoren nicht der Empfehlung der Pastoral-Konferenz folgten, mit ihren Gemeinden den Weg der Dissidenten zu gehen.

In Bezug auf unser Beispiel (die über den Staat an Steudel übermittelten Forderungen der Bremer Pastoral-Konferenz) können wir also festhalten: Steudel wollte keine Ersatzreligion für das Christentum schaffen. Im Zuge seiner Reformbemühungen wollte er im Gegenteil den eigentlichen Kern aller Religionen (und mithin auch des Christentums) bewahren. Er rechtfert-

⁴⁴⁹² Ebd. S. 27 mit Bezug auf Kalthoff, *Die Religion der Modernen*, S. 88ff.

⁴⁴⁹³ Vgl. Abschn. VI.5.2.1.8.

⁴⁴⁹⁴ *Die Religion des Monismus*, Berlin o. J. (1907), S. 29.

⁴⁴⁹⁵ Ebd. S. 31, 35 et passim.

⁴⁴⁹⁶ Lohnenswert im Hinblick auf die Frage wäre evtl. eine Musterung der Beiträge im Archiv für Religionswissenschaft, hrsg. von Thomas Achelis (Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr).

⁴⁴⁹⁷ Hermann Mulert, Art. *Moderne Ersatzreligionen*, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 493-497. Vgl. bes. Sp. 496 (Verweis auf den Artikel *Neue Mystik*, der explizit auch auf Kalthoffs *Mystik* Bezug nimmt.)

⁴⁴⁹⁸ Ebd. Sp. 497.

tigte sich gegenüber dem Senat, ihm und seinem Kollegen Mauritz sei es im Gefolge Kalthoffs darauf angekommen, „daß dem Menschen der Gegenwart, sofern er der heutigen Naturerkenntnis sich nicht verschließt, gezeigt werde, wie der religiöse Inhalt des Christentums am besten ohne Widerspruch mit den Forderungen des wissenschaftlichen Denkens in die Gegenwart hinübergelenkt werde.“ Das Bewußtsein für diese Aufgabe der Zeit sei nicht erst durch die Monisten um Haeckel geweckt worden, sondern habe sie „bereits vor Gründung des Bundes“ erfüllt. Das „religiöse Interesse des Bundes“ sahen sie „unzweideutig“ in Kalthoff verkörpert. Die Unterstellung der Pastoral-Konferenz, man unterstütze „eine antireligiöse“ und sogar „christentumsfeindliche“ oder „naturwissenschaftliche Propaganda“, wiesen sie also weit von sich. Vielmehr wolle man das eigene religiöse Selbstverständnis „in noch weiterem Kreise als dem der eigenen Gemeinde“ verbreiten.⁴⁴⁹⁹

Der Steudel staatlicherseits abgerungene Verzicht auf Propaganda für die neue Religion hinderte ihn nicht, eine Zusammenfassung seiner Vorträge für den *Monistenbund* unter dem Titel *Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung* zu veröffentlichen. Er wiederholte auch in dieser *nach* seinem Austritt erschienenen Flugschrift, ihm und seinen Kollegen ginge es darum, „den religiösen Lebensgehalt des Christentums als der letzten geschichtlich gewordenen Kulturreligion, von der wir herkommen, ohne Widerspruch mit den Forderungen des wissenschaftlichen Denkens in die Gegenwart hinüber“ zu leiten; es ging auf allgemeiner Ebene um „eine *Weiterbildung der Religion*“; auf individueller Ebene um die Transformation der „Erlösungsmöglichkeit durch einen göttlichen Gnadenakt (Tod Christi) ... und die Erlösungsverwirklichung“ im „Reich Gottes“ in „das Ideal einer Persönlichkeitskultur“ im beschriebenen Sinne.⁴⁵⁰⁰ Kalthoffs Gedanke der Umbildung der traditionellen in eine moderne individualistische Christologie liegt hier nahe, wird aber nicht ausgesprochen.

Auch während Steudels und Mauritz' Amtstätigkeit nach Kalthoffs Tod setzte der Prozeß der Religionsgenese sich in der Wechselwirkung von Selbst- und Außenwahrnehmung fort. Beide Pastoren grenzten sich nicht nur von ihren kirchlichen Kollegen ab, sondern auch von der – besonders aus der Fremdperspektive – dem Materialismus zugerechneten Richtung innerhalb der Monistenbewegung. Die Gründe hierfür waren nicht allein taktischer Natur. In ihrer Erklärung an den Senat betonten die beiden Pastoren, sie würden „zwar nicht anerkennen“, daß der „Zweck des Bundes, für eine in sich einheitliche, auf Naturerkenntnis begründete Welt- und Lebens-Anschauung zu wirken, eine christentumsfeindliche oder materialistische Tendenz in sich schließe“, doch hätten sie sich u. a. „angesichts einzelner Kundgebungen von Mitgliedern des Bundes, mit denen sie sich nicht identifizieren“ zum Austritt entschlossen.⁴⁵⁰¹

Auch aus diesem Beleg geht das Interesse der monistischen Pastoren hervor, eine mehr als privat praktizierbare, beliebige Alternative zu den etablierten Bekenntnisreligionen, *aber auch* zu betont areligiösen Weltanschauungen zu bieten. Sie waren überzeugt, daß eine religionslose Gesellschaft kein wünschenswertes Ziel sei. Orientierung boten hierfür die oben dargestellten entsprechenden Grundhaltungen Kalthoffs.⁴⁵⁰² Der Monismus Ernst Haeckels konnte wie wir sahen mit einem offenen Bekenntnis zum Atheismus gleichgesetzt werden, das keinen Raum mehr für Gott und den „Trümmerhaufen“ des Christentums ließe, wie Heinrich Schmidt

⁴⁴⁹⁹ Schreiben Steudel und Mauritz an Senatskommission f. Kirchl. Angel. vom 23.2.1907. Staatsarchiv Bremen, AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/2.

⁴⁵⁰⁰ *Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung*, S. 49f. Steudel verweist an dieser Stelle explizit auf seine und „Mauritz' Erklärung an den Senat über unsere Zugehörigkeit zum Monistenbund.“

⁴⁵⁰¹ Schreiben vom 23.2.1907. Vgl. Die Pastoren des Monistenbundes, S. 87f (Antwortschreiben Steudel / Mauritz), S. 88f (Senatsbescheide).

⁴⁵⁰² Vgl. z. B. oben Abschn. VI.4.

in dem oben erwähnten Jenenser Vortrag meinte, der auch in der Auseinandersetzung um Steudel und Mauritz wieder zitiert wurde.⁴⁵⁰³

Eine wichtige Rolle als Medium öffentlicher Klarstellungen spielten die *Bremer Nachrichten*. Die Austrittserklärung von Steudel und Mauritz wurde in dem Blatt wörtlich in voller Länge abgedruckt – was wohl nicht ohne Zutun der Behelligten geschehen sein kann.⁴⁵⁰⁴ Die Redaktion des Blattes war vielfach mit der Frage konfrontiert worden, ob die beiden Geistlichen „ihre religiösen Anschauungen geändert hätten, etwa infolge einer Aufforderung durch den Senat.“ Aufgrund dieses öffentlichen Interesses hatte man sich zu einer ausführlichen Klarstellung auf dem Titelblatt der Zeitung entschieden. Die liberale Öffentlichkeit erfuhr in dem Artikel, daß der Senat von den Geistlichen nicht verlangt hatte, sich einem Bekenntnis zu verpflichten, über das sich eine andere Instanz als ihre Gemeinde die Deutungshoheit anmaßte.⁴⁵⁰⁵ Wir können diese Vorgehensweise vor dem dargestellten Hintergrund als Bemühung interpretieren, der von den monistischen Pastoren vertretenen neuen Religion – auch gegen Widerstände und Versuche der Diskreditierung von deren religiöser Überzeugung – ihren Rang als eigenständige Alternative zwischen areligiöser Weltanschauung und kirchlichem Konfessionalismus zu wahren.

Obwohl es den beiden angegriffenen Vertretern eines bekenntnisfreien monistischen Christentums wohl auch um einen Friedensschluß mit den Anhängern der Orthodoxie ging (was man oberflächlich betrachtet als „Kleinbegeben“ interpretieren könnte), blieb ihr Handeln primär von der tiefsitzenden Überzeugung bestimmt, daß keine kirchliche Instanz außerhalb der jeweiligen autonomen Gemeinden die Definitionshoheit in der Frage beanspruchen dürfe, was christlich bzw. unchristlich sei. Die Haltung der Bremer monistischen Pastoren entspricht ihrem dargestellten reformatorischen Selbstverständnis, nach dem im Zuge des un abgeschlossenen Reformationsprozesses das Christentum sich in die Zukunft hinein weiter evolutionär entfalten werde und wonach der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens in der Gemeinde liegt. Diese Voraussetzung für die Etablierung einer unterscheidbaren neuen überkonfessionell-christlichen Religion galt es gegen die Vertreter des Konfessionalismus zu verteidigen. Die orthodoxen Gegner ließen dagegen in solchen Konflikten auch in der Zukunft die Auffassung durchblicken, daß für Bremen die Errichtung einer über den Gemeinden stehenden, mit autoritativen Befugnissen ausgestatteten Kontrollinstanz wünschenswert sei. Auch im Umfeld des *Protestantenvereins* sah man diesen Gegensatz, blieb aber dem Grundsatz treu, daß die persönlichen und wie man meinte noch gegenwartskompatiblen Grundanschauungen des Stifters der christlichen Religion zum Ausgangspunkt für die Formulierung verbindlicher Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit – trotz der anerkannten, in Bremen gegebenen faktischen Selbständigkeit der Gemeinden – genommen werden müssten.⁴⁵⁰⁶ Wir sahen oben, daß diese Haltung die Protestantenvereiner in die Verlegenheit brachte, auf die Forderungen der Orthodoxen eingehen zu müssen, obwohl man diese nicht teilte bzw. obwohl man die ausschließliche Definition des Christlichen anhand des Maßstabes kirchlicher Bekenntnisse ablehnte. Kulemann schlug einen Kompromiß vor, nach dem es zwar keine Bekenntnisverpflichtung einer Gemeinde gegenüber einer

⁴⁵⁰³ Vgl. zum vereinsinternen Konflikt der Richtungen Bruno Weiß, *Monismus*, S. 7-9.

⁴⁵⁰⁴ *Bremer Nachrichten* vom 28.3.1907, Zweites Blatt, Das Vorgehen der bremischen Orthodoxen gegen die Pastoren Steudel und Mauritz. Steudel verweist auch später zu seiner Rechtfertigung auf diese Veröffentlichung. Vgl. zur Rolle der *Bremer Nachrichten* in solchen Diskursen bereits Abschn. IV.4.4.

⁴⁵⁰⁵ Ebd. Der Art. kommt zu dem Schluß: „Es geht also aus dem Verlauf der Angelegenheit hervor, daß die Herren Pastoren Steudel und Mauritz lediglich des lieben Friedens wegen aus dem Monistenbunde ausgetreten sind, aber dies nur unter grundsätzlicher Wahrung ihres Standpunktes getan haben. Dadurch werden alle anders lautenden Mitteilungen, die einen anderen Eindruck hervorzurufen im Stande sind, widerlegt. ... Der Senat unseres bremischen Freistaats ist dadurch, daß er auf die Genannten keinen Zwang zum Verlassen ihrer religionsphilosophischen Anschauungen ausübte, den alten bremischen Traditionen treu geblieben.“

⁴⁵⁰⁶ Vgl. W. Kulemann, *Die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit*, S. 20-22, 24, 29.

Kirchenbehörde gebe, wohl aber eine solche des Pastors gegenüber der Gemeinde.⁴⁵⁰⁷ Auch die liberalen Protestanten setzten sich nicht für die Anerkennung monistischer Pastoren ein. Das zeigte sich etwa in der Praxis des *Protestantenvereins*. Erinnerung sei an Emil Feldens an diese Adresse gerichteten Aufruf um Unterstützung für Pastoren, die gleichzeitig für den *Monistenbund* wirken, denn auch hinter diesem Appell steht das Postulat der Gleichwertigkeit des monistischen Christentums mit dem konfessionellen Christentum bei gleichzeitiger Unterschiedenheit von letzterem.

Die Bremer Radikalen mußten sich angesichts solcher Bekundungen in ihrer Ansicht bestätigt fühlen, der Liberalismus bleibe in „Halbheiten“ stecken, während die Orthodoxie eine Tendenz zur Katholisierung des Protestantismus fördere: im Falle eines Eingehens auf die konservativen Forderungen würde das für Gemeinden und Geistliche gültige Bekenntnis von einer kirchlichen Behörde *vordefiniert* werden, der Schwerpunkt kirchlichen Lebens würde – wie in der Papstkirche – von den Gemeinden in die oberen hierarchischen Instanzen der Kirchenorganisation verlagert werden.

VI.6.7.3 *Der vorläufige Höhepunkt des Konfliktes: Ein Vortrag und seine Folgen*

Das vorgenannte Problem stand erneut im Vordergrund, als eine auswärtige kirchliche Instanz, der evangelische Oberkirchenrat Mecklenburg-Schwerin, mit einer Beschwerde über Steudel an den Bremer Senat herantrat.⁴⁵⁰⁸ Der Remberti-Pastor wurde auch nach der Niederlegung seines Sitzes im Ausschuß des *Monistenbundes* von einzelnen Ortsgruppen als freier Vortragsredner eingeladen, so von den Schweriner Monisten. Der Vortrag vor nicht allzu zahlreich erschienenen Gästen trug den Titel *Christentum und Monismus*.⁴⁵⁰⁹ Steudel knüpfte an die Hauptlehren Gott, Freiheit und Unsterblichkeit an. Grundelemente der überlieferten Anschauungen seien durch „die Ergebnisse der Naturwissenschaft ‚nahezu‘ erschüttert“. Das werfe die Frage auf, wie „tiefer denkende Menschen damit umgehen“ könnten. Ein Thema des Vortrags muß das Verhältnis der beiden biblischen Schöpfungsberichte zur natürlichen Abstammungslehre gewesen sein. Um Menschen, die darin einen Widerspruch sähen, eine religiöse Heimat bieten zu können, müsse man anstelle des Offenbarungsglaubens den Entwicklungsgedanken setzen. Diese Äußerungen hatten bei konservativ gläubigen Hörern Unmut hervorgerufen, insbesondere weil Steudel von der Verwandtschaft von Mensch und Tier ausgegangen war.⁴⁵¹⁰

An den Vortrag schloß sich eine Diskussion an, in der sich exemplarisch der Konflikt zwischen Vertretern der Bekenntnisreligion – insbesondere solchen, die dem *Keplerbund* nahestanden – und Steudel als Verfechter der Bremer monistischen Religion nachvollziehen läßt. Die an der Aussprache beteiligten Schweriner Prediger waren nach Steudels Angabe alle dem konfessionellen Standpunkt verpflichtet. In der Tendenz wurde Steudels Position dem antichristlichen weltanschaulichen Materialismus oder sogar Atheismus zugeordnet. „Monist“ sei „ein moderneres Wort für Atheisten“ meinte eine Hörerin in einer Zuschrift, die gleichzeitig unter weiblichen Lesern, „welche mit Freimut und bescheidenem Ernst an die Lösung einiger sie bewegenden Stellen der Heiligen Schrift gehen“ und „einige Klärung ihrer naturwissenschaftlichen Anschauungen [wünschen] – soweit das weibliche Geschlecht im allgemeinen dabei in Betracht“ komme, für den Beitritt zum *Keplerbund* warb.⁴⁵¹¹ Diese Einstufungen erweck-

⁴⁵⁰⁷ Vgl. ebd S. 20.

⁴⁵⁰⁸ Brief vom 14.12.1908. Staatsarchiv Bremen, AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/3.

⁴⁵⁰⁹ Folgendes nach Zeitungsausschnitten, die der Beschwerde als Anlage beigegeben wurden. Ebd.

⁴⁵¹⁰ Mecklenburger Nachrichten vom 27.11.1908 und 28.11.1908.

⁴⁵¹¹ Ebd.

ten den Eindruck, Steudel habe die Unvereinbarkeit von Christentum und Monismus behauptet, was er keineswegs getan hatte.

Auch andere Teilnehmer der Diskussion reagierten auf Steudel mit Strategien, wie sie zu dieser Zeit vom *Keplerbund* zur Widerlegung der als Zeugnisse eines naturwissenschaftlich-dogmatischen Wissenschaftsglaubens eingestuftten Verlautbarungen des *Monistenbundes* angewendet wurden und ließen damit unberücksichtigt, daß es Steudel um die Darstellung einer undogmatischen neuen *Religion* ging. Das vom *Monistenbund* vertretene Dogma, mit dem Steudels Intentionen fälschlicherweise identifiziert wurden, beruhe nicht auf wissenschaftlich bewiesenen Tatsachen, sondern auf „unbewiesenen Glaubenssätzen.“ Es stehe also Glaube gegen Glaube: einerseits die „aufgeblühte ‚trunken gewordene‘ Naturwissenschaft, wie sie insbesondere Haeckel in seinem ‚Monismus‘ lehrt“, andererseits der Glaube an Wunder – „nicht im Widerspruch mit der *Natur*, sondern“ im Einklang „mit dem, *was uns* von der *Natur bekannt* ist“. Der Bericht von der wunderbaren Erschaffung des Menschen konnte somit als offenbarte Wahrheit ohne Widerspruch zum Stand der modernen Naturwissenschaft wörtlich genommen werden. Es prallten also zwei grundsätzlich unvereinbare Erkenntnisinteressen und religiöse Bedürfnisse aufeinander.

Steudels Versuch, in einem Schlußwort zu den Vorwürfen Stellung zu nehmen, ging in einem allgemeinen Tumult unter. Ein großer Teil der Zuhörer bekundete seine „Entrüstung“, vielfach durch Verlassen des Saals. In der Zuschrift der erwähnten Dame, die für den Beitritt zum *Keplerbund* warb, heißt es: Man müsse Steudel „seiner *erdorrtten Empfindungen* und überhaupt seines *Mangels an Anstand* wegen anklagen ..., weil er die christliche Religion beschimpft, indem er ihr Mängel zuschreibt, welche sie nicht besitzt“. Als Kontrast zu Steudels angeblichem Auftreten wird die Bescheidenheit von Naturwissenschaftlern wie Kepler, Gauß, Newton angeführt. „Bildung macht bescheiden.“⁴⁵¹²

Die grundsätzliche Differenz der Konfliktparteien illustriert sowohl die oben angeführte Überzeugung der Bremer Monistenpastoren, echte Wissenschaft dürfe keine Grenzen anerkennen, als auch ihre Kritik, der eigentliche Grund für das Beharren der Theologie auf einem autonomen Zuständigkeitsbereich sei der Wunsch, die eigene Unentbehrlichkeit nachzuweisen und die Wissenschaft dafür zur Dienerin eigener Interessen zu machen. Wir nannten das die Strategie der gegenseitigen Integration. Hinzu kam noch etwas Weiteres: Wenn man in Schwerin stets betonte, „unser Wissen“ sei „überall nur Stückwerk“ (so die erwähnte Dame vom *Keplerbund*), sah man neue Theorien auch als potentielle Bedrohungen bisheriger Glaubenssätze an. Steudel bezog gegenüber seinen Schweriner Kritikern die Position des Menschen, der – mit Kalthoff gesprochen – das „Recht ... auf Wissen“ behauptet, aber gleichwohl anerkennt,

„daß all unser Wissen ein Stückwerk ist“, was ihn aber nicht „ängstigt ..., sondern ermutigt. ... Wahrheit ist auch Irrtum. Aber dieser Irrtum korrigiert sich beständig selbst, er ist der Stachel, der den Geist immer weiter treibt... Denn alle Irrtümer sind nur Entwicklungsstadien auf der Bahn des vorwärts eilenden Lebens... Dadurch unterscheidet sich auch in der Wissenschaft der freie Geist von dem unfreien, gebundenen, daß der eine mit dem Irrtum rechnet als einer Notwendigkeit, ihn in alle seine Größenschätzungen einsetzt, um danach seine Lebenswerte zu bestimmen, während der andere mit Absolutheiten und Unfehlbarkeiten rechnet, mit Sätzen und Gedanken, die das Aussehen der Wissenschaft haben, aber im Grunde ganz und gar zu Glaubensartikeln gestempelt sind.“⁴⁵¹³

Den ersten Teil dieser Argumentation bestätigt Steudels Kritikerin vom *Keplerbund*: Der „Redner meinte ja selbst, daß noch nicht alle Welträtsel gelöst seien“ (trotz Haeckels Welträts-

⁴⁵¹² Ebd.

⁴⁵¹³ Zukunfts Ideale, Predigt Freie Wissenschaft, S. 70, 71f.

sel!)“⁴⁵¹⁴ Über den Status wissenschaftlicher Hypothesen hatte man hingegen völlig differente Auffassungen, was sich konkret im Streit um die von Steudel vorgetragene These der Abstammung des Menschen und der Affen von einem gemeinsamen Primaten-Vorfahren zeigte. Gerade in diesem Punkt zeigte sich der Horror vor der „Expansion naturwissenschaftlicher Erklärungsmuster in nichtnaturwissenschaftliche Disziplinen“.⁴⁵¹⁵ In einem Sprechsaal-Artikel hielt der Schweriner Pastor M. Romberg Steudel entgegen: „Sie bestreiten ... „den *spezifischen* Unterschied [zwischen Mensch und Tier]. ... Sie sagen, daß der Mensch sich aus dem Tier entwickelt habe. Wir sagen, daß der Mensch *wesentlich*, nicht nur dem Stande der Entwicklung nach, ein ganz anderes Wesen sei als das Tier.“⁴⁵¹⁶ Eine gemeinsame Basis ließ sich in dieser wie auch in den Fragen der „Unterscheidung von Leib und Seele, Materie und Geist“ nicht finden.

Ein Laie betonte, Steudel habe „die Abstammung des Menschen von dem Affen für fast ebenso bewiesen hingestellt als das System des Kopernikus. Während es sich aber bei dem System des Kopernikus um eine fest bewiesene Tatsache handelt, die heute jeder gläubige Christ anerkennt, muß heute noch die Abstammung des Menschen von den Affen als reine unbewiesene Hypothese angesehen werden.“ Von einer Verwandtschaft könne keine Rede sein. „Da hilft man sich mit den im Laufe der Jahrtausende verschwundenen Zwischengliedern.“ Diese ‚Affenhypothese‘ werde wieder „aus der Diskussion verschwinden“.⁴⁵¹⁷

Die Strategie der Steudel-Kritiker machte das Konzept der göttlichen Offenbarung und des Wunders der Schöpfung unfreiwillig zur Bastion, die nur so lange standhalten kann, bis neue wissenschaftliche Belege vorliegen, die ihre Erstürmung möglich machen. Die Keplerbündler sahen sich „mit der Erfahrung konfrontiert, dass ein heute gefundenes Argument gegen eine bestimmte naturwissenschaftliche Behauptung bereits nach kurzer Zeit durch neu hinzuge tretene Belege hinfällig werden konnte.“⁴⁵¹⁸ Im hier in Rede stehenden Beispiel ist es die behauptete „Aufhebung einer anthropologischen Sonderstellung innerhalb der organischen Welt“, die „mit christlichen Traditionen unvereinbar“ ist.⁴⁵¹⁹ Man argumentierte gleichsam im Bewußtsein der ‚Darwinschen Kränkung‘. Die Bremer monistische Religion konnte im Vergleich mit dieser Position den Schöpfungsbericht als Mythos erkennen und gleichzeitig das ‚missing link‘ als eine Herausforderung weiteren Forschens und Suchens betrachten. Damit war gesichert, daß Religion nicht auf Wissenschaft reduziert werden konnte und umgekehrt Wissenschaft nicht als potentielle Gefährdung der Religion betrachtet werden mußte. An dieser Stelle zeigt sich ein Mentalitätsunterschied, den eine Äußerung Kalthoffs über die Theologie verdeutlichen kann: Wenn diese „eine Freude“ erlebe, dann sei „es nicht die Freude an einer neuen Erkenntnis, sondern die, daß die Angst vor einer neuen Erkenntnis überwunden erscheint.“⁴⁵²⁰ Die Bremer Religion, zu deren Merkmalen die ästhetische Remythologisierung gehört und die als Persönlichkeitsreligion ohne Objektivitätsanspruch auf ein im Vergleich zum Neukantianismus radikal-subjektives Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis rekurriert, ließ sich hingegen mit der Naturwissenschaft in eine widerspruchsfreie, kohärente Systembeziehung setzen.⁴⁵²¹ Haeckels Befriedigung über einen gegenüber den Kritikern im *Keplerbund* erlangenen Zwischenerfolg auf der Suche nach dem ‚missing link‘ – er berichtete darüber in einem Brief an Bölsche – hätten die monistischen Pastoren mithin teilen können, während die

⁴⁵¹⁴ Mecklenburger Nachrichten vom 27.11.1908 und 28.11.1908.

⁴⁵¹⁵ Dankmeier, Naturwissenschaft, S. 504.

⁴⁵¹⁶ Mecklenburger Nachrichten vom 27.11.1908 und 28.11.1908.

⁴⁵¹⁷ Ebd.

⁴⁵¹⁸ Dankmeier, Naturwissenschaft, S. 506.

⁴⁵¹⁹ Ebd. S. 506.

⁴⁵²⁰ Zukunftsideale, S. 192.

⁴⁵²¹ Vgl. zu den Grundlagen oben Abschn. III.1.18; III.18.2.5; VI.4.1; VI.5.4.1f.

Kritiker vom Konkurrenzverein wohl eher an der Widerlegung des Beweises ihre Freude gehabt hätten.⁴⁵²²

Gleichwohl wurde der Eindruck von der Bremer monistischen Religion in der Öffentlichkeit stark von Berichterstattungen wie den zitierten gegnerischen mitbestimmt. Steudel beschwerte sich: „Wenn wir uns im Spiegel unserer Gegner betrachten, erkennen wir uns kaum wieder.“⁴⁵²³ Er wehrte sich wie schon Kalthoff gegen das Mißverständnis, der Monismus bekämpfe das im Christentum in Erscheinung tretende Religiöse. Die Gegner würden den Monismus so darstellen, als wenn er zur Auflösung aller Religion führen müsse.⁴⁵²⁴ Auch Steudel bekräftigte, seine Kritik gelte nur der anachronistischen Form, in welche die Religion in ihrer Erscheinung als Bekenntnischristentum gekleidet werde. Diese Form, zu der auch die Vorstellung vom übernatürlichen Eingreifen göttlicher Wesen in das natürliche Weltgeschehen gehöre, widerspreche der modernen Naturerkenntnis. Der eigentliche Kern des Christentums, die Religion, auf den sich die von Steudel postulierte menschliche Erlösungssehnsucht beziehe, wird anerkannt.⁴⁵²⁵ Die Kritik richtet sich also gegen das, was aus Steudels Sicht eben *nicht* Religion ist. Er führt die von Kalthoff begonnene positive Arbeit weiter, die darauf zielt, der Religion eine neue Form im Einklang mit aktuell gesicherten wissenschaftlichen Kenntnissen zu schaffen und erntete dafür nicht nur in den radikalen Gemeinden, sondern auch in einem überregionalen Reformmilieu Zustimmung.⁴⁵²⁶

Steudel stand in Bremen allerdings vor dem Problem, sich gegenüber dem Senat für seinen Vortrag rechtfertigen und seine Position erklären zu müssen – er befand sich mithin in einer Position, in die ein konservativer Pastor wohl kaum geraten konnte, wenn er als Redner des *Keplerbundes* einen antimonistischen Vortrag hielt. Wir können diesen Vergleich als ersten Hinweis auf die Ungleichbehandlung von Vertretern der neuen Religion und der Bekenntnisreligion seitens des Staates nehmen. Dem Pastor wurden die Zeitungsartikel, aus denen wir zitierten zusammen mit dem Schreiben des Oberkirchenrats mit der Aufforderung übersandt, dazu Stellung zu nehmen. Im Anschreiben wies der Regierungsvertreter „insbesondere“ auf die „Erklärung hin“, wonach sich Steudel „im Interesse des kirchlichen Friedens“ bereit erklärt hatte, „aus dem Monistenbunde auszutreten.“⁴⁵²⁷ Das Antwortschreiben des Pastors folgte am 15.2.1909. Er verteidigte auch in diesem Fall gegenüber dem Senat das Recht auf freie Meinungsäußerung und begründete die Berechtigung seines eigenständigen religiösen Standpunktes unter anderem mit dem Rücktritt Schmidts (der „in seiner Stellung als Generalsekretär des Bundes so viel Ärgernis erregt hatte“) von seinen Funktionen. Nach dessen Rückzug habe er umso weniger Bedenken getragen, seinen Standpunkt als „Gast in Ortsgruppen“ vorzutragen.

Von größter Wichtigkeit war es ihn nun auch gegenüber dem Staat zu zeigen, daß er mit seinem Austritt kein „schmähliches Opfer“ seiner „Überzeugung gebracht“ habe – weder im Innenverhältnis zu seiner Bremer Gemeinde noch im Außenverhältnis gegenüber seinen Kritikern. Er habe „bei völliger Freiheit der Meinungsäußerung“ in seinen Vorträgen nur das ausgesprochen, was er auch in seiner Predigtstätigkeit als seinen Standpunkt vertrete – seine „persönliche Überzeugung“.⁴⁵²⁸ Er verteidigt also die monistische Religion auf zweifache Weise: vom Standpunkt der *Lehrfreiheit und* der *Meinungsfreiheit*, im Innen- und im Außenverhältnis. Zu

⁴⁵²² Brief vom 27.2.1908. Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919, Brief Nr. 261. Tatsächlich wurden die Funde, auf die Haeckel sich bezog nicht als Beweise anerkannt.

⁴⁵²³ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 24.

⁴⁵²⁴ Ebd.

⁴⁵²⁵ Ebd. 4f. Ähnlich argumentiert Kalthoff in seiner Zuschrift an die Jenaische Zeitung.

⁴⁵²⁶ Vgl. Clara Ebert, Ein monistischer Pfarrer. Dazu schon oben Abschn. V.4.2.

⁴⁵²⁷ Brief vom 14.12.1908. Staatsarchiv Bremen, AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/3.

⁴⁵²⁸ Schreiben vom 15.2.1909. Ebd.

letzterem Zweck verweist er zusätzlich auf das Vorwort seiner Broschüre *Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung*. Hier habe er kein Hehl daraus gemacht, auch nach seinem Austritt aus dem Bund „in einzelnen Ortsgruppen als Redner“ aufzutreten zu sein.⁴⁵²⁹

In diesem Kontext stellt er klar, daß er mit seinen Gastvorträgen keinesfalls antichristliche Propaganda machen wolle. Vielmehr böten diese die Gelegenheit, „denjenigen Tendenzen entgegenzutreten, deren ärgerniserregendes Hervortreten“ ihm „den Austritt aus dem Bund selbst zur Notwendigkeit gemacht hatte.“⁴⁵³⁰

Von Seiten der Kritiker wurde versucht, Steudels Stellung als monistischer Pfarrer in Bremen als Inkonsequenz zu diffamieren: Ein Pastor Klingenberg berichtete im Nachklang des Schweriner Vortrages, daß Steudel schon 1907 vom Bremer Senat „aufgefordert sei, entweder den Vorsitz des Monistenbundes oder sein Pfarramt aufzugeben ... Der Herr zog vor, sein Pfarramt zu behalten, aber – nun reist er als Agitator für denselben Monistenbund, dessen Vorsitz er niederlegte“.⁴⁵³¹ Steudel sah sich angesichts dieser Behauptungen zu einer Richtigstellung genötigt. „Vor eine solche Alternative wurde ich nie gestellt“, und er reise auch nicht „als Agitator für den Monistenbund“ durch die Lande. Die mit Berufung auf einen „zuverlässigen Bericht von Ohrenzeugen“ verbreitete Behauptung, er habe „in Schwerin ... die Äußerung getan: „Einen Gott gibt es ja nicht“ wies er „als eine grobe Entstellung“ seiner „Äußerungen zurück“.⁴⁵³²

Liest man Steudels bis zum Zeitpunkt seiner Rechtfertigung erschienene Vorträge, wird verständlich, warum er sich gegen die Unterstellung wehrte, er sei ein Sendbote des *Monistenbundes*, der kritiklos Haeckels Evangelium der gelösten Welträtsel verkünde. Die Schwächen des Werkes werden (wie im Schweriner Vortrag) zugegeben. Doch betont der Pastor gleichzeitig, Haeckel habe „wie kein anderer die Geister zum Erwachen gebracht“.⁴⁵³³ Er verteidigt nicht Haeckels Antworten, über deren Oberflächlichkeit soviel „Geschrei“ gemacht werde, sondern die Berechtigung der von ihm aufgeworfenen Frage, wie die Religion auf eine nichtdualistische Grundlage gestellt werden könne, die nicht mehr vom Eingreifen übernatürlicher Mächte in die Natur ausgehe. Nur hierin liege „eine reformatorische Tat“.⁴⁵³⁴ Er greift den an gleicher Stelle zitierten Appell „es muß ein Neues werden!“ auf, weitet aber Haeckels Frage in Richtung auf die Metaphysik aus. (Der Vortrag setzt implizit den konkreten Monismus Eduard von Hartmanns voraus.)

Steudel vertrat nach seinem Selbstverständnis in Schwerin also keine neuen Dogmen des *Monistenbundes*, sondern hatte sich die Freiheit genommen, im Sinne der Bremer Religion, die Harmonisierungen von natur- und geisteswissenschaftlichem Denken durchaus zuließ, seine persönliche „wissenschaftliche Überzeugung auf theologischem und philosophischem Gebiet zu entwickeln“. Er „habe die Tätigkeit des Monistenbundes“ in seinem Vortrag überhaupt „mit keinem Worte berührt“, wundert sich aber nicht, „daß in einer Stadt, in der nur konfessionell gebundene Prediger im Amt stehen, sein Vortrag zum Anlaß genommen wurde, gegen ihn als „modern denkend bekannten Prediger“ vorzugehen.“⁴⁵³⁵

Es scheint zunächst so, als sei der Konflikt im Jahr 1909, soweit es um Steudels amtliche Stellung ging, in Bremen auf eine unspektakuläre Weise beigelegt worden. Auf Betreiben des

⁴⁵²⁹ Ebd. mit Bezug auf das ältere Schreiben vom 23. Februar 1907.

⁴⁵³⁰ Ebd.

⁴⁵³¹ Der Tag Nr. 60 vom 12.3. 1909.

⁴⁵³² Ebd. Richtigstellung Steudel mit Bezug auf einen Art. in der Nr. 43 mit dem Titel Austritt aus der Landeskirche. Zitate hieraus nach Der Tag, Nr. 60.

⁴⁵³³ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 6.

⁴⁵³⁴ Ebd. S. 6f. Vgl. S. 9, 11f, 20, 38.

⁴⁵³⁵ Schreiben vom 15.2.1909.

Senats erwirkten die Bauherrn der Remberti-Gemeinde von Steudel die Erklärung, „künftig keine öffentlichen Vorträge“ für den *Monistenbund* mehr zu übernehmen, „wie es der Mehrheit“ der Gemeindeglieder entspreche. Damit schien eine Lösung gefunden, die mit dem Prinzip der Gemeindeautonomie und dem persönlichen Standpunkt der monistischen Pastoren vereinbar war. Dieser Modus entsprach im übrigen dem Kompromißvorschlag des Landgerichtsrates Kulemann, dessen erwähntes Gutachten sich auch in den Anlagen der Senatsakte findet. Steudel wollte aus den dargelegten Gründen den Senat wohl nicht weiter provozieren. Ein avisierter Vortrag über *Monismus und Christentum* in Dresden wurde abgesagt.⁴⁵³⁶

Eine grundsätzliche Lösung des Konfliktes um die öffentliche Anerkennung der Bremer monistischen Religion war damit allerdings keineswegs gefunden. Schon im Vorwort der Zusammenfassung seiner ersten Vorträge für den *Monistenbund* vom November 1907 schrieb Steudel in Reaktion auf seinen zuvor geschehenen Vereinsaustritt, man geniere sich ja fast, noch eine weitere Schrift zum Streit um die monistische Bewegung vorzulegen, „allein es wäre auch feige, vor dem vielen oberflächlichen Gerede, das der Diskreditierung unserer Bewegung dienen soll, die Waffen zu strecken. Und da es dem Verfasser seine amtliche Stellung verbietet, innerhalb des Bundes der von ihm vertretenen guten Sache zu dienen, so sei es wenigstens durch dieses offene Bekenntnis einer in ernster geistiger Entwicklung errungenen Überzeugung getan.“⁴⁵³⁷ Diesen Weg sollte Steudel weiter beschreiten wie seine oben erwähnten Veröffentlichungen späteren Datums bezeugen. Die tiefer liegenden Konfliktdimensionen erschließen sich, wenn man zwischen den Zeilen liest und die Kontexte einbezieht.

VI.6.7.4 Entwicklungen des Bremer Religionsprojektes zwischen Hoffnungen und Scheitern (1906-1919)

VI.6.7.4.1 Die Nichtanerkennung der säkular-monistischen Religion seitens der staatlichen Religionspolitik

Ein wichtiger, aber leicht zu übersehender Kontext des Konflikts waren die nie aufgegebenen, von Steudel als Sprecher des *Elternbundes* und von Gansberg als Aktivist der Lehrerschaft vertretenen schulpolitischen Forderungen. Konkret gehörte dazu die Überzeugung, monistische Religion gehöre entweder in die Schulen oder die Teilnahme am Religionsunterricht müsse freigestellt werden, wenn der Staat diesen Anspruch nicht erfüllen wolle. Aber auch verwandte Forderungen gehörten dazu, wie die Entbindung von der religiösen Eidesformel (dazu sogleich). Solche Bezüge zur öffentlichen Religion stellten für die staatliche Religionspolitik eine latente Herausforderung dar. Es ging also nicht nur um die Anerkennung privater Überzeugungen oder um deren Vereinbarkeit mit der Amtsstellung eines evangelischen Pastors. Mit solchen Forderungen verbanden sich Veränderungserwartungen einer ganzen linksliberalen Generation. Die im Jahr 1905 geweckten Hoffnungen scheiterten wie wir uns erinnern zwar ebenso wie die Hoffnungen auf ein Zusammengehen in solchen Fragen mit den Sozialisten. Andererseits war dieses Denken trotz aller Hemmnisse als Potential künftiger Entwicklungen noch in den Köpfen präsent. Einige Andeutungen dazu wurden oben schon gemacht.⁴⁵³⁸

Wie wir schon zeigten, war die Beziehung des Bremer Staates zur Religion primär durch das Interesse motiviert, ein allgemein-christliches Bekenntnis seiner Bürger als Medium der

⁴⁵³⁶ Mitteilung des Konvents der Rembertikirche vom 10.3.1909. Staatsarchiv Bremen, AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/3

⁴⁵³⁷ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. Vf.

