

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG
Jahrbuch 2014

Religion – Religionskritik –
Religiöse Transformation
im Vormärz

AISTHESIS VERLAG

AV

Kuratorium:

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

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2014
20. Jahrgang

Religion – Religionskritik –
Religiöse Transformation
im Vormärz

herausgegeben
von
Olaf Briese und Martin Friedrich

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: www.vormaerz.de

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

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

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

Redaktion: Detlev Kopp

Print-Ausgabe: 2015, ISBN 978-3-8498-1112-9

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2020
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1631-5
www.aisthesis.de

Inhalt

I. Schwerpunktthema: Religion – Religionskritik – Religiöse Transformation im Vormärz

<i>Olaf Briese (Frankfurt/Oder) / Martin Friedrich (Wien)</i> Einleitung	11
---	----

RELIGION UND LITERATUR

<i>Inge Rippmann (Basel)</i> Ludwig Börne und die Religion der Freiheit	53
--	----

<i>Christoph Gardian (Konstanz)</i> Inklusion – Transkription – Umkehr. Glaubenskritik und Eschatologie in Annette von Droste-Hülshoffs <i>Judenbuche</i>	75
--	----

<i>Heiko Ullrich (Heidelberg)</i> Die Kunst und die Ketzer. Ästhetik- und Religionskritik in Nikolaus Lenaus Versepos <i>Die Albigenser</i>	93
--	----

<i>Cornelia Rémi (München)</i> Rheinische Zaubereien. Karl Gutzkows faktuale Seiten- und fiktionale Rückblicke auf den Kölner Kirchenstreit	115
--	-----

RELIGIONS-, THEOLOGIE- ODER KIRCHENKRITIK?

<i>Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal)</i> Wahrheit – Literatur – Freiheit. Bruno Bauers Weg von der <i>spekulativen</i> zur <i>historischen</i> und zur <i>reinen</i> Kritik	135
---	-----

Ursula Reitemeyer (Münster)
Religion oder Pädagogik der Zukunft?
Friedrich Feuerbachs Entwurf einer Menschenbildung
in nicht-konfessioneller Absicht 155

Marion Freund (Bonn)
Louise Dittmars philosophische Weltanschauung
und Feuerbach-Rezeption 155

Julia Menzel (Bayreuth)
„Sie glaube nicht an Gott und rauche Zigarren“.
Louise Astons Religionskritik als Weltanschauungskritik 195

INSTITUTIONELLE TRANSFORMATION

Ingo Löppenber (Greifswald)
„Schätze für die Bibelkunde“.
Die Orientreisenden Johann Martin Augustin Scholz und
Constantin von Tischendorf im Feld neuzeitlicher Wissenschaften ... 219

Karl W. Schwarz (Wien)
Gustav Steinacker und die Emanzipation der „Akatholiken“
in der Habsburgermonarchie: ein Transformationsprozess
mit Widerständen 237

Klaus Seidl (München)
Zwischen konstitutioneller Monarchie und religiöser Freiheit.
Der politische Katholizismus und die Revolution in Bayern 1848/49 257

II. Weitere Beiträge

Paulin Clohec (Lyon)
Kritik als Partei.
Die junghegelschen Veränderungen der philosophischen Kritik
im Vormärz 277

III. Rezensionen

Gottfried Willems: Geschichte der deutschen Literatur. Band 4: Vormärz und Realismus (von <i>Heiko Ullrich</i>)	299
Ein Leben auf dem Papier. Fanny Lewald und Adolf Stahr. Der Briefwechsel 1846 bis 1852. Band 1: 1846/47 (von <i>Joseph A. Kruse</i>)	301
Traci O'Brien, Enlightened Reactions: Emancipation, Gender, and Race in German Women's Writing (von <i>Christina Ujma</i>)	305
Dirk Göttsche/Nicholas Saul (Ed.): Realismus and Romanticism in German Literature – Realismus und Romantik in der deutschsprachigen Literatur (von <i>Heiko Ullrich</i>)	309
„Mit stahlscharfer Klinge“. Beiträge zu Heinrich Albert Oppermann (von <i>Ulrich Klappstein</i>)	312
Bernd Kortländer (Hg.): „was die Zeit fühlt und denkt und bedarf“. Die Welt des 19. Jahrhunderts im Werk Heinrich Heines (von <i>Heiko Ullrich</i>)	315
Janina Schmiedel: „Sowohl im Leben wie in der Schriftwelt“ Untersuchungen zu den Versepen und einigen Zeitgedichten Heinrich Heines (von <i>Patricia Czeziior</i>)	317
Sientje Maes: Souveränität – Feindschaft – Masse. Theatralik und Rhetorik des Politischen in den Dramen Christian Dietrich Grabbes (von <i>Antonio Roselli</i>)	320
Johanna Ludwig: Eigner Wille und eigne Kraft. Der Lebensweg von Louise Otto-Peters bis zur Gründung des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins 1865; nach Selbstzeugnissen und Dokumenten (von <i>Wilfried Sauter</i>)	324
Elizabeth Stoddard: Die Morgesons (von <i>Gabriele Schneider</i>)	325

Jesko Reiling/Carsten Rohde (Hgg.): Das 19. Jahrhundert und seine Helden. Literarische Figurationen des (Post-)Historischen (von <i>Heiko Ullrich</i>)	329
Ruth Whittle: Gender, Canon and Literary History, The Changing Place of Nineteenth-Century German Women Writers (1835-1918) (von <i>Christina Ujma</i>)	332
Michail Krausnick: Es war einmal... Als das Wünschen noch geholfen hat. Poesie und Politik im 19. Jahrhundert (von <i>Janina Schmiedel</i>)	335
Walter Schmidt (Hg.): Akteure eines Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49. Band 4 (von <i>Birgit Bublies-Godau</i>)	337
Steffen Wiegmann: Transnationale Perspektiven im 19. Jahrhundert. Studien zum Identitätsbewusstsein politisch motivierter deutscher Auswanderer in die USA (von <i>Alfred Wesselmann</i>)	349
Waltraud Seidel-Höppner: Wilhelm Weitling (1808-1871). Eine politische Biographie (von <i>Alfred Wesselmann</i>)	354
Theodor Althaus: Zeitbilder 1840-1850 (von <i>Frank Stückemann</i>)	360

IV. Mitteilungen

Personalien	367
Aufrufe zur Mitarbeit	370
Veranstaltungshinweis	372

I.

Schwerpunktthema:

Religion – Religionskritik – Religiöse Transformation
im Vormärz

Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literarisches und religiöses Feld

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Religionskritik und religiöse Transformation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

28 Ebd. S. 224.

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

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

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

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

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

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

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

Kirchwerdung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

48 Ebd., S. XIIIf.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

52 Löhe, Bd. VI.1, S. 90 (Kap. 1.1).

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

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

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

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

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

55 Löhe V/1, S. 223.

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

Ausblick: Fragen statt Fazit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Inge Rippmann (Basel)

Ludwig Börne und die Religion der Freiheit*

Ludwig Börne und die Religion? Die Frage nach Rolle und Bedeutung des Religiösen im Schreiben des radikalen politischen Publizisten der 1830er Jahre mag zunächst befremden. Börne – bis 1818 Löw oder Louis Baruch – war aufgewachsen in der von der Aufklärung erst zögerlich gestreiften, räumlich wie gesellschaftlich engen Frankfurter Judengasse. Kurz nach der Jahrhundertwende als Student bewegt von der frühromantischen Weltdeutung in Religion und Philosophie, wurde die Ambivalenz von Vernunft und Glauben ebenso wie das organologische Denken in Staats- und Naturphilosophie wegweisend für sein späteres Leben. Als in der Aufbruchstimmung nach der Julirevolution die Grundimpulse der Französischen Revolution wieder in den Vordergrund des öffentlichen Bewusstseins traten, bekannte sich Börne vehement zur Freiheit als der eigentlichen Achse seines Lebens und Schreibens. Dass er in der letzten Lebensphase mit der Übersetzung von Robert de Lamennais' *Paroles d'un croyant* der Religion als Legitimation des sozialpolitischen Freiheitskampfes emphatisch zustimmte¹, hinterliess bei den Zeitgenossen einen nachhaltigen, wenn auch widersprüchlichen Eindruck.

Hatte der französische Naturwissenschaftler und Republikaner François Raspail in seiner panegyrischen Grabrede von Börnes Religion als der „Religion der guten Menschen aller Länder“ gesprochen², so geriet das Bild, das ein einfühlsamer Gesprächspartner der letzten Jahre, der Schriftsteller Eduard Beurmann, Konfident des Bundestages und als zum weiteren Kreis

* Börne wird im laufenden Text mit Band- und Seitenzahlen zitiert nach: Ludwig Börne. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von Inge und Peter Rippmann, Bd. 1-3 Düsseldorf 1964, Bd. 4 und 5 Darmstadt 1968 sowie nach: I. R. *Börne-Index*. Historisch-biographische Materialien zu Ludwig Börnes Schriften und Briefen. Berlin/New York 1985, Bd. 1 und 2. – Heine-Erwähnungen werden zitiert nach: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Hrsg. von Manfred Windfuhr, 16 Bde. Hamburg, 1973-1997. (DHA)

1 Félicité-Robert de Lamennais. *Paroles d'un croyant*. Paris: Renduel, 1834. Die hier zitierte Zweitaufgabe erschien ohne Angabe des Autors.

2 Die Grabrede von François Raspail in deutscher Übersetzung bei Karl Gutzkow. *Börnes Leben*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1840. S. 286-293.

der Jungdeutschen gehörend selbst bespitzelt³, weit differenzierter: In Börnes Augen habe der religiöse Sozialist Abbé de Lamennais „die Freiheit [...] unter den Gesichtspunkt des Evangelium“ gebracht. Beurmann hatte den Eindruck gewonnen, dass „der Katholizismus [...] ihm nur als Zweck“ zugesagt habe. Börne würde sich nie seinem Wesen untergeordnet haben. vielmehr habe er mit Lamennais eine Richtung des Christentums begrüßt, „in der eben die Poesie des Katholizismus und die Heiligkeit und Unantastbarkeit der alleinseligmachenden Kirche mit den Grundsätzen der Reformation verschmolzen waren“. Kritischer sah Eduard Kolloff, Verbindungsmann des Verstorbenen zu den deutschen und schweizerischen Republikanerkreisen in Paris und Bewunderer des politischen Agitators Börne, dessen religiöses Engagement⁴; Börne habe sich „nie zu dem Standpunkt einer nötigen Indifferenz gegen Religion hinaufgeschwungen“. Doch auch Kolloff hatte den Eindruck, dass sein Glaube „aus keiner Dogmatik, sondern aus innerer angeborener Religiosität geschöpft“ war. Seinen ersten Biographen, Karl Gutzkow, hatte Börne noch 1835 als den Autor des religionskritischen Romans *Wally die Zweiflerin* gegenüber Wolfgang Menzel verteidigt. Gutzkow, der ihm nicht persönlich begegnet war, gewann seine Kenntnis von Börnes Leben und Charakter aus dessen Schriften wie aus den pietätvollen Mitteilungen der Frankfurter Freunde.

Man will in Börnes letzten Schriften eine eigne religiöse Wärme entdeckt haben. Mich wundert aber nur, daß man sie nicht schon in seinen frühern Schriften fand. [...] Börnes innerer Mensch war zu sehr von seinen politischen Ideen beherrscht, als daß er [...] ein bestimmtes religiöses Glaubensbekenntniß in sich hätte ausbilden sollen; aber schon die Art, wie er den politischen Gedanken erfaßte, die Freiheit, wie und worauf er sie bezog, können beweisen, daß er die Menschen für Fremdlinge aus einer höhern Heimath ansah. Die Freiheit [...] schien ihm das unveräußerliche Erbteil Gottes.⁵

War auch den Zeugnissen der ihm näher stehenden Zeitgenossen die Überzeugung von Börnes aufrichtiger religiöser Orientierung – wenn auch ohne eine kirchliche Bindung – gemein, so blieb dieser Eindruck begleitet von

3 Eduard Beurman. *Ludwig Börne als Charakter und in der Literatur*. Frankfurt/M.: Carl Körner, 1837. Zitat S. 101ff.

4 Eduard Kolloff. „Börne in Paris“. In: *Jahrbuch der Literatur*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1839. S. 155.

5 Karl Gutzkow. *Börnes Leben* (wie Anm. 2). S. 255.

einer gewissen Beiläufigkeit der Thematik für den politischen Journalisten. Ganz anders Heinrich Heine: Seine dem Kollegen gewidmete *Denkschrift* führt ins Zentrum unseres Problems.⁶ Mit dem erst nach Börnes Tod veröffentlichten Buch schrieb Heine, selbst genauer, wenn auch keinesfalls unparteiischer Beobachter von Zeitstimmung und Zeitgenossen, in erster Linie gegen den in diesen Jahren die Parteigrenzen überschreitenden Mythos Börne an. Dass er ein „ikonisches Standbild“ zu zeichnen versprach, musste bereits auf das Zwiespältige seines Vorgehens verweisen: Wie könnte ein Kultbild ohne Parteinahme entstehen? Der ihm aus den zwanziger Jahren als selbstzufriedener Deist und Liberaler bekannte Schriftsteller entwickelte, so Heine, nach der Julirevolution erst seinen wahren Charakter als exaltierter Radikaler und agitatorischer Revolutionär. An ihm erklärte Heine jetzt beispielhaft seine schon in den *Elementargeistern* entwickelte Theorie der zwei Menschentypen, Nazarener und Hellenen (DHA 9/47), die im „weltpsychologischen Horizont“ (Thomas Mann) den Riss durch die menschliche Gesellschaft demonstrierten. Dass es ihm dabei nicht um konfessionelle Zuordnung ging, machte Heine schon dadurch deutlich, dass er den „Nazarener“ Börne zur Gruppe der „Juden“ wie Menzel, Pustkuchen und Hengstenberg zählte, sich selber aber den „lebensheiteren Hellenen“, Goethe, zur Seite stellte. Die Empörung, die Heine mit dieser Schrift auslöste, konnte auf die Länge nicht verhindern, dass das Schlagwort „Nazarener versus Hellene“ über Nietzsche und Thomas Mann hinaus leitmotivisch den Diskurs über den Dualismus in Kunst und Geistesgeschichte bestimmte. Heine, Poet und Bibelleser, wie er sich im zweiten Buch der *Denkschrift* selbst darstellte, war dem jüdischen Geist und Erbe weit stärker verbunden als der seinen konfessionellen Wurzeln früh entfremdete Börne. Wenn Heine diesem jedoch einen gewissen Stolz auf sein jüdisches Herkommen unterstellte, so geschah das zwar in positivem, sich jedoch zweifellos selbst einschliessenden Sinn: „In der That, die Juden sind aus jenem Teige, woraus man Götter knetet“. (DHA 11,109) Ja, der „Hellene“ Heine sah sogar einen jüdischen Befreier Deutschlands, einen Messias „für die ganze leidende Menschheit“. Er will sich an eine talmudische Erzählung von einer im Himmel an goldenen Ketten gefesselten Messiaserscheinung erinnern, die, da der Kairos noch nicht gekommen, vom verfrühten Eingreifen in die menschlichen Wirren zurückgehalten wird. Die Textstelle wird als Warnung vor einer voreiligen revolutionären Aktion

6 Heinrich Heine. *Heine Ludwig Börne. Eine Denkschrift*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1839. DHA Bd. 11, S. 11-132.

der Republikaner gedeutet; man könnte hinter dem zornig heulenden Messias aber, in Heines hintergründigem Verständnis, auch den dem Umbruch ungeduldig entgegenschreibenden Börne selbst erkennen. (DHA 11/110f.)