⁴⁵³⁸ Vgl. die Abschn. IV.8.5.7; IV.9.1; V.1.

Versöhnung gesellschaftlicher Gegensätze zu etablieren. Die religionspolitisch Verantwortlichen des Stadtstaates hätten auch im Bremer monistischen Religionsentwurf einige Anknüpfungspunkte zur Erreichung dieses Zieles finden können – so etwa in Steudels Aufsatz *Der Monismus im Lichte monistischer Weltanschauung*. Wie der Blick in der Geschichte des Christentums deutlich zeige, sei das eigentliche Wesen des alten konfessionellen Christentums der Streit und die Unversöhnlichkeit.⁴⁵³⁹ Der seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart schwelende innerprotestantische Richtungsstreit zwischen Liberalen und Konservativen hätte der Bremer Regierung gute Gründe für eine Weiterentwicklung der offiziellen überkonfessionellen Bremer Religion zu einer säkularen Bürgerreligion mit breiterer Akzeptanz in der Bevölkerung geliefert – nicht zuletzt im Interesse der Integration sozialdemokratischer Bevölkerungskreise. Auch eine Orientierung an der freien allgemeinen Wissenschaft statt an der Theologie als einer speziellen Art der Geisteswissenschaft bei der Umsetzung von Reformen hätte diesem Ziel entsprochen. Im Grunde hatten die Vertreter der monistischen Religion im Ringen um die staatliche Anerkennung ein gutes Argument auf ihrer Seite: Sie konnten an rationalreligiöse Überzeugungen anknüpfen, die in Bremen seit der Ära Johann Smidts den Kern einer alternativen Religionspolitik bildeten: Der Staat solle sich in seiner Gesetzgebung und im Erziehungssystem an einer religiösen Weltanschauung orientieren, die die Gesellschaft nicht spaltet und in Fühlung zum wissenschaftlichen Fortschritt steht. Das war das gesamte 19. Jahrhundert hindurch auch Ziel der bremischen Religionspolitik gewesen. Die Überlegungen Johann Smidts, auf denen der Bremer liberale Grundkonsens immer noch basierte, wiesen an wichtigen Stellen Übereinstimmungen mit den Konzeptionen Kalthoffs und Steudels auf: insbesondere im Hinblick auf die Forderung, der Staat solle sich von der Mitherrschaft der Priester befreien. Denn für die Jünger des allein seligmachenden Christentums ist es mit Rousseau gesprochen

„unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig hält; sie lieben hieße, Gott, der sie straft, hassen; man muß sie unbedingt bekehren und bedrängen. Überall, wo die religiöse Intoleranz zugelassen wird, kann es nicht ausbleiben, daß sie irgendeine bürgerliche Auswirkung hat; und sobald diese eintritt, ist der Souverän nicht mehr Souverän, nicht einmal im Weltlichen: von dem Augenblick an sind die Pfaffen die wahren Herren und die Könige nur mehr ihre Beamten.“⁴⁵⁴⁰

Solche Gedanken beherzigte die Bremer Religionspolitik ebenso wie der Radikalismus. Eine ausschließliche Staatsreligion könne es daher genauso wenig geben wie eine auf dem dogmatischen Christentum gegründete Zivilreligion. Man muß „alle jene tolerieren, die ihrerseits die anderen tolerieren, sofern ihre Dogmen nicht gegen Pflichten des Bürgers verstoßen.“⁴⁵⁴¹ In diesem Sinne warnte Smidt 1856 vor den nicht zu unterschätzenden Gefahren, die eine Mitregierung der Geistlichen bringe:

„Wie man auf diesem Wege zu Inquisitionen und Verfolgungen, zu Hexen- und Ketzerprozessen gelangt ist, wie sowohl die Leichen, welche das Schwert Mohammeds niedermähte, als die, welche die Autodafees zu Asche brannten, an diesem Wege aufgehäuft liegen, lehrt die Geschichte.“⁴⁵⁴²

Diese Aussage entspricht der eingangs zitierten Feststellung Steudels. Sein Religionsverständnis erhebt keinen Anspruch mehr auf Allgemeingültigkeit, Absolutheit oder Höchstgeltung gegenüber anderen Religionen, da sich aus der individuell-metaphysischen Erfahrung, auf die es

⁴⁵³⁹ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 1, 3.

⁴⁵⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social / Vom Gesellschaftsvertrag*, zit. n. der zweisprachigen Ausgabe, Stuttgart 2010, S. 312.

⁴⁵⁴¹ Ebd. S. 313.

⁴⁵⁴² Bedarf die Commission des Senats für kirchliche Angelegenheiten der Zuordnung eines aus einigen Predigern beider protestantischer Confessionen gebildeten Kirchenraths?, S. 30.

abgestellt ist, keine solchen Zustimmungserwartungen mehr ableiten lassen. Anstelle des traditionellen christlichen Gottesglaubens, der die alten Erwartungen impliziert, übernehmen nun kritische Vernunft und Duldsamkeit die „Königsherrschaft“ im gesellschaftlichen Leben. Sei man sich erst einmal bewußt geworden, daß sich das ‚ewige metaphysische Geheimnis‘ nicht auf Begriffe bringen läßt, werde man in Glaubensfragen zur Bescheidenheit neigen und „von aller Unduldsamkeit“ befreit sein.⁴⁵⁴³ Auch eine solche Religion sei noch Christentum, jedoch nicht mehr diejenige Version, die angeblich in den Tiefen des nationalen Lebens fest verankert sei und doch dem Volk nur mit Hilfe der politischen Macht erhalten werden könne.⁴⁵⁴⁴

Daß der Bremer Radikalismus in Religionsfragen dennoch nicht als eine dem Kulturprotestantismus ebenbürtige Instanz wahrgenommen wurde, hängt mit eben dem zuletzt genannten Einwand Steudels bzw. den damit verbundenen autoritär-undemokratischen, auf das Interesse der Sozialkontrolle fokussierten Grundüberzeugungen und Mentalitäten zusammen, die wir in früheren Kapiteln als Untergrund des bremischen religionspolitischen Handelns identifizierten, zuletzt im Kapitel zu Kalthoffs bildungspolitischem Engagement. Steudels Abdrängung in eine Außenseiterposition hat also dieselben Gründe, die zum Scheitern der Religionsreformbewegung von 1905 führten. Auch im Konflikt um Steudels Tätigkeit für den *Monistenbund* bildeten sie den Subtext. Die Folgen der Bremer Melange paternalistisch-rationalreligiöser Religionspolitik bekamen die monistischen Pastoren oft genug in ihrem Berufsalltag zu spüren. In der Regel erwiesen sie sich in Form der Bevorzugung der liberalen Protestanten als Ansprechpartner der Regierung in Religionsfragen.

Diese Grundstruktur bestimmte auch im Dominanzkonflikt der Jahre ab 1906 die jeweiligen Verortungen und Zuordnungen im Koordinatensystem Staat, kirchlicher Protestantismus, Bremer Radikalismus, *Monistenbund*. Beginnen wir mit den staatlichen Reaktionen auf Steudel in seiner Rolle als Vertreter einer Religionsgemeinschaft, die im Dominanzkonflikt um die Definitionshoheit über das religiöse Feld für Chancengleichheit in der Behandlung der unterschiedlichen Gemeinschaften eintrat.

Aufschlußreich sind Aktenvermerke von Bremer Senatoren, die sich in der Senatsakte zur Beschwerde über Steudels Schweriner Vortrag hinter dessen Stellungnahme zu den Vorwürfen befinden. Für den mehrmaligen Bremer Bürgermeisters Alfred Domenicus Pauli war Steudel ein „enfant terrible“.⁴⁵⁴⁵ Man könnte in der Formulierung eine scherzhafte Anerkennung des Pastors sehen. Das Gesamtbild der dokumentierten Kommunikationen offenbart indes die Unzufriedenheit der Herrschenden mit Steudel. Senator Stadtländer schreibt in einem Vermerk: „Die Erklärung Steudels ist leider gewunden und wenig befriedigend.“⁴⁵⁴⁶ In einem Auszug aus einem Senatsprotokoll wird festgestellt, bei der Beratung der Steudelschen Stellungnahme sei „von mehreren Seiten“ bemerkt worden, „daß die von Steudel abgegebene Erklärung wertlos sei.“⁴⁵⁴⁷ Dem Betroffenen selbst wurde lediglich mitgeteilt, daß man von seiner Erklärung „Vermerk genommen habe.“⁴⁵⁴⁸ Von Zustimmung oder gar von einer Solidarisierung kann also keine Rede sein.

Die generelle Haltung des Senats in der Frage, ob eine evangelischer Pastor Monist sein dürfe, zeigt sich auch in den Reaktionen auf Emil Felden, der nach Kalthoff und Lipsius der dritte monistische Pastor der Gemeinde geworden war und sich ebenso wie seine Vorgänger und Steudel in öffentlichen Vorträgen zum Monismus bekannte. In einer Besprechung der

⁴⁵⁴³ Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung, S. 28f. Vgl. 37.

⁴⁵⁴⁴ Ebd. S. 32.

⁴⁵⁴⁵ Staatsarchiv Bremen, AZ StAB 3-K.1.a. Nr. 141/3.

⁴⁵⁴⁶ Ebd. 13.3.1909.

⁴⁵⁴⁷ Ebd. 26.3.1909.

⁴⁵⁴⁸ Ebd. 30.3.1909.

Kirchlichen Kommission teilte Senator Barkhausen mit, er habe mit einem der Bauherrn von St. Martini, dem nach Kalthoffs Tod in das Amt gekommenen Schulprofessor Feuß gesprochen; der habe es übernommen, „Pastor Felden auf das Unzulässige seines Verfahrens hinzuweisen.“⁴⁵⁴⁹ Man erprobte also die Strategie des Hineinregierens in die Gemeinde, mit der man schon versucht hatte, Steudels monistisches Engagement zu beenden. Bei Felden fruchteten diese Bemühungen jedoch nicht. Im Oktober 1909 hielt der Pastor einen Vortrag vor der Hamburger Ortsgruppe des *Monistenbundes* zum Thema der Bekenntnisreligion. Felden nahm Bezug auf einen Aphorismus Friedrich Schillers: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die Du mir nennst! ,Und warum keine?‘ Aus Religion.“ Der neue Martini-Pastor konstatierte in seinem Vortrag den Bankrott der Bekenntnisreligion:

Das „Recht des Gewissens ließe sich die Menschheit nicht mehr nehmen, und dieses Recht bedinge eine Individualisierung der Religion, jedes Individuum habe ein Recht auf seine eigene Religion, die keine Formel und Bekenntnisse ertrage.“ Aber auch diese individualistische Religion, „deren innerster Kern die Wahrheit sei, werde die Menschen zur Harmonie zusammenführen. Sie sei lebendig, entwicklungsfähig und führe zu einer geschlossenen, aber keineswegs abgeschlossenen Weltanschauung.“⁴⁵⁵⁰

In der Notiz über ein Gespräch zwischen dem Bauherrn Feuß und Felden, protokolliert Senator Oelrichs, Felden sei in der „Sache ... sehr wenig zugänglich gewesen“. Man versuche nun, den Kirchenvorstand einzuschalten.⁴⁵⁵¹ Von irgendwelchen Konzessionen Feldens in der „Sache“ berichten die Akten nicht – ein Indiz dafür, daß seine Gemeinde sich auch zu diesem Zeitpunkt in der Frage der Monistenpastoren (entgegen der Prognosen liberaler Pastorenkollegen) nicht hatte spalten lassen. Vom Senat in Auftrag gegebene Gutachten und explizite Stellungnahmen zu der „Sache“ finden sich in den Senatsakten ebenfalls nicht. Es scheint aber, daß die zu den Akten genommenen Zeitungsartikel und Vorträge von Fürsprechern der gemäßigten kulturprotestantischen Form der Bekenntnisreligion (Kulemann, Hartwich) und von Gegnern des Monismus diese ersetzten. Nicht ohne Einfluß auf die Meinungsbildung und Auffassung von staatlicher Fürsorge für die ‚Religion des Volkes‘ blieben wohl auch die Szenarien von einer Gesellschaft, in der eine traditionell christliche Kultur von einer feindlichen neuen atheistischen Weltanschauung bedroht wird, zu der das Volk von falschen Propheten verführt werde. Die zitierten Eingaben der Bremer kirchlichen Verbände, bei denen es sich letztlich um Interessenverbände handelte, die sich als berufene Führer des Volkes darstellen, zeichnen durchweg dieses Bild.

Letztlich erreichte der Senat, daß die monistischen Pastoren Steudel und Mauritz, die auf das bekenntnistreue Segment ihrer Gemeinden Rücksicht nehmen mußten, zumindest ihre offizielle Bindung an den *Monistenbund* lösten und ihr öffentliches monistisches Engagement der Selbstzensur unterwarfen. Damit hatten auch die Konservativen, wo dies möglich war, einen Teil ihrer Forderungen durchgesetzt. Dies gilt es zu bedenken, wenn man die rein formal klingenden Stellungnahmen der Politiker und Behörden liest. Es war also für die Monistenpastoren ausgesprochen schwierig bzw. unmöglich, eine gegenüber dem Bekenntnischristentum gleichberechtigte Stellung beim Senat zu erkämpfen, die die eigenen religiösen Positionen als gleichwertig anerkannte.

War dies schon im liberalen Bremen faktisch nicht möglich, so gerieten in anderen Staaten Abweichler vom bekenntnisreligiösen Hauptstrom oft in die mit vielen Nachteilen verbundene Abseitsstellung jenseits der Kirchenorganisation bzw. in der Freireligiosität, wie die so-

⁴⁵⁴⁹ Ebd. Vermerk vom 29.10.1909.

⁴⁵⁵⁰ Ebd. Zeitungsausschnitt Bremer Nachrichten 11. Oktober 1909, Bericht über Feldens Vortrag.

⁴⁵⁵¹ Ebd. Vermerk vom 12.1.1910 über ein früher stattgefundenes Gespräch. Unterstreichung im Original.

genannten „Fälle“ nach 1910 im Gefolge der Einführung des preußischen Lehrbeanstandungsgesetzes (Irrlehregesetz“ von 1910), unter anderem die von Carl Jatho und Gottfried Traub, zeigen. Diese Entwicklungen trugen nicht unwesentlich zu der oben angemerkten Zementierung der binären Codierung des religiösen Feldes bei.

Auch der Bremer Senat folgte in der Frage des Umgangs mit der Konkurrenz zwischen monistischen Pastoren und deren liberalen und konservativen Kollegen keineswegs dem Prinzip der Äquidistanz. Die Nichteinmischung in Gemeindeangelegenheiten bedeutete eben nicht die Gleichstellung und schon gar nicht die Förderung der monistischen Weltanschauung. Faktisch konnte also von einer weltanschaulichen Neutralität des Senats gegenüber Monistengemeinden nicht uneingeschränkt die Rede sein. Das werden wir gleich genauer belegen.

VI.6.7.4.2 Die Bewahrung kirchlicher Privilegien. Gleichbehandlungsforderungen und ihre Zurückweisung

Das Konkurrenzverhältnis zwischen Vertretern des Konfessionalismus und des Bremer Radikalismus wurde durch den Umstand verschärft, daß die monistischen Pfarrer auch in den Jahren nach Kalthoffs Präsidium gesellschaftspolitische Forderungen des *Monistenbundes* unterstützten, mit denen dieser sich als Gegengewicht zu „den einflußreichen Mächten“ formierte, „die bemüht sind, unser Staats- und Kulturleben in den Fesseln mittelalterlicher Denkungsart und priesterlicher Vormundschaft festzuhalten.“ Die vom *Monistenbund* vertretene „wissenschaftlich begründete Welt- und Lebensanschauung“, in deren Rahmen die Wissenschaft „zur Führerin des Lebens“ erhoben wurde, sollte alternativ zur Grundlage der Gesetzgebung gemacht werden.⁴⁵⁵² Eine mögliche Kooperation zwischen protestantischen Liberalen und monistischen Pfarrern gestaltete sich deswegen schwierig. Es mischen sich sozioemotive und rechtliche Elemente, die insbesondere in der Frage der Trennung von Staat und Kirchen aufbrachen. Diese Forderung wurde ab 1910 auch vom *Protestantenverein* mit der Einschränkung unterstützt, sie müsse im Einklang mit der deutschen Tradition umgesetzt werden.⁴⁵⁵³ Die Beziehungsgestaltung des Staates zu den Kirchen sollte sich nach vollzogener Trennung in dem religionsfreundlichen Sinne gestalten, den wir weiter oben schon einmal anhand der Überlegungen von Ernst Troeltsch dargestellt haben. Die in den Forderungen des *Monistenbundes* implizierte Trennung von Staat und Kirche unterschied sich von gleichlautenden Forderungen des *Protestantenvereins* – bei einem kleinsten gemeinsamen Nenner: dem Bewußtsein für die Gewissens- und Religionsfreiheit – mithin auf das Ganze gesehen doch wesentlich. Das vom *Protestantenverein* vertretene Konzept implizierte die Beibehaltung von Privilegien, die aus der Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts resultierten: finanzielle Unterstützung durch den Staat, den staatlichen Unterhalt der geistlichen Fakultäten, teilweise die Besoldung der Geistlichen, das Recht zur Erteilung staatlichen Religionsunterrichts, zunehmend den Einzug von Kirchensteuern durch den Staat und natürlich die Anerkennung des religiös-weltanschaulichen Monopols von Theologie und Kirche (was sich faktisch in Form eines staatlichen Rückgriffs auf die in diesen Institutionen versammelte Expertise in öffentlich relevanten Religionsfragen äußerte, aber auch in den Bestrebungen zum Aufbau einer Volkskirche, womit man sich gleichsam selbst als Wahrer postulierter Interessen des Volkes einsetzte). Man begründete solche Ansprüche mit den angeblich unentbehrlichen Leistungen des liberalen Christentums für den Staat, die

⁴⁵⁵² Hauptaufgaben des Deutschen Monistenbundes (Bundesflugblatt), abgedruckt in: Handbuch der freigeistigen Bewegung [1914], S. 54.

⁴⁵⁵³ Vgl. z. B. Karl König, Staat und Kirche: der deutsche Weg zur Zukunft, Jena 1912.

höherwertiger seien, als das, was der *Monistenbund* im Gegenzug für die Trennung von Staat und Kirche anbot.

Diese Form der Trennung lehnten die Anhänger des Bremer Radikalismus auch in der Zeit nach Kalthoff ab. Ein Beispiel dafür liefert ein weitgehender Trennungsvorschlag von Emil Felden aus dem Jahr 1911.⁴⁵⁵⁴ Wäre man in Bremen seinem Ansatz gefolgt, hätte dies den Verzicht auf das Hineinregieren in die Gemeinden durch die Bauherren bedeutet. Eingaben wie die gegen die Monistenpastoren wären gar nicht erst möglich gewesen, wenn die formale Berufung der Pastoren in den Status von Staatsbeamten aufgegeben worden wäre. Auch das Verbot der Parteizugehörigkeit oder der politischen Tätigkeit in der Bürgerschaft wäre weggefallen. Vor allem aber sollte nach einer Trennung keine solche Beziehung des Staates zu den Kirchen mehr bestehen, die Abhängigkeiten durch Interessen und Machtverstrickungen schaffte, wie dies bei einer Orientierung an den Vorschlägen der Kulturprotestanten der Fall gewesen wäre. Auch ein gut gemeintes volkerzieherisches Interesse an der Förderung der Religion des Volkes hätte sich unter diesen Bedingungen nur bei gleichzeitigem Verzicht auf die Inanspruchnahme staatlicher Macht und Förderung entfalten können. Die Einführung eines Religionsunterrichts auf der Basis einer unabhängigen Religionswissenschaft wäre unter den Bremer Bedingungen eine mögliche Konsequenz gewesen.

Felden war keine Einzelstimme, sondern stand für die Linie des *Monistenbundes* und der freigeistigen Bewegung, die sich eben gerade für den Abbau von Abhängigkeitsstrukturen stark machte und damit in Opposition zum Kulturprotestantismus trat. Das Ziel war die Religionsgemeinschaft ohne Machtambitionen, was den Verzicht auf unzeitgemäße Privilegien impliziert. Für den österreichischen Rechtswissenschaftler Ludwig Wahrmund (1860-1932), ein Vertreter dieser freigeistigen Position, war die gleichzeitige Existenz von religiösen Privatvereinen, die schon nach dem Grundsatz der Trennung von Staat und Kirchen behandelt wurden und von Kirchen und Vorfeldorganisationen, denen gegenüber der Staat sich nach alter Tradition wie ein freundlich-fürsorglicher Patron verhielt, „weder theoretisch noch praktisch miteinander zu vereinen“.⁴⁵⁵⁵ Er konstatiert: Den liberalen Pastoren gehe es bei ihren Vorschlägen einer Trennung von Staat und Kirche nur darum, „ihre Kirche dem Volk und das Volk der Kirche zu erhalten. ... Den Kirchenfreien aber bieten sie auf Dauer zu wenig und könnten von ihnen wohl nur als eine Art Provisorium und in der politischen Erwägung unterstützt werden.“⁴⁵⁵⁶ Wahrmund ergänzt: „Man bemerkt sofort, was der Staat für die Religion tut, das kommt den Kirchen zugute.“⁴⁵⁵⁷ Konkret meinte er damit deren Anerkennung als

„bevorzugter religiöser Organisationen als *öffentlichrechtliche Verbände*, denen alljährlich Millionen Menschen ganz von selbst durch den Geburtsakt ... zufallen, deren Lehren und Einrichtungen vom Staate (§ 166 StrGB) besonders geschützt, deren Funktionäre vom Staate als öffentliche Beamte betrachtet und regelmäßig besoldet werden usw.“⁴⁵⁵⁸

Seine Alternative lautet: Die jeweils als Religion vertretene Konzeption solle sich den Konkurrenzbedingungen des freien Marktes stellen. Ohne künstliche Stützen werde auf dem religiösen

⁴⁵⁵⁴ Emil Felden, *Die Trennung von Staat und Kirche. Eine Forderung der Gewissensfreiheit*, Jena 1911.

⁴⁵⁵⁵ Ludwig Wahrmund, *Die Trennung von Staat und Kirche*, in: *Handbuch der freigeistigen Bewegung* [1914], S. 219-263, hier 242f.

⁴⁵⁵⁶ W. meint zudem, die Kirchen würden mit dem Volk „supponierten“ Bedürfnissen argumentieren. Ebd. S. 250, Anm.

⁴⁵⁵⁷ Ebd. S. 247, Anm.

⁴⁵⁵⁸ Ebd. S. 242f.

Feld so auf Dauer „dem Guten und Echten und Gediegenen“ der „Sieg über alle minderwertigen Schleuderartikel“ sicher sein.⁴⁵⁵⁹

Für das Verhältnis von Staat, Wissenschaft und Religion hätte *diese* Form der Trennung die Aufhebung des theologisch-fakultätswissenschaftlichen Monopols der Deutung und Verwaltung religiöser Begrifflichkeiten sowie den Verzicht auf die Verteidigung der bisher privilegierten Religion gegen Angriffe von „unzuständiger“ Seite bedeutet, was in der Konsequenz auch die Umwandlung der theologischen in religionswissenschaftliche Fakultäten bedeutet hätte – und zwar in von der christlichen Theologie tatsächlich unabhängige, auch in Beziehung zu anderen Wissenschaftsdisziplinen stehende Fakultäten, wie sie die Monistenpastoren forderten.

Ähnliche Überlegungen und Forderungen bzw. Äußerungen über das Verhältnis von Staat, freigeistigen Organisationen und privilegierten Kirchen, finden sich schon bei Kalthoff in seiner Goethebund-Rede mit dem Titel *Gotteslästerung* (über den Religionsparagrafen 166). Die Rede muß im Jahr 1904 oder 1905 gehalten worden sein, da sich Kalthoff auf Gustav Tschirms Arbeit *Zur 60 jährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung* (erschienen in Bamberg 1904) bezieht. Kalthoff trifft hier Aussagen, die auf sein eigenes Wirken als Vorsitzender eines Vereins aus dem Spektrum der freigeistigen Bewegung vorausweisen und die Positionierungen in der Trennungsfrage vorwegnehmen, wie sie um 1910 und in den Folgejahren häufig geäußert wurden, als die Diskussion um das Thema an Fahrt aufnahm. Sie ergänzen das Bild, das wir uns von seiner Haltung in der Trennungsfrage und ihren vielfältigen Implikationen machen können. (Wie wir feststellten, hatte er sich ja nie systematisch dazu geäußert.) Im Religionsparagrafen sah Kalthoff ein Instrument des staatlich monopolisierten Religionswächertums, das unter Zuhilfenahme der staatlichen Macht zur Verhinderung der Schaffung neuer Religionsformen mißbraucht werden könne. Einer zeitgemäßen Beziehungsgestaltung zu Organisationen, die sich um die Religionspflege bemühen, würde es entsprechen, wenn sich der Staat als Träger des Kulturgedankens der Schaffung von Rahmenbedingungen widmen würde, welche die freie Entfaltung individueller Religionsformen ermöglichten – ganz unabhängig davon, wo diese gedeihen. Er wendet sich also hier in ähnlicher Form wie in seinen Stellungnahmen zur Reform des Religionsunterrichts gegen ein paternalistisches volkspädagogisches Sendungsbewußtsein, das sich erst im Wechselspiel von kirchlichen und staatlichen Herrschaftsambitionen entfalten könne. In diesem Kontext identifiziert er die Verflechtung von einem „Staatskultus“ (der auf eine „metaphysische Begründung“ gestellten und gegen beleidigende Angriffe geschützten Herrschaft) und „politischen Privilegien der vom Staate anerkannten Religionsgemeinschaften“, die ihnen eine „Ausnahmestellung“ in der Gesellschaft sichern. Strafbestimmungen über Majestätsbeleidigung und Gotteslästerung – beides seien „Überreste“ alter Anschauungen, die einst „im Cäsaropapismus“ gipfelten, „Atavismen der Gesetzgebung ... , die nur miteinander“ verschwänden.⁴⁵⁶⁰ Dagegen setzt er die Forderung der „Rechtsgleichheit unter allen Religionsgemeinschaften“⁴⁵⁶¹, was die Gleichbehandlung aller organisierten religiösen Reformbemühung, aber auch der atheistischen Religionskritik voraussetze. An dieser Stelle kehrt er die Perspektive der konservativen Verteidiger des Religionsparagrafen um: Gegenwärtig schaffe die Gesetzgebung ungewollt Märtyrer des Atheismus, insofern der Religionsparagraf die einseitige „Schimpffreiheit“ gegenüber vermeintlichen Atheisten ermögliche, welche die von den Bekenntnisgemeinschaften gesetzten, selbst definierten Grenzen des religiösen Anstands überschreiten. Das Motiv für Anzeigen sei allzu oft „das herrschsüchtige Verlangen..., die eigenen religiösen Anschauungen zu allgemein gültigen [zu] stempeln“. „Als ob

⁴⁵⁵⁹ Ebd. S. 263.

⁴⁵⁶⁰ Volk und Kunst, S. 136.

⁴⁵⁶¹ Ebd. S. 141f.

dem Ungläubigen sein Unglaube nicht ebenso heilig, nicht eine ebenso ernste Gewissenssache sein könnte, wie dem Gläubigen sein Glaube“. Vom Ungläubigen dürfe „jegliche Karikatur“ gezeichnet und es dürfe ihm „alle Schande nachgesagt“ werden, was in „kleinstädtischen“ Verhältnissen oft genug noch zur bürgerlichen und gesellschaftlichen Ächtung führe.⁴⁵⁶² (Kalthoffs Entgegnung an den Jenenser Theologen Thümmel aus Anlaß von dessen Kritik an Heinrich Schmidts vermeintlicher atheistischer Religions- und Christentumsbeleidigung oder Steudels Entgegnung anlässlich seines Schweriner Vortrages erscheinen vor dem Hintergrund dieser Darstellung ‚verkehrter Zustände‘ aufgrund der Folgen eines „verworrene[n]“ Gesetzesstandpunktes⁴⁵⁶³ in einem klareren Licht.)

„Auf dem Boden der gleichen Freiheit für alle würde der Einzelne bald lernen, das Recht, das er für sein eigenes Empfinden in Anspruch nimmt, auch anderen, deren religiöse Welt ihn zunächst fremdartig anmutet, zuzuerkennen.“⁴⁵⁶⁴ Damit formuliert Kalthoff eine These, die eigentlich dem staatlichen Ziel der Erziehung zur Duldsamkeit in Bremer Schulen entspräche. Wir sahen, daß man seinem Rat keineswegs folgte. Die Religionskritik, von der Kalthoff sprach, zielt nicht darauf, dem anderen seinen Glauben zu nehmen, sondern auf „das kirchliche Privileg, die Anmaßung“, mit der „eine religiöse Lehre oder ein religiöser Brauch“ zum „allgemeinen Denk- und Lebensgesetz erhoben und den Menschen aufgedrungen werden soll.“⁴⁵⁶⁵

Das hieß bei Kalthoff – wie wir vielfach sahen – nicht, der Staat solle Religion als etwas „Gleichgültiges“ ansehen, sich nicht um die „Erhaltung des religiösen Gefühls im Volk“ kümmern; es heißt vielmehr, daß die Sorge des Staates für die Religion von „staatliche[r] Bevormundung“ entkoppelt werden soll. – Wenn schon autoritatives Eingreifen zum Schutz religiöser Empfindung oder zur Sanktionierung mißbräuchlicher Berufung auf die Religion erforderlich ist, dann soll es sich an gesetzlichen Maßstäben orientieren, die auch für „jede andere Lebenserscheinung, die in einer Gemeinschaftsform sich betätigt“ Anwendung finden. Die Abschaffung eines Religionsparagrafen, der nur zur „Korruption“ einer „künstlich“ erhaltenen Religion führe, werde umgekehrt *derjenigen* Religion gut tun, von der Schleiermacher sprach. Umgekehrt werde jedes „kirchliche Privileg ... erkaufte durch eine politische Abhängigkeit.“⁴⁵⁶⁶

Kalthoffs Diagnose macht auch verständlich, warum es die monistischen Pastoren unter den gegebenen Bedingungen nicht in die Freireligiosität zog, sondern umgekehrt eher von einer freireligiösen Predigerstelle auf die Martinikanzel wechseln ließ – wie etwa Emil Felden. Die Formulierungen des zitierten Aufsatzes fassen Kalthoffs Auffassung von einer zeitgemäßen Beziehungsgestaltung zwischen Autoritäten jeglicher Art und nach religiöser Entfaltung strebenden Individuen gut zusammen und setzen sie in Beziehung zu den in diesem Kapitel in Rede stehenden Dominanzkonflikten und späteren Bestrebungen um die Etablierung alternativer Religionsformen. Zudem werfen sie ein weiteres Licht auf seine Äußerungen zur Frage, wie man sich die Autopoiesis einer neuen undogmatischen Religion in einem so heterogen zusammengesetzten Verein wie dem *Monistenbund* vorstellen könne: Im Vergleich religiöser und bürgerlicher Vereine meint er beispielsweise, es gehe in Vereinigungen, die sich wissenschaftlichen oder künstlerischen Zielen verschreiben, oft „heiß her, wenn die Geister aufeinanderplatzen“,

⁴⁵⁶² Ebd. S. 138, 139-142.

⁴⁵⁶³ Ebd. S. 138.

⁴⁵⁶⁴ Ebd. S. 143.

⁴⁵⁶⁵ Ebd.

⁴⁵⁶⁶ Ebd. 138 i. V. m. 141, 144f. Vgl. zu der in diesem Referat dargestellten Problematik auch das bereits Gesagte (Abschn. II.7.6; III.11.2f). Auch in diesem Kontext erwähnten wir den zitierten Aufsatz.

doch sei es „glücklicherweise noch niemandem eingefallen, solchem Widerspruch durch das Strafgesetz künstliche Grenzen zu ziehen.“⁴⁵⁶⁷

Noch ein letztes Mal hat sich Kalthoff in einem für das *Blaubuch* geschriebenen Artikel (*Der Religiöse Eid*) zu diesem Themenkomplex geäußert. Ein Seitenhieb zielt auf die Kritik an den Taufen des Kollegen Mauritz und Steudels Konfirmationen. Hinter solcher Kritik stehe ein staatlich sanktionierter Glaube an die magische Wirkung festgelegter Worte und Praktiken, den zu beseitigen man sich nicht traue und der nur die „Kunst“ fördere „unverbindliche Verbindlichkeiten zu sagen“ – das sei eine „große Lüge“, ein „Zustand . . . , der auf die Dauer unerträglich wird, der die schwersten Schädigungen für die Wahrhaftigkeit und Lauterkeit des Menschenherzens im Gefolge haben muß.“⁴⁵⁶⁸ Auch die Skandale um Gemeinschaftsrituale zeigen, wie der Staat in den Prozeß der Religionsgenese und die Konflikte um Definitionshoheiten eingebunden ist. Er schafft Rahmenbedingungen, die es zumindest mit ermöglichen, daß sich die Maßstäbe, anhand derer Kirchenvertreter und Theologen zwischen Religion und Nichtreligion unterscheiden, trotz eines stetigen Mitgliederschwundes der Kirchen noch lange halten können. Der Staat selbst aber definiert auch (indirekt) mit, indem er religiöse Formen anerkennt – oder eben *nicht* anerkennt. Damit schafft er das Gegenteil der Bedingungen für die freie Religionsentwicklung, die sich Kalthoff und seine Nachfolger gewünscht hatten.

VI.6.7.4.3 Die Wirkungsgeschichte des Projektes klassenübergreifender Wertevermittlung im Zeichen säkularer Religion. Hoffnungen und Enttäuschungen

Betrachten wir das Projekt der Etablierung integraler säkularer Religion als Manifestation der Hoffnungen einer ganzen Generation Linksliberaler, so können wir eine kurze Phase nach Kalthoffs Tod identifizieren, in der die Protagonisten versuchten, im Interesse der Durchsetzung gemeinsamer Ziele eine Allianz zwischen *Monistenbund* und organisiertem Kulturprotestantismus zu schmieden. Anders als Kalthoff hofften seine Nachfolger wieder auf die Kooperationsbereitschaft der Bremer Kulturprotestanten in den im vorigen Abschnitt angesprochenen Fragen. Man denke an Feldens Teilnahme am Protestantentag des Jahres 1909. In dasselbe Jahr datieren weitere Angebote der Zusammenarbeit: So wurde dem Bremer Vereinsausschuß des *Protestantenvereins* durch den Vegesacker Pastor Ernst Georg Baars ein Vorschlag des *Monistenbundes* übermittelt, eine gemeinsame Eingabe beim Deutschen Bundesrat zu verfassen, mit der die Modifikation der religiösen Eidesformel beantragt werden sollte. Eine Zusammenarbeit mit dem *Monistenbund* sei jedoch „nicht zweckmäßig“, entschied der Vereinsvorstand, obwohl die Änderung auch aus Sicht seiner Mitglieder „als sehr wünschenswert anerkannt wird.“⁴⁵⁶⁹ 1910 lehnte es die Bremer Vereinssektion ab, sich an „einem der Diskussionsabende“ des *Monistenbundes* zu beteiligen, „an dem Arthur Drews „über die Frage ‚Hat Jesus gelebt‘“ einen Vortrag halten werde. Die Bremer Ortsgruppe des *Monistenbundes* hatte auf die Beteiligung der Pastoren vom Konkurrenzverein „an der Diskussion besonders gerechnet“. Die Absage betraf auch die damaligen Aktivitäten Steudels, der wieder mit der Jesusfrage beschäftigt war.“⁴⁵⁷⁰

Die Monistenpastoren verstanden solche Angebote möglicherweise als Versuch, die Protestantenvereinler von ihrer „halbherzigen Position“ wegzulocken. Bei Steudel zeigte sich

⁴⁵⁶⁷ Ebd. 144. Vgl. 145.

⁴⁵⁶⁸ Der religiöse Eid, in: *Blaubuch*, 1. Jahrg. Nr. 15 (19.4.1906), S. 603-609, hier 604f, 607f.

⁴⁵⁶⁹ Vgl. Protokoll der Ausschusssitzung des Bremer PV vom 28.1.1909, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,5199. Baars hielt im Rahmen des Protestantentages 1909 einen Vortrag zum 100. Geburtstag Darwins. Ebd.

⁴⁵⁷⁰ Ebd. Protokoll vom 7.4.1910. Vgl. 2.5.1910: „Nachdem P. Steudel für den nächsten Winter Vorträge über die Historizität Jesu angezeigt hat, hält es die Versammlung für wünschenswert, einen Universitätsprofessor zu verpflichten, der im Herbst d. J. dasselbe Thema in unseren zusammenhängenden Vorträgen behandelt.“

der Wunsch nach Verständigung parallel zu der Einsicht, daß man sich gegenüber einem geschlossen auftretenden Konservativismus zwei immerhin noch nicht völlig entfremdete religiöse Richtungen auf der anderen Seite in Bremen eigentlich nicht leisten könne.⁴⁵⁷¹ Doch hielten sich diese Bestrebungen wohl in zeitlich und ihrem Ausmaß nach engen Grenzen. In den Kontext von Anna Kalthoffs Bemühungen, die Auffassungen ihres Vaters über das Verhältnis von Staat und Kirchen in das richtige Licht zu rücken, gehört ein Hinweis von Auguste Kirchhoff aus dem Jahr 1912, wonach die Pastoren Steudel, Mauritz und Lipsius im *Protestantenverein* „prinzipiell nicht“ sprechen würden.⁴⁵⁷² Zukünftige Anträge an den (Bremer) Staat, die eine Trennung von Staat und Kirche voraussetzen, wurden vom *Monistenbund* dann auch unabhängig von den Kulturprotestanten gestellt.

Besonders relevant im Kontext der uns interessierenden Frage nach dem Verhältnis des Staates zum Religionsbegriff ist ein oben schon einmal erwähnter, 1911 gestellter Antrag auf Befreiung der Dissidentenkinder von der Teilnahme am staatlichen Religionsunterricht, der sich an einen entsprechenden Vorstoß der Sozialdemokraten in der Bürgerschaft anschloß. Die Antragsteller von der Porten, Anna Kalthoff und Trau monierten, daß die Unterscheidung zwischen Religion und Nichtreligion erneut anhand der Kriterien festgelegt worden sei, die das „biblische Christentum“ vorgebe. („Die Entscheidung darüber, was christlich sei, wird naturgemäß immer von der Auslegung der Kirche abhängen, so daß man schon darin eine Abhängigkeit dieses Unterrichts von der Kirche erblicken muß.“) Dem Wirklichkeitsempfinden einer Mehrheit der bremischen Bevölkerung werde man damit nicht mehr gerecht. („Die Unterzeichneten glauben nicht fehlzugehen, wenn sie annehmen, daß die bremische Bevölkerung in der Mehrzahl dem biblischen Christentum innerlich fern steht.“)⁴⁵⁷³ Bezugspunkt der Kritik war der abgelehnte Antrag des mittlerweile sozialdemokratischen Abgeordneten Wilhelm Holzmeier, der die Bürgerschaft aufgefordert hatte, den Senat zu ersuchen, eine Änderung der gesetzlichen Bestimmungen „in dem Sinne zu veranlassen, daß Dissidenten das Recht erhalten, ihre Kinder vom Religionsunterricht in der Schule entbinden zu lassen.“⁴⁵⁷⁴ Der Antrag des *Monistenbundes* fährt fort, viele Menschen würden nur noch „aus rein äußeren Gründen ... eine lose Verbindung mit der Kirche“ aufrecht erhalten,

„denn sie befürchten bei der gegenseitigen Unterstützung, die Staat und Kirche einander gewähren, Nachteile für sich oder ihre Kinder. Die vom Staate den Kirchen gewährten Vorrechte, wie sie sich aus einem obligatorischen Religionsunterricht auf christlicher Grundlage ergeben, müssen bei allen denjenigen zu Konflikten führen, welche den Weltanschauungsfragen nicht gleichgültig gegenüberstehen, vielmehr durch ernste Erwägungen zu einer Weltauffassung gekommen sind, die mit der kirchlich christlichen Religion nichts mehr gemein hat.“⁴⁵⁷⁵

Unter den bremischen Schulexperten kristallisierten sich zwei Auffassungen in der Sache heraus: Der Schulrat Sander legte der senatorischen Kirchenbehörde seine Auslegung des preußischen Standpunktes vor, wonach der Grundsatz, daß im Verhältnis des Staates zu seinen Bürgern „Gewissenszwang tunlichst zu vermeiden“ sei, in der Konsequenz auch erfordere, daß auch die Dissidentenkinder nicht zur Teilnahme am Religionsunterricht der öffentlichen Schulen „genötigt werden sollen, wenn sie anderweitig Religionsunterricht erhalten, der die Gewähr

⁴⁵⁷¹ Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg. Nr. 42 (21.10.1906), Zur kirchlichen Lage in Bremen, S. 334-336, hier 335. Vgl. zu diesen innerprotestantischen Konfliktdimensionen im Abschn. V.4.6 das Beispiel Emil Felden.

⁴⁵⁷² Nachlaß Kalthoff, Staatsarchiv Bremen, AZ 7,40-20/3, Brief Auguste Kirchhoff vom 25.4.1912.

⁴⁵⁷³ Eingabe Juni 1911, Deutscher Monistenbund Ortsgruppe Bremen unterzeichnet vom 1. Vorsitzenden Dr. med. von der Porten 2. Vorsitzende, A. Kalthoff, H. Trau, Schriftführer. Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-451.

⁴⁵⁷⁴ Verhandlungen der Bürgerschaft, Sitzung vom 6.5.1911, Punkt V, Unterricht, S. 329-338, hier S. 333. Holzmeier beklagt zudem den Zwang zur Durchführung „christlich-dogmatischer Morgenandachten“.

⁴⁵⁷⁵ Eingabe Juni 1911, Deutscher Monistenbund. Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-451.

bietet, daß er nicht unter dem Deckmantel der Religion staatsgefährliche, unsittliche und geradezu irreligiöse Lehren oder Grundsätze verbreitet. Hieraus folgt, daß die Befreiung eines Dissidenten-Kindes vom Religionsunterricht seiner Schule nur von Fall zu Fall und mit Rücksicht auf die besonderen Umstände geschehen darf, aber auch geschehen soll, sobald nicht schwerwiegende Bedenken gegen den nachgewiesenen Ersatzunterricht obwalten.“⁴⁵⁷⁶

Mit dem Schulinspektor Bohm konnte sich Sander allerdings in der Frage nicht gänzlich einigen. Bohm wollte den Religionsunterricht als Pflichtfach wie jedes andere Fach behandeln, was Sander für verfehlt hielt. Zwar sei es „notorisch, daß nach Recht, Herkommen und behördlichen Vorschriften der Religionsunterricht der bremischen öffentlichen Schulen christlich-protestantischen Charakter trägt.“ Doch machte Sander eine entscheidende Einschränkung:

„Mag das konfessionelle Element bei dem Verzicht auf den Katechismusunterricht mehr zurücktreten, so fehlt es doch nicht; und man kann dem Nichtprotestanten das Recht nicht bestreiten, an dieser konfessionellen Färbung, so harmlos und gemäßigt sie uns selbst erscheinen mag, seinerseits Anstoß zu nehmen.“⁴⁵⁷⁷

Von maßgeblichem Einfluß auf die religionspolitische Meinungsbildung des Senats war allerdings das später vorgelegte ausführliche Gutachten des Schulinspektors Wilhelm Bohm, der schon für den Senat in der Bürgerschaftsdebatte referiert und die Ablehnung des Holzmeierschen Antrages begründet hatte.⁴⁵⁷⁸ Das monismuskritische Gutachten spiegelt zusammen mit der senatorischen Praxis der Folgejahre die Haltung der Regierenden gegenüber Anhängern freireligiöser Überzeugungen im Kontext der Dominanzkonflikte um religiöse Themen wider.⁴⁵⁷⁹ Es lieferte den politisch Verantwortlichen maßgebliche Kriterien für die Bestimmung der Differenzen zwischen Religion und Nichtreligion im Kontext politischer Entscheidungen. Die Argumentation des Gutachtens erklärt, warum die monistische Religion auch im liberalen Bremen auf Ablehnung stieß.

Bohm greift eine zivilreligiöse Fragestellung auf, wenn er erwägt, ob „die sittliche Unterweisung der Jugend angesichts der religiösen Gegenwartsentwicklung“ und „der konfessionellen Spaltung“ des „Volkes nicht besser losgelöst“ von der „biblischen Ueberlieferung zu behandeln“ sei.⁴⁵⁸⁰ Er kommt aber zu der schon im Kapitel zum Religionsunterricht dargestellten gegenteiligen Überzeugung und widerspricht damit explizit der Haltung der Holzmeierschen Denkschrift von 1905, wonach die „öffentliche Moral“ und das bürgerliche Leben auf nichtreligiöser Grundlage ruhen.⁴⁵⁸¹ Es sei „eine Behauptung ohne Beweis“ – so Bohm –, wenn die Denkschrift in Bezug auf die Verhältnisbestimmung des Staates zur Moralität seiner Bürger davon ausgehe, daß es hierfür gleichgültig sei, ob der Staat „mit Haeckel die Materie als wirklich (real) und objektiv erkennbar“ betrachte und „den Geist aber als eine Erscheinungsform der Kraft ansehe“, oder ob der Staat „den Geist als den Urquell betrachte, durch dessen Tätigkeit Begriffe wie Kraft und Stoff erst geschaffen würden“. Diese Differenzierung sei keineswegs überflüssig. Tatsache sei vielmehr, „dass die sittliche Kultur unseres Volkes auf dem Grunde der biblischen Ueberlieferung und nicht auf dem Boden des Monismus Wurzel geschlagen hat.“ Im Anschluß etwa an Nietzsche ließe sich keine Sozialmoral begründen. „Die Zersetzungsercheinungen, die unsere öffentliche Moral zeigt, können nicht zu dem Versuche ermutigen, die

⁴⁵⁷⁶ Bericht Sander an Oelrichs vom 10.5.1911. Staatsarchiv Bremen, AZ 4,36-451.

⁴⁵⁷⁷ Ebd.

⁴⁵⁷⁸ Verhandlungen der Bürgerschaft, Sitzung vom 6.5.1911, S. 336, 338.

⁴⁵⁷⁹ Zur Einstellung des Senats vgl. auch das oben in Abschn. IV.9 zur Bedeutung der Religion in der Schule für die Bildung von Gemeinwille und Gemeinschaftsüberzeugungen Gesagte.

⁴⁵⁸⁰ Staatsarchiv Bremen, Senatsakte betr. Revision der Lehrpläne für den Religionsunterricht an den höheren Schulen und an den Volksschulen, AZ 4,36-451. Gutachten Bohm vom 29.8.1911, Bl. 3. Vgl. oben Abschn. IV.9.1.

⁴⁵⁸¹ Ebd., Bl 4.

sittliche Unterweisung unserer Jugend dadurch von dem sicheren Grunde der biblischen Ueberlieferung loszulösen, dass man auf Antrag der Eltern von der Teilnahme am biblischen Geschichtsunterricht befreit.“⁴⁵⁸²

Bohm meint, auch die bürgerliche Gesellschaft, für die der Staat Sorge trage, müsse auf metaphysischer Grundlage stehen. Eine metaphysische monistische Religion wie die monistischen Pastoren sie vertraten kennt er allerdings nicht. Stattdessen konstruiert er mit Bezug auf Holzmeiers „sozialdemokratischen“ Monismus eine materialistische Weltanschauung als Gegenüber seiner Argumentation. Dafür, daß die Antragsteller des *Monistenbundes* auf dieser Position standen, gibt es indes keinen Anhaltspunkt. Bohm umreißt also auf der Kontrastfolie eines materialistischen Monismus die religiösen Minimalanforderungen der bürgerlichen Religion, die der Staat vertreten solle. Sie umfassen „Ehrfurcht vor den geheimnisvollen Mächten, die Werden und Vergehen der Erscheinungswelt in sich schließen“, und auch das „Ignorabimus“ solle „den Kindern nicht vorenthalten werden, damit diese Erkenntnis bei ihnen dieselben Tugenden wecke, die sie bei unsern Größten geweckt hat: Demut im Bewußtsein menschlicher Unzulänglichkeit gegenüber dem Problem des Seins, Werdens und Vergehens ..., Ehrfurcht vor der Majestät des Todes.“ Ein solchermaßen begründetes „sittliches Fundamentalsgesetz“ wird in der Argumentation dem „Standpunkt jenseits von Gut und Böse“ und dem vom Standpunkt der Moralerziehung vermeintlich pietätlosen Pazifismus Holzmeiers gegenüber gestellt, der die Aufopferung des Individuums für das Gemeinwesen persifliere.⁴⁵⁸³

Daß der Monismus nicht als Basis einer religiösen Weltanschauung taugte, will Bohm aber auch mit Bezugnahme auf Ansichten des damaligen Bundesvorsitzenden Wilhelm Ostwald zeigen, dem er die Behauptung unterstellt, Wissenschaft könne alle Geheimnisse des Lebens erklären. Das sei eine falsche Grundannahme: Welche „inneren Kräfte“ lassen denn aus der Eichel den Eichbaum entstehen, fragt Bohm. Die Wissenschaft könne „das Problem des Lebens tausendfach beleuchten, es innerlich zu erfassen vermag sie nicht.“⁴⁵⁸⁴ Der Staat solle sich in solchen Fragen nicht etwa neutral verhalten, sondern die von ihm vermittelten Werte auf metaphysische Grundlagen stellen.

„Ist ein Staatsbürger, etwa ein Monist, der Ansicht, dass metaphysische Fragen überhaupt nicht aufgeworfen werden sollten, so hindert ihn nach der Verfassung nichts, seine Ansicht innerhalb der gesetzmässigen Grenzen zu vertreten; ist er der Ansicht, dass die Frage nach dem Sinne des Lebens gelöst sei, so steht ihm frei, nach Massgabe der Gesetze seine bezügl. Ideen geltend zu machen. Nicht aber kann gefordert werden, dass in Rücksicht auf persönliche Ueberzeugungen die Unterrichts- und Erziehungsaufgaben der Schule geschädigt werden, dass Kinder in unserem Staate aufwachsen, denen die Quellen und Zeugnisse unserer religiös-sittlichen Entwicklung ferngehalten worden sind.“⁴⁵⁸⁵

Der Staat habe also in Bezug auf die religiös-sittliche Bildung der Kinder „positive Forderungen zu stellen“ was auch in Preußen zur Geltung komme, „wenn die Dissidentenkinder in den letzten Jahrzehnten zwangsweise zum Religionsunterricht herangezogen werden.“ Es reiche nicht, den Staat vor irreligiösen Einflüssen zu schützen, sondern komme darauf an, „die Tugenden zu pflegen, die unser Gemeinwesen in Staat und Gemeinde tragen: wechselseitiges Wohlwollen, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit, schaffensfreudige Hingabe an das Gemein-

⁴⁵⁸² Ebd., Bl. 6-8.

⁴⁵⁸³ Ebd., Bl. 12f.

⁴⁵⁸⁴ Ebd., Bl. 14f.

⁴⁵⁸⁵ Ebd., Bl. 17.

wohl.“ Und diese könnten eben nur auf Grundlage einer christlichen, auf bremische Verhältnisse bezogen protestantischen Kulturtradition gedeihen.⁴⁵⁸⁶

In diesen Äußerungen zeigt sich eine auffällige Nähe zu kulturprotestantischen Religionsverständnissen. Bohm argumentiert nicht pädagogisch, sondern kombiniert ein höheres Recht des historisch Gewordenen mit den Interessen des Staates. Aber auch von der Haltung der konservativ-Kirchlichen (die zuweilen bereit waren, zum Schutz ihrer konfessionellen Interessen, auch den staatlichen Religionsunterricht abzuschaffen) wich Bohms Gutachten kaum ab: „Ein erwachsener Monist mag sein Dasein in Halbkultur führen, das ist seine Privatsache, aber seine Kinder sollen nicht unter seiner Halbkultur leiden – bei alledem noch ganz abgesehen von den ewigen Rechten, die unser Herr an jedes Kindesherz und jedes Kindesherz an Ihn hat.“⁴⁵⁸⁷

Betrachten wir das Gutachten aus dem Blickwinkel des Dominanzkonfliktes zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, so steht es auf der Seite der akademischen Theologie und übernimmt deren Argumente. Daß es zwischen Säkularismus und Religion eine dritte Position gibt, wie sie in Bremen von den Monistenpastoren repräsentiert wurde, gerät in der Argumentation ganz aus dem Blick. Die Kritik des Antrages der Bremer Monisten (die Definitionshoheit über den Religionsbegriff, der dem Religionsunterricht zugrunde gelegt werde, unterliege den Kirchen und sei daher von christlichen Vorgaben abhängig) nimmt die Argumentation nur indirekt aus kulturprotestantischer Warte auf. Auf das Argument der gegenseitigen Unterstützung von Kirche und Staat sowie auf die Kritik an kirchlichen Privilegien, hier am obligatorischen Religionsunterricht, geht Bohm gar nicht ein – anders als Sander, der zumindest eine konfessionelle Beeinflussung des staatlichen Bremer Religionsunterrichts zugibt. Nicht zuletzt bleibt die Frage der sozialen Integration sozialdemokratischer Bevölkerungsschichten durch deren Beteiligung an der Wertebildung ein blinder Fleck der Argumentation.

Der zuständige Senator Oelrichs schloß sich nach langer Untätigkeit Bohms Auffassung an. So blieb eine obrigkeitliche Verordnung aus dem Jahr 1844 weiter in Kraft. Danach war es Staatsziel, daß alle Bremer Staatsangehörigen durch „Unterricht in ihrer Jugend zu dem Grade religiöser, sittlicher und geistiger Ausbildung gelangen, den man von einem Angehörigen unseres Gemeinwesens in Anspruch nehmen darf.“⁴⁵⁸⁸ In einem Vermerk bezieht sich Oelrichs ferner auf das „im Preußischen Staate geltende[] Recht“:

„In welcher Religion die Eltern ihren Kindern Unterricht erteilen lassen wollen, steht ihnen frei, aber ohne Unterricht in Religion dürfen Eltern ihre Kinder nicht lassen, und ob das, worin sie ihre Kinder unterrichten lassen, nach Art und Weise des Lehrens und Lernen überhaupt Unterricht in Religion genannt werden kann, unterliegt der Prüfung des Staates. Nach dieser Rechtsanschauung sind wiederholt Dissidenten, die ihre schulpflichtigen Kinde vom Religionsunterricht fernhielten, wegen Schulversäumnis bestraft; der sogenannte Religionsunterricht, wie ihn die freireligiösen Gemeinden erteilen, ist nicht als hinlänglicher Ersatz anerkannt worden.“⁴⁵⁸⁹

Diese Rechtspraxis blieb auch in Bremen bis 1918 in Anwendung. Formal rechtlich definiert der Staat nicht, was Religion oder was Gott „ist“.⁴⁵⁹⁰ In der *praktischen Ausführung* orientiert sich der Staat aber auch in Bremen an bekenntnisreligiösen Maßstäben entlang der binären Co-

⁴⁵⁸⁶ Ebd, Bl. 20.

⁴⁵⁸⁷ Beilage zum Bremer Kirchen-Blatt Nr. 27 (2. Juli 1911), S. 218.

⁴⁵⁸⁸ Einleitung der obrigkeitlichen Verordnung vom 19. Januar 1844, Abs. 2, betr. Einführung der allgemeinen Schulpflicht. Zit. n. dem Gutachten Bohm.

⁴⁵⁸⁹ Vermerk vom 16.6.1913, AZ 4,36-451.

⁴⁵⁹⁰ Vgl. Kalthoff, Volk und Kunst (Gotteslästerung), S. 137: Rein rechtlich habe der Verfassungsstaat den „metaphysische[n] Standpunkt eigentlich ganz verlassen“. Im Fall des § 166 sei nicht einmal festgelegt, „welcher Gott ... in Frage komme.“

dierung des religiösen Feldes und übernimmt die entsprechende Differenzierung zwischen Religion und Nichtreligion, zwischen guter und minderwertiger Religion. Dementsprechend wurden von der Sozialdemokratie und einzelnen Eltern gestellte Anträge auf Befreiung vom Religionsunterricht bis 1918 regelmäßig abgelehnt.⁴⁵⁹¹ Die kirchlich-theologische Deutungsmacht über den Religionsbegriff wird mit dieser Praxis legitimiert und fortgeschrieben. Daß sich der Senat von den Warnungen vor dem Monismus von bekenntnisreligiöser Seite beeindrucken ließ, zeigen diese Belege eindrücklich. Ebenso belegen sie die antisozialdemokratische Dimension staatlicher Monismusfeindschaft. Hier manifestiert sich die Mentalität des Liberalismus „von oben“ und in diesem Zuge das staatliche Bekenntnis zum christlichen Weltbild im liberal-konservativen Sinn, wozu auch die Abwehr monistischer Einflüsse „von unten“ gehörte. Bohms Argumente stießen also nicht von ungefähr bei den Verteidigern der bestehenden Ordnung auf Zustimmung.

Schließlich haben wir mit der beschriebenen Rechtspraxis auch einen Beleg für die indirekt metaphysische Grundlegung der bremischen Zivilreligion vor Augen. Aus Sicht der Antragsteller ließ sich selbst ein solch allgemein-christlicher staatlicher Erziehungsanspruch nur mit Gewissenszwängen gegenüber den in Anspruch Genommenen erkaufen. Nach dieser Logik darf der Zwangscharakter einer Zivilreligion nicht über die Forderung der Anerkennung rechtlich definierter Grundwerte als Minimalkonsens eines zweiten Bekenntnisses neben dem individuellen hinausgehen. Schon eine Zivilreligion dieses Zuschnitts wäre ja mehr gewesen als ein unverbindlicher Konsens, der nur auf freiwillige Zustimmung setzt.

Die Zusammenhänge von Religion, Macht, ungleicher Verteilung von Privilegien und damit gegebener Chancenungleichheiten, wie sie von Seiten der nichtkirchlich gebundenen Protagonisten der Diskurse um die neue Religion herausgearbeitet werden, thematisieren die Regierenden nicht. Das zeigte unsere Analyse der Rahmenbedingungen für die Ausdifferenzierung neuer Religionen im Bildungskontext. Schon der Versuch, alte nichtchristliche Religionen wie den Buddhismus im Lehrplan zu etablieren, erwies sich hier als undurchführbar. Monistische „Naturreligionen“ wurden gemäß dem Entwicklungsdenken der Zeit als primitive Vorstufen von Hochreligionen verstanden. Die Vormachtstellung der christlichen Religion gegenüber dem Konzept der allgemeinen Religion war ungebrochen. Noch schwerer war es unter diesen Bedingungen Elemente neuer Religionen, etwa aus der Kunstreligion oder aus der Gedankenwelt des Monismus, in den Lehrplan zu integrieren, da diese entweder gar nicht als solche anerkannt oder der Kategorie des Religionsersatzes zugerechnet wurden.

Dennoch eröffnete sich in Bremen noch einmal zwischen dem Revolutionswinter 1918 und dem ersten Halbjahr des darauf folgenden Jahres 1919 (in dem sich die politische Lage unter der Führung einer sozial-liberalen Regierungsmehrheit grundlegend umzukehren schien) die historische Chance, eine wissenschaftlich begründete, allein vom Staat verantwortete demokratische Bürgerreligion ohne Einflußnahme der Kirchen und der theologischen Fakultäten zu etablieren. Mit dem Ende des Kaiserreichs und des bremisch-liberalen Paternalismus brach eine Phase großer Erwartungen und Hoffnungen auf eine neue Religion „künftige[r] Bürger“ an.⁴⁵⁹² Schon im Dezember 1918 hatte sich eine linksliberal-demokratische Reformbewegung

⁴⁵⁹¹ Vgl. Verhandlungen der Bürgerschaft vom 28.6.1913, S. 687-691. Anfrage des Vorstehers der Volksschule an der Martini-Schule Bremen vom 11.6.1914. Anfrage vom Arbeiter-Sekretariat Bremerhaven u. Umg. Vom 30.6.1915. Auf das Schreiben wurde erwidert, „daß der Unterricht in biblischer Geschichte für schulpflichtige Kinder nach Maßgabe des betreffenden obrigkeitlich genehmigten Lehrplans verbindlich ist. Ob und inwieweit eine Befreiung von diesem Unterricht bei Nachweis eines Ersatzunterrichts erfolgen kann, unterliegt der Entscheidung der Inspektion der Schule im einzelnen Falle.“ Senatoren Meyer und Oelrichs.

⁴⁵⁹² Hierzu und zum Folgenden vgl. Auwärter, Eine demokratische Religion für Bremen. Der Religionsunterricht als Aspekt öffentlicher Religion. 1905/06 und 1918-21. (Veröffentlichung 2022 geplant)

öffentlich zu Wort gemeldet und neue Formen des religiösen Unterrichts gefordert. Der Volksschullehrer Henry Gartelmann erinnerte in der Tagespresse an die Beschlüsse, die im Jahr 1905 der Lehrerverein und die Bürgerschaft verabschiedet hatten. Unterstützung kam wie schon 1905 vom *Goethebund*. Zu den Mitstreitern dieser Gruppe gehörten auch wieder die Pastoren Steudel, Mauritz sowie der 1905/06 noch nicht in Bremen arbeitende Martinipastor Felden. Gansberg sprach nun als Mitglied des Lehrerrates, einer im November 1918 gebildeten neuen Vertretung der Lehrerschaft; er gehörte hier einem Arbeitsausschuß an, der sich mit der Zukunft des Religionsunterrichts beschäftigte: Der Religionsunterricht müsse

„in Hinsicht auf die staatsbürgerliche Bildung der Schüler in unseren öffentlichen Schulen“ behandelt werden. Man könne auch fragen: „Wie erziehen wir unsere künftigen Staatsbürger zur Urteilsfähigkeit und Duldsamkeit in religiösen Angelegenheiten?“⁴⁵⁹³

In einer Denkschrift für den Lehrerrat, veröffentlicht am 21. März 1919, konzipiert Gansberg seinen Religionsunterricht ausgehend vom „Zweck unserer Staatsschulen“: der „Erziehung unserer künftigen Bürger“. Erst wenn man diesen Standpunkt „endlich einmal klar ins Auge“ fasse „und demgemäß die religiöse Unterweisung unserer Jugend in den öffentlichen Schulen nur soweit“ betreibe, „als sie für die staatsbürgerliche Einsicht und Bildung erforderlich“ sei, „und alle kirchlichen Ziele aus unsern allgemeinen Volksschulen“ abweise, ließe sich „die große demokratische Forderung der Trennung von Staat und Kirche“ erfüllen. „Nur so können sich die Gläubigen aller Richtungen und ebenso die bekenntnislosen Bürger freudig dem Staatsgedanken unterordnen, nur so kann wirklicher Religionsfrieden geschlossen werden.“⁴⁵⁹⁴

Gansberg führte damit die basisdemokratisch zivilreligiöse Tradition fort, die 1905 für einen kurzen historischen Moment die Bürgerschaft von der Notwendigkeit einer so gerichteten Reform der religiösen Bildung überzeugt hatte. Aus seinen Veröffentlichungen des Jahres 1919 spricht das klare Bewußtsein, daß der demokratische Verfassungsstaat auf *neue* Formen der öffentlichen Religion angewiesen sei, die nicht mehr aus der hergebrachten Kooperation des Staates mit den Kirchen und den theologischen Fakultäten resultieren dürften. Daneben sollte der Religionsunterricht die Aufgabe der Vermittlung von Grundwissen über die Religionskultur erfüllen. Die neue Referenzwissenschaft für die Religionspädagogik sollte die autonome Religionswissenschaft werden. Der Unterricht dürfe weder an kirchliche Dogmenlehren anknüpfen, noch dürfe er sich in der Darstellung der christlichen Religion erschöpfen: „wir wollen auch auf andere Religionen einen Blick werfen, denn das macht uns duldsamer und lehrt uns die fremden Völker verstehen.“⁴⁵⁹⁵ Das war eine Absage an den Nationalismus, der immer stärker die öffentliche Religion überformt hatte.

Wichtiger noch als die inhaltliche Komponente des vom Lehrerrat schließlich vorgelegten Entwurfes erscheint für die religionsgeschichtliche Bewertung der Entwicklungen, die zu ihm hinführten und die sich auch in anderen deutschen Städten in ähnlicher Form vollzogen, der Umstand, daß die Beteiligten ihre Belange im Sinne des seit den 1890er Jahren spürbaren Emanzipationsstrebens der bisher vom sozial-, religionspolitischen und kulturellen Prozeß Ausgeschlossenen selbst in die Hand nahmen. Aus den Zeugnissen der religions- und bildungspolitisch reformorientiert Handelnden spricht das Zutrauen in das Individuum und seine Fähigkeit, in autonomen religiösen und politischen Gemeinden zukunftsorientiert gestalterisch und kooperativ wirksam werden zu können. Wir können daran erinnern, daß die radikalen Gemeinden schon im 19. Jahrhundert als politische Versuchslabore der oppositionellen Demokratie bekannt

⁴⁵⁹³ Fritz Gansberg, Warum fordern wir und wie denken wir uns „die weltliche Schule?“ Ein Wort zur Aufklärung und Verständigung, Bremen 1919, S. 4.

⁴⁵⁹⁴ Fritz Gansberg, abgedruckt ebd., S. 5ff, hier S. 19.

⁴⁵⁹⁵ Ebd. S. 6.

waren – nicht zuletzt in Bremen.⁴⁵⁹⁶ Felden setzte in gewisser Weise eben diese basisdemokratische, bei den Herrschenden indes berüchtigte Tradition fort, indem er in den Jahren vor dem Weltkrieg aktiv die Beteiligung von sozialdemokratisch organisierten Arbeitern im Konvent der Martinigemeinde unterstützte, solcher Sozialdemokraten, die schon seit Jahren Mitglieder der Gemeinde „in weiterem Sinne dieses Wortes gewesen waren und sich nun durch ihren Beitritt zum Konvent *Mitbestimmungsrecht* in Gemeindeangelegenheiten sichern wollten“. ⁴⁵⁹⁷ Felden wurde deswegen ebenso mit der sozialdemokratischen Verweigerungsideologie konfrontiert wie sein Amtsvorgänger 1905 wegen der aktiven Mitarbeit von Sozialdemokraten im *Goethebund* – und dies, obwohl, wie Felden betont, die „Gemeinde . . ., an der ein Kalthoff gewirkt . . . vollkommen links“ steht („radikal“ ist). ⁴⁵⁹⁸ In der Tat unterschied sich die Grundeinstellung Feldens, wie schon die seines Vorgängers, deutlich etwa von der Ideologie frühsozialistischer Wohltäter wie St. Simon oder Fourier, die Unterschichtangehörige nicht als handlungsfähige mündige Individuen betrachteten und gegen die deswegen erst das Konzept der proletarischen Handlungsautonomie und des historischen Gestaltungswillens einer von diesen Schichten selbst getragenen Bewegung im politisch-ideologischen Diskurs durchgesetzt werden mußte.

Auch der Anlauf des Jahres 1919, der Versuch, dem Projekt der gemeinsamen (klassenübergreifenden) säkularreligiösen Wertebildung politisch zum Durchbruch zu verhelfen, scheiterte wieder. Verantwortlich hierfür waren viele Faktoren. Es lag wohl auch, aber nicht nur am sozialdemokratischen Mißtrauen gegenüber Konzepten alternativer Religion und ihrer Implementierung im öffentlichen Bereich. Die kooperationsunwilligen Segmente in der Partei waren seit dem Ende des Weltkrieges eher in der revolutionär orientierten USPD und bei den Kommunisten versammelt, die sich nicht wie die Mehrheitsozialdemokraten am demokratischen („evolutionären“) Erneuerungsprozeß beteiligten. Wesentlichen Einfluß hatte der religionspolitische Kompromiß, den das sozialliberale Regierungsbündnis auf Reichsebene mit dem katholischen Zentrum fand: Der Preis der Zentrumspartei für die Zustimmung zur demokratischen Weimarer Verfassung war die Fortschreibung der konfessionellen Gliederung des Schulwesens (Weimarer Schulkompromiß) und vieler alter Privilegien der vormaligen Staatskirchen. Experimente, die Einfluß auf die Religion im öffentlichen Raum hätten nehmen können, waren damit auf Landesebene unmöglich geworden.

Ein gemeinsames Kennzeichen *aller* Gruppen und Einzelakteure, die zum Scheitern des Bremer Religionsexperimentes beitrugen, war indes das mangelnde Zutrauen in die religiösen und politischen Potentiale des radikalen Entwurfes, ein (auch auf Unkenntnis der Differenzierungen zwischen Bekenntnisreligion und säkularer Religion beruhender) fehlender Glaube, der nicht unbedingt etwas mit der Parteizugehörigkeit der Akteure zu tun hatte. Felden erinnerte seine sozialdemokratischen Gegner bereits im Streit des Jahres 1909 um die Mitarbeit von Arbeitern im Gemeindekonvent daran, daß die schweizerischen Pastoren Kutter, Pflüger und Engler, die der sozialdemokratischen Partei angehörten, ihrer „theologischen Stellung nach . . . noch lange nicht das“ seien, was „wir in Bremen als ‚radikal‘ bezeichnen. Lesen Sie einmal die Predigten Kutters nach, und Sie werden staunen, wie weit rechts (religiös gesprochen) dieser Sozialdemokrat steht.“ ⁴⁵⁹⁹ Nicht zuletzt war das Religionsverständnis liberaler religiöser Intellektueller auch 1919 noch ein wesentlicher Faktor des Scheiterns. Auf Seiten der bürgerlich-liberalen Deutschen Demokratischen Partei, der Partei, die auf Reichsebene Bündnispartner der von Ebert geführten Mehrheitssozialdemokraten war und aus deren Kreisen die Architekten der

⁴⁵⁹⁶ Vgl. Abschn. II.5.1.4.

⁴⁵⁹⁷ Felden; Kirche, Religion und Sozialdemokratie, S. 8.

⁴⁵⁹⁸ Ebd.

⁴⁵⁹⁹ Ebd. S. 20.

Religionsparagrafen der Weimarer Reichsverfassung kamen, lieferte Friedrich Naumann Argumente für den Zweifel an den Potentialen neuer Religionsentwürfe, Argumente, die auch im Bremer Diskurs zitiert wurden:

„Wenn es eine überkonfessionelle allgemeine menschliche Religion gäbe, so würde sie vielleicht zur Staatsreligion gemacht werden können, aber da sie nicht da ist, so bleibt nichts übrig als ein Vertrag, bei dem jeder Teil ein Stück seines Anrechtes erhält.“⁴⁶⁰⁰

Naumann galt den Vertretern einer monistischen Religionsalternative und unter Bremer Reformern schon vor dem Weltkrieg als Zeuge für den „Bankrott des Christentums“ (gemeint war das Versagen des religiösen Liberalismus vor den Anforderungen der Moderne). Steudel sprach 1907 im *Blaubuch* von der „Notwendigkeit . . ., endlich zu einer positiven Begründung der Religion aus dem eigenen modernen Denken heraus den Mut zu finden.“⁴⁶⁰¹ Naumann stand den Reformern nicht erst seit dem Weimarer Schulkompromiß exemplarisch für „die innere Halbheit“ der liberalen Theologie und den Mangel an Mut zum Neuanfang, der letzten Konsequenz, die man selbst in radikaler Weise gezogen habe.⁴⁶⁰² In der Tat fehlte Naumann auch noch in der Phase des demokratischen Neubeginns der Glaube an die Möglichkeit einer neuen Religion bzw. an deren „Notwendigkeit“ (aus Sicht der Reformen gesprochen). Die Sichtweise, für die er stand, setzte sich als Grundlinie der staatlichen Religionspolitik durch – und damit die Persistenz der alten hegemonialen Religionskultur bzw. die herkömmliche, sich an den Modellvorgaben der Bekenntnisreligion orientierende Bistabilität der Differenzierung zwischen Säkularismus und Religion. Die Heranwachsenden wurden im Religionsunterricht der öffentlichen Schulen weiterhin zur Gleichsetzung von Religion mit Bekenntnisreligion erzogen, so daß es auch künftigen Generationen, mit Kalthoff gesprochen, kaum möglich war, andere, säkulare Formen der Religion überhaupt als solche zu erkennen.

Die Rückkehr zum konfessionellen Paradigma in Fragen der öffentlichen Religion war aber auch ein Sieg des teils maskulin-agressiv-militaristisch auftretenden Autoritäts- und Ordnungsglaubens über das Menschenbild der antiautoritären Reformpädagogik, die das allgemeine Zutrauen in den Menschen speziell auf die Kinder übertrug. In der *Religionspädagogik* verband sich damit der Gedanke der Erlösung der Menschheit durch ‚das Kind‘: durch Generationen eigenmächtiger und selbstbewußter Menschen in der immanenten Transzendenz der Zukunft (diesen Gedanken fanden wir bei Kalthoff und Ellen Key). Die Prophezeiung einer Zukunftsreligion, deren Anhänger sich nicht mehr als Knechte ihrer Herren betrachten würden, solcher Menschen, die unkritisch „Vater, dein Wille geschehe“ sagen, mußte aus Sicht der Reformen trotz der Vorherrschaft der alten Religion nicht für alle Zeiten unerfüllt bleiben, auch wenn sie wie Kalthoff und Steudel nicht daran glaubten, selbst noch die Ablösung der Vorherrschaft alter Bekenntnisreligionen durch die neue Religion zu erleben, da gegenwärtig noch den Verteidigern der herkömmlichen Religion der Wille fehle, „das Positive“ zu „ergreifen“, das die Potentiale der religiösen Zukunftsideale zu bieten hätten.⁴⁶⁰³ Die Hoffnung blieb den Reformern und Reformern immerhin: das sei eben ihr „Idealismus“, daß sie den „Neubau“ einer monistischen Religionskultur gegen alle Widerstände „vorbereiten helfen“ wollten, auch wenn

⁴⁶⁰⁰ C. Karrenberg, Art. Warum fordern wir die Gemeinschaftsschule? in: Bremer Nachrichten vom 11.1.1920. Zitiert wird ein Artikel des im Jahr zuvor verstorbenen Naumann, erschienen am 7.8.1919 im Verlag der „Hilfe“.

⁴⁶⁰¹ Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums, in: Das Blaubuch, 2. Jahrg., Nr. 29 (18.7.1907), S. 878-880. Es handelt sich um die Rezension einer Broschüre Wilhelm von Schnehens mit gleichlautendem Titel: Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums, Leipzig 1907.

⁴⁶⁰² Ebd. S. 879f. Das sei auch die Überzeugung von Schnehens, der sich wiederum auf Kalthoff beziehe.

⁴⁶⁰³ So Steudel in einer Mitteilung über die Veröffentlichung von Predigten aus Kalthoffs Nachlaß: Zukunftsideale, in: Das Blaubuch, 2. Jahrg. Nr. 1 (3.1.1907), S. 19f, hier 19.

man „beim Abbruch der alten Bauwerke von den stürzenden Wänden erschlagen werden“ sollte. Der „monistische Prediger“ Kalthoff habe mit festem Blick auf das Kommende allsonntäglich „die Umrisse davon aufgezeichnet, wie eine neue Kultur auf monistischer Grundlage sich gestalten muß.“⁴⁶⁰⁴ Die gewachsene Bedeutung religiöser Erziehung blieb in der Prophezeiung der Zukunftsreligion impliziert – auch eine Aufgabe für Generationen und eine epochale Herausforderung auf dem Weg zu neuen Religionsschöpfungen. Wenigstens die Gründung von Versuchsschulen, die der alte Staat als gefährliche Experimente noch verweigert hatte, mußte der neue Staat den Reformern ermöglichen. Ob diese allerdings auch für Religionsexperimente genutzt wurden, ist schon ein anderes Forschungsthema. Wir können nun zur Sammlung unserer Erträge übergehen.

⁴⁶⁰⁴ Ebd.

VII *Schluß: Das alles ist Religion – ist das alles Religion?*

Im Verlauf eines langen Jahrhunderts der Revolutionen (1789-1919) vollzogen sich im Gefolge und in Wechselwirkung mit sowohl bürgerlichen als auch proletarischen Revolutionsereignissen und Kriegen diachron eingrenzbar politische, wissenschaftliche, technische, industrielle, ökonomische, kulturelle und soziale Umbrüche, auf die das religiöse Interesse der einander folgenden Generationen in je spezifischer, nicht beliebiger Weise reagierte, so daß es gerechtfertigt erscheint, von einer Sequenz neuer, die Umbrüche eigengesetzlich verarbeitender Religionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu sprechen. Kalthoffs für diese Wandlungsprozesse sensibles Denken reflektiert vor dem Hintergrund eigenen Erlebens drei Phasen dieses Prozesses: 1. die Erfahrung des Übergangs vom christlichen Konfessionsstaat (bzw. seinen Relikten) zum nicht mehr konfessionell gebundenen (religionsneutralen) Verfassungsstaat, 2. die Formation einer proletarischen Bewegung im Gefolge industriell-technischer und sozialer Revolutionen sowie 3. den für ihn und viele seiner Zeitgenossen bewußtseinsprägenden Übergang vom rationalistisch-religionskritischen Materialismus der 1850er Jahre zu einer Phase der Beschleunigung religiöser Transformationen im Kontext einer emanzipatorischen Kulturbewegung seit den 1890er Jahren. Seine Lebensdaten stehen insofern exemplarisch für den Einfluß dieser generationenübergreifenden Erfahrungen auf die Um- und Neubildung von Religionen.