Der Autor der ersten quellengestützten Börne-Biographie, Michael Holzmann⁷, teilte nicht nur die allgemein geäußerte Meinung von Börnes religiöser Grundhaltung; Holzmann ging eingehender auf Börnes persönliche Bemerkungen zu seinem Christentum ein und kommt zum Schluss: „Bei seinem Übertritte zum Christentum ward Börne einzig und allein von dem Bestreben geleitet, sich von der einseitigen Stellung zu seinen Glaubensgenossen zu emancipiren und sich zu einem übersichtlichen, freien Höhepunkte aufzuschwingen, von dem aus er alle Interessen Deutschlands überschaute. Nur auf der Höhe eines allgemeinen Menschenthums, erhaben über allen confessionellen und Partheyhader, glaubte er gedeihlich wirken zu können.“ Dass Holzmann damit Börnes eigenes Ideal des Geschichtsschreibers zitiert, verleiht seinem Urteil verstärkte Glaubwürdigkeit. (3/597) Dennoch wird man noch immer zu fragen haben, ob Börnes Selbstverständnis tatsächlich, wie Holzmann meint, „nicht so sehr Sache des Glaubens als der Bildung“ gewesen ist.

Wenig später geht der skandinavische Literaturhistoriker Georg Brandes diese Frage im Börne-Kapitel seines Buchs über das Junge Deutschland vom aufklärerisch säkularisierten Standpunkt aus an.⁸ Er spricht nicht ohne Herablassung von des „naiven“ Börnes „eigentlichem Köhlerglauben, [...] der nur selten durch Zweifel der gesunden Vernunft unterbrochen wurde.“ Börnes Taufe, die Begegnung mit Schleiermacher, mit dem Saint-Simonismus sind ihm keinen, diejenige mit Lamennais gerade einen halben Satz wert. „Er wurde Christ weil er Demokrat und Humanist war.“ In summa: „Und so wurde ihm das Christentum auch die Religion der Freiheit.“

Noch im 20. Jahrhundert findet die Frage nach Börnes religiösem Engagement und deren Bedeutung für sein publizistisches Oeuvre keine eindeutige Antwort. 1929 hält Ludwig Marcuse in seinem vom marxistischen Standpunkt aus geschriebenen Börne-Buch die Taufe seines Protagonisten nicht für „das Resultat eines religiösen Prozesses.“⁹ Vielmehr war „Börnes

7 Michael Holzmann. *Ludwig Börne. Sein Leben und sein Wirken*. Nach den Quellen dargestellt. Berlin: Robert Oppenheim, 1888. S. 102.

8 Georg Brandes. *Das junge Deutschland*. Leipzig: H. Barsdorf, 1896. S. 93.

9 Ludwig Marcuse. *Revolutionär und Patriot. Das Leben Ludwig Börnes*. Leipzig: Paul List, 1929. S. 99.

Übertritt [...] keine Seelen-Konfession sondern ein politischer Zug.“ Drei Jahrzehnte später ist der DDR-Germanist Helmut Bock in seiner (bis heute nicht überbotenen) grundlegenden Börne-Monographie der Überzeugung¹⁰, dass Börne ein Mensch blieb, „dem der Glaube an Gott ein gemütvolltes Bedürfnis war und dem die Ethik der christlichen Nächstenliebe auch intellektuell als eine notwendige Stütze auf dem Wege zur staatsbürgerlichen Tugend erschien.“ Gerade seine christlich-humanistische Orientierung aber, so Bock, habe Börne an dem entscheidenden Schritt vom Radikalismus zur proletarischen Revolution gehindert. Wie verschieden die Gewichtung von Börnes Übertritt zum lutherischen Protestantismus im Jahr 1818 gesehen wird, beweist schließlich auch noch 1998 Bernhard Budde Meinung von der „Zufälligkeit und Beliebigkeit“ von Börnes Konversion.¹¹

*

Das Forschungsinteresse an Ludwig Börne galt und gilt in erster Linie den Bereichen Politik, Kultur und im Besonderen der Thematik Judenemanzipation.¹² Darauf wird noch zurückzukommen sein. Man sollte bei Börne vor allem kein System suchen. Weder Philosoph noch Theologe, stand für ihn die durchgängige Priorität der Politik einer kohärenten Behandlung religiöser Themen im Wege. Dass in allen seinen, auch den der Aktualität gewidmeten Texten eine dezidiert ethische Grundhaltung wahrnehmbar ist, wurde zwar in der Forschung selten geleugnet: Glaube und Menschenliebe, Toleranz und Wahrheitssuche prägen weitgehend Börnes Bild. Dennoch hält sich daneben das Klischee des exaltierten Jakobiners und naiven, kurz-sichtigen Deisten, wie es seit Heine nahezu bis heute tradiert wird. Auch auf diesem Hintergrund wird man die im Folgenden skizzierten Stationen von Börnes religiöser Entwicklung reflektieren müssen.

10 Helmut Bock: *Ludwig Börne. Vom Gettojuden zum Nationalschriftsteller*. Berlin (Ost): Rütten und Loening, 1962. S. 362f.

11 Bernhard Budde: Verwahrungen aufklärerischer Vernunft. In: *Juden und jüdische Kultur im Vormärz. Jahrbuch Forum Vormärz Forschung*. Bielefeld: Aisthesis, 1998, S. 134.

12 I. R.: „Emanzipation und Akkulturation. Ein nicht ganz typisches Beispiel: Ludwig Börne“. In: *Heine-Jahrbuch*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2002. S. 161-187.

Religion bedeutete für das Kind und den heranwachsenden Löw eine Welt voller unverständlicher, bei zunehmender Entwicklung seines Intellekts sogar für ihn unsinnig erscheinender Rituale, die mit der Entfernung vom Elternhaus ihre erzwungene Selbstverständlichkeit verloren. Es war offensichtlich die Lektüre des *Anton Reiser*¹³, die den noch nicht Sechzehnjährigen zu einem ersten, nie realisierten, literarischen Projekt – *Ludwig Bartel, ein psychologischer Roman* – anregte. (4/7). Dabei wird sein eigentliches Interesse eher der Introspektion als solcher als der pietistischen Frömmigkeit gegolten haben.

1802 erlebt er im Berliner Haus des Kantianers Markus Herz und dessen Gattin Henriette ein bislang für ihn unvorstellbares gesellschaftliches Ambiente, in dem der religiösen Zugehörigkeit praktisch keine Bedeutung zukam. Vorerst hielt sich der Jüngling instinktiv aus diesem Kreis zurück im Gefühl des Grabens zwischen seiner eigenen orthodoxen Herkunft und der Berliner Salonwelt, Ort des Austauschs einer jungen intellektuellen Elite mit den geistvollen Jüdinnen, mit denen sie eine zum Teil enge, gefühlsbetonte Freundschaft verband. Kurze Zeit später findet sich der Noch-nicht-Student für die nächsten drei Jahre als Pensionär im Haus des bedeutenden Arztes und Psychiaters Christian Reil in Halle. Seine Berliner Mentorin Henriette Herz verschafft ihm persönlichen Zugang zu dem eben als Philosoph, Theologe und Universitätsprediger an die dortige Universität berufenen Friedrich Schleiermacher. Unerachtet der sich unerfreulich entwickelnden persönlichen Beziehung der ungleichen Partner¹⁴ zeugt es für Baruchs wachsendes Sachinteresse, dass er sich, möglichst unerkannt, unter die Hörer von Schleiermachers philosophischer Ethikvorlesung mischte. Ebenso widmete er sich mit Sicherheit der Lektüre der kurz vor der Jahrhundertwende erschienenen beiden, die frühromantische Geisteshaltung im Bereich von Philosophie und Theologie verkörpernden Schriften des verehrten Dozenten, *Monologen* und *Über die Religion*. Über die Wirkung von Vorlesung und Lektüre sind wir, wenn auch nur fragmentarisch, orientiert durch den bis zum Jahr 1807

13 Karl Philipp Moritz. *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*. 1785-1790.

14 Friedrich Schleiermacher über Louis Baruch. An Henriette Herz (o.D. 1804?): „Mit Louis Börne [!] und mir [...] wäre es, wie wir beide sind, nichts geworden. Er liebt und hätschelt seine Faulheit und Eitelkeit. [...] Ein interessanter Mensch [...] kann er wohl immer bleiben; aber weiter, glaube ich nicht, dass er etwas wird.“ In: *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*. Jonas/Dilthey. Berlin: Georg Reimer, 1860. Bd. 2, S. 36f.

andauernden, unregelmäßigen Briefwechsel mit der mütterlichen Freundin Henriette Herz (4/50-170). Sowohl in der Entwicklung seines Stils wie auch in den kritischen Äußerungen zu der bisher in Halle gelehrten rationalistischen Aufklärungsethik lassen sich Baruchs Fortschritte im Erkennen und Behaupten der eigenen Individualität ebenso wie die von Schleiermacher inspirierten Gedanken zu Gefühl, Glauben und innerer Freiheit verfolgen. Unter dem Eindruck von Schleiermachers philosophischer Ethik wird die Interaktion von Denken und Handeln, von Theorie und Praxis rezipiert, wie sie sich als wesentlicher Leitgedanke in Baruchs frühen akademischen und späteren journalistischen Arbeiten finden wird. Die persönliche Wirkung des älteren Gelehrten auf den künftigen Publizisten ist von Helmut Richter eingehend behandelt worden.¹⁵ Hier soll nur erinnert werden an die Wiederbegegnung am Rhein im Sommer 1819. Obwohl Schleiermacher bei diesem Zusammentreffen deutlich kühl blieb, drückte Börne seine unverminderte Hochachtung für den Theologen in einem Brief an seine Freundin Jeanette Wohl aus: „Denken Sie sich Verstand, Geist, Gemüt, Schlaugigkeit, festen Charakter, edlen Sinn, Freundlichkeit, Gewandtheit, tiefphilosophische und Geschäftstätigkeit, ungeheures Wissen, französische Leichtigkeit und deutsche Gründlichkeit, Plato, Sokrates und den Spötter Lucian – dieses alle zusammen findet sich in Schleiermacher vereinigt.“ (4/226) Diese letzte persönliche Begegnung wird die Erinnerung an den Hallenser Lehrer aufgefrischt haben, wie er ihn 1823 in geradezu klassischer Kürze geschildert hat:

Schleiermacher lehrte die Theologie wie sie Sokrates gelehrt hätte, wäre er ein Christ gewesen. [...] Schleiermacher schiffte, mit dem Kompass des Wissens versehen, auf dem Meere des Glaubens, nach berechneter, sicherer, zweifelloser Richtung. (1/598)

Seine Tätigkeit als Universitätsprediger hatte der Theologe erst 1806 aufnehmen können; Baruch wird sie vermutlich in der Druckfassung verfolgt haben, auf die der Prediger selbst den größten Wert legte. Mit Sicherheit aber hat der Patriot Schleiermacher bereits in der Zeit der preussischen Niederlage in Vorlesungen wie in persönlichen Gesprächen seine um den in der Existenz bedrohten Staat und dessen geistige Erneuerung kreisende Wirksamkeit entfaltet. Wenn er als frühromantischer Autor in den *Reden*

15 Zum Verhältnis Schleiermacher/Börne: Helmut Richter. „Faszination und Dis-tanz“. In: *Impulse*. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag, 1989. S. 185-192/44.

auf der Trennung von philosophischem und theologischem Denken bestanden hatte, so lassen sich dennoch seine Leitgedanken in dieser politisch brisanten Zeit in den unterschiedlichsten Denkansätzen als übereinstimmend verfolgen.¹⁶ So behandelte der *Philosoph* in der Ethikvorlesung die organische Entwicklung des Staats aus der Keimzelle des Familienverbands in einer gemeinsamen „organisierenden Tätigkeit“ unter der „individuellen Idee der Kultur“. (37. Std.) Mit einer Idee des Staats, „der streben müsse, sich selbst entbehrlich zu machen“ (gemeint kann der „Nachtwächterstaat“ des frühen Humboldt sein) setzte er sich als mit einer unorganischen bloßen Maschine kritisch auseinander. In Schleiermachers Sicht war der Staat, als Kunstwerk des Menschen, Ort und Resultat der sittlichen Tätigkeit des Einzelnen, sein Endzweck des „Einzelnen Art zu bilden“ (38. Std.). In diesem organischen Staatsgefüge entwickle sich notwendig die Kultur der „Nationalsitte, Nationalerziehung, Nationalcharakter.“ Aus dem gleichen Geist legt der *Theologe* in der Predigt vom 24. August 1806 die Perikope Eph. 2/19 aus: „Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört.“¹⁷

Spuren dieser Gedankengänge Schleiermachers sind in den folgenden Jahren bei Baruch naturgemäß eher im politischen als im religiösen Bereich zu verfolgen.¹⁸ Der Medizinstudent hatte 1807 zur Kameralistik gewechselt und lenkte dementsprechend seinen Blick zunehmend auf die öffentlichen Belange. So forderte der 1808 für die Promotion eingereichte Essay *Über Theorie und Praxis in der Politik* im Rückblick auf das totale Versagen des friderizianischen „Maschinenstaats“ nachdrücklich den organischen Staat,

16 Schleiermacher an Jacobi [1818]: „ich bin mit dem Verstande ein Philosoph; denn das ist die ursprüngliche und unabhängige Tätigkeit des Verstandes, und mit dem Gefühle bin ich ganz ein Frommer, und zwar als solcher ein Christ.“ In: *Aus Schleiermacher's Leben in Briefen*. Bd. 2. Berlin: Reimer, ²1860 (Nachdruck Berlin: de Gruyter, 1974), S. 350.

17 Friedrich Schleiermacher. *Predigten. Erste bis Vierte Sammlung (1801-1820) mit den Varianten der Neuauflagen (1806-1826)* (Kritische Gesamtausgabe Abteilung III: Predigten. Bd. 1). Hg. Günter Meckenstock. Berlin: de Gruyter, 2012. S. 248-264.

18 Hans Wisskirchen geht in seiner Studie *Romantische Elemente im politischen und historischen Denken Ludwig Börnes* den Einflüssen der politischen Romantik von Adam Müller, E. M. Arndt und J. Goerres auf Börne nach. In: *Romantik im Vormärz*. Hrsg. von Burghard Dedner/Ulla Hofstaetter. Marburg: Hitzeroth, 1992. S. 147-178.

in dem die traditionell praktizierte Trennung von Denk- und Handelsbereich überwunden und die wechselseitige Durchdringung von Leben und Wissenschaft, ebenso wie der organischen Einbindung des Bürgers in den Staat Rechnung getragen werden müsste. (1/106-116) Ein zur selben Zeit notierter Aphorismus lehnt, ebenso im Sinn Schleiermachers, die Sicherheit als Hauptzweck des Staats dezidiert ab. (1/100)

Es würde diesen Rahmen sprengen, wollte man die vielfältigen Denksätze Schleiermachers in Börnes Texten weiterverfolgen. Die Studienjahre des Frankfurters fielen in die Entwicklungszeit der großen nachkantianischen Systeme, die in ihrer antirationalistischen, naturphilosophischen, weitgehend von der Identität von Natur und Geist, Individualität und Universalität ausgehenden Wurzel auf die Denkweise auch Baruchs weiterwirkten. Nicht allein Schleiermachers Ethik und „Kulturtheologie“ (Karl Barth) und Schellings zur gleichen Zeit in Jena gelesenes, von Henrik Steffens übermitteltes *Studium Generale* blieben, wenn auch verborgen und kaum ausdifferenziert, von lebenslanger Nachwirkung auf den Publizisten Börne. Wie für den Theologen sind auch für ihn Glauben und Wissen keine Widersprüche, ist die Bibel nur Glaubenshilfe für Neophyten¹⁹, wie der einstige Herrnhuter kennt auch er keine Intoleranz. (1/602f.) „Welcher Glaube ist der rechte? [...] Der Glaube ist der rechte, der, daß er der rechte bleibe, nicht gezwungen ist, einen andern irrgläubig zu finden.“ (1/607)

*

Im späteren Rückblick hatte Börne den wissenschaftlichen Glanz seiner Alma Mater vor ihrer Schließung durch Napoleon wieder aufleben lassen. Es sind, neben dem „Sokrates“ Schleiermacher, mehr als nur Namen, die er hier aufruft; manches erinnert er geradezu „mit Entzücken“. (1/597) So auch die Vorlesungen des bedeutenden Altertumswissenschaftlers und Homerforschers Friedrich August Wolf; ihm wird er das Bild von Lebensgefühl und

19 Vgl. Friedrich Schleiermacher. Über die Religion (2.-)4. Auflage. Monologen (2.-)4. Auflage (Friedrich Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Bd. 12*). Hg. Günter Meckenstock. Berlin: de Gruyter, 1995, S. 51: „Die heiligen Schriften waren nicht für die vollendeten Gläubigen allein, sondern vornehmlich für die Kinder im Glauben, für die Neugeweihten, welche an der Schwelle stehen und eingeladen sein wollen.“ (aus den *Reden über die Religion*, 2.-4. Auflage, 2. Rede).

Religiosität der alten Welt verdankt haben, wie er es in den verschiedensten Zusammenhängen als Folie und Kontrast zu Glauben und Weltsicht der Christen zitiert. Die Erfüllung im Dasein des antiken Menschen sah Börne im Hier und Jetzt: „Das ganze Leben war der Zweck des ganzen Lebens.“ (2/132) Unbelastet von Zukunftsängsten und Zukunftshoffnungen schienen ihm die Griechen, alle Lebensbereiche in Diesseits und Gegenwart integrierend, ihre Vollendung zu finden. (3/175ff.) Für die Christen hingegen öffnete sich die Gegenwart zu einer Zukunft jenseits des Todes, nach der allein sie ihr Leben einrichten und ausrichten sollten. In der Dichotomie des Ich in Leib und Seele²⁰, in der Trennung der Zeit in Diesseits und Jenseits sah der Schüler Schleiermachers das Unglück des Christenmenschen, dem der populäre Kirchenglaube ein falsches Zeit- und Wertebewusstsein vermittelt hatte. „Sie haben einen Gott des Himmels und einen Gott der Erde geschaffen [...] Als wäre die Erde nicht auch ein Stück des Himmels, als wäre die Zeit nicht auch ein Teil der Ewigkeit und Gott überall!“ (1/711) Börnes Kritik ist Kirchenkritik, nicht Kritik am Geist des Christentums. Er selbst sieht sich als Christ, jedoch in einer anderen Erwartungshaltung, deren chiliastische Züge – zweifellos inspiriert vom „Ewigen Evangelium“ des von ihm hochverehrten Lessing²¹ – unverkennbar sind:

Der uns erlöst, den haben wir gebunden, und so harren wir des neuen Messias, der den Erlöser erlöse; auf den Vater warten wir, der den Sohn mit dem heiligen Geiste versöhne. Kommt diese Zeit des dritten Testaments, dann wird der glückliche Mensch wie die Bäume des Südens zugleich Blüten und Früchte tragen, [...] zugleich Christ und Heide seyn, und dann wird der Himmel seyn überall [...]. (1/711f.)

Das dritte Weltzeitalter, das Zeitalter des Geistes, das dem Eschaton vorausgehen soll, bedarf zwar in der Vision des 12. Jahrhunderts eines Messias, aber keiner kirchlichen und hierarchischen Formen mehr. Börne gibt seinem

20 Dazu Schelling: *Studium generale* (1802). Hier zitiert nach der Ausgabe Stuttgart: Kröner, 1954. S. 87: „Alle wahre Wissenschaft des Menschen kann nur in der wesentlichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes, das heisst in der Idee des Menschen [...] gesucht werden.“ – Schleiermacher: *Reden*. Über die Religion, Kap. Rechtfertigung: „Wer aber einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betört sich selbst; alle wenigstens, welche Religion haben, kennen nur Eine.“

21 G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. §86ff.

Zukunftsbild die irdisch glückhafte Farbe der Prophezeiung des Amos und Schleiermachers Apotheose der Jugend.²²

Sein metahistorischer Wunschtraum für die Zukunft der Menschheit, wie er ihn in den 20er Jahren formulierte, rückte nach 1830 durch die erneuten Umbrüche der Zeit in eine politisch realisierbare Nähe und gewinnt für Börne, und nicht nur für ihn, einen neuen Namen: Völkerfrühling! Man wird nicht übersehen dürfen, dass er seiner Vision einer glücklichen innerweltlichen Zukunft der Menschheit die trinitarische Struktur der christlichen Dogmatik unterlegt hatte. Damit ist Börne von der Diesseitsreligion der sozialistischen Philosophen der 40er Jahre, bei denen das Heil der Menschen zur Heiligkeit des Menschen selbst wird, noch weit entfernt.²³

Obwohl die ethische wie die christliche Grundierung allen Handelns nach praktischer Umsetzung verlangte, findet man bei Börne zunächst keine Wahrnehmung der großen philanthropischen Projekte von Saint-Simon, Fourier oder Owen. Organisierte Wohltätigkeit galt dem Liberalen, dem Heine die Etikette des freudlosen Asketen angehängt hatte, ohnehin als missverstanden und unzulänglich: „Wir sind nur der christlichen Tugend des Mitleids fähig; aber die schönere der Mitfreude ist uns fremd geworden. Wir geben den Armen Brot und keinen Wein und vergessen, daß man Brot nur zwei Tage entbehren kann, Wein aber siebenzig Jahre hindurch.“ (1/865)

Unerachtet dieses eher sensualistisch klingenden Votums meldet Börne bald seine Skepsis gegenüber der in dem Paris um 1830 in die Öffentlichkeit tretenden Bewegung an, die auf sozioökonomischer Basis in religiösem Gewand die chiliastische Zukunft in der Gegenwart zu realisieren verspricht, dem Saint-Simonismus, über den er sich offensichtlich erst im Winter 1831 genauer informiert hatte. Im Gegensatz zu Heine interessiert ihn die Bewegung nicht in erster Linie als eine „neue[] Religion“.²⁴ Die Frage nach ihrer

22 Amos: Kap. 9/ Vers 13. – Schleiermachers Lob der Jugend. In: *Monologen*, Kap. Jugend und Alter: „O der nordischen Barbaren, die nicht das schönere Klima kennen, wo zugleich glänzt die Frucht und die Blüte und in reichem Wetteifer immer beide sich vereinigen.“

23 Dazu Olaf Briese. „Die Religion der Zukunft. Der vergessene Bruder Friedrich Feuerbach“. In: *Vormärz-Studien XXXV: Zuckerverbsen für Jedermann. Literatur und Utopie. Heine und Bloch heute*. Bielefeld: Aisthesis, 2014, S. 81-109.

24 Börne und der St. Simonismus: I. R. *Börne-Index*. Berlin/New York, 1985, Bd. 2, S. 674-679. – Heine an Varnhagen, Hamburg, den 1. April 1831: „... und träume jede Nacht, ich packe meinen Koffer und reise nach Paris, um frische Luft zu schöpfen, ganz den heiligen Gefühlen meiner neuen Religion mich hinzugeben

möglichen Neuinterpretation des „reinen Christentums“ schiebt er, als wahrscheinlich, auffallend schnell beiseite. Es ist vielmehr der Plan einer neuen Gesellschaftsordnung durch die saint-simonistische „Kirche“, den der Rousseauist Börne ablehnt, obwohl er ihrem ersten Grundsatz, „l'amélioration du sort moral, physique et intellectuel de la classe la plus nombreuse“ durchaus zustimmt. (Zum Folgenden 3/428-434) Die integrierte industrielle Gesellschaft wird in ihrem meritokratischen Aufbau alles andere als eine Gesellschaft der Gleichberechtigten sein; Geburtsadel soll durch Leistungsadel ersetzt werden, das heißt in Börnes Verständnis: eine neue antiliberalen Klasesengesellschaft würde entstehen. Dass sie sich in ihrer Spätphase gar noch einen Papst verschrieben hatte, scheint Börne, der Freiheitsfanatiker, wie er sich in diesem Zusammenhang selbst darstellt, im Grunde gar nicht ernst genommen zu haben.

Während er die theoretisch formulierte, vordergründig religiöse Doktrin, deren geschichtsphilosophischen Hintergrund er offenbar nicht kennt oder nicht zu kennen vorgibt, kritisch beurteilt (3/428-434), erlebte er jedoch an einem ihrer gesuchten Gesellschaftsabende in der Rue Monsigny eine Stimmung, die seiner Vorstellung von einem religiös grundierten friedlichen Zusammenleben durchaus entsprach: „Es schwebte ein Geist heitern Friedens über diesen Menschen, ein Band der Verschwisterung umschlang sie alle, und ich fühlte mich mit umschlungen.[...] die Reden der Simonisten haben mich nie gerührt. Dabei war alles nur Lust und Freude, nur stiller.“ (3/520f.)

*

Ende 1831 hatte Börne den Saint-Simonismus als „eine der wichtigsten Erscheinungen, ja noch mehr [...] als den Inbegriff von vielen wichtigen Erscheinungen der Zeit“ bezeichnet. (3/428) Es sollte eine in die Gegenwart geholte Verwirklichung der alten chiliastischen Hoffnung auf ein noch in der Zeit realisiertes gutes, erfülltes Leben sein. Die Idee Henri de Saint-Simons war es, die Früchte des industriellen und technischen Fortschritts einer breiteren Masse zugänglich zu machen; eine gesellschaftliche, auch die Frauen einbeziehende Freiheit, die im späteren Stadium der Bewegung

und vielleicht als Priester derselben die letzten Weihen zu empfangen.“ In: *Heinrich Heine. Briefe*, hrsg. von Friedrich Hirsh. Mainz/Berlin: Florian Kupferberg, 1949/50, Teil 1, S. 478.

hedonistische Züge annahm, sollte zur irdischen Glückhaftigkeit beitragen. Doch die im Grunde elitäre Entwicklung sprach vor allem Intellektuelle, Künstler und das gehobene Bürgertum an. Der libertäre Charakter ihrer Propaganda provozierte ein polizeiliches Verbot, die Kerngesellschaft zog sich in die Privatheit zurück, der Funke drohte zu erlöschen.

Der von der Zeitströmung aufgenommene religiöse Grundgedanke, die Aktualisierung des Ewigen Evangeliums in jetztzeitlicher sozialer Form, erlebte, unter anderen Vorzeichen, eine bedeutend weiterreichende Erneuerung: Der zum Gallikaner mutierte, ehemals ultramontane Priester und Publizist Robert de Lamennais erreichte mit seinen *Paroles d'un croyant* eine ungeahnte Breitenwirkung.²⁵ Drei Stichworte werden es gewesen sein, die Börne sofort für das prophetisch formulierte, christlich soziale Programm des Abbé gewonnen haben: Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit, Freiheit für das Volk, dem das Werk gewidmet war. Lamennais, der zum Kreis um Georg Sand und Pierre Leroux gehörte, verbarg in biblischer Sprache seine für die Zeitgenossen unverkennbaren Frontalangriffe auf die Machthaber der Gegenwart. In 42 kurzen Kapiteln allegorisierte er die Jetztzeit als letzten Kampf zwischen Gott und Satan und verkündete den endlichen Sieg des Christus über die Mächtigen dieser Erde. Das 31. Kapitel kündete das nahe Ende der gegenwärtigen Leiden des Volks an, die abgelöst werden sollten von einem paradiesischen Zustand sozialen Friedens:

So werden die durstigen Völker mit Begierde das Wort Gottes trinken, wenn es wie ein lauer Regenguss auf sie herabkommen wird. Und die Gerechtigkeit samt der Liebe und der Frieden und die Freiheit werden in ihrem Schoße keimen. (2/1215f.)

Die einzelnen kurzen Stationen, die den künftigen freudvollen Frieden im Gespräch zwischen den Generationen heraufbeschwören, enden jeweils in Börnes meisterhafter Übersetzung mit der liturgisch klingenden Formel „Gelobt sei Gott, der uns noch vor unserm Tode diese Herrlichkeiten gezeigt.“ *Vor* unserm Tode: Mit dieser Verheissung wird auch hier der chiliastische Gedanke als innerweltliches Heilsgeschehen aktualisiert, wie er seit

25 Abbé de Lamennais (wie Anm. 1). – Zu Börne und Lamennais: I. R. Ludwig Börne als Übersetzer und Übersetzungskritiker. In: *Übersetzen im Vormärz. Jahrbuch Forum Vormärzforschung* 2007. Hrsg. von Bernd Kortländer und Hans T. Siepe. Bielefeld, Aisthesis, 2008. Dort S. 59-63.