Der Versuch, religiöse Epochengeschichte zu personalisieren, lokalgeschichtlich zu spiegeln und religionstheoretisch unter Anwendung der Methode der Diskursanalyse zu reflektieren, wurde auch in den letzten Darlegungen durchgeführt (VI.6.7ff). Diese gehören zur Auseinandersetzung um das erweiterte religiöse Feld, wie sie in den von uns erschlossenen Diskursen besonders in den Jahren vor und nach 1900 stattfand. „Das alles ist Religion!“ *Religionstypologisch* konnten etwa die Bezüge zwischen religiöser Reformbewegung und Kunst, die monistische Dichterphilosophie, oder Steudels Religion „im Licht des Monismus“ durchaus als neue Religionen eingestuft werden – ohne solche Erscheinungen am Maßstab einer vorkonfessionierten Religionsdefinition zu messen bzw. ohne von einer solchen Definition die Entscheidung der Frage ‚Religion oder Nichtreligion?‘ abhängig zu machen. Stattdessen behandelten wir das Verhältnis zwischen gesellschaftlichen Erscheinungen, die als Religion definiert wurden und solchen, die als Nichtreligion eingestuft wurden als Forschungsproblem, das, in systematische Fragen transformiert, unsere Suche in den Diskursen nach Bedingungen und Hemmnissen religiöser Revitalisierungsprozesse anleitete. Wenn etwa „echte“ Religion als etwas Absolutes gegenüber den Konzeptionen Kalthoffs als etwas nur Relativem abgegrenzt wurde, leiteten wir aus solchen Relationsbestimmungen kein Definitionsmerkmal für Religion her, sondern verstanden auch die Abgrenzung als eine Form, wie Religion in Diskursen erfaßt wurde. Der Kalthoff in Reaktion auf dessen Versuch der enthusiastischen Ausweitung des religiösen Feldes entgegengehaltene, von uns wiederholt belegte Beliebigkeitsvorwurf wurde selbst zum Gegenstand unserer diskursanalytischen Untersuchungen.⁴⁶⁰⁵ Das betraf auch die Kalthoff oft vorgehaltene Frage: „Ist das alles Religion?“ Zuletzt stellte Martin Rade sie mit großem Nachdruck: Für Kalthoff bedeute „[a]lles ‚Religion‘ ...: Wahrheitssuchen, Kunst, Natur, demokratische Politik, tragisch sich durchsetzende Lebenskraft, sinnliche Liebe, Egoismus – Alles, auch das Entgegengesetzteste.“⁴⁶⁰⁶

Ob der Marburger Publizist Kalthoff zu „den fanatischen Monisten“ zählte, die im Gegensatz zu Theologen nicht sähen, daß Wissenschaft „nicht Religion“ sei, läßt er offen. Rade

⁴⁶⁰⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶⁰⁶ Rade, Kalthoffs „Modernes Christentum“.

faßt aber noch einmal den Kern der uns bekannten Einwände der Kalthoff-Kritiker zusammen: nämlich die behauptete mangelnde „Klarheit“, die der weitherzige Umgang mit „der Freiheit, das alles ‚Religion‘ zu nennen“ mit sich bringe sowie den Vorwurf, Kalthoff, sei es nicht gelungen die Religion vor der Umklammerung durch die Wissenschaft zu schützen.“ Ihm habe der feste Halt der Theologie gefehlt.⁴⁶⁰⁷

Rade, der, gleich vielen seiner Kollegen, Kalthoffs konsequente Bezugnahme auf die Idee eines religiösen Apriori übersah, hätte bei dem Martini-Pastor mit seinem Hinweis „[a]uch Schleiermacher hat doch trotz seines umfassenden Religionsbegriffes gewußt, daß der Religion ‚eine eigene Provinz im Gemüte angehört““⁴⁶⁰⁸ wohl eine offene Tür eingerannt. Aus Sicht einer an systematisch-religionstheoretischen Fragen interessierten Forschung zeigten uns solche Befunde, wie das Generationenprojekt der Bestimmung des ‚Wesens‘ der Religion in eine scharfe, von unüberwindbaren Milieugrenzen bestimmte Dichotomisierung der Religionsforschung sowie in Abgrenzungen zwischen „wahrer“ Religion und Irreligiosität führte. Wir erschlossen zwei Hauptströme der Sedimentierung von Verstehensweisen des Namens ‚Religion‘: das Milieu der Vertreter der Bekenntnisreligion und das der Protagonisten überkonfessioneller Religion, die auf die Genese neuer Religionen in nichthierarchischen Netzwerken hofften. Wir ordneten beide Strömungen, sowohl die von Kalthoff propagierten Formen eines humanisierten Christentums und neuer Religionen als auch die dagegen gerichtete Skepsis, dem religionshistorischen Phänomen der Wiederkehr von Religion zu. Den beiden Hauptströmungen ordneten wir zwei, aus Sicht ihrer jeweiligen Protagonisten konkurrierende wissenschaftliche Instanzen zu: die Theologie einerseits, andererseits die autonome Religionswissenschaft. Solche Zusammenhänge berührten wir in dreifacher thematischer Bezogenheit: biographisch, zeitgeschichtlich und religionsgeschichtlich (Letzteres unter Einschluß des Themas ‚Geschichte der Religionsforschung‘).

Wir gingen zuerst den Bedingungen für Kalthoffs religiöse Entwicklung nach und verorteten diese epochen- und problemgeschichtlich. Zunächst lernten wir den beginnenden Theologen und jungen Pastor unter den Bedingungen des autoritären Machtstaates kennen. Die Leitkultur der Epoche wurde im jungen wilhelminischen Reich maßgeblich von den Regierungen und konservativen Eliten vorgegeben. Der politische Liberalismus der Epoche war gelähmt und stand der religiösen Frage, wie überhaupt den Fragen ideeller Werte, indifferent gegenüber. Bei Kalthoff beobachteten wir einen früh einsetzenden Emanzipationsprozeß vom konservativen Umfeld, der sich zuerst als Engagement für den *Protestantenverein* zeigte und sich später in der Gründung des *Reformvereins* und der *Kirchlichen Reformpartei* niederschlug. Spätestens in diese Phase fiel auch Kalthoffs Auseinandersetzung mit der religiösen Indifferenz des Liberalismus. Besonderes Augenmerk richteten wir auf Kalthoffs Verhältnis zu den Institutionen Kirche, Staat und Gesellschaft. Seine von Zeitgenossen schon früh als Radikalismus umschriebene religiöse Grundhaltung zeigte sich zuerst bezogen auf die Nichtanerkennung kirchlicher Hierarchien, Dogmen und theologischer Absolutheitsansprüche, die bei ihm mitgetragen wurde von einem Gefühl der Dringlichkeit und Berechtigung eigenständiger Kritik an der kirchlichen Praxis.

Blicken wir auf das Pastorenleben zurück, so erscheint das Prädikat des Radikalismus für Kalthoff insgesamt durchaus gerechtfertigt. Wenn man seine Weise, die Religion neu zu denken und zu erneuern mit der Vorgehensweise populärer religiöser Querdenker unserer Gegenwart vergleicht (etwa Pater Anselm Grün, von dem behauptet wird, er wäre im Mittelalter

⁴⁶⁰⁷ Ebd.

⁴⁶⁰⁸ Ebd.

als Herätiker verbrannt worden), fehlt bei den modernen Vergleichspersonen oft jegliches Moment der Kritik an den hierarchischen Institutionen der Kirche (so auch bei Grün).

In Bezug auf eine erweitertes Verständnis der Kalthoffschen Biographie erwiesen sich die biographischen Wechselwirkungen mit dem je differenten Verhältnis der deutschen Staaten zur Religion und zu den sie vertretenden Gemeinschaften bzw. Institutionen als ein fruchtbarer Untersuchungsgegenstand. Wir lernten den Pastor, der von Preußen zuerst in die Schweiz, dann nach Bremen wechselte, im Zuge der Erschließung biographischer Entwicklungslinien unter den Bedingungen des deutschen Föderalismus als einen antagonistischen Exponenten und gleichzeitig auch als Beobachter seiner Epoche kennen. Umgekehrt zeigte sich, wie erst die Bedingungen des Bremer Umfeldes die Entstehung der Bewegung des Bremer Radikalismus ermöglichten. An diesem Punkt erweiterte sich der biographische Ansatz in Richtung einer zeit- und religionsgeschichtlichen Untersuchung. Religion wurde von uns als gesellschaftlich-kulturelle Erscheinung in Beziehung zu anderen gesellschaftlich-kulturellen Grundproblemen behandelt. Wir achteten dabei auf positive *und* negative Verhältnisbestimmungen, beschränkten unser Untersuchungsfeld also nicht nur auf Beiträge von Theologen wie Martin Rade, die ihre intellektuelle Energie und ihr Methodenwerkzeug einsetzten, um die christliche Religion von der Nichtreligion abzugrenzen. Wir hätten damit eine Hälfte der Möglichkeiten verschenkt, die gesuchten Beziehungen zu finden. Das wurde etwa im Rahmen unserer Untersuchungen zum Beitrag der Bremer Reformreligion zur Geschichte des reformpädagogischen Diskurses gezeigt. In der Erziehungsforschung wurde bisher die auf einer fehlenden Differenzierung zwischen Reformreligion und protestantischem Liberalismus basierende These vertreten, die Reformpädagogik um 1900 sei wesentlich mitgestaltet worden durch die protestantische Theologie. Das war gerade nicht der Fall. Die entscheidenden Impulse kamen vielmehr von den theologiekritischen Bremer Religionsreformern. Wir erkannten in den von Kalthoff auch aktiv erlebten Prozessen der Verhältnisbestimmung zwischen Religionsvertretern sowie den Handelnden in anderen Bereichen des Staates und der Gesellschaft, also gerade in den *positiven* Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen *differenten* Bereichen, einen maßgeblichen Bedingungsrahmen für Revitalisierungen der Religion.

Die Wiederkehr der Religion erschien Kalthoff als ein epochaler Prozeß ‚von unten herauf‘ und unter der Bedingung politischer Freiheit – eine Auffassung, die sich, besonders was das Verhältnis von Politik und Religion betrifft, vor dem Horizont ganz gegenteiliger Auffassungen herausbildete. Anders gesagt: Die Grundüberzeugung, daß politische Freiheit (unter Einschluß der Gewissensfreiheit) Grundbedingung für die Genese freier Religion sei, teilte bei weitem nicht jeder am Diskurs Beteiligte. Wir sahen, wie Religion in vielfältiger Weise als politisches Ordnungsinstrument ausdifferenziert wurde und erschlossen Kalthoffs Entwicklung als politischer Pastor im Kontext seiner Verarbeitung von Machterfahrungen in religiöser Theorie und Praxis. Zur Thematik der Kirchenkritik sahen wir die Kritik an der Stellung der Kirchen zur ‚sozialen Frage‘ hinzutreten, die sich zur allgemeinen Gesellschaftskritik ausweitete.

Uns fiel in diesem Zuge Kalthoffs mit den Jahren wachsendes Verständnis für die Forderungen der Sozialdemokratie auf. Damit erweiterte sich der Fokus seiner kritischen Aussagen zum Staats-Kirchen-Verhältnis. Die Maßnahmen zur Stützung der etablierten Religion ‚von oben‘ verstand er vor diesem Horizont geradezu als einen Faktor, der das Anwachsen religiöser Indifferenz fördere und nicht etwa eindämme, wie die Trägerschichten staatlicher, auf die traditionelle Bekenntnisreligion fokussierter Religionsförderprogramme glaubten. Tatsächlich stellte sich uns die verbreitete Revolutionsfurcht der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Eliten als eine Hauptursache für den Bestand konservativer Religion dar. Wir identifizierten legitimatorische Funktionen der Religionstypen Nationalreligion und Zivilreligion, unterscheiden aber auch zwischen einer Fokussierung auf die eigene Nation (die Vereinnahmung eines

nicht selten aggressiven Nationalismus durch die Politik, wobei die Nation dann die Stelle des zustimmungspflichtigen Allgemein-Religiösen übernahm) und einer Relativierung des Nationalen im Horizont der Idee einer universellen Menschheit. Kalthoff lernten wir als Vertreter eines untypischen herrschaftskritischen und weitgehend ressentimentfreien pazifistischen Patriotismus kennen, den wir allerdings als Facette einer umfassenderen Zeitkritik einstufte. Doch auch das Problembewußtsein für die vom Hauptstrom des Kulturprotestantismus erst relativ spät wahrgenommene ‚soziale Frage‘ wurde für ihn zu einer epochalen Erfahrung und hatte entscheidendem Einfluß auf seinen Beitrag zum religionsgenetischen Prozeß.

Vor dem Hintergrund des Ausnahmecharakters der dargestellten Aspekte seines Zeit- und Religionsverständnisses erklärten wir auch die negativen Reaktionen, die von Seiten der Politik und von Seiten gesellschaftlicher Akteure den Reforminitiativen entgegengebracht wurden, an denen er beteiligt war. Als Vorstufe späterer Erfahrungen lassen sich die indirekten Maßnahmen der Bismarck-Regierung gegen die *Kirchliche Reformpartei* ansehen. Diese zeigten, daß eine oppositionelle, politisch liberale, religiöse Reformziele verfolgende Instanz im autoritären Machtstaat chancenlos war. Das betraf auch schon das bildungspolitische Engagement, welches in der Phase des *Reformvereins* noch parteipolitisch akzentuiert war. Wir zeigten, daß Kalthoff seine politischen Ambitionen nach Beendigung seiner Parteiarbeit nicht aufgab. So war er zwar nach seinem Rückzug aus der aktiven Politik keine Integrationsfigur einer parteipolitischen Bewegung mehr; doch verlagerte sich seine politische Engagement auf parteipolitisch neutrale, aber politisch relevante Felder; in Bremen zuerst das Feld der Arbeiterbildung.

Ein anderer schwerpunktmäßig von uns untersuchter Aspekt der Kalthoff-Biographie betraf seine Entwicklung vom liberalen Theologen zum Theologiekritiker. Die Theologiekritik war die konsequente Weiterentwicklung seiner Kirchenkritik. Erste Zeichen einer solchen Auseinandersetzung mit der Theologie ließen sich in die Zeit der Amtsenthebung und der Phase des *Reformvereins* nachweisen. Von diesem Punkt ausgehend konnten wir eine Entwicklung nachverfolgen: Während Kalthoff in seiner frühen Zeit noch ein kritischer liberaler Theologe war, der weniger allgemeine Theologiekritik als Kirchen- und Institutionenkritik betrieb, wurde er seit Ende des 19. Jahrhunderts zum Kritiker der Theologie im Ganzen. Diese Entwicklung überspannte zwei Phasen der von uns untersuchten Epoche: die Phase der von oben vorgegebenen Leitkultur, in der Kalthoffs Fokus noch auf den Aufbau der Volkskirche gerichtet war und die Phase des Kampfes um die Leitkultur, die mit Beginn der 1890er Jahre einsetzte. Im Zentrum stand nun der Begriff der Religion.

Der Epochenbeobachter Kalthoff umschrieb diese Verschiebung der Werteproblematik als eine Zuspitzung des Gegensatzes von Theologie und Religion: Der christlichen Theologie, die aus seiner Sicht eine Anwältin des absterbenden Kirchenchristentums war, standen nunmehr die Wegbereiter der untheologischen Zukunftsreligion gegenüber, mit denen Kalthoff selbst sympathisierte. Begleitet wurde diese Verlagerung des Interesses von der Vergangenheit auf die Zukunft von der Entdeckung der Religion in Bereichen, wo sie vorher nicht oder kaum gesucht wurde. Als ein Impulsgeber auf diesem Weg wirkte zunächst vor allem Schleiermacher. Der entscheidende Wendepunkt dieser Entwicklung in Kalthoffs Theologenbiographie war seine allmähliche Distanzierung von der liberalen Theologie, die in der Abwendung von der liberalen Jesusforschung, Kalthoffs „Abrechnung“ mit dem normativen Historismus, gipfelte.

Als das wichtigste literarische Zeugnis und den Höhepunkt dieser Phase der Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie lernten wir die Schriften zum *Christus-Problem* kennen. Wir interpretierten die Schriften im Kontext von Kalthoffs Suche nach Anknüpfungspunkten für eine neue Reformreligion und hoben damit den gegenwartsbezogenen, religionstherapeutischen Anspruch der Schriften hervor. Dieser Anspruch gründete sich auf die Überzeugung, ein religiöser Neuanfang mit dem historischen Jesus der liberalen Theologie sei nicht möglich. Das

Christentum habe den Bezug zur Religion verloren. Sein Ende sei Bedingung und Anfang des Zeitalters der wiederentdeckten Religion. Die Arbeit am *Christus-Problem* – insofern als sie das Bleibende und Entwicklungsfähige des Christentums, eben seinen religiösen Kern, sein Typisches, freilegen will – ist Teil dieses Wiederentdeckungsprozesses. Wir betrachteten Kalthoffs Konzept des wandelbaren Christustypus exemplarisch als Symptom einer Perspektivenverschiebung (von der Theologie zur Religion, von einem repressiven kirchlich-karitativen Christentum zu einer Sozialtheologie, die auf die immer deutlicher spürbare Herausforderung der ‚sozialen Frage‘ in einer Weise antworten will, die den sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Veränderungswillen der modernen Arbeiterbewegung nicht restriktiv, sondern positiv aufgreift), einer Verschiebung im Phasenübergang der untersuchten Religionsepochen-geschichte zu einem Konflikt um die Leitkultur. Unsere Vorgehensweise unterschied sich somit von der einer isolierten Kirchengeschichtsschreibung. Die Christusschriften waren, wie gezeigt werden konnte, keinesfalls nur eine Facette der Theologiekritik. Es ließ sich der Nachweis einer bisher von der Forschung noch nicht erfaßten Wirksamkeit der Schriften auf dem Feld der Reformreligionen erbringen, die wir bis in Kalthoffs letzte Lebensphase und darüber hinaus nachverfolgen konnten. Religionsgeschichtlich betrachtet war Kalthoffs sensibel auf epochale Umbrüche reagierende Sozialtheologie insofern neu als sie nach der Erfahrung der Formation einer proletarischen Bewegung im Gefolge industriell-technischer und sozialer Revolutionen – in Wechselwirkung mit dem Auftreten der sozialdemokratischen „Generation 1890“ – die Theorie des dialektischen Materialismus (hieraus insbesondere das Marxsche Konzept der ‚anonymen proletarischen Masse‘ als selbstwirksam-aktiver Faktor im historischen Prozeß) zu ihrem Bezugspunkt machte, womit der Entwicklungsstand früherer vergleichbarer Religionstransformationen in wesentlichen Punkten überholt war.

Ein Zusammenhang der Christusschriften mit der Genese neuer Religionen erwies sich aber nicht nur im Bereich der aus der Theologie- und Sozialkritik hervorgegangenen Sozialtheologie, sondern auch auf den Feldern der Kunstreligion und der monistischen Religion. Wir zeigten, daß Kalthoffs Beteiligung am *Monistenbund* ohne Einbeziehung der religionsproduktiven und -therapeutischen Wirksamkeit der sozialtheologischen Schriften nur unvollständig erfaßt werden kann. Doch greifen wir nicht vor.

Ein Aspekt von Kalthoffs Auseinandersetzung mit der Theologie war die Wesensbestimmung der Religion. Als die theoriegeschichtliche bzw. fachgeschichtliche Konsequenz von Kalthoffs Theologiekritik erschlossen wir die Forderung einer Transformation der Theologie und der normativen Religionsgeschichtsforschung in eine autonome und nichtnormative Religionswissenschaft, die in dieser Form in Deutschland noch nicht existierte. Die neue Disziplin sollte nicht zuletzt als Medium der Religionsreform und Religionsgenese fungieren. Die Radikalität des Kalthoffschen Religionskonzeptes mußten wir in dieser Hinsicht relativieren: Da im Kontext von Wesensbestimmungsversuchen der Religion nur ein einziges religiöses Grundphänomen und nicht ein Spektrum religiöser Erfahrungen (wie etwa bei William James) als Bezugspunkt postuliert wird, wird damit etwa eine positive Bewertung zeitgenössischer Formen ekstatischer Unterschichtenreligiosität und avantgardistischer Spiritualität der Bohème-Kultur ausgeschlossen. Kalthoff teilte diese letztlich bürgerliche Grundhaltung mit Theologen wie Gunkel, Bousset, Weiß oder Troeltsch. Seine in dieser Hinsicht der binären Differenzierungslogik der Religionsbestimmung folgende Auseinandersetzung mit dem Spektrum der religiösen Erneuerer wurde insofern limitiert, ebenso wie die Beziehungsgestaltung der engeren Kalthoff-Gemeinde zur ‚Religion der Modernen‘. Wir zeigten dies anhand der Diskurse um „antisoziale“ Kunst, den Ästhetizismus und die Dekadenz; wir thematisierten die Skepsis gegenüber okkulten Geheimwissenschaften sowie die Differenzierungen zwischen Mystik und Formen der ekstatischen Erlebnisreligiosität.

Im Zuge der Untersuchung von Kalthoffs Suche nach Anknüpfungspunkten für die Religionsreform erschlossen wir somit einen begrenzten Kreis von Themen: die Religion des Individuums, die soziale Religion freier autonomer Kollektive, die Wechselwirkung von Kultur der Gesellschaft und der Kultur der Seele, schließlich die Frage nach der Zukunft der Religion. Bei Kalthoff traten im Laufe seiner religiösen Biographie zu diesem Ensemble wiederkehrender Grundbegriffe, mit denen er seine Religiosität und sein Religionsverständnis definierte, neue Elemente hinzu: die Mystik, die nietzscheanisch vermittelte Lebensreform (neben anderen Reform- und Emanzipationsbewegungen) – schließlich dann solche, die man als ‚monistisch‘ deuten kann. Als Gemeinsamkeit dieser Themen arbeiteten wir die Bezüge zur Problematik der Autorität heraus. In der Lebensreform- und der Frauenbewegung begegneten wir etwa unter anderem der Kritik an Kontrollansprüchen autoritärer Instanzen über den Körper und das eigene Leben. Kalthoffs spätes humanitäres Engagement erarbeiteten wir im Kontrast zur Nietzsche-Verehrung bei ihm und seiner Anhängerschaft. Eine ausführlichere Zusammenfassung haben wir schon früher gegeben. Wir müssen uns daher hier nicht wiederholen.⁴⁶⁰⁹

Radikal waren an Kalthoffs Religionskonzept vor allem dessen antiautoritäre, auf die individuelle und kollektive Selbstermächtigung bezogenen Aspekte bzw. Kalthoffs kritische Haltung in Fragen von Autorität und Gehorsam, die er im Rahmen seiner Kritik an der politisch-gesellschaftlichen Rolle der Kirchen und der akademischen Theologen als Partner der staatlichen Herrschafts- und Ordnungsinstanzen entwickelte und artikulierte. Wir arbeiteten in diesem Kontext das Verhältnis von positiven Religionsbestimmungen und deren Kritik heraus, insbesondere den Zusammenhang von sogenannter atheistischer Religionskritik und Religionsgenese – ein Thema, das wir im Lauf der Untersuchung unter verschiedenen Gesichtspunkten immer wieder aufgriffen. Wir können hier die in Kalthoffs Werken erkennbaren verschiedenen Bezüge zusammenfassen. Zunächst identifizierten wir die behauptete positiv-produktive Wirkung religionswissenschaftlicher Religionskritik auf die Religionsentwicklung (eine Form des theoretischen Umgangs mit dem Problem). Eine vergleichbar positive Wirkkraft – allerdings auf dem Feld der Praxis – besaß aus Kalthoffs Sicht die sozialistische Religionskritik. In diesen Kontext fällt etwa die Forderung nach Abschaffung des Religionsparagrafen (Gotteslästerung) und des Straftatbestandes der Majestätsbeleidigung. Ein moderner Kulturstaat müsse ein unvoreingenommenes Verhältnis zur Religionskritik entwickeln. Kulturstaatliches Verantwortungsbewußtsein erweise sich als unparteiische Gleichbehandlung von positiver Religion und Religionskritik. Das Kulturstaatskonzept war neben Religionswissenschaft und Sozialismus der dritte Kontext, in dem Kalthoff sich mit dem Zusammenhang der Entstehung neuer Religionen und Religionskritik (der unterschätzten Rolle des Atheismus als kathartischer und gleichzeitig Faktor religiöser Entwicklung) beschäftigte. Kritik war aus Kalthoffs Sicht ein Krisensymptom des religiösen Lebens, ein Zeichen für Fehlentwicklungen, aber gleichzeitig auch ein Fortschrittsimpuls, der allerdings allen antiliberalen und fortschrittsfeindlichen Konservativen ein Ärgernis sein müsse.

Aus der Analyse des Zusammenhanges von Religionskritik und Religionsgenese zogen wir religionstheoretisch relevante Schlüsse: Die positiven Bemühungen um die Neubelebung der Religion wurden von letztlich kleinen Kreisen getragen. Was jedoch diese Kreise und die Trägerschichten negativer Religionskritik verband war die gemeinsame Stoßrichtung gegen negative Auswirkungen staatskirchlicher Machtallianzen, soweit diese die freie (religiöse) Entwicklung hemmten. Religionskritik wirkte als Faktor religiöser Revitalisierung. Die zahlenmäßig großen Kreise, deren Selbstverständnis eher als religiöse Indifferenz zu umschreiben ist, die aber die Beziehungen zwischen Staat und konfessioneller Religion kritisch sahen und daher

⁴⁶⁰⁹ Vgl. Abschn. VI.2.6.

die Konflikte um dieselben mittragen, sind also als ein Faktor zu werten, der ebenso zu den Bedingungen der Religionsgenese und Religionsentwicklung der untersuchten Epoche gehört wie die Aktivitäten explizit religiöser Protagonisten. Kalthoff hatte das erkannt und versuchte beide Faktoren zu integrieren.

Viele der beschriebenen Problemdimensionen kulminierten auf dem Feld der Zivilreligion und der Bildung (als wichtigstem sozialen Ort ihres Vorkommens). Wir sahen, wie im Zuge von Konflikten um die Leitkultur religiös interessierte Bevölkerungskreise ein emanzipiertes Selbstbewußtsein entwickelten und die Praxis der von Amtskirchen und Staat organisierten Religionspflege nicht mehr selbstverständlich hinnahmen. Kalthoff wurde zum Unterstützer gesellschaftlicher Akteure, die die Legitimität ihrer Ansprüche auf Teilhabe am Prozeß gesellschaftlicher Entwicklung mit dem Argument begründeten, es gehe um eigene, bisher nicht berücksichtigte Belange.

Unser wichtigstes Beispiel für oppositionelle Basisbewegungen und ihre Organisation als säkulare Kulturverbände mit gleichwohl kulturellem Interesse an Religionsfragen im Umfeld Kalthoffs war das *Goethebund*-Projekt, das wir im Kontext unserer Untersuchung von Zusammenhängen zwischen Religion, Wertebewußtsein und Autorität darstellten. Auch der Zusammenhang kritischer und positiver Faktoren der Religionsgenese ließ sich an diesem Beispiel erweisen. Kalthoff war in seiner Funktion als Vorsitzender des Bundes ein Protagonist der revisionistisch-sozialliberalen Utopie der Kunst als Wiege einer neuen klassenübergreifenden Volksreligion. Wir zeigten im Kontext unserer Untersuchungen zum Goethebundstreit aber auch die Grenzen seiner Bemühungen um die Integration von Liberalismus und Sozialismus auf. Die Idee eines gemeinsamen kulturellen Bewußtseins liberal-bürgerlicher und sozialistischer Bevölkerungsschichten ließ sich nicht verwirklichen.

Gleichwohl fanden wir ein Feld, auf dem eine milieuübergreifende Solidarität zumindest zeitweise spürbar wurde: die insbesondere von Bremen ausgehenden Reformbemühungen um die schulische Bildung. In diesem Zuge konnten wir bisher unbekannte Aspekte des *Goethebund*-Projektes aufdecken, nämlich dessen Beitrag zur Geschichte der Demokratisierung der Bildung. Wir konnten den Zusammenhang des Projektes mit Kalthoffs früherem Engagement für die Arbeiterbildung nachweisen. Das Projekt wurde als Fortführung solcher Initiativen in Richtung einer modernen Reformpädagogik mit internationalen Bezügen erkennbar. Das Anliegen der sozialen Versöhnung durch Bildung wurde nun also auch im *Goethebund*-Umfeld aktualisiert. Die *religiös*-kulturelle Motivation der Bildungsinitiative trat besonders im Streit um den schulischen Religionsunterricht hervor. Ein Akteur in dieser Konfliktphase war die *Vereinigung für Schulreform (Elternbund)*, dessen bisher unbekannte personelle, organisatorische und motivationale Beziehungen zum *Goethebund* wir erschlossen.

In diesem Netzwerk arbeiteten auch noch nach Beginn des Goethebundstreites revisionistische Sozialdemokraten und bürgerliche Liberale zusammen. Das gemeinsame religionspolitische Ziel war die Schaffung der Einheitsschule – und zwar unter Beteiligung der Bevölkerung – sowie die Implementierung eines neuen Lehrplans, der die Vermittlung eines klassenübergreifenden integrativen Wertebewußtseins fördern sollte. Wir sahen, daß diese Zielrichtung fälschlich als Versuch der Abschaffung des Religionsunterrichts verstanden würde, wenn man das Selbstverständnis der reformorientierten Akteure ausblendet. Diese setzten die Gleichrangigkeit solcher Werte, die sich an christlichen Bekenntnissen orientieren und säkularer Werte voraus – Kalthoff sprach darüber hinausgehend sogar von ‚säkularer Religion‘. Die binäre Einteilung des religiösen Feldes wurde in diesem Diskurs also nicht mehr von allen Beteiligten als selbstverständliche Gesprächsgrundlage akzeptiert. Die radikalen Pastoren und ihr Umfeld orientierten sich am Gedanken einer integrativen Bildungsreligion in einem modernen Kulturstaat. Dieser moderne Staat dürfe Bekenntnisreligionen weder direkt noch indirekt (wie in Bremen)

privilegieren. Die in diesem Umfeld geübte Kritik am Religionsunterricht bezog sich auf dessen ausgrenzende Aspekte sowie auf dessen Instrumentalisierung als herrschaftsstabilisierendes Kontrollinstrument im Rahmen der ‚Untertanenerziehung‘. Das Selbstverständnis der Reformer spiegelte sich im Konzept schulischer Vermittlung der Religion ‚in allen Stunden‘ oder im Schlagwort der Abschaffung des bisherigen Religionsunterrichts ‚aus Religion‘ wider.

Diese religiösen Aspekte wurden vom Selbstverständnis der Mitglieder radikaler Bremer Gemeinden mitgetragen, die sich mit den radikalen Pastoren aus einem explizit christlichen Bezugsrahmen lösten bzw. die Definitionshoheit über die Begrifflichkeit des ‚Christlichen‘ für die Gemeinde selbst beanspruchten. Ein Kennzeichen dieser Gemeinden war ihre Offenheit für Konfessionslose; externe Kritiker sprachen von völlig vom ‚Christentum losgelöste[n] religiöse[n] Kulturverbände[n]‘. Wir sahen, daß diese Einschätzung nur als zutreffend eingestuft werden kann, wenn wir die Kriterien der Kritiker für die Bestimmung ‚echten‘ Christentums übernehmen. Unabhängig davon müssen wir sie als unzutreffend zurückweisen. Die Gemeinden verstanden sich jedoch andererseits als Teile eines engagierten Bürgertums. Nicht zufällig fielen die Hochphase des Schulstreits und der Kampf um die Gemeindeautonomie in Bremen zeitlich zusammen. Wir können dies über rein christliche Bezüge hinausgehende Selbstverständnis zusammenfassend als Erweiterung der Auffassung vom Christentum als politisches Prinzip (der ihm zugesprochenen Funktion, die Demokratie durch das Christentum ‚sittlich zu machen‘) in Richtung allgemeiner Religion interpretieren, mithin als eine radikale Variante des kulturprotestantischen Konzeptes eines zivilreligiösen, undogmatisch-allgemeinen, ‚unbewußte[n] Christentum[s]‘. Auch in der radikalisierten Variante des kulturprotestantischen Selbstverständnisses fungiert die autonome mündige Gemeinde (wie etwa bei Michael Baumgarten) als Werkzeug des göttlichen Geistes und stellt sich damit in Opposition zu einer Vorstellung, wonach primär den politischen Entscheidern und Beamten (der ‚Obrigkeit‘) diese Funktion zukomme. Wir zeigten, daß Zivilreligion nicht bloß eine Form der Legitimation der politischen Religion der Herrschenden war. Sie betraf auch die Belange der civitas aus der Perspektive ihrer Bürger: der Eltern, Lehrer, der religiösen Intellektuellen, Publizisten oder Abgeordneten. Kalthoff wurde im Zuge der Politisierung der Debatte um den Religionsunterricht zum Vorreiter einer solchen weiterentwickelten protestantischen Kulturstaatsutopie, die gegen das Glaubensbekenntnis des guten Bürgers als heimlicher Lehrplan der Volksschule opponierte. Der religiös-teleologische Charakter des kulturprotestantischen Konzeptes haftete gleichwohl auch seinem Selbstverständnis an. Hinter den Zielen der Religionsreformbewegung steht nach diesem Verständnis mehr als der kontingente Sonderwille einer kleinen Gemeinde: nämlich ein universeller Vorsehungswille, der den Anspruch auf Allgemeingültigkeit der Reformziele rechtfertigt.

Im Hinblick auf die Analyse von Entstehungsbedingungen und -umständen neuer Religionen waren für uns nicht nur Gemeinsamkeiten zwischen den überwiegend linksliberalen, revisionistischen Akteuren der untersuchten Reformbewegungen aufschlußreich, sondern auch ihre Differenzen mit marxistischen Religionskritikern, Parteiideologen und Liberal-Konservativen, wie sie im Goethebundstreit und im Schulstreit um den Religionsunterricht zum Ausdruck kamen und letztendlich für das Scheitern der Initiativen mitverantwortlich waren. Im Verhältnis zwischen dem radikalen Flügel der Sozialdemokratie und der Gruppe um Kalthoff trat ein altes Motiv wieder hervor. Wie schon Anfang der 1880er Jahre in der Auseinandersetzung mit dem politischen Liberalismus ging es um das Verhältnis von Materialismus, Kapitalismus und ideellen Werten. Kalthoffs für unsere Untersuchung von Entstehungsbedingungen neuer Religionen relevanter Beitrag zur Diskussion um den Revisionismus lag in seiner Marxismuskritik, hier: seiner Kritik an parteiideologisch motivierten Versuchen, die Welt allein aus der Perspektive des materialistischen Dogmas zu erklären, was nach seiner Ansicht die Überbewertung greifbarer Produkte wirtschaftlicher Tätigkeit und die Abwertung immaterieller Gü-

ter zur Folge habe. Insbesondere der ideelle Wert der Freiheit gerate dabei in ein Abhängigkeitsverhältnis zu den übergeordneten materialistischen Zielen des Klassenkampfes. Das sei letztlich nur die Umkehrung älterer Herrschaftslogiken. Kalthoff bildete diese Logik zu einem Konzept der Kooperation um, das auf die „Erhebung und Befreiung des Menschenwesens“ im Ganzen zielte. Für Religion und Kunst leiten sich daraus besondere Verpflichtungen gegenüber dem gesellschaftlich-kulturellen Ganzen ab, genauer: die Vermittlung zwischen dem berechtigten Anliegen des Klassenkampfes und dem Recht der aufwärtsstrebenden Volksschichten auf Teilhabe an idealen Gütern voranzutreiben bzw. die Versöhnung getrennter Lebens- und Erfahrungsbereiche in einer umfassenden ästhetisch-religiösen Kultur. (Politische) Freiheit, ökonomische Teilhabe und freie Religion sind also gleichsam Komplementärfarben, die gegenseitig ihre Leuchtkraft steigern (wobei wir bei Kalthoff durchaus das Bewußtsein für die fundamentale Bedeutung politischer und ökonomischer Freiheit fanden).

Aufschlußreich waren für uns auch die Differenzen zwischen dem Kalthoff-Kreis und den liberal-konservativen Apologeten der bestehenden Ordnung, ob diese nun dem kirchlichen Konservativismus, dem Kulturprotestantismus oder den Herrschaftseliten angehörten. Im Zuge der Klärung des Zusammenhanges von Religion, Konsens, Macht zeigten wir, wie auch im liberalen Bremen mit einiger Selbstverständlichkeit davon ausgegangen wurde, daß die Bevölkerung nicht in der Lage sei, ihre Belange selbständig zu regeln – nicht einmal auf einem nachrangigen Feld wie der Religion. Dabei erwiesen wir die ungebrochene Wirksamkeit elitärer Klischees über die Psyche der ‚Massen‘ in Bezug auf die zeitgenössische Bewertung der Religion. In diesem Auslegungskontext blieb Religion eng korreliert mit Vorstellungen der Autorität und Führung. Die Bremer Eliten stützten sich zwar auf die Expertise kulturprotestantischer Kreise, die in Preußen gleichsam als Feinde der bestehenden Ordnung galten. Doch waren auch in der Kaufmannsrepublik die Bedingungen für die Etablierung neuer Religionen im staatlichen Einflußbereich nicht gegeben. So auch nicht für eine Zivilreligion in der Form, die das Volk als Faktor des demokratischen Prozesses und als Element demokratischer Gewaltenteilung ernst nähme. Dagegen war die Durchsetzungsstärke der konservativen Idee von der Verkörperung des Gemeinwillens in charismatischen Persönlichkeiten und in Eliten auch hier ungebrochen. Nur diesen Kreisen wurde die Rolle zugesprochen, adäquat als Werte setzender Souverän fungieren zu können.