Lessing in der französischen und deutschen Geistesgeschichte immer wieder neue Gestalt gewonnen hat.²⁶

Börne, der dem sprachlichen Gewand dieses auch in Deutschland vielfach übersetzten revolutionären Buchs eine kongeniale deutsche Fassung gab, scheint überzeugt gewesen zu sein, dass mit diesem Werk und seiner Botschaft tatsächlich die Zeit des dritten Testaments, der „Völkerfrühling“, angebrochen sei: „Ihr habt des ersten und des zweiten Testaments gespottet, dieses dritten lacht ihr nicht“, ruft er in seiner panegyrischen Ankündigung den Fürsten zu. (2/853)

*

Man kann sich fragen, was den nüchternen, oft nur mit den drängenden Tagesereignissen befassten Mann zu solch emphatischer Parteinahme für das heute nur noch schwer verständliche Werk gebracht hat. Die Antwort lässt sich aus seiner vorausgegangenen eingehenden Beschäftigung mit den Quellen zur Revolution des 18. Jahrhunderts lesen. Mitte der zwanziger Jahre hatte Börne dem Christentum als der totalen Bewusstseinswende der neueren Geschichte eine universale politische Bedeutung gegeben als der „größte[n] bekannte[n] Revolution“, wenn auch ihre Keime schon in früheren Zusammenhängen zu erkennen gewesen seien (1/593); gleichzeitig eine Einschränkung gegen den Alleinvertretungsanspruch der christlichen Religion. Beinahe ein Jahrzehnt später findet eine komplementäre Sicht dieses Deutungszusammenhangs statt, die der ersten keineswegs widerspricht. Bei seiner Quellenrezeption in den Pariser Archiven gelangt Börne nicht allein zur Aufarbeitung einzelner Perioden, Parteien und Protagonisten der Französischen Revolution, er erkannte in dem politischen Geschehen eine geschichtsphilosophische, genauer eine metahistorische Dimension:

Sie [die F.R.] war keine politische Bewegung, sondern ein erster Versuch, die Sittlichkeit an die Stelle der Staatsklugheit, die Freiheit des guten Willens an die Stelle des Zwangs der Gesetze und die allgemeine Menschenliebe an die Stelle der Vaterlandsliebe zu setzen.

26 Zur späten Nachwirkung von Joachim von Fioris: Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Grundlagen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart/Berlin: Kohlhammer, 1953. S. 190-195.

Die supranationale Revolution im Frankreich des 18. Jahrhunderts sei nicht zu vergleichen mit den nationalen Staatsumwälzungen der letzten Zeit, die ein rein politisches Ziel verfolgten und auf das eigene Land beschränkt waren; denn:

Die franz. Revol. soll das Christentum zur andern Hälfte offenbaren und zur Vollendung bringen. Christus hatte der schmerzreichen Welt die Hoffnung gegeben und diese einst mit hohen Zinsen einzulösen verheissen. Wenn er zum zweiten Male aus dem Himmel auf die Erde kömmt, wird die Verheißung erfüllt werden. (2/1114, s. auch 2/852)

Aus dieser durch seine aktuellen Studien gewonnenen Überzeugung heraus hatte Börne nun Lamennais' prophetisch formuliertes Buch als Instrument der Vorsehung begrüßt und damit zugleich an seine chiliastischen Hoffnungen der Zwanzigerjahre angeknüpft.

*

Dass Börnes religiöses Interesse zunehmend von der sozialen und politischen Frage mitbestimmt wird, ist am Wandel seines Reformations- und Lutherbildes zu verfolgen.²⁷ Noch zu Anfang der zwanziger Jahre, als er das besonders von Preußen vertretene protestantische Prinzip als Fortschrittselement verstand, sah er wie viele deutsche Intellektuelle in Luther den Aufklärer, Sprachschöpfer und Vorkämpfer der Pressefreiheit (1/723; 2/264), in der kirchlichen Reformation die „Mutter der französischen politischen Revolution.“ (2/574) Noch im Januar 1833 nennt er in einer kurzen geschichtsphilosophischen Skizze zur Genese der Idee der Freiheit die Reformation als deren Wegbereiterin. (3/687)

Doch schon im Februar 1831 hatte er begonnen, Luthers reformatorisches Handeln unter einem veränderten Gesichtspunkt zu sehen:

27 Zu Börnes Lutherbild: I. R.: Allen stümpernden Liebhabern der Nationalehre. Spuren des Wartburgfests bei Ludwig Börne. In: *Das Wartburgfest und die oppositionelle Bewegung in Hessen*. Hrsg. von Burghard Dedner. Marburg: Hitzeroth, 1994. S. 285ff. (Exkurs). – Börne zitiert Luther nach Philipp Marheineke: *Geschichte der deutschen Reformation*. 4. Bd. Berlin: Reimer, 1816-34. Der ökumenisch gesinnte Fakultätskollege Schleiermachers an der Berliner Universität gibt über weite Strecken Luther selbst das Wort. Zitat in Bd. 1, S. 135.

Ach, Luther! – wie unglücklich hat der uns gemacht! Er nahm uns das Herz und gab uns Logik; er nahm uns den Glauben und gab uns das Wissen; [...] und wenn wir jetzt [...] fragen – wo ist unsere Freiheit? antwortet man: Ihr habt sie schon lange – da ist die Bibel. (3/175f.)

Was hat diese Wendung – drei Jahre vor der Begegnung mit Lamennais – provoziert? Die Pariser Julirevolution hatte eine Welle revolutionärer Bewegungen in Europa ausgelöst; in Polen, in Spanien, in Portugal und Italien forderte das Volk seine Rechte ein; es waren Völker katholischen Glaubens, in denen Börne eine stärkere Kraft des Widerstands und einen überzeugenderen Willen zur Freiheit zu erkennen meinte. „Les peuples, pour être libres, doivent être religieux [...] ; il faut craindre Dieu pour ne pas craindre les hommes“, (2/899) wird er später im Konflikt mit Heine sagen.

Konsequent erscheint zu diesem Zeitpunkt Börnes Luther-Kritik noch immer nicht. Im Vorfeld seiner Besprechung von Heines *Französische[n] Zustände[n]* identifiziert er sich, wenn auch nicht ohne Ironie, mit dem Reformator:

Heine, mir gegenüber, kommt mir vor wie Melanchthon gegenüber Luther. [...] Ich kann wie Luther sagen: Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen [...] darum meiner Bücher viele stürmisch und kriegerrisch sind. [...] aber Melanchthon fährt säuberlich und still daher, baut und pflanzt [...] und begeußt mit Lust, nachdem ihm Gott seine Gaben reichlich gegeben hat. (3/790)

Die endgültige Wende in Börnes Luther-Rezeption vollzieht sich erst unter dem Eindruck Lamennais und in der letzten scharfen Auseinandersetzung mit Heine. Kurz nacheinander lässt Börne im Frühjahr 1835 zwei umfangreiche Artikel erscheinen. Der erste galt der Reformationsgeschichte des Leipziger Historikers E. W. G. Wachsmuth und lässt sich in seiner Radikalität Büchners *Hessischem Landboten* zur Seite stellen. Börne entwirft, ehe er sich mit Wachsmuth auseinandersetzt, zuhanden seiner französischen Leser ein Bild der politischen und sozialen Zustände im Deutschland des 16. Jahrhunderts, gewissermassen als Vorform der Französischen Revolution aus der Sicht eines Parteigängers der aufständischen Bauern. Bezeichnend ist die diametrale Wertung der vom Autor wie vom Rezensenten zitierten Exponenten der Revolution des 18. Jahrhunderts, Robespierre und Marat.²⁸

28 E. W. G. Wachsmuth. *Darstellungen aus der Geschichte des Reformations-Zeitalters*. Mit Zugaben aus der Quellenforschung. Teil 1; 1. Lieferung: *Der deutsche*

Börnens Furor gegen die deutsche retrograde Gelehrsamkeit des 16. Jahrhunderts wird kritiklos auf den Historiker des 19. Jahrhunderts übertragen. Entsprechend scharf und vielfach unzutreffend fällt nicht nur die Verurteilung des Autors als wirklichkeitsfernen, wie Luther fürstenhörigen Gelehrten aus, auch Folgen und Wirkung von Luthers Reformwerk werden unter negative Vorzeichen gestellt:

Die Reformation war die Schwindsucht, an der die deutsche Freiheit starb, und Luther war ihr Totengräber. Pfaffentrug hatte den alten guten Glauben mit Aberglauben verfälscht [...] Da kam Luther, der sich wie alle deutsche Gelehrte auf einen reinen Wein verstand, ließ das Faß auslaufen und bot dem Volke für den verdorbenen Wein des Glaubens das reine Wasser der Philosophie an. [...] Einige Tausend Denker erwarben sich Gedankenfreiheit, und das ganze Land verlor seine Lebensfreiheit. (3/924f.)

Nicht nur Börnes Geschichtsbild ist bestimmt von seiner aktuellen politischen Situierung, auch seine konfessionelle Orientierung nimmt den Charakter der Parteinahme an. Gleichzeitig wird hier schon die Auseinandersetzung mit Heine vorweg genommen: Ohne dessen Namen zu nennen, widerspricht Börne dem Lutherbild Heines, der in dem Reformator den deutschesten Mann sehen will, einen Mann, dem gegenüber seine spiritualistisch-sensualistische Antinomiethorie zu versagen scheint, „un homme complet.“ (DHA 8/1, S. 279) Ebenso gegensätzlich geschieht die Wertung der reformatorischen Auswirkungen auf das deutsche Volksleben: Auch Heine bedauert, dass der Verlust der Wundergläubigkeit eine kulturelle Verarmung mit sich gebracht hatte, dass damit ein Stück Poesie verloren gegangen sei. Kompensiert sah Heine den Verlust durch die Hebung der Moral im Leben des Volks; Börne hingegen wollte hier nur Mangel an Trost und Freude erkennen.

Der zweite von Börne im Mai 1835 in Raspails *Réformateur* publizierte Artikel stellte schließlich eine unverhüllte Kampfansage an den bereits seit längerem kritisch beobachteten Kollegen und Konkurrenten Heine da. Er fokussiert sich auf das kurz zuvor in Paris erschienene Sammelwerk *De l'Allemagne*, in dem die Deutschland-Serien aus der *Europe littéraire* von 1833 und der *Revue des deux mondes* von 1834 zusammengeführt waren. (DHA 8/1) Die zitatenreiche Kritik (2/885-903) war zunächst gerichtet auf Heines für sich in Anspruch genommene Mission der Deutschlandvermittlung

Bauernkrieg zur Zeit der Reformation. S. 81 „Mit dem Sinne eines Robespierres war die Sprache eines Marat verbunden.“

in der Tradition Germaine de Staëls, auf seine stilistische Koketterie bei der Anbiederung an das für ihn nur auf Paris zentrierte Frankreich, vor allem auf seine von Börne als Boulevardisierung empfundene Vorstellung der deutschen Philosophie.

Schließlich nimmt Börne Heines Einstellung zur Religion ins Visier. Worauf der Rezensent dabei abzielt, wird bereits aus dem Eingangssatz deutlich: „La religion sert d'escarpolette à M. Heine et le christianisme de cheval-balançoire.“ Heines Behandlung dieses Themas ist also oberflächlich und lässt an Eindeutigkeit zu wünschen übrig: Einerseits suche er als Antichrist Voltaire zu übertreffen: „L'idée fondamentale du christianisme [...] est l'anéantissement de la vie sensuelle.“ Heine, in dieser Periode dem Saint-Simonismus besonders nahe stehend, tritt als Verteidiger der ‚Rechte des Fleisches‘, mehr noch, der ‚Rehabilitation der Materie‘ überhaupt auf. Gleichzeitig aber fühle sich der Pantheist berufen, den Protestantismus (deren orthodoxe Stimmführer in Berlin ihn gerade als Materialisten angriffen) im Kampf gegen die deutschen, sprich bayrischen Jesuiten zu vertreten. Um Heines Inkonsequenz auch in dieser Sache zu belegen, erinnert Börne an dessen Eloge auf König Ludwig, den er, unerachtet seines unter jesuitischem Einfluss stehenden reaktionären und repressiven Regierungsstils, als einen der „edelsten und geistreichsten Fürsten“ gefeiert habe. (DHA 12/2, S.188) Dass Heine diese Tatsache im Kontext seines Lobes selbst beklagt hatte, daran wollte der Kritiker sich nicht erinnern.

In unserem Zusammenhang ist es von Interesse, dass Börne seine Bloßstellung des religiös fragwürdigen Kontrahenten zum Anlass nimmt, das eigene Glaubensverständnis vorzustellen. „Est-ce donc chose si difficile que d'être chrétien? [...] Quiconque aime est chrétien.“ Wen oder was gilt es nun liebend anzubeten? Hier zitiert Börne eine Reihe für ihn offenbar gleichwertiger Idole: Ehre, Ruhm, Treue, Freiheit, Wahrheit, – um zu dem überraschenden Schluss zu kommen: „le christianisme est le Panthéon de toutes ces divinités. [...] agenouillez-vous devant l'honneur ou devant la liberté, vous adorez le même Dieu, vous êtes chrétien.“ (2/895)

Dass Börne, der mit dem Christentum erst durch den frühen Schleiermacher bekannt worden war, für die Geschichtlichkeit der Religion keinen Sinn entwickelt hatte, ist nicht erstaunlich, hatte er auch deshalb den historisch-kritischen Ansatz von David Friedrich Strauß abgelehnt.²⁹ Dennoch

29 Beurmann (wie Anm. 3), S. 82: „Was sollen die Untersuchungen über die faktischen Wahrheiten des Christenthums ; der Glaube an das Christenthum ist ja

rückt ihn dieser als göttlich aufgewertete Tugendkatalog, weder protestantisch noch katholisch legitimierbar, mehr als deutlich in die Nähe des gerügten Pantheisten Heinrich Heine. Offenbar geht es ihm in dieser polemischen Aussage nicht um Glaubensinhalte, sondern um die Glaubenshaltung als solche, deren Eindeutigkeit er bei Heine vermisst. Mit dieser Argumentation von Heines Charakterlosigkeit hatte Börne das Stichwort für eine langanhaltende zeitgenössische Diskussion gegeben.

*

Wenn im Vorausgegangenen versucht wurde, Börnes Verhältnis zur Religiosität in den verschiedenen Perioden seines Lebens und unter unterschiedlichen Begegnungen zu skizzieren, so geschah das unter bewusster Ausklammerung nicht nur von Literaturkritik und Politik, sondern auch von der Rolle, die das Judentum für sein Religionsverständnis spielte. Dieses letzte Problem ist andernorts, auch von der Verfasserin, eingehend behandelt worden³⁰; dass Überschneidungen unvermeidlich sind, versteht sich von selbst.

Es ist in diesem Kontext daran zu erinnern, dass seine jüdische Sozialisation für Börne, wie schon angedeutet, kaum eine emotional nachwirkende Bedeutung hatte. Als Verfasser verschiedener, z. T. sogar von jüdischer Seite unterdrückter Schutzschriften, betonte Börne vor wie nach seiner Taufe, dass es ihm beim Eintreten für seine (ehemaligen) Glaubensgenossen nur um einen Teilaspekt des Kampfs für alle Marginalisierten und Unterdrückten überhaupt gehe:

Wenn ich nicht kämpfte für das geschändete Recht und die mißhandelte Freiheit aller Menschen; dürfte ich ein Herz haben für die Leiden eines Volks, eines Geschlechts, für meine eignen allein [...]? (3/364)

Für Börne selbst schien sein jüdisches Herkommen gegen Ende der 20er Jahre an gesellschaftlichem Gewicht verloren zu haben. Dafür sprechen seine feierlich im Frankfurter Museum vorgetragene Totenrede auf Jean Paul ebenso wie seine ehrenvolle Aufnahme in den Kreis der Berliner „Mittwochsgesellschaft“. Eine entscheidende Wende seiner öffentlichen Rezeption erfuhr er

eben das grösste Wunder desselben und den wird man nicht hinwegraisonnieren können.“

30 Wie Anm. 12.

1831, nicht ganz unerwartet, durch die Publikation der *Briefe aus Paris*. Mit wachsender Betroffenheit verfolgte er, wie die unterschiedlichsten Rezensenten unisono mit dem Argument des Judentums gegen den nun offenen Oppositionellen operierten. Ehe er noch mit der brillanten Satire seines „Häringsalats“ zurückschlagen konnte, antwortete Börne mit einem Ausbruch des lang zurück gehaltenen „Judenschmerz[es]“, der sich schließlich – auch gegen den Vorwurf der Franzosenfreundschaft – zu einem emphatischen Bekenntnis seines Deutschtums steigerte:

Es ist wie ein Wunder! Tausend Male habe ich es erfahren, und doch bleibt es mir ewig neu. Die einen werfen mir vor, daß ich ein Jude sei, die andern verzeihen mir es; der dritte lobt mich gar dafür; aber alle denken daran. Sie sind wie gebannt in diesem magischen Judenkreise, es kann keiner hinaus. [...] Nein, daß ich ein Jude geboren, das hat mich nie erbittert gegen die Deutschen [...] Ich wäre ja nicht wert, das Licht der Sonne zu genießen, wenn ich nicht die große Gnade, die mir Gott erzeigt, mich zugleich ein Deutscher und ein Jude werden zu lassen, mit schnödem Murren bezahlte – [...] Käme ein Gott zu mir und spräche: Ich will dich in einen Franzosen umwandeln [...] ich würde ihm antworten: Ich danke, Herr Gott. Ich will ein Deutscher bleiben mit allen seinen Mängeln und Auswüchsen [...] mit seinem Demute, seinem Hochmute, seinen Hofräten, seinen Philistern [...] ----- Nun ja, auch mit seinen Philistern. (3/511ff.)

Ein Jahr später erfolgt die letzte Wandlung Ludwig Börnes als Bürger, als Jude und Christ. Anlass war Gabriel Riessers jüngst erschienene Zeitschrift *Der Jude*, mit der sich Börne kritisch auseinandersetzt. Der Hamburger Rechtsanwalt trat, im Geist des einstigen Berliner jüdischen „Kulturvereins“, für die politische und gesellschaftliche Integration der Juden ohne Religionswechsel ein. Börne unterstellte ihm, irrigerweise, die Absicht, damit die jüdische Nationalität wahren zu wollen; und das gerade widersprach seinem Ziel der vollkommenen Assimilation.

Um den hier abschließenden Text richtig einordnen zu können, muss nicht nur an Schleiermachers Verständnis des Judentums als einer „tote[n] Religion“ erinnert werden³¹, sondern auch an die *Staatsnationalbildung* des Grafen Soden; in seiner Besprechung des Werks stimmte Börne 1822

31 Friedrich Schleiermacher. *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799* (Friedrich Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe Abteilung I: Schriften und Entwürfe*. Bd. 2). Hg. Günter Meckenstock. Berlin: de Gruyter, 1984, S. 314: „Denn der

ausdrücklich mit dem Autor überein, dass die christliche Religion ihre Wurzeln im Glauben an den Israeliten Jesus von Nazareth nicht verleugnen dürfe, an Jesus, der in keiner Weise das mosaische Sittengesetz verwerfen wollte. (2/656f.) Damit wird die Einheit des Alten und des Neuen Bundes für Juden wie für Christen einsehbar und verpflichtend, ein Gedanke, der sich heute wieder durchgesetzt hat.

Wie zwischen den Religionen, will Börne auch die Grenzen zwischen den Völkern nicht länger als Trennwände ansehen; politische wie religiöse Einheit verbinden sich in seinem Kosmopolitismus zu einer Religion der Freiheit.

die Nationalität der Juden ist auf eine schöne und beneidenswerte Art zugrunde gegangen; sie ist zur Universalität geworden. Die Juden beherrschen die Welt, wie es ihnen Gott verheißen; denn das Christentum beherrscht die Welt, dieser schöne Schmetterling, der aus der garstigen Raupe des Judentums hervorgegangen. [...] Die Juden sind die Lehrer des Kosmopolitismus, und die ganze Welt ist ihre Schule. Und weil sie die Lehrer des Kosmopolitismus sind, sind sie auch die Apostel der Freiheit. Keine Freiheit ist möglich, solange es Nationen gibt. [...] und dann ist überall, wo ein Mensch atmet, euer Vaterland und Liebe eure Religion. (3/758)

Judaismus ist schon lange eine todte Religion [...]“ (aus den *Reden über die Religion*, 5. Rede).

Christoph Gardian (Konstanz)

Inklusion – Transkription – Umkehr

Glaubenskritik und Eschatologie in Annette von Droste-Hülshoffs
Judenbuche

Wo keine Götter sind, walten Gespenster ...
Novalis

*Der Leib ein modernd Joch,
Und ein Gespenst, was drinnen.*

Droste-Hülshoff

Annette von Droste-Hülshoff schreibt ihre 1842 erschienene Novelle *Die Judenbuche* in einer Zeit fortdauernden Wandels religiöser Anschauungen. Der Übergang eines sozial verbindlichen Christentums im Ancien Régime zu einer privaten und konfessionell liberalen Religion in der säkularisierten bürgerlichen Gesellschaft spiegelt sich in der Haltung der katholischen Schriftstellerin. Diese oszilliert zwischen theoretischer Glaubensstoleranz und effektiver Parteilichkeit, aufgeklärter Religiosität und unkritischem Fideismus, zwischen religiösen Skrupeln und intuitiver Frömmigkeit.

Greifbar werden die religiösen Vorstellungen Droste-Hülshoffs am ehesten im Perikopenzyklus des *Geistlichen Jahrs* (1851). Die postum erschienene Gedichtfolge, die Texte seit den zwanziger Jahren umfasst, lässt sich als Wendung vom aufgeklärten zum kirchlichen Denken, vom Versuch einer rationalen Erfassung der christlichen Lehre zur bedingungslosen Annahme der katholischen Dogmen lesen. Die in den um 1820 entstandenen Gedichten noch aufscheinende Glaubensunsicherheit weicht in den späten 1830er-Jahren zunehmend der Abwehr grüblerischer Gedanken und einem kerygmatischen Ton. Gott wird nicht mithilfe der Vernunft zu begründen, sondern im Gefühl gesucht, im Glaubenserlebnis. Glaube, der dogmatisch als Gnade keine Frage der Gewissheit ist, wird, weil er sich mit dem Verstand nicht fassen lässt, an die Empfindungen delegiert: dass es „zuckt [] lebendig im Gehirne“, und die „Sinne stehn in Brand“.¹ Wo sich das Erlebnis in der

1 Annette von Droste-Hülshoff. „Geistliches Jahr in Liedern auf alle Sonn- und Festtage“. *Historisch-kritische Ausgabe* [HKA]. Hg. Winfried Woesler. Bd. 4. Tübingen: Niemeyer, 1980. S. 1-166. Hier S. 81.

frommen Innenschau nicht unmittelbar einstellt, wird der Glaubensakt ans Gewissen verwiesen.

In der Widmung der frühen geistlichen Gedichte an die Mutter nennt Droste-Hülshoff diese einen „mislungen[en]“ „Versuch[]“, „im Gefühl der Ohnmacht“ angesichts der thematisierten „Heilighümer“ entstanden, die sie „nur dem Namen nach“, nicht aus eigener Erfahrung oder durch Studium gekannt habe. Das Werk, obgleich ein „vollständiges Ganze[s]“, trage „die Spuren eines vielfach gepreßten und getheilten Gemüthes“, weise entsprechend „zerrissene Stellen“ auf. Geschrieben sei es für die „Sekte Jener, bey denen die Liebe größer wie der Glaube, für jene unglücklichen aber thörichten Menschen, die in einer Stunde mehr fragen, als sieben Weise in sieben Jahren beantworten können“. Das Ringen um den Glauben und das Verständnis der Offenbarung ist Kennzeichen einer „kranke[n] Ader“, und sie hofft, dass ihr durch „starres Hinblicken auf Gott [...] eine besondere wunderbare Gnade“ zuteil und einmal alle Geheimnisse aufgeschlossen würden.² „Herr, gieb mir, daß ich sehe!“, lautet die entsprechende Litanei im Gedicht zur *Fastnacht*.³

Im zweiten Teil des *Geistlichen Jahrs* erfährt die Kontrastierung von Glaube und Wissen zunächst eine Zuspitzung: „Mein Wissen mußte meinen Glauben tödten.“⁴ Vor der durch den Verstand genährten „Sünde“ des „Unglaube[ns]“, der „Vernichtung“, die eine Welt „ohne Gott“ bedeutet, rettet der simple „Entschluß“, am Glauben, und sei er der Erfahrung unzugänglich, festzuhalten: „[z]u lieben meines Gottes Traum / Und auch dem Todten Kränze noch zu flechten.“⁵ Indessen wird keinem vollkommenen Irrationalismus das Wort geredet, vielmehr kommt der Ratio eine ethische Funktion zu: „Denk nach!“, ergeht *Am zweyten Sonntage nach Ostern* die Aufforderung, „schwer ist die Frag; / Um dein und fremde Seele gilts, denk nach!“⁶ Wo das Streben nach „Erkenntniß“ die todbringende Ursünde ist, „Wahnsinn“⁷, wo der Verstand nicht die ersehnte Sicherheit bringt, sondern „Irren“ ist, entsteht unter dem soteriologischen Druck, dass mangelnder Glaube das „Gericht“, den Tod bedeutet, die „Angst“. Also wird, wie im

2 HKA 4. S. 194f.

3 Ebd., S. 20f.

4 Ebd., S. 67.

5 Ebd., S. 143.

6 Ebd., S. 65.

7 Ebd., S. 99f.

Gedicht zum *Pfingstmontage*, die Erlösungshoffnung vom Glauben auf die Tugend der Liebe gelenkt. Diese soll, vermittelt der Hoffnung, dass auch sie schöpferischer „Gotteshauch“ ist, die fehlende Glaubensgewissheit ersetzen. Es ist eine Persuasion zum Glauben, der als psychologischer Zustand, als „Glaube[] des Verlangens“, aus der Liebe entsteht.⁸ Wer liebt, der hofft, und wer hofft, mag an die Erfüllung seiner Hoffnung glauben: „Nach meiner Kraft“, so schließt das Pfingstmontagsgedicht, „[w]ill hoffen ich, will sehnen ich, will dulden; / Dann giebst du, Treuer, wohl den Glauben nach“.⁹ Diejenigen aber, die in ihrem Erkenntnisdrang „frech“, „lüstern“ den Himmel herausfordern und eine „göttliche Akropolis / Der christlichen Minerva“ predigen, die theologischen Rationalisten und Aufklärer, die das Christentum zu einer allgemeinen Menschheitsreligion verdünnen, sind mit Mt 7,15 „falsche[] Propheten“; ebenso diejenigen, die mystizistisch (man denke an Novalis) „dumpf“ in „einer Höhle Gründen“ suchen und meinen, „was klar das ist ein Schein, / Im Schachte wohnt der Edelstein!“. „Doch besser dumpf im Schachte stehn / Als droben frech gen Himmel sehn!“¹⁰, denn der „Wahn“ des Mystizismus, der nur „nach innen“ gekehrte Blick¹¹ steht der richtigen Glaubensauffassung zumindest näher: dem „Tempel“ der „Demuth“, „schlicht und klein“. In der Mitte zwischen den Höhenflügen des Geistes und den Abgründen der Seele wird das volle Leben erwirkt, zwar von einem „Wesen [...], / Das noch des irdschen Leibes Knecht“ ist, noch in der defizitären Erfahrungswirklichkeit, aber im Kleinen bereits durch Entsagung und

8 Vgl. Klemens Möllenbrock. *Die religiöse Lyrik der Droste und die Theologie der Zeit. Versuch einer theologischen Gesamtinterpretation und theologiegeschichtlichen Einordnung des „Geistlichen Jahres“*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1935 (Neue Deutsche Forschungen 2). S. 34-41. Der Stellenwert der Liebe wird auch im Römischen Katechismus betont: *Der Römische Katechismus, nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl Papstes Pius des Fünften herausgegeben* v. Adolf Buse. Bd. 1. 2. Aufl. Bielefeld: Velhagen und Klasing, 1859. S. 7. Droste-Hülshoff vermengt das neutestamentliche Gebot der Agape mit dem leidenschaftlichen Verlangen des Eros. Nach der paulinischen Agape-Ethik, auf die sich die angegebene Stelle im Katechismus unter Verweis auf Röm 13,10 bezieht, ist der Glaube Voraussetzung der Liebe. – Im Glaubensakt ist die Tugend stets von neuem vor die Entscheidung gestellt, die Gnade Gottes anzunehmen. Sie wird bei Droste-Hülshoff durch die Tugend erworben.

9 HKA 4. S. 79f.

10 Ebd., S. 101f.

11 Ebd., S. 113.

Ergebenheit in die bewährte Lehre: „An deinem Tempel sollst du knien, / Das Wetter wird vorüber ziehn.“¹²

Das steht durchaus im Einklang mit der kirchlichen Lehre.¹³ Die Glaubensproblematik Droste-Hülshoffs besteht nicht in ernsthaften Zweifeln an der Realität Gottes oder der Wahrheit des Evangeliums¹⁴, vielmehr handelt es sich um ein in der Dramatisierung der eigenen Moralität geschärftes Sündenbewusstsein, um Glaubensangst. „Es gibt kein stolzer Hochmuthsspiel / Als eigener Güte Selbstgefühl!“, weiß das Gedicht *Am fünften Sonntage nach Pfingsten* und fordert, die eigene Sündhaftigkeit anzuerkennen. Die eingestandene Schuld erscheint als „dunkle“, negativ gewendete „Schrift“ des Gotteswortes, sie setzt sich in zweifacher Transposition, nämlich über das dem Mitmenschen zugefügte Leid, physiologisch um ins „elektrisch[e] Feuer“ der „Nerven“.¹⁵ Empfundener wird nicht die Gnade des Glaubens, sondern die körperlich wirksame Schrift, die aufgrund ihrer Verkehrung physischen Schmerz auslöst, der dem einem andern angetanen als ‚Mit-Leid‘ äquivalent ist. So hat „der Sünder“ tatsächlich „sich selbst getroffen“, indem er von der „heilge[n] Schrift“ „geschlagen“ ist.¹⁶ Diese soteriologische Mediologie ist zugleich das Antidot zu „der Gedanken Uebermaß“¹⁷ und der poetologische Grund der Dichtung Droste-Hülshoffs.