Erst im Vergleich dieser Wertvorstellungen mit dem gegensätzlichen Selbstverständnis derjenigen Kreisen, die die Genese religiösen Konsenses als eine Angelegenheit zwischen dem Staat und seinen Bürgern betrachteten und die an ein von unten nach oben aufsteigendes Wertebewußtsein glaubten bzw. daran, daß Konsens (selbst ein Minimalkonsens) nicht *gegen* die Überzeugungen und Interessen ganzer Bevölkerungsgruppen verordnet werden kann, erschloß sich uns die volle Bedeutung der Rede von Mündigkeit, Selbstverantwortung, Selbstgesetzgebung und -erlösung. Die untersuchten Belege erlaubten es, solche Begriffe anstelle einer rein individualistischen Auslegung als Aspekte eines umfassenderen Emanzipationsprozesses zu interpretieren, in dessen Verlauf Bürger ihre Angelegenheiten in die eigenen Hände nahmen – so eben auch in Bezug auf die Bildung religiösen Wertekonsenses.

Epochengeschichtlich ordneten wir diese Diskurse in den Kontext langwieriger Dominanzkonflikte ein, die eine enge Korrelation der Religion mit den grundproblemsyntaktischen Positionen Macht, Wert und Interesse offenlegen. Die Kritik am unklaren Bezug des Bremer Radikalismus zur christlichen Tradition und zum historischen Wissen, wie wir sie zu Beginn des Schlußkapitels am Beispiel Martin Rades zusammenfaßten, aber auch der Diskurs um echte oder falsche Religion, war letztlich ein Aspekt bzw. die sichtbare Spitze tieferliegender, mit den dargestellten Wandlungsprozessen korrelierter Konflikte: Deren Macht- und Wertbezüge verdeutlichten auch, warum die generelle positionelle Nachrangigkeit der Religion in der Mat-

rix kultureller Grundprobleme sich in solchen Kontexten nicht auswirkte. Religion durfte nicht zur „Spielwiese“ für Reformen werden, da sie gerade im Bereich des schulischen Lernens in die beschriebenen Beziehungen eingebunden war. Die Grundtendenz zur religiösen Indifferenz in ökonomisch, technisch und sozial hochentwickelten Gesellschaften wird in solchen Kontexten aufgehoben, was sich in unserem Untersuchungszusammenhang wiederum biographisch als Kritik an entsprechenden persönlich erfahrenen Konstellationen zwischen Herrschafts- und Autoritätsinstanzen mit der Religion äußerte.

Wir berührten dabei wiederholt die Thematik der konfligierenden Abgrenzung zwischen Religion und Nichtreligion. Im Erziehungskontext stießen wir auf einen Zusammenhang von Bildung und sozialer Frage, der sich als Konflikt zwischen der säkularen Weltanschauung des Sozialismus und einem auf traditionellen religiösen Werten gestützten Konservativismus zeigte. Wir zeigten, daß die Konfliktdimensionen nur unzureichend erfaßt werden, wenn (wie bei Kalthoffs zeitgenössischen Kritikern) die politische Dimension ausgeblendet wird und der Konflikt mit den kirchlichen Radikalen ausschließlich als „Theologengezänk“ und nicht auch als politisch-ideologischer Weltanschauungskampf interpretiert wird. Im Streit um die Frage ‚Klassenschule oder Einheitsschule‘, im Konflikt um die Aufgaben des sozialen Kulturstaates und um die Demokratisierung der Schule als Gegenentwurf zum Klassen- und Konfessionsstaat, spielte die Religion in ihrer Beziehung zur Politik eine wesentliche Rolle.

Mit der Aufnahme der Monismusproblematik unter die prominenten Themen des Schulstreites ging dann dessen Ausweitung zu einem Weltanschauungs- und Kulturkampf um Schule und Kirche einher, in dessen Zug der Monismus längst nicht mehr nur als eine Gefahr für den Protestantismus auf lokaler Ebene begriffen wurde. Diese Kulturkampfszenarien lernten wir als Vorstufe von Bemühungen um den Zusammenschluß aller freigeistigen Vereinigungen zu einem Kulturblock kennen, die 1907 in die Gründung des Weimarer Kartells mündeten. Vor dem Hintergrund unserer Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese lernten wir, diese Kulturaufgabe nicht bloß als Verweltlichung vormals religiös dominierter Bereiche zu verstehen.

Schließlich untersuchten wir Kalthoffs Religion und ihre Wirkungsgeschichte vor dem Hintergrund von Dominanzkonflikten zwischen Geistes- und Naturwissenschaften um die Deutungshoheit über das religiöse Feld. Wir erschlossen den wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang der in Kalthoffs letzter Lebensphase noch offenen Frage, wie sich das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften in den Folgejahren ausgestalten würde, als Bedingung der Genese von Zukunftsreligionen auf diesem Übergangsfeld. Der Konflikt wurde um Zuständigkeitsansprüche für gesellschaftlich relevante Wertefragen im Kontext der Neuformierung der Wissenschaftssystematik ausgetragen. Wir sahen, wie auch mit diesem Dominanzkonflikt um die Deutungshoheiten konkrete Machtansprüche einhergingen und erschlossen Gleichbehandlungsforderungen der Vertreter neuer Religionen ebenfalls als Belege tiefer liegender Konfliktdimensionen. Dabei erkannten wir aber auch, wie letztlich die sich durchsetzenden Machtkonstellationen die binäre Codierung des Feldes der Religions- und Weltanschauungskonzeptionen in Bekenntnisreligionen („echte“ Religionen) und Ersatzreligionen langfristig kaum überwunden, sondern eher noch stabilisiert haben. Die kulturelle Dominanz des christlichen Weltbildes und die Definitionshoheit der Theologie – von den Zeitgenossen Kalthoffs interpretiert als „Schutzinstanz“ gegen die Beugung der Religion unter religionsfremde Dogmen – blieb, auf Kosten des Weltanschauungspluralismus, unangetastet. Die Darstellung der Wirkungsgeschichte des Bremer Reformprojektes zwischen großen Erwartungen und ernüchternden Erfahrungen des Scheiterns schloß unsere Darstellung ab.

Wie wir mit einem exemplarischen Text begannen, so wollen wir auch das Schlußkapitel mit einem Beispiel beenden, das die Problematik des Streits über die Definitionshoheit über den Religionsbegriff markant in Bezug auf unseren letzten Untersuchungsbereich zusammen-

faßt: Hans von Lüpke wies im Rahmen von Ausführungen über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie den Geltungsanspruch der „neuen Bremer Religion“ zurück. Nur wenn die Definitionshoheit über die Religion nach Rechten und Ordnungen der Kirchen sowie nach Konzepten der Theologie gewahrt bliebe, glaubte er, die Beugung des spezifisch Religiösen unter fremde Maßstäbe verhindern zu können. Dazu brauche man eine hierarchisch-straftige Organisation und nicht pluralistische Meinungsbildungsprozesse. Ein Bekenntnis zum Pluralismus galt ihm, wie vielen seiner Zeitgenossen, als Selbstversklavung durch den Zeitgeist, als die vermeintliche Beugung des Geistes unter das Naturgesetz, was er nach der zugrunde liegenden Logik des Entweder-Oder als den eigentlichen „Schlüssel der Bremer Religion“ interpretiert.⁴⁶¹⁰

Wir sahen in Beispielen dieser Art auch weitere tieferliegende Ursachen für die rigide Abgrenzung des Liberalismus vom Radikalismus (Abgrenzung etwa in Form der Einstufung des Begriffs des monistischen Pfarrers als „symbolische[n] Höhepunkt ... grundsätzliche[r] Begriffsverwirrung“⁴⁶¹¹). Und wir sahen auch, daß wir solche Abgrenzungsprozesse vereinfachen, wenn wir sie als alternativlos interpretieren.

Der letzte Satz hat seine Aktualität noch nicht verloren. Denn es scheint sich eine Kontinuitätslinie von der Zeit um 1900 bis in die Gegenwart durchzuziehen: Die Deutungshoheit über Fragen der Religion liegt nach wie vor bei Experten, die überwiegend dem System der etablierten, institutionalisierten Religionsgemeinschaften angehören – man denke beispielsweise daran, wie stark das Thema Zivilreligion von (protestantischen) Theologen besetzt ist. Die Stimme der Religionswissenschaft im Diskurs um gesellschaftlich relevante religiöse Fragen ist dagegen kaum hörbar. In Bezug auf ethische Fragen fungieren Kirchen und vergleichbare Religionsgemeinschaften stets noch als privilegierte „Moralagenturen“ (Hans Joas). Auffällig ist auch die Randständigkeit neuer Alternativreligionen in Medien und Öffentlichkeit. Ein Zeichen unserer Zeit ist nicht zuletzt die Tendenz zur Rekonfessionalisierung der Religionsthematik in der Schule und die damit implizierte Trennung der Schülerschaft in Anhänger von Bekenntnissen bzw. in Teilnehmer eines „Ersatzunterrichts“ für Konfessionslose. Die Etablierung einer Religions- und Werteerziehung „für alle“ nach dem Konzept der Religion in allen Stunden wird versäumt. Eine Resümee nach dem Motto, die Zeit der radikalen Bremer Theologen sei noch nicht reif für deren Ideen gewesen, relativiert sich damit. Schon unsere einzelnen Beispiele zeigen, wie wenig von den Forderungen der Reformer in Kalthoffs Zeit bis heute umgesetzt ist – und wie wenig davon sich unter den vorherrschenden Bedingungen wohl überhaupt umsetzen läßt. Ob das Potential der demokratischen Aufbrüche von 1905 und 1919 in eine neue Phase der Religionsgeschichte in unserer Gegenwart in irgendeiner Weise nutzbar gemacht werden könnte, etwa im Rahmen von Modellen der Beteiligung von Bürgerinnen und Bürgern bei der Gestaltung und Konzeption des Religionsunterrichts (das Konzept der Planungszelle oder Modelle der Deliberation), bedürfte eigener Untersuchungen.

⁴⁶¹⁰ Hans von Lüpke, *Der Monistenbund*, Sp. 604. Lüpke verwendet den Begriff Religion ironisch.

⁴⁶¹¹ Ebd. S. 605.

VIII Verzeichnisse

VIII.1 Ungedruckte Quellen

Basel, Universitätsbibliothek, Autographenbestand:

Nachlaß Schmidt, Sign. NL 101: E21.

Berlin, Evangelisches Landeskirchliches Archiv (ELAB):

Personalakte Kalthoff, Sign. 14/23266.

Berlin, Evangelisches Zentralarchiv (EZA) u. a:

Bericht Koblenz, den 13.9.1877 (Acta betr. die mit Sr. Majestät dem Kaiser und Köig resp. mit dem Geh. Kab.Rath über besondere Kirchliche Vorgänge gepflogene Korrespondenz vom Juli 1876ff), Sign. 7/607.

Direktive für die Thätigkeit des Präsidenten des EOK. Vom Kaiser genehmigtes Protokoll vom 7.4.1891, Sign. 7/607.

Disziplinarakte Fischer, Sign. 14/22821 (1904-1906).

Disziplinarakte Kalthoff, Bestand 7, Sign. Nr. D 467.

Personalakte Carl Bernhard Röhrich, Sign. 4/24044.

Schriftwechsel zwischen EOK-Präsident Brückner und Wilhelm I. vom März 1878 (Acta betr. die mit Sr. Majestät dem Kaiser und Köig resp. mit dem Geh. Kab.Rath über besondere Kirchliche Vorgänge gepflogene Korrespondenz vom Juli 1876ff), Sign. 7/607.

Berlin, Familienarchiv Niels Diederich:

Korrespondenz zwischen Albert Kalthoff und Franz Diederich.

Tagebuch Franz Diederich.

Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz:

Briefwechsel Kaiser Wilhelms I. mit dem Kriegsminister Graf von Roon, Sign. VI. HA, Nachlaß Vaupel.

DZA Merseburg H. A. Rep. 51.

Bremen, Landeskirchliche Bibliothek:

„Bremer Kirchenstreit“ (u. a. zur Auseinandersetzung um Moritz Schwalb), Sign. S 338.

Sammlung von Zeitungsausschnitten und Schriften von und über Albert Kalthoff, Sign. S. 261.

Bremen, Landeskirchliches Archiv:

Bestand Protestantenverein.

Bremen, Staatsarchiv:

Akte, betr. die Stellung des hamburgischen Pastors Heydorn zum Monistenbund, 1913, AZ K. 1.a.Nr. 141 [6].

Bestand Goethebund, AZ 7,1113-1.

Bestand Protestantenverein, AZ 7,5199.

Deutscher Monistenbund, AZ, K.1.a.141.
Eingabe der Pastoral-Konferenz vom 28.6.1906, AZ 3-K.1.a. Nr. 141/2.
Franziscus Hähnel, Personalakte AZ 4,111 Pers.-1983.
Freidenkerverein, AZ 4,75/7 276.
Materialien zum Austritt Steudel und Mauritz aus dem Monistenbund, AZ K.1.a.Nr. 141.
Nachlaß Albert Kalthoff, AZ 7,40-20.
Nachlaß Fritz Gansberg, AZ 7,36-82, 4012.
Religionsunterricht, AZ 4,36-450; 4,36-451.
Sammelakte St. Martinikirche - Personal - Prediger - Generalia und diversa - seit 1866 (bis 1931), AZ 2-T.4.a.3.c.3.a.2.
Sammlung Hinrich Wulff, Jahresberichte des Bremischen Lehrervereins, AZ 7,30. 26.
Satzungen des Elternbundes für Schulreform, AZ 9,V-A 627.
Sonderakte St. Martini, AZ 3-K.1.a. Nr. 127.
Verein für Feuerbestattung, AZ 3-V.2. Nr. 271.
Verein Lesehalle in Bremen, AZ 2-T.6.p2.L.9.
Verhandlungen über die Erweiterung des Ministeriums und die Organisation der evangelischen Geistlichen, AZ 3-K.1.a Nr. 126; 3-K.1.a. Nr. 127.
Willenbrock, Heinrich; Der Freund dem Freunde, Manuskript 30.5.06, AZ 7,40-20.

Bremen, Staats- und Universitätsbibliothek:

Autographenbestand, Sign. XXVI.
Autogr. XXVIII, Nr. 3, 55:15.

Jena, Ernst-Haeckel-Haus:

Ernst Haeckel online-Briefedition.

München, Stadtbibliothek:

Monacensia; Nachl. Conrad, Sign. MGC B 449.

Stockholm, Kunglika Bibliotek:

Briefe Friedrich Steudel, Sissy Frerichs, Sammlung Ellen Key L 41:63:9.

Weimar, Stiftung Weimarer Klassik (Goethe- und Schiller-Archiv Weimar), Nachl. Elisabeth Förster-Nietzsche, AZ 72/BW 2633.

Wroclaw, Universitätsbibliothek:

Briefwechsel Kalthoff-Bölsche, Sign. BöL. Wsp. 143-145.

VIII.2 Schriften von Albert Kalthoff

Die folgende Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und stellt insofern keine Bibliographie dar. Einzelne in der älteren Literatur erwähnte Schriften sind nicht mehr auffindbar (z. B. zwei Jahrgänge des Korrespondenzblattes). Aus dem Protestantenblatt wurden auch nicht zitierte Artikel Kalthoffs in das Verzeichnis aufgenommen. Die Titel werden in alphabetischer Reihenfolge aufgelistet.

- Kalthoff, Albert; An der Wende des Jahrhunderts. Kanzelreden über die sozialen Kämpfe unserer Zeit. Gehalten in der St. Martinikirche zu Bremen von Dr. A. Kalthoff, Pastor, Berlin 1898.
- Kalthoff, Albert; An die Adresse des Bremer Kirchenblattes, in: Deutsches Protestantenblatt, 24. Jahrg. Nr. 16 (18.4.1891), S. 123-125; Nr. 18 (2.5.1891), S. 140f.
- Kalthoff, Albert; „An die Leser!“, „Aufruf zum Anschluß an die kirchliche Reform-Partei“, in: Korrespondenzblatt Nr. 1 (Januar 1881), S. 1f.
- Kalthoff, Albert; Antwort. Unsere Umfrage zum Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen, in: Wartburgstimmen. Monatsschrift für das religiöse, künstlerische und philosophische Leben des deutschen Volkstums und die staatspädagogische Kultur der germanischen Völker, 4. Jahrg., 6. Heft (September 1903), S. 512f.
- Kalthoff, Albert; Aus dem kirchlichen Leben Berlins, in: Schweizerisches Protestantenblatt, 7. Jahrg., Nr. 41 (11.10.1884), S. 374-378, Nr. 42 (18.10.1884), S. 383-386.
- Kalthoff, Albert; Aus Kirche und Staat, in: Korrespondenzblatt Nr. 11 (November 1882), S. 88.
- Kalthoff, Albert; Bedürfen wir noch einer Kirche?, in: Korrespondenzblatt für kirchliche Reform, 2. Jahrgang, Nr. 3 (März 1882), S. 17-21.
- Kalthoff, Albert; Bruno Weiß, Kaiserliche Worte über religiöse Erziehung [Besprechung], in: Deutsches Protestantenblatt, 23. Jahrg., Nr. 16 (19.4.1890), S. 123-125.
- Kalthoff, Albert; Buße den Bußpredigern! Gehalten in Bremen am Bußtage 1905, in: Seelen erhalten oder Seelen verderben? Zwei Predigten, Verlag von H. Bösking, Bremen o. J.
- Kalthoff, Albert; Charles Kingsley. Ein religiös-soziales Charakterbild von Dr. A. Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Berlin 1892.
- Kalthoff, Albert; Christliche Theologie und socialistische Weltanschauung. Ein Wort zur Verständigung, Berlin o. J. (1894).
- Kalthoff, Albert; Christus in Hilligenlei, in: Das Blaubuch 1. Jahrg., Nr. 1 (Mai 1906), S. 793-799.
- Kalthoff, Albert; D. Thikötter und das Christusproblem. Eine Replik von A. Kalthoff, Bremen o. J.
- Kalthoff, Albert; Das Amt des neuen Testaments. Antrittspredigt gehalten am 7. Oktober 1888 zu St. Martini in Bremen über II. Cor. 3,5 u. 6 von Dr. Kalthoff, Pastor, Bremen 1888.
- Kalthoff, Albert; Das Brandenburgische Consistorium und der protestantische Reform-Verein, in: Korrespondenzblatt Nr. 7 (Juli 1882), S. 52-54.
- Kalthoff, Albert; Das Christentum und die moderne Civilisation, in: Korrespondenzblatt Nr. 4 (April 1882), S. 28f.

- Kalthoff, Albert; Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie von A. Kalthoff, Leipzig 1902.
- Kalthoff, Albert; Das Harren der Creatur, in: Deutsches Protestantenblatt, 20. Jahrg., Nr. 32 (6.8.1887), S. 257f.
- Kalthoff, Albert; Das Leben Jesu. Reden gehalten im protestantischen Reformverein zu Berlin, Berlin 1880.
- Kalthoff, Albert; Das Recht der christlichen Gemeinde. Predigt über Ev. Matth. XVIII. 15-18 am 11. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Das Recht der Frau, in: Europa, 1. Jahrg., 20. Heft (1.6.1905), S. 1005.
- Kalthoff, Albert; Das Recht des Kindes, in: Roland. Monatsschrift für freiheitliche Erziehung in Haus und Schule, hrsg. von einer Vereinigung Bremischer Lehrer, IV. Jahrgang (April 1908), S. 87-90.
- Kalthoff, Albert; Das Wort Gottes, in: Deutsches Protestantenblatt, 20. Jahrg., Nr. 28 (9.7.1887), S. 225-227.
- Kalthoff, Albert; Das Zeitalter der Reformation. Nachgelassene Predigten mit Vorwort von Friedrich Steudel, Jena 1907.
- Kalthoff, Albert; Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben! Vortrag gehalten im Protestanten-Verein zu Bremen von Dr. Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Bremen 1892.
- Kalthoff, Albert; Der christliche Socialismus im Gleichnisse vom reichen Mann und dem Lazarus. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1881.
- Kalthoff, Albert; Der Intellekt in der Religion, in: Europa, 1. Band, Nr. 8 (9.3.1905), S. 354-358.
- Kalthoff, Albert; Der Jünger, der nicht stirbt, in: Deutsches Protestantenblatt, 24. Jahrg., Nr. 30 (25.7.1891), S. 233f.
- Kalthoff, Albert; Der leidende Gott (Erbauliches), in: Deutsches Protestantenblatt, 30. Jahrg., Nr. 15 (10.4.1897), S. 113-115.
- Kalthoff, Albert; Der Parteitag der kirchlichen Volkspartei, in: Korrespondenzblatt, 2. Jahrg., Nr. 10 (Oktober 1882), S. 73-76.
- Kalthoff, Albert; Der religiöse Eid, in: Blaubuch, 1. Jahrg. Nr. 15 (19.4.1906), S. 603-609.
- Kalthoff, Albert; Der sichtbare Gott, in: Deutsches Protestantenblatt, 31. Jahrg., Nr. 19 (7.5.1898), S. 149f.
- Kalthoff, Albert; Der Tauf- und Trauzwang, in: Korrespondenzblatt, 1. Jahrg. Nr. 2 (Februar 1881), S. 10-12.
- Kalthoff, Albert; Die bevorstehenden Kirchenwahlen, in: Korrespondenzblatt, 2. Jahrg., Nr. 8 (August 1882), S. 59-61.
- Kalthoff, Albert; Die Einheit Gottes. Rede gehalten zum ersten Jahresfeste des Vereins im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1880.
- Kalthoff, Albert; Die Entstehung des Christentums von Albert Kalthoff. Neue Beiträge zum Christusproblem, Leipzig 1904.
- Kalthoff, Albert; Die Ergebnisse des Kulturkampfes für den Liberalismus. Vortrag gehalten im fortschrittlichen Wahlverein zu Steglitz von Dr. Kalthoff, Steglitz und Leipzig 1882.

- Kalthoff, Albert; Die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral, in besonderer Beziehung auf Schleiermacher untersucht, Halle 1874.
- Kalthoff, Albert; Die Gesinnung Jesu. Predigt gehalten im Protestantischen Reform-Verein zu Berlin am 16. Oktober 1887, Berlin 1887.
- Kalthoff, Albert; Die kirchliche Bekenntniß- und Lehrfreiheit, in: Korrespondenzblatt für Kirchliche Reform, Nr. 3 (März 1881), S. 18-20.
- Kalthoff, Albert; Die kirchliche Volkspartei und die kirchliche Presse, in: Korrespondenzblatt Nr. 11 (November 1882), S. 84-87.
- Kalthoff, Albert; Die Kunst und die proletarische Bewegung, in: Deutsches Protestantenblatt, 30. Jahrg., Nr. 25 (19.6.1897), S. 196, Nr. 26 (26.6.1897), S. 205, Nr. 27 (3.7.1897), S. 214-218.
- Kalthoff, Albert; Die Langeweile, in: Deutsches Protestantenblatt, 22. Jahrg., Nr. 45 (9.11.1889), S. 357-359.
- Kalthoff, Albert; Die Menschenwürde. Predigt gehalten am Sonntag, den 17. August 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Die Neubelebung der Religion, in: Das freie Wort, III. Jahrg., Nr. 19 (Erstes Januarheft 1904), S. 738-747; Nr. 20, S. 782-789.
- Kalthoff, Albert; Die neueste Maßregel zur Bekämpfung des Judenthums. Vortrag gehalten im Saale des Handwerker-Vereins zu Berlin von Dr. Kalthoff, Berlin 1880.
- Kalthoff, Albert; Die Philosophie der Griechen auf kulturgeschichtlicher Grundlage dargestellt von Dr. A. Kalthoff, Berlin 1901.
- Kalthoff, Albert; Die Religion als Deckmantel der Selbstsucht, in: Korrespondenzblatt für kirchliche Reform, 2. Jahrgang, Nr. 1 (Januar 1882), S. 1-3.
- Kalthoff, Albert; Die Religion der Modernen, Jena und Leipzig 1905.
- Kalthoff, Albert; Die Religion der Zukunft, in: Das Blaubuch. Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst, 1. Jahrgang, Nr. 23 (14.6.1906), S. 915-921.
- Kalthoff, Albert; Die Religion Goethes, in: Deutsches Protestantenblatt, 19. Jahrg., Nr. 27 (3. Juli 1886), S. 214-220; Nr. 28 (10. Juli 1886), S. 222-228; Nr. 29 (17. Juli 1886), S. 230-236.
- Kalthoff, Albert; Die Religion und das Volk, in: Deutsches Protestantenblatt, 31. Jahrg., Nr. 34 (20.8.1898), S. 275-277.
- Kalthoff, Albert; Die Religion und der Atheismus, in: Deutsches Protestantenblatt, 20. Jahrg., Nr. 21 (21.5.1887), S. 171-173; Nr. 22 (28.5.1887), S. 179f. Auch erschienen in: Neues Freireligiöses Sonntagsblatt. Zentral-Organ der Freireligiösen, Deutschkatholischen und Freiprotestantischen Gemeinden Deutschlands, Nr. 7ff (Magdeburg, 29.5.1887), S. 51-52, 59-60, 69-70, 87-88.
- Kalthoff, Albert; Die Religion und die Feuerbestattung. Vortrag, gehalten am 27. Februar 1884 im Verein für Feuerbestattung vom Prediger Albert Kalthoff, Hamburg 1884.
- Kalthoff, Albert; Die religiösen Probleme in Goethes Faust. Ernste Antworten auf ernste Fragen von Dr. A. Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Berlin 1901.
- Kalthoff, Albert; Die Schule der Barmherzigkeit, in: Deutsches Protestantenblatt, 19. Jahrg., Nr. 40 (2.10.1886), S. 317f.
- Kalthoff, Albert; Die Zukunft der Religion, in: Korrespondenzblatt, 1. Jahrg., Nr. 6, (Juni 1881), S. 41-44.

- Kalthoff, Albert; Ein Aufruf an das deutsche Volksgewissen! Predigt gehalten am Bußtage, den 7. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Ein deutscher Monistenbund, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 3 (25.1.1906), S. 109-111.
- Kalthoff, Albert; Ein Freidenkerbund, in: Korrespondenzblatt, 1. Jahrg., Nr. 10 (Oktober 1881), S. 76f.
- Kalthoff, Albert; Ein neues Glaubensgericht, in: Korrespondenzblatt, 2. Jahrg., Nr. 1 (Januar 1882), S. 5f.
- Kalthoff, Albert; Eine ‚Tragicomödie‘ erzählt Albert Kalthoff, in: Bremer Nachrichten vom 9.1.1900, Erstes Blatt.
- Kalthoff, Albert; Erlebtes und Empfundenes, in: Der Säemann, 2. Jahrg. (1906), S. 210-212.
- Kalthoff, Albert; Freireligiöse, freigemeindliche und volkskirchliche Bestrebungen, in: Korrespondenzblatt, 2. Jahrg., Nr. 12 (Dezember 1882), S. 91-93.
- Kalthoff, Albert; Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. Vorträge gehalten von Dr. A. Kalthoff, Pastor an St. Martini in Bremen, Berlin 1900.
- Kalthoff, Albert; Friedrich von Sallet, ein Sänger der Freiheit. Zeitgemäße Betrachtung von Dr. Kalthoff, in: Die Gartenlaube (Jahrg. 1882, Nr. 6), S. 97-100.
- Kalthoff, Albert; Gregor VII. und der Gang nach Canossa. Vortrag gehalten im Bürgersaale des Rathhauses zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1880.
- Kalthoff, Albert; Grenzen des Möglichen, in: Deutsches Protestantenblatt, 19. Jahrg., Nr. 37 (11.9.1886), S. 293f.
- Kalthoff, Albert; Heidenthum und Christenthum. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Historie und Mythos im Urchristentum, in: Europa Nr. 21 (8.5.1905), S. 1040-1045.
- Kalthoff, Albert; „Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht!“ Rede gehalten am 2. März 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger (Schriften des protestantischen Reform-Vereins zu Berlin Nr. 1), Berlin o. J. (1879).
- Kalthoff, Albert; In Zungen reden, in: Deutsches Protestantenblatt, 20. Jahrg., Nr. 24 (11.6.1887), S. 193f.
- Kalthoff, Albert; Jesus, der Prophet, der nichts gilt in seinem Vaterlande. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Julius Hans: „Der protestantische Cultus“ [Buchbesprechung], in: Deutsches Protestantenblatt, 23. Jahrg., Nr. 27 (5.7.1890), S. 214-216; Nr. 31 (2.8.1890), S. 249f.
- Kalthoff, Albert; Kants sozialpolitische Bedeutung, in: Der Lotse. Hamburgische Wochenschrift für deutsche Kultur, 11. Jahrg, Heft 24 (15. März 1902), S. 731-738.
- Kalthoff, Albert; Kirche oder Secte?, in: Korrespondenzblatt für kirchliche Reform, 1. Jahrgang, Nr. 2 (Februar 1881), S. 12-14.
- Kalthoff, Albert; Kirche und Schule, in: Europa, 1. Band, Heft 2 (26.1.1905), S. 65-69.
- Kalthoff, Albert; Kultur und Partei, in: Europa, 1. Jahrg., Heft 14 (20.4.1905), S. 647-651.
- Kalthoff, Albert; Mißverständnisse, in Deutsches Protestantenblatt, 29. Jahrg. Nr. 35 (29.8.1896), S. 273f.
- Kalthoff, Albert; Modernes Christenthum (Moderne Zeitfragen Nr. 13, hrsg. von Hans Landsberg), Leipzig 1906.

- Kalthoff, Albert; Nietzsche, in: Deutsches Protestantenblatt, 33. Jahrg., Nr. 37 (8.9.1900), S. 290-291, Nr. 38 (15.9.1900), S. 297-300.
- Kalthoff, Albert; O ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam? Rede gehalten am Neujahrstage im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1880.
- Kalthoff, Albert; Offenes Schreiben an Herrn Prediger Lic. Hoßbach, Nickern, den 24. März 1879, in: Berliner Zeitung Nr. 74.
- Kalthoff, Albert; Pfingsten, in: Deutsches Protestantenblatt, 23. Jahrg., Nr. 21 (24.5.1890), S. 162f.
- Kalthoff, Albert; Predigt zur Eröffnungsfeier des Protestantischen Reformvereins, gehalten im oberen Saale der Reichshallen am 27. April 1879 von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Protestantische Monatsschau, in: Deutsches Protestantenblatt, 23. Jahrg., Nr. 18 (3.5.1890), S. 144f.
- Kalthoff, Albert; Protestantische Monatsschau, in: Deutsches Protestantenblatt, 24. Jahrg., Nr. 1 (3.1.1891), S. 5f.
- Kalthoff, Albert; Protestantische Monatsschau, in: Deutsches Protestantenblatt, 25. Jahrg. Nr. 2 (9.1.1892), S. 11f.
- Kalthoff, Albert; Protestantische Monatsschau, in: Deutsches Protestantenblatt, 26. Jahrg. Nr. 6 (4.2.1893), S. 43f.
- Kalthoff, Albert; Protestantische Monatsschau, in: Deutsches Protestantenblatt, 26. Jahrg. Nr. 12 (18.3.1893), S. 92-94.
- Kalthoff, Albert; Rauwenhoff's Religionsphilosophie [Buchbesprechung], in: Deutsches Protestantenblatt, 23. Jahrg., Nr. 14 (5.4.1890), S. 110-113, Nr. 15 (12.4.1890), S. 116-119, Nr. 16, S. 125-127.
- Kalthoff, Albert; Rede, gehalten am 15. Februar 1879 vor dem königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten gegen die unterm 29. Juli 1878 vor dem preußischen Oberkirchenrathe beschlossene Amtsentsetzung, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Rede gehalten am 26. März 1905 zur Feier der Konfirmation in der St. Martinikirche.
- Kalthoff, Albert; Rede zur Einweihung der neuen Orgel in St. Martini, gehalten am ersten Weihnachtsfeiertag 1894 von Pastor Dr. Kalthoff, in: Deutsches Protestantenblatt, 28. Jahrg. Nr. 2 (12.1.1895), S. 9f.
- Kalthoff, Albert; Religion und Kunst, in: Deutsches Protestantenblatt, 19. Jahrg., Nr. 10 (6.3.1886), S. 74-79; Nr. 11 (13.3.1886), S. 82-88.
- Kalthoff, Albert; Religion und Monismus, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 7 (22.2.1906), S. 261-268.
- Kalthoff, Albert; Religion und Moral. Rede gehalten am Sonntag, den 24. August 1879, zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879, S. 5.
- Kalthoff, Albert; Religionswissenschaft, in: Europa, Heft 6 (23.2.1905), S. 270-274.
- Kalthoff, Albert; Religiöse Weltanschauung. Reden, Leipzig 1903.
- Kalthoff, Albert; Schiller und die Religion, in: Europa, Heft 16 (4.5.1905), S. 766-769.
- Kalthoff, Albert; Schleiermachers Vermächtnis an unsere Zeit. Religiöse Reden, gehalten in der St. Martinikirche zu Bremen, Braunschweig 1896.

- Kalthoff, Albert; Schule und Kulturstaat, Leipzig 1905.
- Kalthoff, Albert; Semiten und Antisemiten. Vortrag im Bremer Protestantenverein, in: Deutsches Protestantenblatt, Jahrgang XXII, 16. März 1889, Nr. 11, S. 84-86, Nr. 12, S. 93-97.
- Kalthoff, Albert; Sozialpädagogik, in: Europa, Wochenschrift für Kultur und Politik, 1. Jahrg. 18. Heft (18.5.1905), S. 867-872.
- Kalthoff, Albert; Staatssocialismus und Christentum, in: Korrespondenzblatt Nr. 5 (Mai 1881), S. 33-36.
- Kalthoff, Albert; Stöcker in Zürich, in: Korrespondenzblatt Nr. 5 (Mai 1881), S. 38-40.
- Kalthoff, Albert; Unsere kirchliche Parteistellung, in: Korrespondenzblatt Nr. 1. (Januar 1881), S. 7.
- Kalthoff, Albert; Unsere nächsten praktischen Aufgaben. Ein dringendes Wort an alle freisinnigen Protestanten, in: Korrespondenzblatt Nr. 10 (Oktober 1881), S. 73-75.
- Kalthoff, Albert; Versammlung des protestantischen Reform-Vereins vom 3.2.1882, in: Korrespondenzblatt Nr. 2 (Februar 1882), S. 10-13.
- Kalthoff, Albert; Vertheidigungsrede des Pfarrers Dr. Kalthoff zu Nickern bei Züllichau wider die Anklage des Kgl. Consistoriums der Provinz Brandenburg zu Berlin, gehalten am 9. Mai 1878 nebst den wichtigsten darauf bezüglichen Actenstücken, Schwiebus 1878.
- Kalthoff, Albert; Vier Predigten über den Gottesglauben. IV. Der Offenbarungs-Glaube. Predigt gehalten am Sonntag, den 29. Juni 1879, zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Volk und Kunst. Reden und Aufsätze von Albert Kalthoff herausgegeben vom Bremer Goethebund, Bremen o. J.
- Kalthoff, Albert; Volksschullbildung, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 15.10.1892.
- Kalthoff, Albert; Vom häuslichen Leben. Nachgelassene Predigten von Albert Kalthoff. Als Manuskript für Freunde gedruckt, Bremen 1909.
- Kalthoff, Albert; Vom inneren Leben. Nachgelassene Predigten herausgegeben von Friedrich Steudel, Jena 1908.
- Kalthoff, Albert; Was dient zum Frieden unseres Volkes? Predigt über Luc. XIX, 46-48, gehalten am 9. März 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff Prediger, Berlin 1879.
- Kalthoff, Albert; Was sagen die Leute?, in: Deutsches Protestantenblatt, 20. Jahrg., Nr. 42 (15.10.1887), S. 337-339.
- Kalthoff, Albert; Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset in Göttingen, Berlin 1904.
- Kalthoff, Albert; Wasser und Wein, in: Deutsches Protestantenblatt, 24. Jahrg. Nr. 33 (15.8.1891), S. 257f.
- Kalthoff, Albert; Wisset Ihr nicht, welches Geistes Kinder Ihr seid? Predigt über Luc. IX. 52-56 gehalten am 4. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin o. J. (1879).
- Kalthoff, Albert; Wort und Sacrament. Predigt über Ev. Marc. XVI. 15-16. Gehalten am 25. Mai 1879 zu Berlin im oberen Saale der Reichshallen von Dr. Kalthoff, Prediger, Berlin 1879.

- Kalthoff, Albert; Zarathustra-Predigten. Reden über die sittliche Lebensauffassung Friedrich Nietzsches, Leipzig 1904.
- Kalthoff, Albert; Zukunfts Ideale. Nachgelassene Predigten mit einer Lebensskizze von Friedrich Steudel, Jena 1907.
- Kalthoff, Albert; Zum Naturforschertag, in: Deutsches Protestantenblatt, 23. Jahrg., Nr. 37 (13.9.1890), S. 291-293.
- Kalthoff, Albert; Zur Beherzigung für alle Freisinnigen, die von der Kirche nichts wissen wollen!, Korrespondenzblatt Nr. 9 (September 1882), S. 70f.
- Kalthoff, Albert; Zur Charakteristik des ehemaligen holländischen Predigers Domela Nienwenhuis, in: Deutsches Protestantenblatt, 24. Jahrg. Nr. 42 (17.10. 1891), S. 335.
- Kalthoff, Albert; Art. Zur Einführung, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 1 (11.1.1906), S. 1-9.
- Kalthoff, Albert; Zur Einrichtung der Bremer Staatslotterie, in: Deutsches Protestantenblatt, 31. Jahrg., Nr. 28 (9.7.1898), S. 228.
- Kalthoff, Albert; Zur Frage der deutschen Reichskirche, in: Europa, Wochenschrift für Kultur und Politik, Heft 4 (9.2.1905), S. 160-164.
- Kalthoff, Albert; Zur Weihe des Hauses. Rede gehalten zur Wiedereröffnung der St. Martinikirche am 31. Dezember 1905 von Pastor Dr. A. Kalthoff. Zum Besten der Gemeindepflege gedruckt, o. J.
- Kalthoff, Albert; Zuschrift vom 8.3.1906, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg. Nr. 10 (11.3.1906).
- Kalthoff, Albert; Art. Zwecke und Ziele des deutschen Monistenbundes, in: Jenaische Zeitung vom 4.3.1906, Erstes Blatt.
- Kalthoff, Albert; Zwei Kirchhofsszenen, in: Deutsches Protestantenblatt, 22. Jahrg., Nr. 32 (4.8.1888), S. 255.
- Kalthoff, Albert und Chr. Schrepff; Der Einzelne und die Gesellschaft. I. Was ist „socialer Sinn“?, in: Deutsches Protestantenblatt, 32. Jahrg., Nr. 19 (6.5.1899), S. 152-155; II. Unter welchen Voraussetzungen ist „socialer Sinn“ möglich?, Nr. 21 (20.5.1899), S. 166-168; III. Kritische Punkte, Nr. 23 (3.6.1899), S. 181-184; IV. Unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, Nr. 25 (17.6.1899), S. 200f; V. Der Gott des Lebens oder der Gott der Persönlichkeit?, Nr. 28 (8.7.1899), S. 224f.