Die Entdifferenzierung von heiliger Schrift und sündigem Körper restituiert die Vollkommenheit des Menschen vor dem Sündenfall dadurch, dass sie die den Sinnen dargebotene stoffliche Buchstabenfolge, die „[d]em Sinn entzogene Herrlichkeit“ zur „Stimme, immer mir bekannt“, zum „Wort, das stets verständlich mir“, aufhebt; dadurch, dass sie die Dichotomie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, die dogmatische moralische Unfähigkeit beseitigt und die menschliche Natur in der Vereinigung mit Gott wiederherstellt. Sie restituiert einen Ursprung, der in Christus „von Ewigkeit“ vorausgesetzt

12 Ebd., S. 102.

13 Vgl. Marius Reiser. „Das Herz war willig, nur der Kopf war schwach.‘ Die geistliche Not der Annette von Droste-Hülshoff“. *Erbe und Auftrag* 80 (2004): S. 363-384; ders. Die Himmelfahrt der morschen Trümmer. Schuld und Heilung im *Geistlichen Jahr* der Droste“. *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*. N.F. 48 (2007): S. 269-285. Hier S. 273.

14 Vgl. Möllenbrock. Die religiöse Lyrik der Droste (wie Anm. 8). S. 42f.

15 HKA 4. S. 91f.

16 Ebd., S. 19, 133.

17 Ebd., S. 154.

ist.¹⁸ Das lebendige, inkarnierte Wort Gottes, das im fleischgewordenen Logos Jesus Christus sein Vorbild hat, überwindet den toten Schriftglauben „Israel[s]“, der „Pharisäer“ und „Schriftgelehrte[n]“, das „todte Wort“, das nur noch zum „Fluche“ dient und aus dem „heilgen Buche“ ein rituellmagisches Instrument der Vergeltung gemacht hat.¹⁹ Kriterium seiner Aufnahme ist „fromme Einfalt“, im kindhaften Rezeptionsmodus richtet das „geschriebne[] Wort“, das nun auf seinen Sinn transparent, „ewig klar“ ist, die ein für alle Mal vergangene „heilge Zeit“ der „Wunder“ als „innres Wunder“ wieder ein.²⁰ Schreiben und Lesen als Glaubensakte ermöglichen die Kommunikation mit Gott. Sie transkribieren die tote Buchstabenschrift in den lebendigen elektrochemischen Strom der „galvansche[n] Kette“, in Nervenfasern und „Blut“.²¹ Der Glaube wird im Akt des Schreibens und Lesens hervorgebracht, er zirkuliert zwischen den Medienformen Schrift und Körper. Prämisse seiner Umsetzung ist die tugendhafte Einstellung, die Immanenz und Transzendenz in Bezug setzt, Materie in Immaterielles verwandelt, Text und Leib in Sinn und Seele transponiert. Der Notwendigkeit, den Glauben im Akt der Tugend stets neu zu realisieren, entspricht die Zyklik des *Geistliches Jahrs*, die seine Lektüre potenziell unabschließbar macht.

Bibellektüre und Kenntnis des Katechismus sind die Grundlagen der Glaubensauffassung Droste-Hülshoffs. Aus der beschriebenen Haltung heraus entwirft sie in ihrer Novelle *Die Judenbuche* eine ‚verkehrte Welt‘. Die inverse Emblematisierung, in der die zuletzt übersetzte ‚Judenschrift‘ als *inscriptio*, die Erzählung selbst als „Sittengemälde“²² bzw. *pictura*, die versifizierte ‚Vorrede‘ als *subscriptio* fungiert, deutet das an; manifest wird die Verkehrung auf der Figuren- und Handlungsebene sowie in der Erzählstrategie des Textes. Das Ethos des Vorspruchs ist ein neutestamentliches der Barmherzigkeit. Indirekt zitiert wird Joh 8,7, das Wort Jesu an die Schriftgelehrten und Pharisäer hinsichtlich des Umgangs mit der Ehebrecherin: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie“ (EÜ 1980), das sich gegen einen rigorosen Gesetzesmoralismus wendet. Liest man die Perikope zu Ende, wird

18 Ebd., S. 154.

19 Ebd., S. 158f.

20 Ebd., S. 160f.

21 Ebd., S. 145, 111.

22 So der Untertitel der Erzählung Annette von Droste-Hülshoff. „Die Judenbuche. Ein Sittengemälde aus dem gebirgigten Westphalen“. HKA 5. S. 1-42.

deutlich, dass gleichermaßen eine Weisung an den Übertreter von Gesetz und Moral ergeht – nämlich umzukehren und Buße zu tun: „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (Joh 8,11, EÜ 1980)

Auffallend sind zunächst die spuk- und schicksalhaften Elemente der scheinbar sachlich wiedergegebenen Geschehnisse. Sie beruhen auf den die Erzählung strukturbestimmenden Verdoppelungen²³ und Verkehrungen, beginnend mit der „Verwirrung“ der „Begriffe [...] von Recht und Unrecht“: Neben dem „innere[n] Rechtsgefühl“ der Gewissensinstanz, das der Erzählerkommentar favorisiert, existieren die äußerlichen Rechte des Gesetzes und der Gewohnheit, später kommt die alttestamentliche Talion hinzu. In der Erzählung dominiert das Gewohnheitsrecht das Gewissen (aber auch das kodifizierte Recht), was, wie der Erzähler feststellt und das ‚Sittengemälde‘ anschaulich macht, „seelentödtend[]“ wirkt.²⁴

Am Beispiel der spukhaften Episoden lässt sich die der Geschichte zugrunde liegende Erzählstrategie aufweisen. Während zunächst durch das Aufrufen von Zeugen, den Einsatz unpersönlicher Indefinitpronomen und Modalverben, durch externe Fokalisierung und einen distanzierten, narrativen Erzählmodus der Anschein aufgeklärter Objektivität erzeugt wird, evoziert die Darstellung des Todes Hermann Mergels eine unheimliche Atmosphäre. In einer der zwölf Raunächte am Ende eines alten und zu Beginn eines neuen Jahrs, „um das Fest der heiligen drei Könige“²⁵ – „eine Tummelzeit *unheimlicher Mächte*“, „[i]n den Lüften treiben Geister ihr Wesen“²⁶ –, kommt der Vater Friedrichs auf dem Heimweg von einer Hochzeit im Schneegestöber ums Leben. Der Erzähler kann als heterodiegetischer nicht wissen, was im Haus der Mergels vorgeht, dennoch schildert er, und zwar zunächst nullfokalisiert (also mit scheinbarem oder wirklichem Mehrwissen), dann erst in der Perspektive Friedrichs, vom „Geheul des Windes“

23 Claudia Liebrand. *Kreative Refakturen. Annette von Droste-Hülshoffs Texte*. Freiburg i. Br.: Rombach, 2008 (Litterae 165). S. 208 spricht von einer Strategie der „Verdoppelung und/oder Aufspaltung“. Vgl. auch Thomas Wortmann. „Kapitalverbrechen und familiäre Vergehen. Zur Struktur der Verdoppelung in Droste-Hülshoffs *Judenbuche*“. *Redigierte Tradition. Literaturhistorische Positionierungen Annette von Droste-Hülshoffs*. Hg. Claudia Liebrand/Irmtraud Hnilica/Thomas Wortmann. Paderborn: Schöningh, 2010. S. 315-337.

24 HKA 5. S. 3f.

25 Ebd., S. 6.

26 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* [HwbddA]. Hg. Hanns Bächtold-Stäubli. Bd. 2. Nachdr. Berlin: de Gruyter, 1987. Sp. 455.

und dem „Klappen der Bodenfenster“, von „Windsbraut“ und „Kobold“, gespenstischem Pochen und der erstarrten Schulter des Jungen als ‚Vorgesicht‘ auf die Ankunft des Toten.²⁷ Intern fokalisiert und im dramatischen Erzählmodus, szenisch wird erzählt, dass der Onkel Franz Semmler und der Bauer Hülsmeier den toten Hermann Mergel im Wald gefunden und in sein Haus gebracht haben. Wie er gestorben ist, was die von ihrem Mann misshandelte Margreth sich so zu Herzen nimmt, dass sie auf den achtjährigen Friedrich wie tot wirkt, zu welchem Zweck Mutter und Onkel je drei Messen lesen und nach Werl wallfahren wollen, wird nicht berichtet. Was vorliegt, ist eine kalkulierte Rezeptionslenkung durch Perspektivwechsel²⁸ und Brüche in der Distanziertheit der Darstellung, durch das Gegeneinander von unwahrscheinlicher Unmittelbarkeit und anscheinender Sachlichkeit, von der Weitergabe zweifelhafter und dem Auslassen klärender Informationen. Wie Margreth Mergel sich das Recht nach der „öffentlichen Meinung“ und Gutdünken zurechtlegt und dadurch „Verwirrung“ und „Vorurteil[]“ stifftet, so entsteht durch das narrative Zurechtlegen des Geschehens beim Leser Orientierungslosigkeit. „Es ist schwer, jene Zeit unparteiisch in’s Auge zu fassen“ – der Erzähler unternimmt es gar nicht.²⁹

„Der alte Mergel war das Gespenst des Brederholzes geworden“, weil er ohne Empfang der Sakramente, mit den Worten Simon Semmlers: „ohne Buße und Oelung zum Teufel gefahren war“. Die Fokalisierung ist nicht markiert, das Wiedergehen wird als Tatsache konstatiert, sodass unklar ist, ob ihm nur, „wie gewöhnlich in jenen Gegenden“, „die Ruhe im Grabe“ abgesprochen wird oder ob der Erzähler die Ansicht teilt. Simon Semmler, der Onkel Friedrichs, nach Auskunft des Erzählers „ein unheimlicher Geselle“, hat für seine Schwester Margreth wohl gleichfalls „das Ansehen

27 HKA 5. S. 6f. Vgl. die Schilderung des ‚zweiten Gesichts‘ in Annette von Droste-Hülshoff. „Westphälische Schilderungen aus einer westphälischen Feder“. HKA 5. S. 43-74. Hier S. 72f.

28 Vgl. Carmen Rieb. „Ich kann nichts davon oder dazu tun“. Zur Fiktion der Berichterstattung in Annette von Droste-Hülshoffs *Judenbuche*. *Erzähler – Erzählen – Erzähltes. Festschrift für Rudolf Freudenberg*. Stuttgart: Franz Steiner, 1996. S. 47-65. Hier S. 54; Heinrich Henel. „Annette von Droste-Hülshoff: Erzählstil und Wirklichkeit“. *Festschrift für Bernhard Blume. Aufsätze zur deutschen und europäischen Literatur*. Hg. Egon Schwarz/Hunter G. Hannum/Edgar Lohner. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967. S. 146-172. Hier S. 154.

29 HKA 5. S. 3. Vgl. ebd., S. 8.

eines feurigen Mannes, der unter dem gestohlenen Sacke büßt³⁰. Simon ist als Feuermann ein „*umgehender Toter*“, ein „Grenzfrevler“, der zur Strafe als feurige Gestalt gespenstern muss.³¹ Im frühen Entwurf H² hatte Droste-Hülshoff noch geschrieben, er hätte „viel von einem Gränzrücker an sich“³². Als „Versucher“³³ seines Neffen trägt er Züge des Teufels. Zugleich, jetzt eher nullfokalisiert, „erinnert[]“ der zwölfjährige Friedrich „unwillkürlich an Jemand, der in einem Zauberspiegel das Bild seiner Zukunft mit verstörter Aufmerksamkeit betrachtet“.³⁴ Wiederum ist nicht deutlich zwischen Figuren- und Erzählerperspektive unterschieden.

Der Grenzfrevler Simon ist Friedrichs Doppelgänger, eine Ausgabe seiner näheren Zukunft – wie der gleich darauf eingeführte Johannes Niemand, „sein verkümmertes Spiegelbild“³⁵, seine Vergangenheit darstellt und, falls es Friedrich ist, der am Ende der Novelle zurückkehrt, seine fernere Zukunft. Im Spiegel wird die Verkehrung der Dinge wahrgenommen, im Zauberspiegel sieht Friedrich sein zukünftiges Selbst, die Degeneration seiner Seele. Simon und Johannes verkörpern die Ichspaltung Friedrichs, der „bald geputzt und fröhlich als anerkannte[r] Dorfelegant, bald wieder als zerlumpte[r] Hirtenbube[] einsam und träumerisch hinter den Kühen herschleich[t]“³⁶.

Bezeichnenderweise vollzieht sich die Verwandlung und Aufspaltung Friedrichs im Kontext visueller Wahrnehmungen, etwa wenn Margreth „mit unruhigem Auge von Einem auf den Andern“ blickt.³⁷ Eine weitere Charakterverkehrung wird über Blickwechsel bewirkt. Es handelt sich um die Auseinandersetzung zwischen Friedrich und dem Förster Brandis unmittelbar vor dessen Ermordung. Der jetzt 17-jährige ist augenscheinlich dazu abkommandiert, bei einem Holzdiebstahl Wache zu halten, als ihn Brandis mit seinen Förstern überrascht. Mit Rücksicht auf die Warnung des Vorspruchs sollte man meinen, Friedrich habe sich mit dem Stein, den er im Ärger nach seinem Hund wirft, selbst getroffen. Tatsächlich wird er sogleich als „Canaille“ erkannt, die mit ihrer Mutter ins „Hundeloch“ gehört. Friedrich

30 Ebd., S. 9, 11.

31 HwbddA 2. Sp. 1407. Vgl. HwbddA 3. Sp. 1143, 1157f.

32 HKA 5. S. 272.

33 Emil Staiger. *Annette von Droste-Hülshoff*. 2. Aufl. Frauenfeld: Huber, 1962. S. 58.

34 HKA 5. S. 11.

35 Ebd., S. 14.

36 Ebd., S. 17.

37 Ebd., S. 14.

ist das „verfluchte[] Tier“, als das er den Vierbeiner schmäht. Die Kontroverse mit Brandis verläuft über „rasche[] Blick[e]“, die „schnell wirk[en]“ und im „Augenblick“ eine Wesensveränderung herbeiführen. Während Friedrich als Ertappter zunächst unsicher wirkt, tritt er nun souverän auf, der zuvor selbstsichere Brandis hingegen geht mit einem „verlegene[n] Murmeln“ ab. Der moralische Status Brandis' überhaupt wird zweifelhaft. „[S]o geräuschlos wie ein Fuchs die Hühnerstiege erklimmt“ entfernt er sich, sein Gesicht nimmt mit einem „tiefe[n] Braunrot“ die Farbe Simons an³⁸ – ein Hühnerdieb im grünen Rock des Teufels, ein Nachtjäger und Grenzfrevler, der mit seinen feurigen Augen Blitze wirft.³⁹ Auch buchstäblich hat Friedrich den Förster auf einen falschen Weg gebracht. Wenig später erfährt man, dass Brandis erschlagen wurde: „Er ist todt!“, und zwar ist er, wie Hermann Mergel, „schrecklich! schrecklich! ohne Beichte und Absolution“ gestorben.⁴⁰ Gleichwie sein Protagonist legt der Erzähler eine falsche Fährte: Friedrichs „Züge schienen unruhig bewegt. Gereute es ihn vielleicht, den Förster nicht um Verschweigung seiner Angaben gebeten zu haben?“⁴¹ Unbestimmt bleibt aufgrund von Verschleierung und Mystifikation, hier wiederum durch den unmerklichen Wechsel von interner und externer Fokalisierung, ob er Brandis wissentlich seinen Mördern ausgeliefert hat.

Friedrich jedenfalls, auf dem „ein schweres Gewissen“, eine „schwere Schuld lastet“, nimmt vom Empfang des Bußsakraments Abstand.⁴² Er bleibt untot, ein Verfluchter. Seine erste Schuld ist der Hochmut, „von dem alle Missethaten [...] ihren Ursprung haben“. Dies, unabhängig davon, ob Friedrich vorsätzlich zum Tod Brandis' beigetragen hat, ist die größte Sünde, die „nicht nachgelassen noch verziehen wird“: „daß er sich zu der Demuth, Abbitte zu thun, nicht bequemen kann, obgleich er durch das böse Gewissen genöthigt wird, die Sünde anzuerkennen und einzugestehen“. Er „stößt“ die Gnade Gottes „von sich“.⁴³

38 Alle Zitate ebd., S. 19f.

39 Vgl. HwbddA 7. Sp. 749, 799ff.; HwbddA 3. Sp. 1157. „Vier Eigenschaften werfen die mittelalterlichen Predigtmärchen dem F[uchs] vor: Habsucht, Verzweiflung, Falschheit und Verschlagenheit.“ (HwbddA 3. Sp. 176) Der Teufel kann als Fuchs erscheinen. (Vgl. ebd., Sp. 180)

40 HKA 5. S. 21f.

41 Ebd., S. 20.

42 Ebd., S. 25f.

43 Römischer Katechismus (wie Anm. 8). S. 223ff.

Friedrich ist ein Gespenst, sein eigener Wiedergänger. Er büßt seine Identität ein, indem er sich narzisstisch in seinen Spiegelbildern verliert. Der Doppelgänger Johannes ist Simons „Schweinehirt“.⁴⁴ Ein anderer Schweinehirt, der Friedrich in seiner Großtuerei bewundert, beerbt ihn und wohnt im Haus der Mergels, als Friedrich/Johannes aus der osmanischen Sklaverei zurückkehrt. Als „Esel von einem Burschen“ gleicht Friedrich dem „Hund von einem Juden“, „Lumpenmoises“, der gesteht, einen Glaubensgenossen namens Aaron erschlagen zu haben, und daraufhin Selbstmord begeht.⁴⁵ Mit Brandis tauscht er magisch den Charakter. Dupliziert ist der Förster im letzten Teil der Erzählung, wo ihn der „junge Brandis“ ersetzt.⁴⁶ Als einer, der ohne Empfang der Sakramente gewaltsam im Wald umkommt, gleicht er dem ‚Gespenst des Brederholzes‘, Hermann Mergel, ebenso wie dem Juden Aaron. Der ist schon zu Lebzeiten eine Arme Seele: „O weh mir!“, klingt seine Gespensterklage gleich wie jene „von des alten Mergels Geist“.⁴⁷ Es ist bemerkenswert, dass die räubernden Blaukittel in dem Moment von der Bildfläche verschwinden, in dem ihr Widersacher beseitigt ist. Die uniformierten Holz-,Frevler‘ sind der Inbegriff der Identitätsaufhebung, desgleichen aber die konform auftretenden Förster. Gesetzeshüter und Gesetzesbrecher, Täter und Opfer sind in wachsendem Ausmaß ununterscheidbar. Als homogene, entindividualisierte Gruppen entsprechen sich die zur polizeilichen Untersuchung geladenen Bauern und Förster, auch die „Juden der Umgegend“ erscheinen als gleichförmiger Verein.⁴⁸

Insbesondere aber sind alle Figuren der Novelle Schweine (Hermann, die Knechte des Gutsherrn; der Wert ‚des Juden‘ wird an dem eines Schweins bemessen⁴⁹), Hunde (Friedrich; Johannes ist ein „Lumpenhund“; Lumpenmoises⁵⁰), Esel (Friedrich, der junge Brandis⁵¹).⁵² Entscheidend ist, dass der Unterschied zwischen den Konfessionen und Religionen eingeebnet wird. Christen behandeln Juden wie Schweine, „die Türken“, berichtet der ausgemergelte Friedrich/Johannes aus der Sklaverei, „halten uns Christen nicht

44 HKA 5. S. 14.

45 Ebd., S. 34.

46 Ebd., S. 41.

47 Ebd., S. 29f.

48 Ebd., S. 33.

49 Ebd., S. 7, 29.

50 Ebd., S. 18f., 28, 34.

51 Ebd., S. 34, 42.

52 Vgl. Liebrand. Kreative Refakturen (wie Anm. 23). S. 227f.

besser als Hunde“, und bei den „Ketzer“, den protestantischen Holländern, die den Katholiken aus dem Bosporus gefischt haben, regiert „das Schiffstau [...] ebenso streng wie die türkische Peitsche“⁵³. Alle sind gleich – Katholiken und Protestanten, Christen, Juden und Muslime. Effekt dieser Entdifferenzierung ist eine Art negativer Inklusion, die sich aus einer dezidierten Kritik der Glaubenspraktiken speist. Denn auch die Zaubermittel des Volksglaubens, das alttestamentliche Wiedervergeltungsrecht des *ius talionis*, das im schriftmagischen Ritual der Kehillah – der jüdischen Gemeinde – zur Anwendung kommt, und das Gebet der Gutsfrau von S. werden durch Engführung gleichgesetzt: Wie der Pferdeschädel als „Mittel wider allen Hexen- und Geisterspuck“⁵⁴, wie die Verwünschung der ‚Judenschrift‘, so ist das Beten des Johannesprologs angesichts eines „furchtbare[n] Sturm[s]“ zur Mitternacht nichts anderes als eine heidnische Beschwörungsformel.⁵⁵ Gutsfrau von S. und die Witwe Aarons fallen (wie schon die Witwe und Margreth Mergel) in eins: sie sinken „mit dem Gesichte auf den Stuhl“ bzw. „ohnmächtig zusammen“.⁵⁶ Wo (der christliche) Gott nicht ist, walten Gespenster.

Nicht nur die Welt der *Judenbuche* ist eine zwielichtige. Das ambivalente, entdifferenzierende Erzählen⁵⁷ selbst muss als gespenstisches angesprochen werden: Das narrative Verfahren ist ein ‚Grenzrücken‘, das durch Engführung der Erzählgeschwindigkeiten, Redeformen, Fokalisierungen nicht nur die Situiertheit des Erzählten, sondern mit ihr den diegetischen Status der Stimme, den Ort des Erzählens und die Person des Erzählers, in einen dimensionalischen Zwischenbereich aufhebt. Das Gespenst als entdifferenzierte Form fungiert in der Erzählung Droste-Hülshoffs als poetologische Figur der negativen Inklusion, durch die das gespiegelte, gedoppelte, identitätslose Personal verschiedener Bekenntnisse, das sich gegenseitig erschlägt und versklavt, dem Rahmen einer einzigen, zunächst nur in ihrer Perversion fassbaren Religion subsumiert wird. Das Gespenst als Figur des Dazwischen ist überdies eine des Unerzählten zwischen dem Diesseits und dem Jenseits der

53 HKA 5. S. 38f.

54 Ebd., S. 30.

55 Ebd. Vgl. HwbddA 9. Sp. 510: „Evangelienanfänge werden“ zur Wetterbeschwörung „gelesen, der Anfang des Johannesevangeliums ist besonders geschätzt“.

56 HKA 5. S. 30. Vgl. ebd., S. 31, 37.

57 Vgl. Hannes Fricke. „Verschleierung der Struktur und Auflösung der Person: Nochmals zu Annette von Droste-Hülshoffs *Judenbuche*“. *Colloquia Germanica* 32 (1999): S. 309-324.

Fakten, zwischen Erzählerkommentar, Tatsachenbericht und fantastischer Inszenierung. Das ‚Grenzüberschreiten‘ der Narration, die fantastische Liquidierung von Gegensätzen reflektiert mithin das Gespenstische des Erzählens und seiner sprachlichen Mittel: ihre Anästhetik, dasjenige also, was sich der Mediatisierung und jeder positiven Aussage entzieht. Es zielt, wie sich zeigen wird, auf die Etablierung einer eindeutigen Grenze durch den Wechsel in ein anderes, in ein Medium der Unmittelbarkeit.

Das Unentschiedene der erzählten Ereignisse erweist gerade die vorgebliche Anagnorisis am Ende der Novelle, die unvermittelte Identifizierung des Selbstmörders als Friedrich anhand einer Narbe. Der Bescheid des Gutsherrn ist schon deshalb unzuverlässig, weil er den Appell des Vorspruchs, nicht zu „sondern“, missachtet. Der Idiotismus des Gutsherrn kondensiert bezeichnenderweise in der Formel „Sonderbar, sonderbar!“. Sein Unterscheiden ist gegenläufig zur Erzähltechnik der Inklusion, es verlängert das thematische ‚odysseische‘ „Irren“ durch Beschränkung des Textpotenzials.⁵⁸ Vom Textinventar her jedenfalls lässt sich nicht entscheiden, wer im Baum hängt und ob es der Mörder Aarons ist. Dies leistet allein der Richterspruch des Gutsherrn, dass es nicht „recht“ sei, „daß der Unschuldige für den Schuldigen leide“ – der überdies der Erlösungsstat Christi widerspricht.⁵⁹ (Vgl. 1 Petr 3,18) Sein Amtshandeln ist so hochmütig wie das der übrigen Figuren, das darauf angelegt ist, andere zu erniedrigen und zu misshandeln. Seine ‚verkehrte‘ Moral dient der Verstärkung der fatalistischen Lesart der *Judenbuche*.

Eben dies ist die Funktion der Anspielungen auf die *Odyssee* und des Narbenmotivs: Sie repräsentieren den Fluch, das Dämonische einer unerlösten Welt. Die Identifizierung des Erhängten wird dem Bereich des Gespenstischen zugewiesen, der Auslese aus einem Spektrum, die als bloße Unterstellung auch fiktionsintern diskreditiert wird: „Es würde in einer erdichteten Geschichte Unrecht seyn, die Neugier des Lesers so zu täuschen. Aber dieß Alles hat sich wirklich zugetragen; ich kann nichts davon oder dazu thun.“⁶⁰ Die Stellungnahme ist hier zugleich Fiktionsironie, sie ist aber auch Rezeptionsanweisung, bezogen aus einem aus der Bibel abgeleiteten Schriftverständnis: „Ihr sollt dem Wortlaut dessen, worauf ich euch verpflichte, nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen [...]“ (Dtn 4,2, EÜ 1980)⁶¹

58 HKA 5. S. 3, 34. Vgl. ebd., S. 38.

59 Ebd., S. 42.

60 Ebd., S. 25. Vgl. den Schlusskommentar zur Novelle, ebd., S. 42.

61 Vgl. Rieb. „Ich kann nichts davon oder dazu tun“ (wie Anm. 28). S. 49.

Die Interpretation der Vorgänge wird im zweiten Teil der *Judenbuche* zunehmend mythologisch, genauer: alttestamentarisch. Sie beruht auf einem weiteren Strang motivischer Korrespondenzen und Anspielungen auf die Heilige Schrift. Im AT ist Aaron, der Bruder und Sprecher Mose, Stammvater der israelitischen Priesterschaft. Sein Stab ist ritualsymbolisches Werkzeug und Symbol des Lebens im Bund mit Gott. (Vgl. Ex 7,8-8,14; Num 17,16-28) Dieser wird in der *Judenbuche* zum Mordwerkzeug verkehrt, der Priester zum ‚Schlächter‘ und Schacherer, sein Bruder zum Raubmörder, der theozentrische ritualsymbolische Akt zum eigendynamischen Schadenszauber. Hingegen wird die Tatwaffe des ersten Mordes zum Schreibinstrument, in die „Buche, unter der Aarons Stab gefunden und wo der Mord wahrscheinlich verübt worden war“, findet sich „mit dem Beil eingehauen“ ein unlesbarer Spruch in hebräischer Quadratschrift.⁶² Seine Übersetzung liefert erst der letzte Satz des Textes: „Wenn du dich diesem Orte nahest, so wird es dir ergehen, wie du mir gethan hast.“⁶³

Mit der Kenntnis des hebräischen Spruchs scheint die fatalistische Lesart bestätigt: Der Mörder Aarons, Friedrich, hat sich unter dem Zwang der jüdischen Fluchformel selbst gerichtet. Dennoch: Das „verdammte Buschwerk“ ist „so dicht“, „da kann keine Seele hindurch“.⁶⁴ Die schriftbasierte Selbstreflexion des Textes verhindert gerade eine solche eindeutige Sinnzuweisung. Das Netz der Korrespondenzen ist so dicht, die Kohärenzlücken so groß, dass die *Judenbuche* als eine ‚Allegorie der Unlesbarkeit‘ erscheinen muss.⁶⁵ Der Jude Aaron wird unter einer Buche mit seinem Stab erschlagen, in sie wird mit dem Beil eine hebräische Schrift eingehauen. Dadurch wird sie zur *Judenbuche*, zum ‚Judenbuch‘⁶⁶, zum jüdischen Tanach oder christlichen AT, das hier mit der Tora, dem (äußerlichen) Gesetz identifiziert wird. Aaron stirbt wie Friedrich/Johannes unter dem Buchstaben des Gesetzes, an der Äußerlichkeit im Gegensatz zur Innerlichkeit des ‚Rechtsgefühls‘: Das

62 HKA 5. S. 34. Vgl. Andreas Kilcher/Detlef Kremer. „Romantische Korrespondenzen und jüdische Schriftmagie in Drostes *Judenbuche*“. *Dialoge mit der Droste*. Hg. Ernst Ribbat. Paderborn: Schöningh, 1998. S. 249-261. Hier S. 251.