Zeitschriften-Gründungen/redaktionelle Mitarbeit/Beteiligungen Kalthoffs:

- Das Blaubuch. Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst. Begründet von Albert Kalthoff. Herausgegeben von Heinrich Ilgenstein und Hermann Kienzl.
- Europa, Wochenschrift für Kultur und Politik, Verlagsgesellschaft Europa, Berlin. Redaktion Heinrich Michalski. [Hrsg. unter möglicher Beteiligung Kalthoffs, TA]
- Korrespondenzblatt für Kirchliche Reform. Begründet vom Protestantischen Reform-Verein zu Berlin. Redaction: Prediger Dr. Kalthoff, Steglitz bei Berlin.

VIII.3 Allgemeine Literatur

- Abresch, Johannes; *Enfant terrible im Talar. Albert Kalthoff (1850-1906)*, in: *Geschichte im Wuppertal*, hrsg. vom Bergischen Geschichtsverein, Abt. Wuppertal, 5. Jahrg., S. 18-51, Wuppertal 1996.
- Achelis, Thomas; *Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft*, Leipzig 1908(2).
- Achelis, Thomas; *Art. Albert Kalthoff †*, in: *Weser-Zeitung* Nr. 21388 (18.5.1906).
- Achelis, Thomas; *Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung (Kulturprobleme der Gegenwart, Bd. 1)*, Berlin 1902.
- Achelis, Thomas; *Die Religionen der Naturvölker im Umriss*, Leipzig 1909.
- Alings, Reinhard; *Monument und Nation: das Bild vom Nationalstaat im Medium Denkmal. Zum Verhältnis von Nation und Staat im deutschen Kaiserreich 1871-1918*, Diss., Berlin 1996.
- Altner, Günter; *Biotechnologie zwischen alter und neuer Eugenik*, in: *Evang. Theol.*, 50. Jg. (1990), Heft 6, S. 558-587.
- Andresen, Sabine; *Das Jahrhundert des Kindes als Vergewisserung. Ellen Keys Echo im pädagogischen Diskurs der Moderne*, in: *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation*, 20. Jahrg. (2000), Heft 1, S. 22-38.
- Angnell, Norman; *Die falsche Rechnung – Was bringt der Krieg ein?*, Berlin 1910.
- Apfelbacher, Karl-Ernst; *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, München, Paderborn, Wien 1978.
- Art. Aenderung der Bremer Kirchenverfassung*, in: *Bremer Nachrichten* vom 20.12.1904, Fünftes Blatt.
- Art. A. Kalthoff*, in: *Blätter für die deutsche Erziehung*, 8. Jahrg., 6. Heft (Sommermonat 1906), S. 86-88.
- Art. Albert Kalthoff. Nachruf* in: *Bremer Bürger-Zeitung* vom 12.5.1906.
- Art. An den Verfasser des Sprechsaalartikels: Authentisches über den Zweck der Organisierung der bremischen Geistlichen*, *Bremer Nachrichten* vom 21.2.1905, Zweites Blatt.
- Art. An Herrn Kalthoff*, in: *Deutsches Protestantenblatt*, 24. Jahrg. Nr. 44 (31.10.1891), S. 349f.
- Art. Antwort Thümmel an Kalthoff*, *Jenaische Zeitung* vom 10.3.1906, Erstes Blatt.
- Art. Arbeiterbildungswesen und politisches Parteiwesen*, in: *Bremer Nachrichten*, 10.3.1905, Viertes Blatt.
- Art. Beherzigenswerthe Worte*, in: *Bremer Bürger-Zeitung* vom 13. Juli 1893.
- Art. Dr. Albert Kalthoff †*, in: *Bremer Courier (Aus den Stimmen der Presse)*, 14.5.1906.
- Art. Pastor Dr. Albert Kalthoff †*, in: *Bremer Nachrichten* vom 12.5.1906.
- Art. 1905! Ein Rückblick*, in: *Protestantenblatt*, 39. Jahrg., Beilage Nr. 2 (13.1.1906), S. 42-44.
- Art. Albert Kalthoff*, in: *Protestantenblatt*, 39. Jahrg., Nr. 21 (26.5.1906), Sp. 488-491.
- Art. Aufruf zum Anschluß an die kirchliche Reform-Partei*, in: *Korrespondenzblatt für kirchliche Reform*, 1. Jahrg., Nr. 1 (Januar 1881), S. 1f.
- Art. Barmen*, in: *Brockhaus' Konversationslexikon*, 14. Auflage, Berlin und Wien 1894-96, S. 421f.

- Art. Blätterschau, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg., Nr. 20 (14.5.1905), S. 160-162.
- Art. Bremen, in: TRE, Bd. 7 (1993), S. 161.
- Art. Bremer Pädagogen im ‚Deutschen Frühling‘, in: Bremer Schulblatt, XIII. Jahrg., Nr. 1 (10. Oktober 1907), S. 4-5.
- Art. Bremer Sachen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg. Nr. 3 (21.1.1906), S. 22f.
- Art. Das Vorgehen der bremischen Orthodoxen gegen die Pastoren Steudel und Mauritz, in: Bremer Nachrichten vom 28.3.1907, Zweites Blatt.
- Art. Der Kampf der bremischen Volksschullehrer von ‚Bremensis‘, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 21 (31.5.1906), S. 830-838.
- Art. Der Oberkirchenrat am Scheidewege, Vossische Zeitung Nr. 131 vom 18.3.1905.
- Art. Der Protestantenverein und Dr. Kalthoff, Berlin, 27. März [1879], Kreuzzeitung, 75. Beilage.
- Art. Der Religionsunterricht in unsern Volksschulen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 38. Jahrg., Nr. 45 (9.11.1902), S. 355-358.
- Art. Der Schulradikalismus, in: Protestantenblatt, 39. Jahrg., Beilage Nr. 24 (16.6.1906).
- Art. Der ‚unpolitische‘ Goethebund, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 31.12.1904.
- Art. Deszendenztheorie, in: RGG, 1. Aufl. Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 2041-2053.
- Art. Die Aktion des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Kalthoff, in: Bremer Nachrichten vom 18.5.1906, Zweites Blatt.
- Art. Die Frage der weltlichen Schulen vor einem deutschen Parlament, von ‚Fides‘, in: Das Blaubuch, 1. Jg. Nr. 28 (19.7.06), S. 1095-98.
- Art. Die Gemeinschaft der Ungläubigen, in: Neue Preußische Zeitung Nr. 79 vom 16.2.1905.
- Art. Die Notlage, in: Protestantenblatt, 39. Jahrg., Beilage Nr. 14 (7.4.1906).
- Art. Die Orthodoxie in den Bremer Schulen, in: Der Volkserzieher, IX. Jahrg., Nr. 11 (21.5.1905), S. 84.
- Art. Die Pastoren des Monistenbundes, in: Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 6 (Dezember 1906), S. 81-93.
- Art. Die radikalen Gemeinden Bremens [Julius Burggraf], in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/7), 3. Heft, S. 212-221.
- Art. Die Religion in der Schule, in: Neueste Mittheilungen, Jahrg. 1882, Nr. 50 (27. September 1882), zit. n. dem Portal Amtspresse Preußens der Staatsbibliothek zu Berlin, URL: amtsprese.staatsbibliothek-berlin.de.
- Art. Die Volksschillerfeier des Goethebundes, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 11.5.1905.
- Art. Ein Aktenstück, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 16 (22.4.1906), S. 125f.
- Art. Ein bedauerliches Vorkommnis, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg., Nr. 4 (28.1.1906), S. 28f.
- Art. Ein kleiner Beitrag zur Frage der Lehrfreiheit, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 11 (18.3.06), S. 83-85.
- Art. Ein kleines Denunziatiönchen, in Bremer Bürger-Zeitung Nr. 163 vom 14.7.1893.
- Art. Ein Schulkampfprozeß, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg., 4. Heft (1906/07), S. 222-224.
- Art. Ein Vorgehen des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Pastor Dr. Kalthoff, in: Weser-Zeitung, Beilage zur zweiten Morgenausgabe vom 26.5.1906.

- Art. Eine Blaubuch-Nummer, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 29 (22. Juli 1906), S. 229f.
- Art. Eine Machtprobe der Bremer Schulbehörde, in: Bremer Schulblatt, XIII. Jahrg., Nr. 8 (10. Mai 1908), S. 57-59.
- Art. „Eine Reformschule („Schillerschule“), in: Bremer Nachrichten vom 18.12.1905, Nr. 349.
- Art. Eine Versammlung des Goethebundes, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 5.7.1905.
- Art. Elternbund, in: Bremer Nachrichten vom 29.1.1905, Sechstes Blatt.
- Art. Entwicklungslehre (Entwicklungstheorie), in: RGG, 1. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1910, Sp. 377-410.
- Art. „Freidenkerverein“, in: Bremer Kirchen-Blatt, 40. Jahrg., Nr. 2 (10.1.1904), S. 15.
- Art. Freireligiöse, freigemeindliche und volkshkirchliche Bestrebungen, in: Korrespondenzblatt für kirchliche Reform, 2. Jahrg., Nr. 12 (Dezember 1882), S. 91-93.
- Art. Glauben und Wissen, in: Beilage zur Bremer Bürger-Zeitung Nr. 280 vom 30.11.1894.
- Art. Goethebund (Wilhelm Bölsche über Goethe), in Beilage zur Bremer Bürger-Zeitung, Nr. 100 vom 30.4.1901.
- Art. In den Wettern einer neuen Geburt, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/7), 4. Heft, S. 279-284.
- Art. In eigener Sache, in: Weser-Zeitung vom 24.7.1893.
- Art. Julius Websky, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, Bd. XX (2002), Sp. 1975-2005.
- Art. Kalthoff vor dem kirchlichen Gerichtshof, in: Vossische Zeitung Nr. 65, (1879).
- Art. Kalthoffs zweiter Nachfolger, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 1. Heft, S. 79.
- Art. Kirchengetzänk, in: Protestantenblatt, 39. Jahrg., Beilage Nr. 10 (10.3.1906), S. 239-242.
- Art. Kulturkämpfer (Besprechung), in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg., Nr. 8 (25. 2.1906).
- Art. Materialien zur objektiven Beurteilung der kirchlichen Lage in Bremen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg., Nr. 14 (2.4.1905), S. 107-110.
- Art. Monismus, in RGG, 1. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1913, Sp. 463-466.
- Art. Monistenbund, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg. Nr. 9 (4.3.1906).
- Art. Noch einmal: Der Religionsunterricht in unseren Volksschulen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 38. Jahrg., Nr. 44 (2.11.1902), S. 348f.
- Art. Nochmals der ‚unpolitische‘ Goethebund, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 3.1.1905.
- Art. Organisation der bremischen Geistlichkeit, in: Bremer Nachrichten vom 9.3.1905.
- Art. Prof. D. A. Titius über den Bremer Radikalismus, in: Bremer Beiträge, 3. Jahrg. (1908/9) 2. Heft, S. 144-147.
- Art. Professor Dr. Friedrich Paulsen über die Eingabe der bremischen Lehrerschaft in betreff Abschaffung des Religionsunterrichts, in: Der Kulturkämpfer, Nr. 1, S. 20-23.
- Art. Protestantenverein, in: TRE, Bd. 27 (1997), S. 538-542.
- Art. Protestantismus und Gottesleugnung, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 10 (11.3.1906), S. 75-78.
- Art. Reform des Religionsunterrichts, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/07), 1. Heft, S. 84f.
- Art. Religiöse Erziehung und Simultanschule; in: Protestantenblatt, 39. Jahrg., Beilage Nr 32 (11.8.1906).

- Art. Religion ohne Gott. Abrechnung mit dem Monismus, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 4 (28.1.1906), S. 28f.
- Art. Religionsunterricht, in: Der Säemann, 1. Jahrg., 6. Heft, S. 214-218.
- Art. Religionsunterricht und Schule, in: Bremer Nachrichten vom 11.3.1905, Drittes Blatt.
- Art. Schiller und die Arbeiter, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 9.5.1905.
- Art. Schule und Elternhaus, in: Bremer Nachrichten vom 13.4.1905, Fünftes Blatt.
- Art. Socialdemokratisches, in: Der Unabhängige vom 16.7.1893.
- Art. Sombart und Goethebund I., in: Bremer Bürger-Zeitung vom 13.1.1905; II. (14.1.1905); III. (15.1.05).
- Art. Sozialdemokratie und Religion, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 5, Tübingen 1913, Sp. 742-749.
- Art. Sozialdemokratischer Diskutirkklub, in: Beilage zur Bremer Bürger-Zeitung Nr. 168 vom 20.7. 1893.
- Art. Über den Bremer Radikalismus, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 17 (29.4.1906), S. 131-134; Nr. 18 (6.5.1906), S. 141-143.
- Art. Über den Theologenmangel. Von einem kirchlichen Laien, in: Christliche Welt (23. Jahrg.) Nr. 9 (25.2.1909), Sp. 195-197.
- Art. Unser antiradikales Christusproblem, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg., 2. Heft (1907/08), S.135-139.
- Art. Unsere Stellung zum Radikalismus in: Bremer Nachrichten vom 8.12.1905, Viertes Blatt.
- Art. Vereine und Versammlungen. Der Sozialdemokratische Verein, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 2.2.1905, 5.2.1905, 9.2.1905.
- Art. Was will der Deutsche Monistenbund?, in: Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 7 (Juli 1906), S. 7-9.
- Art. Weitere Materialien zur objektiven Beurteilung der kirchlichen Lage in Bremen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg., Nr. 24 (11.6.1905), S. 192-195.
- Art. Wirtschaft und Kunst, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 11.1.1905.
- Art. Zu Albert Kalthoffs Gedächtnis, in: Der Säemann Jg. 2 [1906], S. 213f.
- Art. Zum Zusammenschluß der bremischen Geistlichen, in: Bremer Nachrichten vom 21.2.1905, Zweites Blatt.
- Art. Zur Beherzigung für alle Freisinnigen, die von der Kirche nichts wissen wollen!, Korrespondenzblatt für kirchliche Reform, 2. Jahrgang, Nr. 9 (September 1882), S. 70-71.
- Art. Zur gegenwärtigen antikirchlichen Agitation, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 16 (22.4.1906), S. 124f.
- Art. Zur Goethebund-Diskussion. Herrn A. Kalthoff zur Antwort, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 28.1.1905.
- Art. Zur Reform des Religionsunterrichts, in: Deutsches Protestantenblatt, 39. Jahrg., Nr. 36 (5.9.1906).
- Art. Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen, in: Positive Union. Kirchliche Monatsschrift. Organ der landeskirchlichen Vereinigung der Freunde der Positiven Union, Nr. 12. (Dezember 1904), S. 282-284.
- Aschheim, Steven; Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, Stuttgart 1996.
- Auerochs, Bernd; Die Entstehung der Kunstreligion, Göttingen 2006.

- Auffarth, Christoph; Ein Gesamtbild der antiken Kultur. Adolf Erman und das Berliner Modell einer Kulturwissenschaft der Antike um die Jahrhundertwende 1900, in: Bernd U. Schipper (Hrsg.), Ägyptologie als Wissenschaft. Adolf Erman (1854-1927) in seiner Zeit, Berlin / New York 2006, S. 396-433.
- Auffarth, Christoph; ‚Ein Hirt und keine Herde‘: Zivilreligion zu Neujahr 1900, in: ders. / Jörg Rüpke (Hgg.), Epitome tes oikoumenes. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit. Für Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindermeier, Stuttgart 2002, S. 203-221.
- Auffarth, Christoph; Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002.
- Auffarth, Christoph; Kölner Dom und Kölner Bahnhof. Ankunft und Zukunft: technische Machbarkeit und unerfüllte Heilserwartung, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 28 (2020 = Themenschwerpunkt Sakralarchitektur), S. 39-66.
- Auffarth, Christoph; Religion in Bremen im Ersten Weltkrieg. Zuspruch und Widerspruch, in: Lars U. Scholl (Hg.), Bremen und der Erste Weltkrieg. Kriegsalltag in der Hansestadt (Jahrbuch der Wittheit 2012/13), Bremen 2014, S. 146-160.
- Auffarth, Christoph; Rezension: Ein neuer Zweig der Geschichte der Religionswissenschaft durch die Erforschung des katholischen Wissenschaftlers Alfred Loisy. Annelies Lannoy: Alfred Loisy and the making of history of religions. A study of the development of comparative religion in the early 20th century. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 74), Berlin 2020, Online-Ressource: blogs.rpi-virtuell.de.
- Auwärter, Thomas; Albert Kalthoff – ein Bremer Pastor im Übergangsfeld von linkem Reform-Protestantismus und freigeistiger Bewegung, in: ZRGG 62, 1 (2010), S. 28-51.
- Auwärter, Thomas; Ein Atheist auf der Kanzel? Die Kontroverse um Albert Kalthoffs Beitritt zum Deutschen Monistenbund, in: ZKG, 121. Band, Heft 3, 2010 [realiter 2011], S. 323-347.
- Auwärter, Thomas; „Kämpfe um die Religion“ - Der Bremer Radikalismus und der Diskurs um die Zivilreligion und Leitkultur im wilhelminischen Deutschland, in: ZfR 2014; 22 (2), S. 176-225.
- Auwärter, Thomas; Spiritualität um 1900. Historisch-epistemologische Untersuchungen der protestantischen Pneumatologie der Religionsgeschichtlichen Schule, 2006 (Diss. Online-Ressource).
- Avenarius, Ferdinand; Art. Arbeiterkunst, in: Der Kunstwart, 14. Jahrg., Heft 19 (1. Juliheft 1901), S. 249-258.
- Baader, Meike Sophia; Erziehung als Erlösung. Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik, Weinheim und München 2005.
- Bakunin, Michael (Michail); Gott und der Staat (1871) Ausgewählte Schriften 1, Berlin 2011.
- Bakunin, Michael (Michail); Staatlichkeit und Anarchie (1873) Ausgewählte Schriften 4, Berlin 2007.
- Baßler, Moritz / Châtellier, Hildegard (Hgg.); Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, Straßburg 1998.
- Bauer, Bruno; Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, Berlin 1877.

- Baumann, Ursula; Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920, Frankfurt / New York 1992.
- Baumgarten, Michael; An Seine Majestät, Wilhelm den Ersten, König von Preußen. Ein nothgedrungenes Wort zum Schutz des deutschen Protestantenvereins von M. Baumgarten, Professor und Doctor der Theologie in Rostock, Berlin 1870.
- Baumgarten, Michael; Der deutsche Protestantenverein, ein heiliges Panier im neuen deutschen Reich, Berlin 1871.
- Baumgarten, Michael; Der Protestantismus als politisches Princip im deutschen Reich, Berlin 1872.
- Baumgarten, Otto; Art. Kirchenregimentschristentum, in RGG I, Bd. 3, Tübingen 1912, Sp. 1372-1374.
- Baumgarten, Otto; Die religiöse Erziehung in Deutschland, in: Fünfter Weltkongress, Bd. 1, S. 271-277.
- Bautz, Friedrich Wilhelm; Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), 1975-2005.
- Becker, Winfried; Art. Kulturkampf. I. Historisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg u. a. 1997, Sp. 517-520.
- Beeck, Karl-Hermann; Die Frage nach der Gründerzeit als Ansatz für die Untersuchung einer spezifischen historischen Mentalität im Rahmen der Wuppertaler Region, in: ders. (Hg.), Gründerzeit. Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal, Köln 1984.
- Benz, Wolfgang (Hg.); Handbuch des Antisemitismus, Bd. 6 (Publikationen), Berlin 2013.
- Berding, Helmut (Hg.); Nationales Bewußtsein und kollektive Identität, Frankfurt a. M. 1994.
- Berger, Klaus; Exegese und Philosophie, Stuttgart 1986.
- Berger, Peter L.; Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1992.
- Berger Peter L. / Luckmann, Thomas; „Aspects sociologiques du pluralisme“, in: Archives de Sociologie des Religions 23, S. 117-127.
- Bergunder, Michael; Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: ZfR 2011; 19 (1/2), S. 3-55.
- Bericht vom VIII. Delegierten-Tag, in: Württ. Goethebund. Jahresbericht 1904/05, Stuttgart 1906.
- Berner, Ernst; Kaiser Wilhelms des Großen Briefe, Reden und Schriften, Bd. 2 (1861-1888), Berlin 1906.
- Bernstein, Eduard; Erpresser und ihre Gönner, in: Europa, Wochenschrift für Kultur und Politik, 1. Jahrg. 2. Band, Heft 13 (13.4.1905), S. 597-601.
- Bernstein, Eduard; Moderne Glaubensschwäche. Ein Epilog zu den Haeckel-Tagen, in: Europa, Wochenschrift für Kultur und Politik, 2. Band, Nr. 15 (27.4.1905), S. 701-708.
- Bernstein, Eduard; Schiller und die Revolution, in: Europa 1. Jahrg., 2. Band, Heft 16 (4.5.1905), S. 754-759.
- Besier, Gerhard; Art. Kulturkampf, in: TRE, Bd. 20 (1990), S. 209-230.
- Bickelmann, Hartmut (Hg.); Ferdinand Vieth 1869-1946: Leben und Wirken eines Genossenschaftlers in Selbstzeugnissen und Beträgen, Norderstedt 2017.

- Bieber-Böhm, Hanna; Artikel Jugendschutz in Berlin, in: Zeitschrift Ethische Kultur, 1. Jg. (1893), Heft 50.
- Biebusch, Werner; Revolution und Staatsstreich. Verfassungskämpfe in Bremen 1848-1854 (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen, Bd. 40), Bremen 1973.
- Bienzeisler, Renate; Der Bremer Reformpädagoge Fritz Gansberg: ein Beitrag zur Historiographie der Reformpädagogik (Diss.), Bochum 1986.
- Bilstein, Johannes; Das Jahrhundert des Kindes in Worpswede, in: Meike Sophia Baader et al (Hgg.), Ellen Keys reformpädagogische Vision. „Das Jahrhundert des Kindes“ und seine Wirkung, Weinheim und Basel 2000, S. 161-190.
- Birsner, Hartmut; Erziehung, Gemeinschaft und Gesellschaft. Ein Vergleich der erziehungstheoretischen Konzepte von Paul Natorp und Kurt Hahn, Hamburg 2013.
- Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 1 (Juli 1906).
- Blaubuch, Das. Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst. Begründet von Albert Kalthoff. Hrsg. von Heinrich Ilgenstein und Hermann Kienzl.
- Blom, Philipp; Böse Philosophen. - Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München, 2011.
- Bloth, Peter C.; Die Bremer Reformpädagogik im Streit um den Religionsunterricht. Eine Studie zu Theologie und Methodik des Religionsunterricht in der Volksschule des frühen 20. Jahrhunderts, Dortmund 1961.
- Bluntschli, Johann Caspar; Thesen über das Verhältniß des modernen Staats zur Religion, in: Der dritte Deutsche Protestantentag, gehalten zu Bremen am 3. und 4. Juni 1868. Im Auftrag des geschäftsführenden Ausschusses redigiert vom Schriftführer des Vereins, Elberfeld 1868, S. 10-31.
- Bluntschli, Johann Caspar; Denkwürdiges aus meinem Leben, 3 Bde, Nördlingen 1884.
- Bluntschli, Johann Caspar; Die Bürgerweihe als Volksfest und politisches Bildungsmittel, in: Die Gegenwart: Zeitschrift für Literatur, Wirtschaftsleben, Kunst und öffentliches Leben. Berlin, Jahrg. 1874, Nr. 31 (1.8.1874), S. 66f, Nr. 32 (8.8.1874), S. 83-85.
- Bluntschli, Johann Caspar; Lehre vom modernen Staat. 1. Teil: Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1875.
- Boatin, Janet; Die Gemeinde des Olympiers, Goethekult und Goethe-Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich, in: Michael Geyer, Lucian Hölscher (Hgg.), Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland, Wallstein 2006, S. 229-252.
- Bochinger, Christoph, „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1995(2).
- Bock, F.; Rez. Bruno Weiß, in: Bremer Nachrichten vom 18.8.1907, Drittes Blatt.
- Bölsche, Wilhelm; Die Mittagsgöttin. Ein Roman aus dem Geisteskampfe der Gegenwart, hrsg. von Gerd-Hermann Susen, Berlin 2005 [1891].
- Bölsche, Wilhelm; Was heißt Monismus?, in: ders. Auf dem Menschenstern. Gedanken zu Natur und Kunst, Dresden 1909, S. 102-132.
- Börner, Karl-Heinz (Hg.); Prinz Wilhelm von Preußen an Charlotte, Briefe 1817-1860, Berlin 1993.
- Börner, Karl-Heinz; Wilhelm I. Deutscher Kaiser und König von Preußen. Eine Biographie 1897-1888, Köln 1984.

- Böscking, J. C. Heinrich; Art. Auch ein Kalthoff-Erklärer, in: Das Blaubuch, 3. Jahrg., Nr. 17 (23.4.1908), S. 495-498.
- Böscking, J. C. Heinrich; Art. Schule und Elternhaus, in: Bremer Nachrichten vom 13.4.1905, Fünftes Blatt.
- Böscking, J. C. Heinrich; Der erste Elternbund für Schulreform in Bremen, in: Der Säemann. Monatsschrift für pädagogische Reform, 2. Jahrg., 2. Heft (1906), S. 66f.
- Bousset, Wilhelm; Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte (1903), Halle 1904(2).
- Bousset, Wilhelm; Rezension Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, 1899, in: Gött. Gel. Anz. 1901, S. 753-776.
- Bousset, Wilhelm; Was wissen wir von Jesus? Halle 1906(2).
- Braun, Bernd; Die „Generation Ebert“, in: Klaus Schönhoven, Bernd Braun (Hgg.), Generationen in der Arbeiterbewegung, Schriftenreihe der Stiftung Reichspräsident-Friedrich-Ebert-Gedenkstätte, München 2005.
- Braune, Peter; Die gescheiterte Einheitsschule: Heinrich Schulz – Parteisoldat zwischen Rosa Luxemburg und Friedrich Ebert, Berlin 2004.
- Breitenbach, Wilhelm; Gründung und erste Entwicklung des Deutschen Monistenbundes, Brackwede 1913.
- Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche, hrsg. Von Julius Burggraf, Bremen 1906ff.
- Bremische Biographie 1912-1962, herausgegeben von der historischen Gesellschaft zu Bremen und dem Staatsarchiv Bremen, in Verbindung mit Fritz Peters und Karl H. Schwebel, bearbeitet von Wilhelm Lührs, Bremen 1969.
- Breuer, Stefan; Göttermenschen wollen wir sein. Linus Hauser enttarnt die Spinnereien als neomythische Vernunft, in: FAZ vom 29.3.2004.
- Breuer, Stefan; Kulturpessimist, Antimodernist, konservativer Revolutionär? Zur Position Eugen Diederichs im Ideologiespektrum der wilhelminischen Ära, in: Ulbricht / Werner, Romantik, Revolution und Reform, S. 36-59.
- Brinkmeier, Petra; Weibliche Jugendpflege zwischen Geselligkeit und Sittlichkeit: zur Geschichte des Verbandes der evangelischen Jungfrauenvereine Deutschlands (1890-1918), Potsdam 2006 (Diss., Universität Potsdam, Humanwissenschaftliche Fakultät, 2004).
- Brücker, Adrian; Die monistische Naturphilosophie im deutschsprachigen Raum um 1900 und ihre Folgen. Rekonstruktion und kritische Würdigung naturwissenschaftlicher Hegemonialansprüche in Philosophie und Wissenschaft, Berlin 2011 (Bielefeld, Univ. Diss 2011).
- Bruhn, Wilhelm; Monismus und Christentum, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08) 3. Heft, S. 158-170, 4. Heft, S. 245-260.
- Buber, Martin; Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber, Jena 1909.
- Buchholz, Kai; Das lebensreformerische Zeitschriftenwesen, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, S. 45-51.
- Buchholz, Kai / Rita Latocha (Hgg); Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, 2 Bde., hrsg. von Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert, Darmstadt 2001.

- Büttner, Herman; Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Herman Büttner, 2 Bde, Jena 1903.
- Burggraf, Julius; Art. Für die Kritiker und Leser des ‚Deutschen Christus‘, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 3. Heft, S. 212-216.
- Burggraf, Julius; Art. Harnack über den Bremer Radikalismus, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 1. Heft, S. 80.
- Burggraf, Julius; Auf vulkanischem Boden, in: Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 20. Jahrgang, Nr. 16 (19.4.1906), Sp. 361-366.
- Burggraf, Julius; Der deutsche Christus, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. 3. Heft (1907/08), S. 171-203, 3. Jahrg., 3. Heft (1908/09), S. 158-184.
- Burggraf, Julius; Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. 1906/7 1. Heft, S. 2-13.
- Burggraf, Julius; Nach Kalthoffs Tode, in: ders., Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen, Gießen 1906, S. 30-54, zuerst in: Die christliche Welt Nr. 31 (2.8-1906), Sp. 733-736.
- Burggraf, Julius; Präliminarien zum Deutschen Christus, in Bremer Beiträge, 2. Jahrg. 2. Heft (1907/08), S. 81-91.
- Burggraf, Julius; Schillerpredigten, Jena 1905.
- Burggraf, Julius; Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen, Gießen 1906.
- Burke, Edmund; Reflections on the revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event, London 1790.
- Buurman, Ulrich; Der Kulturkämpfer. Zeitschrift gegen Naturalismus und Atheismus, Bremen Verlag des Buurmanschen Instituts, Nr. 1-5, Bremen 1905.
- Claussen, Johann Hinrich; Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie, Tübingen 1997.
- Crystall, Andreas; Gustav Frenssen. Sein Weg vom Kulturprotestantismus zum Nationalsozialismus, Gütersloh 2002.
- Dankmeier, Ulrich; Naturwissenschaft und Christentum im Konflikt: die Konstruktion konkurrierender Weltanschauungen unter dem Einfluss des naturwissenschaftlichen Paradigmas durch den Deutschen Monistenbund und den Keplerbund am Beginn des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2007.
- Daum, Andreas; Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert: bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit 1848–1914, München 1998.
- David, Eduard; Rezension Kalthoff, Zarathustra-Predigten, in: Sozialistische Monatshefte, 9. Jahrg., Nr. 3 (März 1905), S. 286.
- Denkschrift der bremischen Lehrerschaft, Bremen, September 1905, abgedruckt als Anhang in: Religionsunterricht? Achtzig Gutachten, S. 182-202.
- Denkschrift: Die Volksschule im Kampfe um ihr Recht. Denkschrift des hessischen Volksschullehrer-Vereins, 2. Aufl., Kassel 1871.
- Detering, Hermann; „Der Geist ist frei!“ Albert Kalthoffs freigeistiges Engagement als Pastor, Schriftsteller und Präsident des Deutschen Monistenbundes. Vortrag, gehalten in der Villa Ichon, Bremen - 15. Juni 2006 (Onlineressource).

- Detering, Hermann; „Et hic dii sunt – auch dieser Ort ist ein heiliges Land!“ Ernst Haeckel und Albert Kalthoff – eine Wahlverwandtschaft?, in: Lenz / Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen, S. 207-236.
- Diederich, Franz; Fritz Ebert, in: Führer des Volks, Heft 1, Berlin 1919.
- Diederich, Franz; Rez. Eröffnungsfeier der Kunsthalle, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 19.2.1902.
- Diederich, Franz; Schillers Volkstümlichkeit, in: Die Neue Welt. Illustriertes Unterhaltungsblatt (Sonntagsbeilage der Bremer Bürger-Zeitung), 3. Jahrg., Nr. 19 (7.5.1905), S. 145-147.
- Diederich, Franz; Zola als Utopist, in: Die Neue Zeit, 20. Jahrg. (1901-1902), 1. Bd. (1902), Heft 324-332.
- Diederichs, Eugen, Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen, herausgegeben von Lulu von Strauß und Torney-Diederichs, Jena 1936.
- Dodel, Arnold; Ist der Monismus Religion?, in: Flugschrift des Monistenbundes: Eine neue Reformation (Vom Christentum zum Monismus), Brackwede 1907, S. 14-19.
- Döbler, Marvin / Tilman Hannemann, Der Biblische Geschichtsunterricht in Bremen: Historische und rezente Kontexte, in: Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik (Hg.), Religionspädagogik zwischen religionswissenschaftlichen Ansprüchen und pädagogischen Erwartungen. Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 4, Bremen, 2013, S. 105-134.
- Dörfler-Dierken, Angelika; Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche, Göttingen 2001.
- Dörpinghaus, Hermann Josef; Darwins Theorie und der deutsche Vulgärmaterialismus im Urteil deutscher katholischer Zeitschriften zwischen 1854 und 1914, Freiburg 1969.
- Donat, Helmut / R. Jung (Hgg.), Mit Gott dem Herrn zum Krieg? Bremer Pastoren für den Frieden vom Kaiserreich bis zur Ära Adenauer. Mit Beiträgen von Heinrich Albertz, Helmut Donat, Diether Koch, Christina Norzel-Weiß, Andreas Röpcke und mit einer Einführung von Uwe Ihssen. Herausgegeben im Auftrag des Bildungswerkes evangelischer Kirchen im Lande Bremen, Bremen 1988
- Donat, Helmut; Albert Kalthoff – Ein „vergessener“ Pazifist und Pionier der Bremer Friedensbewegung, in: ders. / R. Jung (Hgg.), Mit Gott dem Herrn zum Krieg? Bremen 1988, S. 27-57.
- Dorsch, Hannah; Eine neue Reformation, in: Flugschrift des Monistenbundes: Eine neue Reformation (Vom Christentum zum Monismus), Brackwede 1907, S. 1-13.
- Drescher, Hans-Georg; Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991.
- Drews, Arthur; Art. Kalthoffs „Modernes Christentum“, in: Sonntagsbeilage der Bremer Nachrichten (164. Jahrgang, Nr. 137), 20.5.1906.
- Drews, Arthur; Die Christusmythe, Jena 1910(2).
- Drews, Arthur; Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart, Karlsruhe, 1926.
- Drews, Arthur; Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion, Jena und Leipzig 1906.
- Drews, Arthur; Die verschiedenen Arten des Monismus, in: ders. (Hg.), Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter, Bd. I. Systematisches, Jena 1908, S. 1-46.

- Drews, Arthur; *Hat Jesus gelebt? Reden*, herausgegeben vom Deutschen Monistenbund, Berlin und Leipzig 1910.
- Durkheim, Émile; *Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912)*, Frankfurt a. M. 1994.
- Durkheim, Émile; *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1992 [1893].
- Ebert, Clara; Art. Ein monistischer Pfarrer, in: *Die Lebenskunst. Zeitschrift für persönliche Kultur*. 3. Jahrg. Nr. 13 (1. Juli 1908), S. 305-308.
- Einstein, Albert; *Aus meinen späten Jahren*, Stuttgart 1952.
- Elcho, R.; *Die religiöse Überzeugung vor dem Kirchengericht*, in: *Die Gartenlaube*, 1878, Heft 19, S. 310-314.
- Elsner, Fritz; *Der Monistenbund*, in: *Die Neue Zeit*, 30. Jahrg. (1911/12), 2. Bd. (1912), Heft 53, S. 639-643.
- Emde, Reinhard; *Der Religionsunterricht in der Volksschule. Vortrag gehalten im Bremischen Protestantenverein von R. Emde. Pastor an der Hastedter Kirche zu Bremen*, Bremen 1905.
- Emde, Reinhard; *Nachruf Kalthoff*, in: *Protestantenblatt*, 39. Jahrg., Nr. 20 (19.5.06), Sp. 478-480.
- Enders, Susanne; *Moralunterricht und Lebenskunde*, Bad Heilbrunn 2002.
- Engelhardt, Robert; *Die Kunst als monistischer Kultus*, in: *Der Monismus*, Nr. 35 (Mai 1909), S. 209-215.
- Engels, Eve-Marie (Hg); *Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1995.
- Engels, Friedrich; *Briefe aus dem Wuppertal (Telegraph für Deutschland, März und April 1839)*, in: *Karl Marx / Friedrich Engels – Werke*, Band 1, Berlin/DDR 1976, S. 413-432.
- Erli, Peter; *„Nachtwächterstaat“ oder „Praktisches Christentum“? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881-1889 (Diss.)*, Dresden 2006.
- Ernst, Otto; *Über den pädagogischen Anarchismus der Gegenwart*, in: *Bremer Schulblatt*, XIII. Jahrg. Nr. 3 (10. Dezember 1907), S. 20.
- Eßbach, Wolfgang; *Religionssoziologie, Bd. 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn 2014.
- Eßbach, Wolfgang; *Religionssoziologie, Bd. 2. Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen*, Paderborn 2019.
- Europa, *Wochenschrift für Kultur und Politik*, hrsg. von Heinrich Michalski, Berlin 1905.
- Falk, Kurt; *Die christliche Kirche und der Socialismus. Eine socialdemokratische Antwort auf die Encyklika Leo's XIII*, Nürnberg 1891.
- Felden, Emil; *Alles oder Nichts! Kanzelreden über Henrik Ibsens Schauspiele*, Leipzig 1911.
- Felden, Emil; *Das Amt des modernen Predigers. Reden, gehalten bei der Einführung von Pastor E. Felden in St. Martini, Bremen o. J. [1907]*.
- Felden, Emil; *Das Haus am Weserstrande. Geschautes und Erlebtes*, Leipzig o. J. [1918].
- Felden, Emil; *Der Spiritismus und die anderen okkulten Systeme unserer Zeit*, Berlin o. J. [1919].

- Felden, Emil; Die Trennung von Staat und Kirche. Eine Forderung der Gewissensfreiheit, Jena 1911.
- Felden, Emil; Eines Menschen Weg. Ein Fritz-Ebert-Roman, Bremen 1927.
- Felden, Emil; Im Strom von Zeit und Ewigkeit. Ein Buch der Andacht für freie Menschen, 4. Aufl., Berlin o. J.
- Felden, Emil; Kirche, Religion und Sozialdemokratie. Vortrag, gehalten am 2. Juli 1909 im Gewerkschaftshause in Bremen, München o. J.
- Felden, Emil; Kirchlicher Liberalismus und Radikalismus (Bremer Flugschriften aus dem Geisteskampf der Gegenwart, hrsg. von Fr. Steudel und Fr. Lipsius, Heft III), Berlin o. J. (1908).
- Fendrich, Anton; Zur Psychologie des Sozialismus, in: Sozialistische Monatshefte, Heft 2 (1906), S. 157-161.
- Festschrift zum Ersten Monisten-Kongress Hamburg 8-11 Sept. 1911, herausgegeben von dem Deutschen Monistenbund Ortsgruppe Hamburg e. V.
- Feuerbach, Ludwig; Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ff.
- Fischer, Max (Hg.); Fünfter Weltkongress für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt. Berlin den 5-9. August 1910. Protokoll der Verhandlungen, hrsg. von Max Fischer et al., Bd. 2, Berlin 1911.
- Förster, Erich; Albert Falk. Sein Leben und Wirken als Preußischer Kultusminister dargestellt auf Grund des Nachlasses unter Beihilfe des Generals d. I. Adalbert von Falk, Gotha 1927.
- Frank, Walter; Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung, Hamburg 1935.
- Franke, Art. Albert Kalthoff, in: Protestantenblatt, 39. Jahrg., Nr. 21 (26.5.1906), Sp. 488-491.
- Frecot, Janos / Johann Friedrich Geist, Diethart Kerbs; Fidus 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen, Neuauflage, Hamburg 1997.
- Frederking, A.; Ist das Christentum lebensfeindlich. Streifzüge und Streiflichter, in: Bremer Beiträge, 3. Jahrg. (1908/09), 1. Heft, S. 20-34, 2. Heft, S. 87-97, 3. Heft, S. 194-203.
- Freedman, Ralph; Rainer Maria Rilke. Der junge Dichter 1875-1906, Frankfurt a. M. und Leipzig 2001.
- Frerichs, Sissy; Art. Persönlichkeit, in: Roland, 1. Jahrg., 7. Heft (Dezember 1905), S. 10-12.
- Freytag, Hugo; Johann Gottlieb Fichte – auch ein Apostel der Deutschen, in Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 4. Heft, S. 221-234.
- Friedrich, Martin; Philipp Jakob Spener als Kronzeuge des kirchlichen Liberalismus, in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 21, Festschrift für J. Wallmann, Göttingen 1996, S. 131-147.
- Fritze, Edm.; Die Stellung und die Aufgabe des freisinnigen Protestantismus im heutigen Deutschland, in: Protestantenblatt, 38. Jahrg., Nr. 13 (25.3.1905), S. 145-147.
- Frommel, Otto; Emil Frommel. Ein Lebensbild. Das Frommel-Gedenkwerk. 1. Band: Auf dem Heimathboden. 2. Band: Vom Wupperthal zur Kaiserstadt, Berlin 1908.
- Funcke, Otto; Jesus und die Menschen oder angewandtes Christenthum. Als zweiter Band von Christi Bild in Christi Nachfolgern, Altenburg o. J. [1893].

- Gäbler, Ulrich (Hg.); Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, in Zsarb. mit Gustav Adolf Benrath, hrsg. von Ulrich Gäbler = Geschichte des Pietismus / im Auftr. der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrsg. von Martin Brecht ... ; Bd. 3, Göttingen 2000.
- Gailus, Manfred / Lehmann, Hartmut (Hgg.); Nationalprotestantische Mentalitäten, Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen, 2005.
- Gansberg, Fritz; Art. Die Lösung des Religions-Konflikts, in: Roland, 1. Jahrg., 1. Heft (Juni 1905), S. 6f
- Gansberg, Fritz (Hg.); Religionsunterricht? Achtzig Gutachten. Ergebnis einer von der Vereinigung für Schulreform in Bremen veranstalteten allgemeinen deutschen Umfrage, herausgegeben von Fritz Gansberg, Lehrer in Bremen, Leipzig 1906.
- Gansberg, Fritz; Art. Schule und öffentliches Leben, in: Roland, IV. Jahrg., 1. Heft (Januar 1908), S. 1-6.
- Gansberg, Fritz Warum fordern wir und wie denken wir uns „die weltliche Schule?“ Ein Wort zur Aufklärung und Verständigung, Bremen 1919.
- Gansberg, Fritz; Was ich als Lehrer erlebte und erstrebte, in: Westermanns pädagogische Beiträge. Eine Zeitschrift für die Volksschule. 2. Jahrg. (1950), S. 204-208.
- Gartelmann, Henri; Streitschriften vermischten Inhalts, Bremen 1906.
- Geyer, Michael / Hölscher, Lucian (Hgg.), Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft: Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland, (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 8), Wallstein 2006.
- Giesen, Bernhard; Die Intellektuellen und die Nation, Frankfurt a. M. 1999.
- Gladigow, Burkhard; Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, hrsg. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke, Stuttgart 2005.
- Glang-Tossing, Andrea Verena; Maria Magdalena in der Literatur um 1900. Weiblichkeitskonstruktion und literarische Lebensreform, Berlin 2013.
- Goethebund: Jahresbericht 1900/1901, hrsg. vom Vorstand des Goethebundes, Bremen 1901.
- Goethebund: Festschrift, 25 Jahre Bremer Goethebund 1900-1925, Bremen o. J. [1925].
- Goetz, H.; Art. Friedensbewegung, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1910, Sp. 1062f-1064.
- Graeber, David; Die Misere des Postoperaismus, in, ders.: Kampf dem Kamikaze-Kapitalismus, München 2012, S. 135-178.
- Graf, Friedrich Wilhelm; Dechristianisierung, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, S. 32-66, wieder abgedruckt in Graf 2004, S. 69-101.
- Graf, Friedrich Wilhelm; Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Graf, Friedrich Wilhelm; Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Archiv für Begriffsgeschichte 28/1984, S. 214-268.
- Graf, Friedrich Wilhelm; Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: vom Bruch / Graf / Hübinger (Hgg.), Wiesbaden 1989, S. 103-132.

- Graf, Friedrich Wilhelm; Traditionsbewahrung in der sozialistischen Provinz. Erste Überlegungen zur Deutung der „Kirche im Sozialismus“, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien, Göttingen 1993.
- Grebing, Helga; Der Revisionismus von Bernstein bis zum „Prager Frühling“, München 1977.
- Gregory, Frederick; The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the 19th Century, in: David C. Lindberg / Ronald L. Numbers (Hgg.), God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science, Berkeley u. a. 1986.
- Groschopp, Horst; Dissidenten: Freidenker und Kultur in Deutschland, 2. Aufl., Marburg 2011.
- Groschopp, Horst; Von den „Dissidenten“ zur „dritten Konfession“, in: Umworbene „dritte Konfession“. Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland. Hrsg. i. A. der Humanistischen Akademie, Berlin 2006, S.7-33 (= humanismus aktuell, Hefte für Kultur und Weltanschauung, Berlin 2006, H. 18).
- Gross, Detlev G.; Pastoren in Bremen, Bremen 2007.
- Grosse, Wilhelm; Art. Monismus, in: Weser Zeitung Nr. 21409 vom 9.6.1906 und Nr. 21410 vom 10.6.1906.
- Grosse, Wilhelm; Das Wesen des Monismus, in: Bremer Beiträge 1. Jahrg. (1906/07) 4. Heft, S. 236-248.
- Grosse, Wilhelm; Monismus und Wissenschaft, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg. (1907/08), 2. Heft, S. 103-112.
- Gschwend, Lukas; Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, in: Kurt Seelmann (Hg.), Nietzsche und das Recht, Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 9. - 12. April 1999 in Basel, Stuttgart 2001.
- Gunkel, Hermann; Das Alte Testament im Lichte der modernen Forschung, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, 1905.
- Gunkel, Hermann; Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Paulus (1888), 3. Auflage, Göttingen 1909.
- Gurlitt, Ludwig; Elternbund, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 2 (18.1.1906), S. 65-69, Nr. 3 (25.1.1906), S. 102-108.
- Gutacker, Simone; Albert Kalthoff (1850-1906), 4 Bde., Riga 2018/2019.
- Haeckel, Ernst; Das Präsidium des Deutschen Monistenbundes, in: Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 1 (Juli 1906), S. 1-4.
- Haeckel, Ernst; Der Kampf um den Entwicklungsgedanken. Drei Vorträge, gehalten am 14., 16. und 19. April im Saale der Sing-Akademie zu Berlin, Berlin 1905.
- Haeckel, Ernst; Der Monistenbund. Thesen zur Organisation des Monismus, in: Das freie Wort, Bd. 4 (1904/05), S. 481-489.
- Haeckel, Ernst; Die Grenzen der Naturwissenschaft, in: Das monistische Jahrhundert, Heft 30, 2 (1913), S. 833-837.
- Haeckel, Ernst; Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträthsel, Stuttgart 1904.

- Haeckel, Ernst; Die Welträtsel, Gemeinverständliche Werke. Band 3, Leipzig und Berlin [o.J.].
- Haeckel, Ernst; Freie Wissenschaft und freie Lehre. Eine Entgegnung auf Rudolf Virchow's Münchener Rede über Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat, Stuttgart 1878; wieder abgedr. in: Ernst Haeckel, Gemeinverständliche Vorträge und Abhandlungen aus dem Gebiete der Entwicklungslehre, Bonn, zweite, vermehrte Auflage der Gesammelten populären Vorträge, Heft 1 und 2, zweiter Band 1902, S. 199-324.
- Haeckel, Ernst; Kristallseelen. Studien über das anorganische Leben, Leipzig 1917.
- Hagemann, Eberhard; Albert Kalthoff, in: Die St. Martini-Pastoren im Spiegel der Bremischen Kirchengeschichte – ein protestantisches Drama – 1525-2011, Bremen 2011, S. 158-172.
- Hagener, Dirk; Radikale Schulreform zwischen Programmatik und Realität: die schulpolitischen Kämpfe in Bremen vor dem Ersten Weltkrieg und in der Entstehungsphase der Weimarer Republik (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen, hrsg. von Karl H. Schwebel, Bd. 39), Bremen 1973.
- Hals, Sven; Lebensreformerische Nacktheit und emanzipierte Sinnlichkeit. Einzug eines neuen Körpers in die Poesie um 1900, in: Thorsten Carstensen / Marcel Schmid (Hgg.), Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchsstimmung um 1900, Bielefeld 2016, S. 65-86.
- Hamann, Konrad; Hermann Gunkel: eine Biographie, Tübingen 2014.
- Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Jahrbuch des Weimarer Kartells: 1914). Herausgegeben im Auftrag des Weimarer Kartells von Max Henning, Frankfurt a. M. 1914.
- Hannemann, Tilman (Hg.); Bremer Religionsgeschichten. Kontinuitäten und Wandel zwischen Religion und Gesellschaft. Hrsg. Im Auftrag des BBKR, Bremen 2012.
- Hannemann, Tilman; Religiöser Wandel in der Spätaufklärung am Beispiel der Lavaterschule 1770-1805 (Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte, hrsg. von Christoph Auffarth, Marvin Döbler, Ilinca Tanaseanu-Döbler, Bd. 5), Göttingen 2017.
- Hannover, Elisabeth; Albert Kalthoff und die Gründung der Bremer Ortsgruppe der Deutschen Friedensgesellschaft, in: Helmut Donat / Andreas Röpcke (Hgg.), „Nieder die Waffen – die Hände gereicht!“ Friedensbewegung in Bremen 1898-1958. Katalog zur Ausstellung des Staatsarchivs Bremen, Bremen 1989, S. 13-18.
- Harnack, Adolf; Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack. Hrsg. von Claus-Dieter Osthövenner, 3. Aufl., Tübingen 2012.
- Harnack, Adolf; Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Nebst einem Nachwort, in: Adolf Harnack, Reden und Aufsätze, Bd. 2, Gießen 1904, S. 159-188.
- Hartmann, Eduard von; Das Christentum des neuen Testaments, Sachsa 1905.
- Hartmann, Eduard von; Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, Berlin 1874.
- Hartwich, Otto; Aus der Schmiede des Glücks. Zeitbild in Form einer Selbstbiographie, Verlag von Franz Leuwer, Bremen o. J. [1924?].
- Hartwich, Otto; Die mystische Seite des religiösen Lebens. Ein Vortrag aus dem Protestantenverein in Bremen, Bremen 1898.

- Hartwich, Otto; Zur Lehrfreiheit auf protestantischen Kanzeln, Bremen o. J.
- Hartwich, Otto; Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/7), 1. Heft, S. 14-39.
- Hase, Thomas; Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA, Würzburg 2001.
- Hauser, Linus; Kritik der neomythischen Vernunft, Bd. 1. Menschen als Götter der Erde (1800-1945), 2. Aufl., Paderborn usw. 2005.
- Hegel, Immanuel, Erinnerungen aus meinem Leben, Berlin 1891.
- Heike-Gmelin, Axel; Kremation und Kirche. Die evangelische Resonanz auf die Einführung der Feuerbestattung im 19. Jahrhundert, Berlin 2013.
- Heinrichs, Wolfgang E.; Die Entwicklung des Vereinslebens im Wuppertal als ‚Indikator‘ für Gründerzeit, in: Karl-Hermann Beck (Hg.), Gründerzeit, S. 109–124.
- Heinrichs, Wolfgang E.; Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen / Wuppertal 1990(2).
- Heinrici, C. F. Georg; Die Hermes-Mystik und das Neue Testament, Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums, 1. Band, 1. Heft, Leipzig 1918.
- Heinrici, C. F. Georg; Hellenismus und Christentum. Biblische Zeit- und Streitfragen, Berlin 1909.
- Heitmann, C.; Von Abraham bis Zion. Die Ortsgemeinden der Bremischen Evangelischen Kirche, Bremen 1985.
- Hellpach, Willi; Grundlinien einer Psychologie der Hysterie, Leipzig 1904.
- Hempelmann, Reinhard; Art. Weltanschauung, in: TRE, Bd. 35 (2003), S. 544-559.
- Henke, O.; Chronik des Gymnasiums zu Barmen, 1890.
- Hermes, Rudolf; Art. Sozialdemokratie und Religion, in: RGG I, Bd. 5, Tübingen 1913, Sp. 742-749.
- Herres, Jürgen; Art. Zwischen Revolution und Reichsgründung – Durchbruch zur Industrialisierung (1848-1871) vom 9.10.2012. Internet-Ressource. url: www.rheinische-geschichte.lvr.de/1848-1871.
- Herrmann, Ulrich; Nachwort, in: Ellen Key, Das Jahrhundert des Kindes. Studien, Weinheim und Basel 2000, S. 256-261.
- Hildebrand, Gerhard; Sozialismus, sittliches Bewusstsein und Religion in: Sozialistische Monatsblätter 15 = 17 (1911), Heft 10, S. 627-636, Electronic ed.: Bonn : FES Library, 2006.
- Hirschfeld, Magnus; zur Klärung des homosexuellen Problems, in: Europa, 1. Jahrg. Heft 22 (15.6.1905), S. 1094-1099.
- Historisches Zentrum Wuppertal, Museum für Frühindustrialisierung, Religiöse Einstellungen und Kirche im Wuppertal. URL: historisches-zentrum-wuppertal.de/bilder/PDFtexte/Religion.pdf.
- Hoffmann, Walther; Art. Neue Mystik, in: RGG 1, Bd. IV, Tübingen 1913, Sp. 608-611.
- Hölscher, Lucian; Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 191-215.
- Hölscher, Lucian; Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250 (1990), S. 595-627.

- Hölscher, Lucian; Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005.
- Hölscher, Lucian; Säkularisierungsängste in der neuzeitlichen Gesellschaft, in: Manfred Gailus / Hartmut Lehmann (Hgg.), Nationalprotestantische Mentalitäten, Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen, 2005, S. 133-148.
- Hölscher, Lucian; Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im Kaiserreich (Industrielle Welt), Stuttgart 1989.
- Holzmeier, Wilhelm; Art. Die „Inspiratoren“ der Bewegung, in: Roland. Monatsschrift für freiheitliche Erziehung in Haus und Schule, II. Jahrg., Heft 12 (Dezember 1906), S. 1-4.
- Holzmeier, Wilhelm; Rezension des Vortrags über Die soziale Ethik des Alten Testaments vor dem Bremischen Lehrerverein, in: Bremer Bürger-Zeitung vom 10.12.1905.
- Hönig, Wilhelm; Der deutsche Protestantenverein I., II., III. in: Protestantenblatt, 37. Jahrg., Nr. 35 (27.8.1904), S. 410-412, Nr. 36 (3.9.1904), S. 422f., Nr. 37 (10.9.1904), S. 433-436.
- Horn, Hans; Der Evangelische Brüderverein. Zur Geschichte eines Missionsvereins zwischen Landeskirche und Freikirchen, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 24 (1975).
- Huber, Wolfgang; Zwei konträre Zivilreligionen. Staat und Kirche in Amerika und Deutschland, Online-Ressource, EKD-Homepage, 2005.
- Hübinger, Gangolf; Art. Kalthoff, in: RGG⁴, Bd. 4, Sp. 757.
- Hübinger, Gangolf; Der Verlag Eugen Diederichs in Jena: Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung, in: Geschichte und Gesellschaft, 22. Jahrg., 1. Heft (Jan. - März 1996), S. 31-45.
- Hübinger, Gangolf; Die monistische Bewegung. Sozialingenieure und Kulturprediger, in: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II, S. 245-259.
- Hübinger, Gangolf; Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.
- Hübinger, Gangolf (Hg.); Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme, München 1996.
- Hübinger, Gangolf / vom Bruch / Graf (Hgg.); Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Positivismus, Stuttgart 1997.
- Hughey, W. Michael; Civil Religion and Moral Order. Theoretical an Historical Dimensions, Westport / London 1983.
- Huntemann, Georg; Art. Kalthoff, Albert, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl., hrsg. Von Kurt Galling, Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 1102-1003.
- Ilgstein, Heinrich; Art. Priester des Todes, in: Blaubuch, 1. Jahrgang, Nr. 23 (14. Juni 1906), S. 901-907.
- Iken, Johann Friedrich; Kirchliche Arbeiten und Kämpfe, Niederlagen und Siege zu Bremen in unserm Jahrhunderte: Die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Bremen der Jahre 1800-1860, Bremen 1889.
- Jagelka, Norbert; Paul Natorp, Philosophie - Pädagogik - Politik, Würzburg 1992.
- James, William; The Varieties of Religious Experience, Cambridge/Mass., London 1985 [1901, 1902], dtsh.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a. M. und Leipzig 1997.

- Jantsch, Johanna (Hg.); Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt, Berlin / New York 1996.
- Janz, Oliver; Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Blaschke / Kuhlemann 1996, S. 382-406.
- Jentsch, Lars; Evolution oder Religion? Der Deutsche Monistenbund zwischen Kulturkampforganisation und Religionsgesellschaft am Vorabend des Ersten Weltkrieges, in: Lenz / Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen, S. 275-296.
- Joas, Hans; Kirche als Moralagentur?, München 2016.
- Junker, Thomas; „Die große Krise des Darwinismus“, in: Eve-Marie Engels (Hg.), Charles Darwin und seine Wirkung, Frankfurt a. M., 2009, S. 231-254.
- Kähler, Martin; Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreiches und seine erste Krise, Gotha 1872.
- Kaiser, Jochen-Christoph; Christlicher Glaube und Naturwissenschaften. Der Keplerbund, in: Jahrbuch für europäische Wissenschaftskultur / Yearbook for European Culture of Science, Guest Editors: Heiko Weber & Maurizio Di Bartolo, 3. 2007 [realiter 2008], S. 241–256.
- Kaiser, Jochen-Christoph; Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, in: Blaschke / Kuhlemann 1996, S. 257-289.
- Kaiser, Jochen-Christoph / Greschat Martin (Hgg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938, Stuttgart 1996.
- Kalthoff, Horst; Eine Jugend in Bremen und Hamburg 1926-1956, Bremen 2001.
- Kalthoff, Horst; Illustrierte Geschichte der Bremer Kalthoff-Familie, Bremen 2002 (2. überarb. und erw. Auflage 2010).
- Kalthoff, Max; Empfundenes und Überwundenes, hrsg. von Horst Kalthoff. Gedichte, Bremen 2002.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm; Zur Entfaltung der Problematik von ‚Kirchlichkeit‘ und ‚Unkirchlichkeit‘ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte, hrsg. von Ortwin Rudloff, Band 11, Bremen 1978, S. 93-127.
- Karrenberg, Carl; Art. Warum fordern wir die Gemeinschaftsschule? In: Bremer Nachrichten vom 11.1.1920.
- Kaube, Jürgen; Der Zarathustra-Pastor von Bremen – Albert Kalthoff und die Gründung des Deutschen Monistenbundes, Radiosendung vom 28.1.2006 (Radio Bremen, Religion und Gesellschaft).
- Kauffeldt, Rolf / Gertrude Cepl; Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende – Der Friedrichshagener Dichterkreis, Grafrath 1994.
- Kehr, Eckart; Das soziale System der Reaktion in Preußen unter dem Ministerium Puttkamer, in: Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik, 6. Jahrg. (1929), S. 253-256.
- Kellermann, Benzion; Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums, Berlin 1906.
- Key, Ellen; Das Jahrhundert des Kindes. Studien. Uebertragung von Francis Maro, Berlin 1902.
- Key, Ellen; Der Lebensglaube. Betrachtungen über Gott, Welt und Seele, Berlin 1906.

- Key, Ellen; Kulte des Ostens, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg., Nr. 5 (8.2.1906), S.184-189.
- Key, Ellen; Spinoza, in: Das Blaubuch 1. Jahrg., Nr. 10 (15.3.1906), S. 403-408).
- Kiefer, O.; Zur religiösen Bewegung der Gegenwart, in: Der Mensch. Wochenschrift für allseitige Reformen auf naturgemäßer Grundlage. 5 (Berlin 1903), S. 89f.
- Kind, August; Zur Sittlichkeitsfrage, in: Deutsches Protestantenblatt, 37. Jahrg., Nr. 15 (9.4.1904).
- King, Martina; Pilger und Prophet. Heilige Autorschaft bei Rainer Maria Rilke, Göttingen 2009.
- Kinnunen, Tiina; „Eine der unseren“ und „Königin im neuen Reich der Frau“: die Rezeption Ellen Keys in der Frauenbewegung des deutschen Kaiserreichs (Diss.), Tampere 2000.
- Kinnunen, Tiina; Eine „große“ Mutter und ihre Töchter – Ellen Key und die deutsche Frauenbewegung, in: Baader et al. (Hgg.), Ellen Keys reformpädagogische Vision. S. 64-80.
- Kinnunen, Tiina; „Werde, die du bist“ – Feminismus und weibliches Lebensgefühl Anfang des 20. Jahrhunderts. Themenportal Europäische Geschichte (2009), URL: <<http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=414>>.
- Kippenberg, Hans G.; Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.
- Kirchenheim, Arthur von; Emil Herrmann und die preußische Kirchenverfassung. Nach Briefen und anderen meist ungedruckten Quellen, Berlin 1912.
- Kirchhoff, G.; Vorlesungen über Mathematische Physik, Bd. I, Mechanik, Leipzig 1877.
- Kirchhoff, Heinrich; Die Frage der weltlichen Schulen vor einem deutschen Parlament, in: Das Blaubuch, 1. Jahrg. Nr. 28 (19.7.06), S. 1095-98.
- Kirchhoff, Heinrich u. a.; Gedächtnisreden auf Dr. Albert Kalthoff, Pastor an St. Martini Bremen, Bremen 1906.
- Kittel, Manfred; Die „deux France“ und der deutsche Bikonfessionalismus im Vergleich, in: Horst Möller / Manfred Kittel (Hgg.), Demokratie in Deutschland und Frankreich 1918-1933/40: Beiträge zu einem historischen Vergleich, München 2002, S. 33-56.
- Klatt, Werner; Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, Göttingen 1969.
- Kleger, Heinz (Hg.); Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986.
- Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hgg.); Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, Berlin 2011(2).
- Knappenberger-Jans, Silke; Verlagspolitik und Wissenschaft. Der Verlag J.C.B. Mohr, Wiesbaden 2001.
- Knellwolf, Arnold; Kalthoff der Prophet der Zukunfts-Religion. Vortrag gehalten im freisinnigen Verein S. Theodor zu Basel, Separatdruck aus: „Die Sonntagspost“, Wochenbeigabe des „Landboten“ und Tageblatt der Stadt Winterthur, 30.10.1908.
- Köck, Julian; „Die Geschichte hat immer Recht“: Die Völkische Bewegung im Spiegel ihrer Geschichtsbilder, Frankfurt a. M. 2015.
- König, Christopher; Zwischen Kulturprotestantismus und völkischer Bewegung. Arthur Bonus (1864-1941) als religiöser Schriftsteller im wilhelminischen Kaiserreich (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Albrecht Beutel 185), Tübingen 2018.

- König, Karl; Staat und Kirche: der deutsche Weg zur Zukunft, Jena 1912.
- Korrespondenz der deutschen Goethebünde, Bremen, im Dezember 1904.
- Korrespondenzblatt für Kirchliche Reform. Begründet vom Protestantischen Reform-Verein zu Berlin. Redaction: Prediger Dr. Kalthoff, Steglitz bei Berlin (1881ff).
- Koselleck, Reinhart; Art. Bürger, in: Werner Conze, Otto Brunner, Reinhart Koselleck (Hgg.) Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 696.
- Kratzsch, Gerhard; Kunstwart und Dürerbund. Ein Beitrag zur Geschichte der Gebildeten im Zeitalter des Imperialismus, Göttingen 1969.
- Krauß, Erika; Haeckel: Promorphologie und „evolutionistische“ ästhetische Theorie. Konzept und Wirkung, in: Engels 1995, S. 347-394.
- Krech, Volkhard; Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933 (Religion und Aufklärung Bd. 8), Tübingen 2002.
- Krey, Ursula; Von der Religion zur Politik. Der Naumann-Kreis zwischen Protestantismus und Liberalismus, in: Blaschke / Kuhlemann 1996, S. 350-381.
- Kropotkin, Peter; Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung, Leipzig 1904.
- Krummel, Richard Frank; Nietzsche und der deutsche Geist, Bd. 2: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum vom Todesjahr bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, 2. Aufl. Berlin, New York 1998, S. 204-206.
- Krumwiede, Hans-Walter; Kirchengeschichte Niedersachsens, Göttingen 1996.
- Kübel, Johannes; Paulus, der Apostel Jesu Christi und das deutsche Christentum, in: Bremer Beiträge, 3. Jahrgang, 2. Heft (1908/09), S. 73-87.
- Kuhlemann, Frank-Michael; Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860-1914, Göttingen 2002.
- Kuhlemann, Frank-Michael; Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert - Befunde und Perspektiven in der Forschung, in: Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hgg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2004.
- Kulemann, W.; Die Grenzen der Lehrfreiheit, in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrg., Nr. 3 (21.1.1906), S. 22f.
- Lächele, Rainer; Germanisierung des Christentums - Heroisierung Christi. Arthur Bonus - Max Beyer - Julius Bode, in: Stefanie von Schnurbein / Justus H. Ulbricht (Hgg.), Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg 2001, S. 165-183.
- Lagarde, Paul de; Deutsche Schriften, Gesamtausgabe letzter Band, Göttingen 1920(5).
- Lange, Friedrich Albert; Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde. (1866/1875), 2. Aufl., Leipzig 1905.
- Lange, Friedrich; Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung, Berlin 1904(3).
- Lattki, Torsten; Ben Zion Kellermann: prophetisches Judentum und Vernunftreligion, Göttingen 2016.
- Le Bon, Gustave; Psychologie der Massen, 1895 (deutsch 1908), 15. Aufl. Stuttgart 1982.

- Lehnert, Erik; „Tiefes Gemüt, klarer Verstand und tapfere Kulturarbeit“ Bruno Wille und der Friedrichshagener Dichterkreis als Ausgangspunkt monistischer Kulturpolitik im Kaiserreich, in: Lenz / Mueller (Hgg.), Haeckel, Darwin und die Folgen, S. 247-273.
- Lepp, Claudia; Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Religiöse Kulturen der Moderne, Band 3), Gütersloh 1996.
- Lepp, Claudia; Summus episcopus. Das Protestantische im Zeremoniell der Hohenzollern, in: Andreas Biefang / Michael Epkenhans / Klaus Tenfelde (Hg.): Das politische Zeremoniell im Deutschen Kaiserreich (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien). Düsseldorf 2008, S. 77-114.
- Lepsius, M. Rainer; Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: G. A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56-79.
- Lewinsohn, Richard Johannes; Der Fall Fischer, in: Die Reformation. Deutsche evang. Kirchenzeitung für die Gemeinde, 3. Jahrg. Nr. 49, Berlin, 4. Dezember 1904, S. 780-782.
- Lichtblau, Klaus; „Innerweltliche Erlösung vom Rationalen“ oder „Reich diabolischer Herrlichkeit“? Zum Verhältnis von Kunst und Religion bei Georg Simmel und Max Weber, in: R. Faber und V. Krech (Hgg.), Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte, Würzburg 1999, S. 51-78.
- Liebau, Eckart; Kind und Kunst: Das schöpferische Kind, in: Baader et al (Hgg.), Ellen Keys reformpädagogische Vision, S. 191-214.
- Liepmann, Art. Todesstrafe, in RGG, 1. Aufl., Bd. 5, Tübingen 1913, Sp. 1261-1266.
- Linse, Ulrich; Lebensreform und Reformreligionen, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, S. 193-198.
- Linse, Ulrich; Nietzsches Lebensphilosophie und die Lebensreform, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, S. 165-168.
- Lipps, Theodor; Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1906.
- Lipsius, Friedrich Reinhard; Das monistische Bekenntnis eines Theologen in: Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 4, Oktober 1906.
- Lipsius, Friedrich Reinhard; Der Bremer Radikalismus, in: Fünfter Weltkongress, S. 591-593.
- Lipsius, Friedrich Reinhard; Die Religion des Monismus, Berlin o. J. (1907).
- Lipisus, Friedrich Reinhard; Zu Kalthoffs Gedächtnis. Rede, gehalten in der St.-Martinikirche zu Bremen am 12. Mai 1907, in: Das Blaubuch, 2. Jahrg. Nr. 27 (4.7.1907), S. 820-825.
- Loisy, Alfred; Evangelium und Kirche. Autorisierte Übersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Auflage des Originals von Johann Grièr-Becker, München 1904.
- Lott, Jürgen / Anita Schröder-Klein, Religion unterrichten in Bremen, in: Martin Rothgangel / Bernd Schröder (Hgg.), Evangelischer Religionsunterricht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland. Empirische Daten - Kontexte - Entwicklungen, Leipzig 2009, S. 111-127.
- Lotze, Hermann; Grundzüge der Religionsphilosophie, Leipzig 1882.
- Lublinski, Samuel; Nietzsche und der Sozialismus, in: Europa, 1. Jahrg., 22. Heft (15.6.1905), S. 1084-1092.

- Luckmann, Thomas; *The Invisible Religion* (1967), dtsh.: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.
- Lübbe, Hermann; *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Stuttgart-Basel 1963.
- Lübbe, Hermann; *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg i. Br. / München 2003(3).
- Lübcke, Sebastian; *Erfüllungspoetiken: Nachleben des ewigen Lebens bei Klopstock, Hölderlin, Rückert, George und den Surrealisten (Diss.)*, Berlin 2019.
- Lüdemann, Gerd / Schröder, Martin (Hgg.); *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen – Eine Dokumentation*, Göttingen 1987.
- Lüdemann, Gerd (Hg.); *Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eine theologischen Umbruchs*, STRS 1, Frankfurt a. M. usw. 1996.
- Lüpke, Hans von; *Der Monistenbund*, in: *Die Christliche Welt*, 20. Jahrgang, Nr. 26 (28.6.1906), Sp. 601-606.
- Lütgenau, Franz; *Natürliche und soziale Religion*, Stuttgart 1894.
- Luhmann, Niklas; *Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas*, in: Kleger / Müller, *Religion des Bürgers*, S. 175-194.
- Luxemburg, Rosa; *Art. Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, in: *Vorwärts*, 20. Jahrg., Nr. 62 (14.3.1903).
- Mack, Burton L.; *Wer schrieb das Neue Testament? Die Erfindung des christlichen Mythos (Who wrote the New Testament?)*, San Francisco 1995), München 2000.
- Maeterlinck, Maurice; *Der Schatz der Armen*, Jena 1919 [1898].
- Majer, Ulrich; *Hertz, Wittgenstein und der Wiener Kreis*, in: Hans-Joachim Dahms (Hg.), *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises*, Berlin / New York 1985 S. 40-66.
- Marschalck, Peter; *Der Erwerb des Bremischen Bürgerrechts und die Zuwanderung nach Bremen um die Mitte des 19. Jhs.*, in: *Bremisches Jahrbuch* 66, 1988, S. 295-307.
- Marty, E. Martin (Hg.); *Civil Religion, Church and State*, Munich, London, New York, Paris 1992.
- Mauthner, Fritz; *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4. Bd., Stuttgart und Berlin 1923.
- Mayer, Gustav; *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen*, in: *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, hrsg. mit einem Nachwort von Hans-Ulrich Wehler, Frankfurt a. M. 1969.
- Mehring, Franz; *Art. Die Arbeiterklasse und die Volksschule*, in: *Leipziger Volkszeitung* Nr. 136 (15.6.1904).
- Mehring, Franz; *Soziale Theologie*, in: *Die Neue Zeit*, 21. Jahrg. (1902/03), 1. Bd. (1902), Heft 13, S. 385-389.
- Mensching, Gustav; *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948.
- Meyer, Marcus; *Bruder und Bürger. Freimaurerei und Bürgerlichkeit in Bremen von der Aufklärung bis zum Wiederaufbau nach 1945*, Bremen 2010.
- Mergel, Thomas; *Grenzgänger. Das katholische Bürgertum im Rheinland zwischen bürgerlichem und katholischem Milieu 1870-1914*, in: Blaschke / Kuhleemann 1996, S. 166-192.

- Meyer, Theo; Faustisches Streben, Zarathustra-Attitüde, Seelentiefe und deutsche Innerlichkeit, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, S. 113-116.
- Meyer, Theo; Nietzsche. Lebens-, Kunst- und Kulturbegriff, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, S. 161-164.
- Meyer-Benfey, Heinrich; Moderne Religion. Schleiermacher. Maeterlinck, Leipzig 1902.
- Meyer-Zollitsch, Almuth; Die Bremische Evangelische Kirche 1918-1953, in: Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert hrsg. von Andreas Röpcke, Bremen 1994, S. 177-318.
- Michael, Berthold / Schepp, Heinz-Hermann; Die Schule in Staat und Gesellschaft. Dokumente zur deutschen Schulgeschichte im 19. Und 20. Jahrhundert, Göttingen und Zürich 1993.
- Michalski, Heinrich; Ernst Haeckel, in: Europa, 1. Jahrg., 14. Heft (20.4.1905), S. 643-647.
- Michalski, Heinrich; Liberalismus und Sozialismus. Zur Einführung, in: Europa, Wochenschrift für Kultur und Politik, 1. Band, Nr. 1 (19.1.1905), S. 2-5.
- Michelis, H.; Zum Kampf um eine entwicklungsgeschichtliche Weltanschauung, in: Blätter des Deutschen Monistenbundes 1 (1906), Heft 5. S. 72-76.
- Mittmann, Thomas; „Gott ist tot – es lebe die Religion“. Friedrich Nietzsches Philosophie im Kontext religiöser Vergemeinschaftungen in Deutschland vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus, in: Geyer / Hölscher, Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft, S. 253-276.
- Mittmann, Thomas; Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus, Würzburg 2006.
- Molendijk, Arie L.; Auf der Suche nach dem Nordpol. Theologie als normative Religionswissenschaft, in: Reinhold Bernhardt / Georg Pfeleiderer (Hgg.), Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, Zürich 2004, S. 87-110.
- Molendijk, Arie L.; Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik, Gütersloh 1996.
- Mommsen, Wolfgang J.; Kultur und Wissenschaft im kulturellen System des Wilhelminismus. Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft und ihre Verzauberung durch Kunst und Literatur. in: Hübinger 1997, S. 24-40.
- Monistenbund: Eine neue Reformation (Vom Christentum zum Monismus). Mit einem Geleitwort von Heinrich Schmidt, Brackwede 1907.
- Monistenbund: Monismus und Christentum (Flugschriften des Deutschen Monistenbundes, Heft 2), Brackwede 1906.
- Monistenbund: Monismus und Naturgesetz (Flugschriften des Deutschen Monistenbundes, Heft 1), Brackwede 1906.
- Moring, Karl-Ernst; Die Sozialdemokratische Partei in Bremen 1890-1914. Reformismus und Radikalismus in der Sozialdemokratischen Partei Bremens, Hannover 1968.
- Mosse, Werner / Arnold Paucker (Hgg.); Juden im wilhelminischen Deutschland, 1890-1914, Tübingen 1998.
- Müller, Johann H.; Art. Unser Erziehungsideal, in: Roland, Februar 1906, S. 1-4.

- Müller, Johann H.; Zur Schulreform in Bremen. Grundsätze und Vorschläge, Bremen 1905.
- Müller-Späth, Jürgen; Die Anfänge des CVJM in Rheinland und Westfalen. Ein Beitrag zur Sozial- und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, Köln 1988.
- Münkler, Herfried (Hg.); Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden 1996.
- Mulert, Hermann; Art. Moderne Ersatzreligionen, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 493-497.
- Murrmann-Kahl, Michael; Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920; Gütersloh 1992.
- Mutter, Rudolf; Arthur Drews Eduard von Hartmann. Philosophischer Briefwechsel 1888-1906. Hrsg. von Rudolf Mutter und Eckhart Pilick, Rohrbach 1995.
- Natorp, Paul; Jemand und ich. Ein Gespräch über Monismus, Ethik und Christentum, den Metaphysikern des Bremer „Roland“ gewidmet, Stuttgart 1906.
- Natorp, Paul; Religionsunterricht oder nicht? Bemerkungen zur Denkschrift der Bremer Lehrerschaft, in: Die Deutsche Schule. Monatsschrift herausgegeben im Auftrage des Deutschen Lehrervereins von Robert Rissmann, X. Jahrgang, 1. Heft (Januar 1906), S. 12-32.
- Naumann, G.; Art. Krieg, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 3, Tübingen 1912, Sp. 1770-1780.
- Neugebauer-Wölk, Monika; Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004, in: zeitenblicke 5 (2006), Nr. 1, [4.3.2009], URL: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html, URN: urn:nbn:de:0009-9-2755, 31.
- Neumann, Frank; Sozialdemokratische Bildungspolitik im wilhelminischen Deutschland. Heinrich Schulz und die Entstehung der „Mannheimer Leitsätze“, Bremen 1982.
- Nietzsche, Friedrich; Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli, München, Berlin, New York 1980.
- Nipperdey, Thomas; Deutsche Geschichte 1866- 1918, Bd. 1, 2. Aufl., München 1991.
- Nipperdey, Thomas; Deutsche Geschichte 1866-1918, Bd. II, Machtstaat vor der Demokratie, München 1992.
- Nipperdey, Thomas; Religion im Umbruch, München 1988.
- Nippold, Friedrich; Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 5. Geschichte der Kirche im deutschen Protestantismus des neunzehnten Jahrhunderts, Berlin 1903.
- Nishikawa, Masao; Einiges zur Geschichte des Goethebundes in Bremen, in: Festschrift Goethebund in Bremen e.V. 1900-1990, Bremen 1990, S. 36-38.
- Nöthlich, Rosemarie (Hg.); Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Briefwechsel 1887-1919 (=Ernst-Haeckel-Haus-Studien 6/I), Berlin 2002.
- Nöthlich, Rosemarie / Heiko Weber / Uwe Hoßfeld / Olaf Breidbach / Erika Krauß; Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes, in: Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur, Bd. 3, Stuttgart 2007, S. 19-67
- Nöthlich, Rosemarie; Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche. Kommentarband zum Briefwechsel 1887 – 1919 (=Ernst-Haeckel-Haus-Studien; 6.1), Berlin 2006.
- Norzell-Weiß, Christina; Emil Felden – Aus ethischer Verantwortung für Wahrheit, Frieden und soziale Gerechtigkeit, in: H. Donat / R. Jung (Hgg.), Mit Gott dem Herrn zum Krieg?, S. 59-90.

- Nowak, Kurt (Hg.), Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, 2 Bde, Berlin / New York 1996.
- Nowak, Kurt; Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.
- Nowak, Kurt et al. (Hg.); Adolf von Harnack, Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003, S. 163-187.
- o. V., Der Bremer Schulstreit vor der Disziplinarkammer. Ein Kampf um die Freiheit der Volksschule, Bremen, o. J. [1907].
- o. V., Das Verhältnis der alten deutschen Frauenbewegung zur Prostitution. Onlineresource der Universität Oldenburg, Url: <http://oops.uni-oldenburg.de/volltexte/1999/688/pdf/kap3.pdf>. Besuch am 27.9.2010.
- o. V., Pastor Weingarts Antrittspredigt in Borgfeld. 5. Oktober 1902, Bremen 1902.
- Oberhof, Johannes; Albert Kalthoff, in: St. Martini Gemeinde-Nachrichten, 4. Jg. (1. April 1950), Nr. 4.
- Obst, Michael A. (Hg.); Die politischen Reden Kaiser Wilhelms II. Eine Auswahl, Paderborn 2011.
- Ohlemacher, Jörg (Hg.); Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Quellen zu ihrer Geschichte 1887-1914, Gütersloh 1977.
- Ostwald, Wilhelm; Zwanzig Jahre ethische Bewegung, in: Das Monistische Jahrhundert 1 (1912/1913).
- Overbeck, Franz; Selbstbekenntnisse. Mit einer Einleitung von Jacob Taubes, Frankfurt a. M. 1966.
- Overbeck, Franz; Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873.
- Overbeck, Franz; Werke und Nachlaß, Bd. 1, Schriften bis 1873, hrsg. Von Ekkehard W. Stegemann und Niklaus Peter, Stuttgart und Weimar 1994.
- Otto, Rudolf; Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917
- Otto, Rudolf; Naturalistische und religiöse Weltansicht, Tübingen 1904.
- Panesar, Rita; Medien religiöser Sinnstiftung. Der ‚Volkserzieher‘, die Zeitschriften des ‚Deutschen Monistenbundes‘, und die ‚Neue Metaphysische Rundschau‘ 1897-1936, Stuttgart 2006.
- Panesar, Rita; Religion im Abonnement. Zeitschriften als Medium religiöser Vergemeinschaftung in Deutschland um 1900, in: Geyer / Hölscher (Hgg.), Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft, S. 277-319.
- Pannekoek, Anton; Religion und Sozialismus, Bildungsausschuß des Gewerkschaftskartells, Bremen 1906.
- Pannekoek, Anton; Rez. Dr. Johannes Unold, Der Monismus und seine Ideale, Leipzig 1908, in: Die Neue Zeit, 26. Jahrg. (1907/08), 2. Bd. (1908), Heft 48, S. 806.
- Pauli, Gustav; Die Einrichtung der Familien-Wohnung. Vortrag, gehalten am 13. Mai 1902, abgedruckt in: Goethebund, Jahresbericht 1901/02.
- Pauli, Gustav; Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten, Tübingen 1936.
- Paulmann, Christian; Die Sozialdemokratie in Bremen 1864-1964, Bremen 1964.
- Paulsen, Friedrich; Einleitung in die Philosophie, Berlin 1892.

- Paulsen, Walther; 90 Jahre Goethebund in Bremen, in: Goethebund in Bremen e.V. 1900-1990, Festschrift, Bremen 1990.
- Pfleiderer, Otto; Die Mystik der deutschen Theologie, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. 4. Heft (1906/07), S. 225-236.
- Pflug, G.; Art. Lebensphilosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Sp. 135-140.
- Pilick, Eckhart. Disparate Tendenzen im Monismus, in: Lenz / Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen S. 127-154.
- Pohl, Karl Heinrich; Katholische Sozialdemokraten oder sozialdemokratische Katholiken in München: ein Identitätskonflikt?, in: Blaschke / Kuhlemann 1996, S. 233-253.
- Pollmann, Klaus Erich; Soziale Frage, Sozialpolitik und evangelische Kirche 1890-1914, in: Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat (Hg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938, Stuttgart 1996, S. 41-56.
- Pollmann, Klaus Erich; Wilhelm II. und der Protestantismus, in: Stefan Samerski (Hg.), Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, Beiheft 5), Berlin 2001, S. 91-103.
- Popken, Minna; Im Kampf um die Welt des Lichtes. Lebenserinnerungen und Bekenntnisse einer Ärztin (1938), 5. Aufl. Hamburg 1952.
- Programm der kirchlichen Reform-Partei, angenommen vom Protestantischen Reform-Verein am Reformationsfeste 1880, in: Korrespondenzblatt Nr. 1, S. 3.
- Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Bremen, Berlin 1904.
- Protzen, Rudolf; Was kann die Schule thun, um den sozialistischen und communistischen Ideen der Umsturzparteien entgegen zu arbeiten? Bielefeld 1890.
- Prüfer, Sebastian; Sozialismus statt Religion: Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890, Göttingen 2002.
- Puschner, Uwe (Hg.); Handbuch zur ‚Völkischen Bewegung‘, München usw. 1996.
- Puschner, Uwe; Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion, Darmstadt 2001.
- Rade, Martin; Christliche Welt und Liberalismus, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. 3. Heft (1906/07), S. 169-177.
- Rade, Martin; Kalthoffs „Modernes Christentum“, in: Bremer Nachrichten vom 27.5.1906, Sechstes Blatt.
- Radkau, Joachim; Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, München, Wien 2005.
- Regner, Friedemann; „Paulus und Jesus“ im neunzehnten Jahrhundert: Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus“ in der neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1977.
- Religionsunterricht oder nicht? Denkschrift der bremischen Lehrerschaft, Bremen, September 1905, abgedruckt als Anhang in: Religionsunterricht? Achtzig Gutachten. Ergebnis einer von der Vereinigung für Schulreform in Bremen veranstalteten allgemeinen deutschen Umfrage, herausgegeben von Fritz Gansberg, Lehrer in Bremen, Leipzig 1906.
- Ribbat, Christoph; Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M., New York 1996.

- Rickert, Heinrich; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen und Leipzig 1902.
- Rickert, Heinrich; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag, Freiburg 1899.
- Riedel, Wolfgang; Homo Natura. Zum Menschenbild der Jahrhundertwende, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, S. 105-107.
- Riese, Reinhard; Die Hochschule auf dem Wege zum wissenschaftlichen Großbetrieb, Stuttgart 1977.
- Rilke, Rainer Maria; Festspielszene zur Einweihung der Kunsthalle, in: Sämtliche Werke, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1959, S. 403-409.
- Rilke, Rainer Maria; Samkola, in: Der Säemann, 1. Jahrg., 4. Heft (1905), S. 133-135.
- Rilke, Rainer Maria; Worpswede. Monographie einer Landschaft und ihrer Maler, Bremen 1979 [1903].
- Rilke, Rainer Maria / Ellen Key: Briefwechsel. Mit Briefen von und an Clara Rilke-Westhoff. Hrsg. von Theodore Fiedler, Frankfurt a. M. 1993.
- Ritter, Gerhard A. (Hg.); Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung, München 1990.
- Ritter Gerhard A. / Kocka, Jürgen (Hgg.), Deutsche Sozialgeschichte 1870-1914. Dokumente und Skizzen, 3. Aufl., München 1980.
- Ritter, Malte; Die Bremer und ihr Vaterland. Deutscher Nationalismus in der Freien Hansestadt (1859-1913), Berlin 2004.
- Roca, René; Einleitung, in: ders. (Hg.), Liberalismus und moderne Schweiz (Beiträge zur Erforschung der Demokratie 2), Basel 2017.
- Rodewald, Dierk; Friedrich Engels. Über die Bremer. Briefe – Aufsätze – Literarisches, Bremen 1966.
- Röhl, John C. G.; Wilhelm II. Die Jugend des Kaisers 1859-1888, München 1993.
- Röpcke, Andreas; Der Unheilige Geist: Nationalistische Predigt in Bremen, in: H. Donat / R. Jung (Hgg.), Mit Gott dem Herrn zum Krieg? Bremer Pastoren für den Frieden vom Kaiserreich bis zur Ära Adenauer. Mit Beiträgen von Heinrich Albertz, Helmut Donat, Diether Koch, Christina Norzel-Weiß, Andreas Röpcke und mit einer Einführung von Uwe Ihssen. Herausgegeben im Auftrag des Bildungswerkes evangelischer Kirchen im Lande Bremen, Bremen 1988, S. 13-25.
- Rösener, Karl; Nietzsches Radikalismus. II. Teil. Der Wille zur Idee, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. (1906/07), 3. Heft, S. 197-206, III. Teil, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg., 4. Heft, S. 263f.
- Roon, Waldemar Graf von; Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Generalfeldmarschalls Kriegsminister Grafen von Roon: Sammlung von Briefen, Schriftstücken und Erinnerungen, Bd. 3, Berlin 1905(5).
- Roßmann, Werner; Art. Pflege und Entwicklung der Persönlichkeit, in: Bremer Schulblatt, XI. Jahrg., Nr. 4 (10. Januar 1906), S. 29-31.
- Roßmann, Werner; Art. Schule und Kulturstaat, in: Bremer Schulblatt X. Jahrg., Nr. 11 (10.8.1905), S. 88-90; Nr. 12 (10. September 1905), S. 100-103.
- Rothe, Richard; Theologische Ethik, Bd. 5, Wittenberg 1869-1871.
- Rousseau, Jean-Jacques; Du contrat social / Vom Gesellschaftsvertrag, Ausg. franz. / dtsh., Stuttgart 2010.

- Samerski, Stefan (Hg.); Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte N. F. Beiheft 5), Berlin 2001.
- Sandmann, Jürgen; Ernst Haeckels Entwicklungslehre als Teil seiner biologischen Weltanschauung, in: Engels 1995, S. 326-346.
- Sartre, Jean Paul; Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays, Hamburg 2000.
- Satlow, Bernt; Wilhelm I. als summus episcopus der altpreußischen Landeskirche: Persönlichkeit, Frömmigkeit, Kirchenpolitik (Diss. theol. masch.), Halle-Wittenberg 1960.
- Schäfer, Heinrich; Der Bremer Schulstreit, in: Pädagog. Blätter XXXV (1906), S. 541-551.
- Scharrelmann, Wilhelm; Blätter aus unseres Herrgotts Tagebuch. Für stille Leute gesammelt von einem Menschensohn, Berlin 1904.
- Scharrelmann, Wilhelm; „Zarathustra-Predigten“, in: Das freie Wort, IV. Jahrg., Nr. 12 (Zweites Septemberheft 1904), S. 463-466.
- Scheliha, Arnulf von; Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen. Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs, in: Kurt Nowak, Otto Gerhard Oexle, Trutz Rendtorff, Kurt-Victor Selge (Hgg.), Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003, S. 163-187.
- Schellack, Fritz; Sedan- und Kaisergeburtstagsfeste, in: Dieter Düding / Peter Friedemann / Paul Münsch (Hgg.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, Reinbek 1988, S. 278-297.
- Schieder, Rolf; Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.
- Schieder, Theodor; Das Deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat, Köln und Opladen 1961.
- Schieder, Wolfgang (Hg.); Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993.
- Schiele, Friedrich; Art. Apostolikumsstreit, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 601-607.
- Schilling, Karl Eduard; Kalthoffs Reformationszeitalter, in: Bremer Beiträge, 2. Jahrg., 1. Heft (1907/08), S. 19-26.
- Schmidt, Ferdinand; Kaiser Wilhelm I. und seine Zeit: Ein deutsches Volksbuch, Leipzig 1893.
- Schmidt, Heinrich; Die Gründung des Deutschen Monistenbundes, in: Das monistische Jahrhundert 1 (1912/13), S. 740-750.
- Schmolze, Gerhard; Freimaurer als Pastoren der Bremischen Evangelischen Kirche, in: Hospitium Ecclesiae, Bd. 22 (2003), S. 97-100.
- Schnack, Ingeborg; Rainer Maria Rilke. Chronik seines Lebens und seines Werkes, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1975.
- Schnädelbach, Herbert; Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a. M. 1983.
- Schnehen, Wilhelm von; Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums, Leipzig 1907.
- Schnehen, Wilhelm von; Haeckels „reiner“ und „konsequenter“, in: Drews (Hg.), Der Monismus, Bd. II. Historisches, S. 102-148.

- Schneider, Manfred; Zarathustra-Sätze, Zarathustra-Gefühle. Nietzsche und die Jugendbewegung, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, S. 169-174.
- Scholz, Friedrich; Sursum Corsa! Logenreden von F. Scholz in Bremen, Leipzig 1898.
- Schot, Bastiaan; Wilhelm II., die Evangelische Kirche und die preußische Polenpolitik, in: Stefan Samerski (Hg.), Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte N. F. Beiheft 5, Berlin 2001), S. 133-170.
- Schramm, Karl Rudolf; Unsere Hoffnung in schwerer Zeit. Rede gehalten im oberen Saale der Reichshallen zu Berlin von Dr. Schramm, Domprediger in Bremen, Berlin 1879 (Schriften des protestantischen Reform-Vereins zu Berlin 1/1880).
- Schreiber, A. W.; Art. Die Schillerpredigten Pastor Burggrafs und der Bremer kirchliche Radikalismus, in: Bremer Kirchen-Blatt, 41. Jahrg. Nr. 8 (19.2.1905), S. 58-61.
- Schröder, Tilman Matthias; Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie, Stuttgart 2008.
- Schröder, Wilhelm; Das persönliche Regiment, Reden und sonstige öffentliche Äußerungen Wilhelms II, München 1907.
- Schulz, Andreas; Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750-1880, München 2002.
- Schulz, Günter; Volksbildung und Arbeiterbildung in Bremen. Wege zur demokratischen Gesellschaft (Bremer Beiträge zur Freien Volksbildung, Heft 3), Bremen o. J.
- Schulz, Heinrich; Alte und neue Tendenzen in der deutschen Lehrerschaft. Ein Rückblick auf die deutsche Lehrerversammlung in München, in: Die Neue Zeit, 24. Jahrg. (1905/06), 2. Bd. (1906), Heft 38, S. 403-406.
- Schulz, Heinrich; Art. Arbeiterbildung I. in: Die Neue Zeit, 24. Jahrg. (1905/06), 2. Bd. (1906), Heft 32, S. 180-186; Arbeiterbildung II, Heft 34, S. 262-269.
- Schulz, Heinrich; Die Bremer Lehrerschaft und der Religionsunterricht, in: Die Neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie, 23. Jahrg. (1904/05), 2. Bd. (1905), Heft 52, S. 842-849.
- Schulz, Heinrich; Kunst, Wissenschaft und Klassenkampf, Vortrag, abgedruckt in: Bremer Bürger-Zeitung vom 22.1.1905.
- Schulz, Heinrich; Politik und Bildung. Hundert Jahre Arbeiterbildung, Berlin 1931.
- Schulz, Heinrich; Zum Kampfe um die preußische Volksschule (Schluß), in: Die Neue Zeit, 24. Jahrg. (1905/06), 2. Bd. (1906), Heft 30, S. 120-130.
- Schulz, Hermann; Stammesreligionen. Zur Kreativität des kulturellen Bewusstseins, Stuttgart/Berlin/Köln 1993.
- Schulz, Hermann; Symbolic Representation as Simulation. Cultural Correlates of Religious Consciousness, unveröff. Manuskript, 2008.
- Schwalb, Moritz; Erhöhung durch Selbsterniedrigung. Predigt gehalten am allgemeinen Bettag, den 27. Juli 1870, Bremen 1870.
- Schwalb, Moritz; Sieben Kanzelreden gehalten von Moritz Schwalb (Vierte Sammlung), Bremen 1894(2).
- Schwebel, Karl H.; Der Bremer kirchliche Liberalismus im 19. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 76, 1978, S. 41-75.

- Schwebel, Karl H.; Die Bremische Evangelische Kirche 1800-1918, in: Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert hrsg. von Andreas Röpcke, Bremen 1994, S. 15-173.
- Schweitzer, Albert; Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913(2).
- Seelig, Gerald; Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft, Leipzig 2001.
- Selle, Gert; Geschichte des Design in Deutschland, Frankfurt a. M., 2007.
- Sennett, Richard; Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt a. M. 1983.
- Shaw, Anna Howard; The Story of a Pioneer, New York 1915.
- Sieg, Ulrich; Aufstieg und Fall des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft (Studien und Materialien zum Neukantianismus 4), Würzburg 1994.
- Siedel, Otto; Albert Kalthoff und die Persönlichkeit unserer Dichter. Literarische Studie, Leipzig o. J. [1909].
- Silesius, Angelus; Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann. Nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben mit einer Studie „über den Wert der Mystik für unsere Zeit“ eingeleitet von Wilhelm Bölsche, Jena und Leipzig 1905.
- Simmel, Georg; Philosophie des Geldes (Gesamtausgabe Bd. 6), Frankfurt a. M. 1989.
- Simmel, Georg; Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus (1907), in: Gesamtausgabe Bd. 10, Frankfurt a. M. 1995, S. 167-408.
- Simon-Ritz, Frank; Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 5), Gütersloh 1997.
- Simon-Ritz, Frank; Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewußtseins. Freireligiöse, Freidenker und Monisten im Kaiserreich, in: Blaschke / Kuhleemann (Hg.) 1996, S. 457-473.
- Smend, Rudolf; Julius Wellhausen. Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen, München 2006.
- Smend, Rudolf; Julius Wellhausen, Briefe. hrsg. Von Rudolf Smend, Tübingen 2013.
- Smend, Rudolf; Zwischen Mose und Karl Barth. Akademische Vorträge, Tübingen 2009.
- Smith, Jonathan Z.; Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of the Late Antiquity, Chicago 1990.
- Smith, Johann; Bedarf die Commission des Senats für kirchliche Angelegenheiten der Zuordnung eines aus einigen Predigern beider protestantischer Confessionen gebildeten Kirchenraths? Bremen 1856.
- Spörl, Uwe; Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende (Diss.1995), Paderborn 1997.
- Sprengel, Peter; Gladius Dei. Bild und Religion in Erzähltexten um 1900, in: Tim Lörke / Robert Walter-Jochum (Hgg.), Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert: Motive, Sprechweisen, Medien, Göttingen 2015.
- Steinhausen, Georg; „Verfallsstimmung im kaiserlichen Deutschland“, in: Preußische Jahrbücher 194 (Okt.-Dez. 1923), S. 153-185.

- Steudel, Friedrich; Art. Albert Kalthoff †, in: Das Freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens, 6. Jg, Nr. 6, (2. Juniheft 1906), S. 227-233.
- Steudel, Friedrich; Biographische Einleitung des Herausgebers, in: Albert Kalthoff, Zukunftsideale. Nachgelassene Predigten mit einer Lebensskizze von Friedrich Steudel, Jena 1907.
- Steudel, Friedrich; Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus (Deutsche Wiedergeburt. Schriften zur nationalen Kultur, hrsg. von Ernst Wachler, Bd. IV), Leipzig und Zürich 1909.
- Steudel, Friedrich; Der Fall Fischer, in: Das freie Wort, IV. Jahrg., Nr. 22 (Zweites Februarheft 1905), S. 853-859.
- Steudel, Friedrich; Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung (Bremer Flugschriften aus dem Geisteskampfe der Gegenwart hrsg. von Fr. Steudel und Fr. Lipsius, Heft 1), Berlin 1906
- Steudel, Friedrich; Ein neues Bibelwerk, in: Das freie Wort, V. Jahrg., Nr. 18. (Zweites Dezemberheft 1905), S. 716-724.
- Steudel, Friedrich; Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums, in: Das Blaubuch, 2. Jahrg., Nr. 29 (18.7.1907), S. 878-880.
- Steudel, Friedrich; Im Kampf um die Christusmythe. Eine Auseinandersetzung insbesondere mit J. Weiß, P.W. Schmiedel, A. Harnack, Chwolson, Jena 1910.
- Steudel, Friedrich; Monismus und Religion, in: Drews (Hg.), Der Monismus, Bd. I, S. 136-170.
- Steudel, Friedrich; Neue Stimmen zu Harnacks Wesen des Christentums [Rez. H. Schell, Das Christentum Christi; F. Perles, Was lehrt uns Harnack], in Protestantenblatt, 35. Jahrg., Nr. 25, S. 193-195.
- Steudel, Friedrich; Theologie und moderne Weltanschauung, in: Das freie Wort, V. Jahrg., Nr. 22 (Zweites Februarheft 1906), S. 878-886.
- Steudel, Friedrich; Zukunftsideale, in: Das Blaubuch, 2. Jahrg., Nr. 1 (3.1.1907), S. 19f.
- Steudel, Friedrich, Zum 25. Todestag Kalthoffs, in: Bremer Nachrichten vom 11.5.1931.
- Stöcker, Liddy; Zur Frauenfrage, in: Protestantenblatt, 37. Jahrg., Beilage Nr. 32. Zur kirchlichen Zeitgeschichte (6.8.1904), S. 381f.
- Stoehr, Irene; Das Jahrhundert der Mutter? Zur Politik der Mütterlichkeit in der deutschen Frauenbewegung 1900-1950, in: Baader et al. (Hgg.), Ellen Keys reformpädagogische Vision, S. 81-104.
- Stopczyk, Annegret; Ehe und freie Liebe. Zur Frauenbewegung um 1900; in: Die Lebensreform, Bd. 1, S. 127-130.
- Stopczyk, Annegret; Der Bund für Mutterschutz und Sexualreform, in: Die Lebensreform, Bd. 1, S. 449f.
- Strauss Almstad, Jeannette / Matthias Wolfes, Art. Moritz Schwalb, in BBKL, Band XIX (2001), Sp. 1271-1285.
- Strohm, Theodor; Innere Mission, Volksmission, Apologetik. Zum soziokulturellen Selbstverständnis der Diakonie. Entwicklungslinien bis 1937, in: Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat (Hgg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938, Stuttgart 1996, S. 17-40.

Stulz-Herrnstadt, Nadja; Berliner Bürgertum im 18. und 19. Jahrhundert:

Unternehmerkarrieren und Migration, Familien und Verkehrskreise in der Hauptstadt Brandenburg-Preußens, die Ältesten der Korporation der Kaufmannschaft zu Berlin, Berlin und New York 2002.

Sulze, Emil; Unsere Aufgabe, in: Protestantenblatt, 37. Jahrg. Nr. 41 (8.10.1904), S. 482-484.

Sulze, Emil; Wem gebührt die Aufsicht über den Religionsunterricht, in: Protestantenblatt, 41. Jahrg., Beilage Nr. 32. Zur kirchlichen Zeitgeschichte (5.8.1908).

Theißen, Gerd und Annette Metz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001(3).

Thiele, Gustav; Jahresbericht über die Realschule I. O. und das Gymnasium zu Barmen, Barmen 1870.

Thielicke, Helmut; Theologische Ethik, Bd. 2, Entfaltung, Teil 2: Ethik des Politischen, Tübingen 1987(4).

Thikötter, Julius; Dr. Kalthoff's Schrift „Das Christus-Problem“ beleuchtet von D. Julius Thikötter, Bremen 1903.

Thikötter, Julius; Jugenderinnerungen eines deutschen Theologen, Bremen o. J.

Thümmel, Ernst Hermann; Geschichte der Vereinigt-evangelischen Gemeinde Unterbarmen vom Jahre 1822-1872, Barmen 1872.

Thyssen, Paul; Soll der Religionsunterricht aus der Volksschule entfernt werden? Einleitender Vortrag zum Diskussionsabend im St. Stephani-Gemeindehause am 16. Mai gehalten von P. Thyssen, Pastor primarius an St. Stephani in Bremen, Bremen 1905.

Tidemann, Hermann; Pastor Rudolf Dulon. Ein Beitrag zur Geschichte der Märzrevolution in Bremen. I. Teil. Rudolph Dulon bis zu seiner Berufung nach Bremen, in: Bremisches Jahrbuch 33 (1931), S. 377-445. II. Teil. Dulons Wirksamkeit in Bremen 1848-1852, in: ebd. 34 (1933), S. 162-261.

Titius, Arthur; Art. Darwin, Charles Robert, RGG, 1. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 1975-1977.

Titius, Arthur; Art. Darwinismus, RGG, 1. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 1977-1983.

Titius, Arthur; Art. Deszendenztheorie, RGG, 1. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1909, Sp. 2041-2053.

Titius, Arthur; Art. Entwicklungslehre (Entwicklungstheorie), RGG, 1. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1910, Sp. 377-410.

Titius, Arthur; Der Bremer Radikalismus. Vortrag in der Versammlung der Freunde der christlichen Welt zu Marburg am 10. Oktober 1907, Tübingen 1908.

Titius, Arthur; Religion und Naturwissenschaft. Eine Antwort an Prof. Ladenburg, Tübingen 1904.

Toury, Jacob; Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland: von Jena bis Weimar, Tübingen 1966.

Treiber, Hubert / Heinz Steinert, Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin (1980), München 2005(2).

Treitschke, Heinrich von; Deutsche Kämpfe, Leipzig 1896.

Troeltsch, Ernst; Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, 1922 bzw. 1921 = Gesammelte Schriften IV (1925), Neudruck Aalen 1966.

Troeltsch, Ernst; Briefe III (1905-1915), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 20, hrsg. von F. W. Graf, Berlin, New York 2016.

- Troeltsch, Ernst; Das Wesen der Deutschen, Rede gehalten am 6. Dezember 1914 in der vaterländischen Versammlung der Karlsruher Stadthalle, Heidelberg 1915.
- Troeltsch, Ernst; Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen, 1919, KGA Bd. 15, Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923) hrsg. von Gangolf Hübinger, Berlin, New York 2002, S. 123-146.
- Troeltsch, Ernst; Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902 (2. Aufl. Tübingen 1912) = Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. von Trutz Rendtorff, Berlin, New York 1998.
- Troeltsch, Ernst; Die Kritik des Historismus, in: Die neue Rundschau 33 (1922), S. 572-590.
- Troeltsch, Ernst; Die Selbständigkeit der Religion, in: ZThK, Bd. 5, Freiburg und Leipzig 1895, S. 361-436; Bd. 6, 1896, S. 71-110, 167-218.
- Troeltsch, Ernst; Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1912) = Gesammelte Schriften Bd. 1 (1922), Neudruck Aalen 1977.
- Troeltsch, Ernst; Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Tübingen 1907 (KGA Bd. 6.1, Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik, hrsg. Von Trutz Rendtorff, Berlin/Boston 2014).
- Troeltsch, Ernst; Ernst Haeckel als Philosoph, in: Die christliche Welt, 14. Jahrg., Nr. 7 (15.2.1900), Sp. 152-159, 171-179.
- Troeltsch, Ernst; Religiöser Individualismus und Kirche (1911), in: Gesammelte Schriften, Bd. 2 (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 109-133.
- Troeltsch, Ernst; Theologie und Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert, 1902 (KGA Bd. 1, Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie 1888-1902 hrsg. von Christian Albrecht, Berlin / New York, 2009, S. 898-923).
- Troeltsch, Ernst; Über die Möglichkeit eines freien Christentums, in: Fünfter Weltkongress, Bd. 1, Berlin 1910, S. 333-349.
- Troeltsch, Ernst; Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1900), überarbeitet in: ders., GS, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, S. 729-753.
- Troeltsch, Ernst; Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903/1913), in: Gesammelte Schriften II, (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 386-451.
- Tschacher, Werner; Von der Gotteslästerung zur Störung des öffentlichen Friedens. Grenzverschiebungen in der Geschichte der Blasphemiegesetzgebung, in: Andreas Fickers et al. (Hg.) *Jeux sans Frontières? – Grenzgänge der Geschichtswissenschaft*, Bielefeld 2017, S. 285-296.
- Ulbricht, Justus H.; „Theologia deutsch“ Eugen Diederichs und die Suche nach einer Religion für moderne Intellektuelle, in: ders., Meike Werner, *Romantik, Revolution, Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900-1949*, Göttingen 1999, S. 156-174.
- Ulbricht, Justus H.; Deutsche Dichterpredigten. Sinnsuche um 1900 oder: Vom Erfinden der Mitte, in: Detlef Altenburg, Lothar Ehrlich, Jürgen John (Hgg.), *Im Herzen Europas: Nationale Identitäten und Erinnerungskulturen*, Köln / Weimar 2008, S. 183-218.
- Ulbricht, Justus H.; Keimzellen „deutscher Wiedergeburt“ – die Völkischen in Hellerau und Dresden, in: *Dresdner Geschichtsverein e.V. (Hg.), Gartenstadt Hellerau. Der Alltag einer Utopie*, Dresden 1997, S. 80-86 (= *Dresdner Hefte – Beiträge zur Kulturgeschichte* 51 (1997), Heft 3, 15. Jg.).

- Vaswani, J. L.; Die Botschaft des modernen Indiens, in: Fünfter Weltkongress für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt. Berlin den 5-9. August 1910, S. 404-429.
- Veeck, Otto; Art. Albert Kalthoff, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg. von Albert Hauck, 3. Aufl., Ergänzungen und Nachträge, Bd. 23, Leipzig 1913, S. 721-726.
- Veeck, Otto; Art. Kalthoff, in: Bremische Biographie des neunzehnten Jahrhunderts, hrsg. von der historischen Gesellschaft des Künstlervereins, Bremen 1912, S. 241-247.
- Veeck, Otto; Art. Prof. D. A. Titius über den Bremer Radikalismus, in: Bremer Beiträge, 3. Jahrg. (1908/09) 2. Heft, S. 144-147.
- Veeck, Otto; Geschichte der Reformierten Kirche Bremens. Im Auftrage des Ministeriums der stadtbremischen Pfarrkirchen bearbeitet von Dr. phil Otto Veeck, Bremen 1909.
- Veeck, Otto; Kalthoffs Ideale, in: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche, hrsg. von Julius Burggraf, 1. Jahrg. (1906/07) 3. Heft, S. 157-168.
- Veeck, Otto; Kalthoffs Ideale, Religiöse und soziale Anschauungen, in: Bremer Beiträge, 1. Jahrg. 4. Heft (1906/07), S. 248-259.
- Veeck, Otto; Rez. Bruno Weiß, in: Weser-Zeitung Nr. 21854 vom 31.8.1907.
- Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft. Stenographisch aufgezeichnet, Bremen 1905-1910.
- Verhandlungen der Verfassunggebenden Bremischen Nationalversammlung 1919/20, Bremen 1920.
- Verhandlungen des XVIII. deutschen Protestantentages zu Gotha vom 7.-9. Oktober 1890, Berlin 1891.
- Verhandlungen des XXIV. deutschen Protestantentages in Bremen vom 21.-24. September 1909, Berlin o. J.
- Verheule, Anthonie Frans; Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch, Amsterdam 1973.
- Viehöfer, Erich; Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 1988.
- Vietor, C. R.; Ein Vorschlag über die Zukunft der Bremer Kirche, von Pastor C. R. Vietor, in: Bremer Kirchen-Blatt, 40. Jahrgang, Nr. 49 (4.12.1904), S. 388-389.
- Vinzent, Markus; Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung, Göttingen 2006.
- Vogel, Jakob; Zwischen protestantischem Herrscherideal und Mittelaltermystik. Wilhelm I. und die „Mythomotorik“ des Deutschen Kaiserreichs, in: Gerd Krumreich / Hartmut Lehmann (Hgg.), „Gott mit uns“: Nation, Religion und Gewalt im 19. Und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000.
- Voigt, Karl Heinz; Art. Georg Gottfried Treviranus, in: Bremen-Grambke (Online-Ressource, Besuch am 22.12.10, url:<http://servidor.durania.homelinux.net/tikiwiki/tikiindex.php?page=Georg+Gottfried+Treviranus>).
- Voigt, Karl Heinz; Die Bremer Sonntagsschule von 1826, in: Hospitium Ecclesiae Band 24 (2009), S. 79-103.
- Vorbrodts, Gustav; „Die Seelsorge in der Industriegemeinde“ von H. Bechtolsheimer, in: Zeitschrift für Religionspsychologie 1 (1907/08), S. 139-144.

- Wahrmund, Ludwig; Die Trennung von Staat und Kirche, in: Handbuch der freigeistigen Bewegung [1914], S. 219-263.
- Walkenhorst, Peter; Nationalismus als „politische Religion?“ Zur religiösen Verortung nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Blaschke / Kuhlemann 1996, S. 503-529.
- Weber, Heiko; Der Deutsche Monistenbund und die Lebensreformbewegungen, in: Die Lebensreform, Bd. 2, S. 125-131.
- Weber, Heiko; Monistische und antimonistische Weltanschauung: Eine Auswahlbibliographie (Ernst-Haeckel-Haus-Studien Bd. 1), Berlin 2000.
- Weber, Heiko / Olaf Breidbach; Der Deutsche Monistenbund 1906-1933, in: Arnher E. Lenz / Volker Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen. Monismus in Vergangenheit und Gegenwart, Neustadt a. R. 2006, S. 157-205.
- Weber, Max; Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1988(7).
- Weber, Max; Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen / Wolfgang Schluchter, Tübingen 1992, S. 71-111.
- Weeks, Andrew; German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History, Albany 1993.
- Wehler, Hans-Ulrich; Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914, München 1995.
- Weinel, Heinrich; Art. Neue Mystik, in: RGG, 2. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1930, Sp. 355-360.
- Weiß, Bruno; Monismus, Monistenbund, Radikalismus und Christentum, Bremen 1908(2).
- Weiß, Johannes; Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892.
- Wendland, Johannes; Die neue Diesseitsreligion (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Reihe V, Heft 13), Tübingen 1914.
- Wenig, Otto; Rationalismus und Erweckungsbewegung in Bremen. Bremer Kirchenstreitigkeiten von 1830 bis 1852, Bonn 1966.
- Werner, Meike G.; Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siècle Jena, Göttingen 2003.
- Wienfort, Monika; Kaisergeburtstagsfeiern am 27. Januar 1907. Bürgerliche Feste in den Städten des Deutschen Kaiserreichs, in: Manfred Hettling / Paul Nolte (Hgg.), Bürgerliche Feste, Göttingen 1993, S. 157-191.
- Wilke, Anette / Traut, Lucia (Hgg.); Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, Göttingen 2015.
- Wille, Bruno; Art. Renaissance innerlicher Kultur, in: Europa, Nr. 8 (9.3.1905), S. 347-353.
- Wille, Bruno; Aus Traum und Kampf. Mein 60jähriges Leben, hrsg. von Rolf F. Lang und Erik Lehnert, Berlin-Friedrichshagen 2000.
- Wille, Bruno; Das Bruno Wille Buch, hrsg. von seinen Freunden nebst einer Einleitung „Mein Werk und Leben“, Dresden 1923.
- Wille, Bruno; Das lebendige All. Idealistische Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage im Sinne Fechners, Hamburg und Leipzig 1905.

- Wille, Bruno; Die Christus-Mythe als monistische Weltanschauung. Ein Wort zur Verständigung zwischen Religion und Wissenschaft von Dr. Bruno Wille, Berlin o. J. (1903).
- Wille, Bruno; Faustischer Monismus, in: Drews (Hg.), Der Monismus, Bd. 1, S. 243-291.
- Wille, Bruno; Offenbarungen des Wacholderbaums. Roman eines Allsehers, 2 Bde., Jena 1907(3).
- Williams, T. Rhondda; Die tiefere geistige Einheit, in: Fünfter Weltkongress für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt. Berlin den 5-9. August 1910, S. 691-697.
- Windisch, Hans; Art. Kalthoff, in: RGG, 1. Aufl., Bd. III, Tübingen 1912, Sp. 891-893.
- Winkler, Heinrich August; Eine verspätete Nation?, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, Ausgabe 2/2009, URL: zeitzeichen.skileon.de/geschichte-politik-gesellschaft/verspaetete-nation. Besucht am 4.4.2009.
- Winkler, Heinrich August; Der lange Weg nach Westen, Bd. 1. Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, München 2000.
- Witsch, Norbert; Glaubensorientierung in „nachdogmatischer“ Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums, Paderborn 1997.
- Witte, Bernd; Moses und Homer. Griechen, Juden, Deutsche. Eine andere Geschichte der deutschen Kultur, Berlin / Boston 2018.
- Wittgenstein, Ludwig; Logisch-philosophische Abhandlung (Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt a. M. 1984.
- Wolff, Karl; Monismus und Kunst, in: Drews (Hg.), der Monismus, S. 171-184.
- Wottrich, Henriette, Auguste Kirchhoff. Eine Biographie, Bremen 1990.
- Wuketis, Franz; „Mein lieber Haeckel!“ Ernst Haeckel, Charles Darwin und der Darwinismus, in: Lenz / Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen, S. 11-32.
- Wulff, Hinrich; Geschichte und Gesicht der bremischen Lehrerschaft. Gestalten und Generationen aus hundert Jahren (1848-1948), 2 Bde., Bremen 1950.
- Zetkin, Clara; Die Schulfrage: Referat, gehalten auf der dritten Frauenkonferenz in Bremen, in: Protokoll Parteitag, S. 366.
- Ziche, Paul (Hg.); Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung (Ernst-Haeckel-Haus-Studien Bd. 4), Berlin 2000.
- Ziegeler, E.; Gymnasium und Kulturstaat. Offener Brief an Herrn Dr. A. Kalthoff, Pastor an St. Martini von Prof. Dr. E. Ziegeler, Oberlehrer am Alten Gymnasium zu Bremen, 1905.
- Ziegert, Richard; Zivilreligion. Der protestantische Verrat an Luther. Wie sie in Deutschland entstanden ist und wie sie herrscht, München 2013.