63 HKA 5. S. 42.

64 Ebd., S. 41.

65 Vgl. Kilcher/Kremer. Romantische Korrespondenzen (wie Anm. 62). S. 254; Andreas Kilcher. „Das magische Gesetz der hebräischen Sprache. Drostes *Judenbuche* und der spätrromantische Diskurs über jüdische Magie“. *ZfdPh* 118 (1999): S. 234-265. Hier S. 235.

66 Vgl. Liebrand. Kreative Refakturen (wie Anm. 23). S. 231.

„verdammte Buschwerk“ ist „so dicht“, dass „keine Seele hindurch“ kommt. Das Gesetz wird auch deshalb zum unentrinnbaren Fluch, weil das ‚Judenbuch‘, das *Die Judenbuche* ist, in seiner fremden Buchstäblichkeit nicht angeeignet werden kann.

Mit der Übersetzung der hebräischen Inschrift wechselt deren Performativität in ein anderes Register: Angesprochen ist der Leser der Schrift, die sich selbst in der ersten Person Singular adressiert. Die Formel enthält noch einmal die Warnung, „die Judenbuche auf keine Weise zu verletzen“⁶⁷, den Wortlaut zu achten – die eindeutige Schuldzuweisung ist eine Zutat, die mehr den Leser betrifft als die unveränderliche Schrift. Die neuerliche Rezeptionsanweisung zielt auf die Haltung des Lesers, seine Stellung zu den dargestellten Ereignissen. Wie der Leser sich zur Aussage des Textes stellt, so lautet das Urteil über ihn: Auge um Auge. Es wird deutlich, dass nicht Unlesbarkeit intendiert ist, sondern eine bestimmte Lektürehaltung, die es ermöglicht, die *Judenbuche* zu entziffern. Sie ergibt sich aus der Verschränkung von hebräischem und Vorspruch. „[S]o wird es dir ergehen, wie du mir gethan hast“, ist semantisch gleichwertig sowohl mit der Talionsformel als auch mit der Sentenz: „Laß ruhn den Stein – er trifft dein eignes Haupt!“⁶⁸ Der Schluss des Textes führt zurück auf seinen Beginn. Gemeint ist folglich eine spezifische Relektüre⁶⁹, die die verkehrte Emblematik, die Welt der *Judenbuche* vom Kopf auf die Füße stellt – eine Metanoia im Geist der neutestamentlichen Moral, die den mythologischen Fluch der Vergeltung abwendet.

Zuletzt bleibt eine Differenz bestehen: die zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit, zwischen Buchstabe und Geist. Mit dem Buchstaben des Gesetzes, der die ihm unterworfenen tötet, ist 2 Kor 3,6 zitiert: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ (EÜ 1980) Die dargestellte Inbesitznahme des Geistes durch den Buchstaben soll umgekehrt, die Gespenster des Buchstabens wieder in Geist verwandelt werden. Die nahegelegte Neuaneignung der Schrift wird im Kontext der Medienreflexion 2 Kor 3 verständlich.

67 So die Formulierung im Entwurf H8, HKA 5. S. 424. Vgl. ebd., S. 34.

68 Vgl. Jefferson S. Chase. „Part of the Story. The Significance of the Jews in Annette von Droste-Hülshoff's *Die Judenbuche*“. *DVjs* 71 (1997): S. 127-145. Hier S. 142.

69 Vgl. Günther Bonheim. „Von der Würde der Lebenden und der Toten. Annette von Droste-Hülshoffs *Die Judenbuche*“. *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (2002): S. 212-239. Hier S. 238f.

Hintergrund des Passus ist das Operieren konkurrierender charismatischer Wanderprediger in der von Paulus gegründeten korinthischen Gemeinde, die sich mit Empfehlungsschreiben ausgewiesen und durch Ekstasen ‚legitimiert‘ haben. Gegen die individuelle Inspiration der Charismatiker stellt Paulus die kollektive Geistbegabung der Gläubigen infolge (seiner) ‚Verkündigung des Evangeliums‘⁷⁰ (vgl. 2 Kor 12), gegen die Praxis der Empfehlungsbriefe im Distanzmedium der Schrift eine unmittelbare Kommunikation, die „die Leser“ seines Briefs „in den Text verwandelt“⁷¹. Paulus’ Empfehlungsschreiben und zugleich das der korinthischen Gemeinde ist diese selbst, Schriftträger sind die Herzen Paulus’ und der Gemeinde, ihre Schrift ist für alle lesbar und verständlich. Urheber oder Schreiber der Schrift, die Paulus durch seine *diakonia* im Zeichen des Kerygmas verfasst oder bestellt, ist (in einer Parallele zu Ex 24 bzw. Ex 31-34) Christus. Als ‚Brief Christi‘ empfehlen die Korinther nicht nur Paulus anderen weiter, sondern zugleich Christus, sie empfehlen sich selbst und ihren Apostel an Christus, wie Paulus die Gemeinde und Christus empfiehlt.⁷² Dass diese „in Herzen von Fleisch“ (2 Kor 3,3, EÜ 1980) eingelassene Schrift evident ist, liegt in ihrer – dem mosaischen Gesetz entgegengestellten – alle Grenzen aufhebenden Medialität begründet. An die Stelle fixierter arbiträrer Schriftzeichen tritt der Geist Gottes, an die Stelle rigider Steintafeln formbare ‚Herzen von Fleisch‘, in denen sich das Pneuma verkörpert. Diese flexible Medialität ermöglicht unbegrenzte Zirkulationen. Als Inbezugsetzung von Transzendenz und Immanenz realisiert der Medienwechsel das Eschaton⁷³, den Inbegriff des Daseins Jesu Christi.

Paulus’ „hermeneutische Anweisung zu einer Schriftauslegung“⁷⁴ verwandelt polemisch das kasuistische Recht des AT in eine apodiktische Ethik der Agape. Mit ihr verwirklicht sich die Schöpfungsintention der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott als eschatologische, die künftige Versöhnung des

70 Karl Kertelge. „Buchstabe und Geist nach 2 Kor 3“. *Paul and the Mosaic Law*. Hg. James D. G. Dunn. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996 (WUNT 89). S. 117-130. Hier S. 119.

71 Christian Kiening/Ulrich Johannes Beil. *Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari*. Göttingen: Wallstein, 2012. S. 106.

72 Klaus Scholtissek. „Ihr seid ein Brief Christi‘ (2 Kor 3,3). Zu einer ekklesiologischen Metapher bei Paulus“. *Biblische Zeitschrift*. N. F. 44 (2000): S. 183-205. Hier S. 201f.

73 Vgl. Andreas Lindemann. „Die biblische Hermeneutik des Paulus. Beobachtungen zu 2 Kor 3“. *Wort und Dienst* 23 (1995): S. 125-151. Hier S. 136.

74 Kertelge. Buchstabe und Geist (wie Anm. 70). S. 118.

sündigen Menschen mit Gott schon jetzt. Unverhüllt kann das Gesetz im ‚Spiegel‘ oder ‚Bild‘ Christi betrachtet werden.⁷⁵ Mit der pneumatischen Einschreibung des Gesetzes in die Herzen der Menschen erfolgt die Vergebung der Sünden (vgl. Jer 31,31-34), die Vergabe des Lebens, die das Gesetz von sich aus nicht leisten kann, weil es auf die Verurteilung der Sünde gerichtet ist. „Alle aber, die nach dem Gesetz leben, stehen unter dem Fluch. Denn in der Schrift heißt es: *Verflucht ist jeder, der sich nicht an alles hält, was zu tun das Buch des Gesetzes vorschreibt.*“ (Gal 3,10, EÜ 1980) Die Partizipation am Pneuma, am „Geist Christi“ erst ermöglicht vollkommenes Verstehen, das Erkennen der Wahrheit (1 Kor 2,16, EÜ 1980).

Indem die Erzählung sich nach ihrem Abschluss selbst transgrediert, wird der Text der *Judenbuche* einer neuen, geistgeleiteten Lektüre zugeführt, die unlesbare Schrift lesbar gemacht. Ihre Wirkungspoetik setzt die Worte der Schrift in ihr Recht, sofern sie im Leser Verkörperungen erzeugt, sofern die neuerliche Transkription des transkribierten ‚Judenbuchs‘ in fleischerne Herzen gelingt. Das Gesetz ist erfüllt, wenn auch der Leser (in Entsprechung zur richtig verstandenen Mediologie des Johannesprologs) zum fleischgewordenen Logos wird, wenn er nach dem Vorbild Jesu selbst das Gesetz und die Semiotik des Textes in der Ethik des Prologs aufgehoben ist. Dann ist die Totenaufstehung Wirklichkeit, wenn das Hereinragen der Ewigkeit in die Zeit begriffen, der Kairos, den das Auftreten Jesu Christi darstellt, ergriffen wird: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15, EÜ 1980) Die *Judenbuche* Droste-Hülshoffs produziert diesen Kairos als Krise und Chance, die den Leser in die eschatologische Entscheidung stellt.

Die *Judenbuche* ist der romantische Versuch, „das Reich Gottes zu realisieren“⁷⁶. Ihr Realismus ist ein metaphysischer, theologischer.⁷⁷ Damit erhebt sich der Text selbst zum eschatologisch-soteriologischen Medium. Die

75 Vgl. Martin Hasitschka. „Diener eines Neuen Bundes‘. Skizze zum Selbstverständnis des Paulus in 2 Kor 3,4-4,6“. *ZKTh* 121 (1999): S. 291-299. Hier S. 296.

76 Friedrich Schlegel. Athenäumsfragment 222. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hg. Ernst Behler. Bd. 2. Paderborn: Schöningh, 1967. S. 201.

77 Stefanie Stockhorst. „Zwischen Mimesis und magischem Realismus. Dimensionen der Wirklichkeitsdarstellung in Kriminalnovellen von Droste-Hülshoff, Fontane und Raabe“. *Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft* 43 (2002): S. 50-81. Hier S. 81 nennt die „Überformung des Tatsächlichen“ ‚magischen Realismus‘; Josephine Nettesheim. „Annette von Droste-Hülshoff und die englische Frühromantik. Ein Beitrag zur europäischen Bedeutung des christlichen Realismus“.

Inbesitznahme des Geistes durch den Buchstaben wird im Dazwischen der ‚Blicke‘ (Auge *um* Auge), die die beiden Lektürewesen sind, gewendet. Das ‚Angeblicktwerden‘ durch den unverständlichen Text fordert eine ‚Erwidern des Blicks‘, die die tote Schrift ‚lebendig‘: verstehbar und anschlussfähig macht. Hierfür steht die physiologisierte Pneumatologie Droste-Hülshoffs ein, die sie im *Geistlichen Jahr* entwirft. Das Reich Gottes entsteht durch die Interaktion zwischen Text und Leser in die Zukunft hinein. Als andauernder Prozess bewerkstelligt die Transkription den Ausstieg aus der katastrophischen Zeit der *Judenbuche* in die Heilsgeschichte, sie wendet als qualifizierter Kairos den verhängnisvollen Chronos zum erfüllten Eschaton. Wenn diese Übertragung gelänge, würde die Schrift tatsächlich zum „Wort, das stets verständlich mir“.

Jahrbuch der Droste-Gesellschaft 1 (1947): S. 129-151 spricht von ‚christlichem Realismus‘.

Heiko Ullrich (Heidelberg)

Die Kunst und die Ketzer

Ästhetik- und Religionskritik in Nikolaus Lenaus Versepos
Die Albigenser

Nikolaus Lenaus Versepos *Die Albigenser*, in den Jahren 1838-1842 entstanden und im letztgenannten Jahr bei Cotta in Stuttgart mit dem Untertitel „Freie Dichtungen“ veröffentlicht, unterscheidet sich beträchtlich von den beiden älteren Versepen Lenaus, dem *Faust* (1836; 2. Auflage 1840) und dem *Savonarola* (1837). Das lässt sich bereits am Titel ablesen, der statt eines Individuums (der sagenhaften Gestalt Faust bzw. des Dominikanermönchs Girolamo Savonarola) eine Gruppe von Menschen (die äußerst heterogene südfranzösische Ketzerbewegung) ins Zentrum stellt. Als Resultat dieser Stoffwahl beklagt selbst der Dichter einen gewissen Mangel an inhaltlicher Geschlossenheit:

Meine Albigenser werden kein Ganzes. Ein Gedicht, das den traurigen Desorganisationsproceß des provençalischen Lebens zum Stoffe genommen, weiß ich nicht, wie es organisch werden könnte. Jener Zusammensturz war nicht rhythmisch und nur trümmerhaft kann der Besang desselben ausfallen.¹

Die Lenau-Forschung hat diesen vom Dichter – allerdings lange vor Abschluss der Arbeiten an seinem Werk – autorisierten Befund² zum Ausgangspunkt verschiedener Deutungsansätze des Epos gemacht.³ Dabei

1 Brief an Eduard Duller vom 06.04.1840, zitiert nach: Nikolaus Lenau. *Werke und Briefe. Band 6: Briefe 1838-1847. Teil 1: Text.* Hgg. Norbert Oellers/Hartmut Steinecke. Wien: ÖBV/Klett-Cotta, 1990. S. 117.

2 Vgl. allgemein zu Äußerungen, die Autoren während des Produktionsprozesses über ihre Werke tätigen, Gérard Genette. *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches.* Übers. Dieter Hornig. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001. S. 356-359.

3 Norbert Altenhofer. „Ketzerhistorie und revolutionäre Geschichtsphilosophie im Werk Lenaus“. *Lenau-Forum* 11 (1979): S. 1-18. Hier S. 17 sieht „das künstlerische Ethos dieses nicht mehr organisch sein könnenden und wollenden Werk“ darin, „nicht das Geschäft der Philosophen zu besorgen und über Leichenhaufen hinweg geschichtlichen Sinn zu konstruieren, sondern in fragmentierten Bildern

wurde die Rolle der einzelnen Figuren sowie deren Verhältnis zum epischen Erzähler insofern vernachlässigt, als man kein Versuch unternommen hat, diese in einer klassischen Figurenkonstellation verschiedenen, deutlich voneinander abgegrenzten religiös-weltanschaulichen und poetologischen Positionen zuzuordnen.⁴ Ausgehend von einer die bisher formulierten Ansätze

die Erinnerung an das unwiederbringlich Verlorene, das von Menschen selbst Zerstörte, zu bewahren“. Gerhard R. Kaiser. „Poesie des Aases. Überlegungen zur Ästhetik des Häßlichen in Lenaus ‚Albigensern‘“. *Lenau-Forum* 16 (1990): S. 53-75. Hier S. 75 deutet die Widersprüche innerhalb des Epos folgendermaßen: „Der ungeheueren Verdrängungsleistung der glaubenslosen, schein aufgeklärten Moderne antwortet kritisch die Erinnerung an die unaufhebbare Naturverfallenheit des Menschen. Es macht den Rang Lenaus aus, daß diese melancholische Einsicht seinen trauernden Zorn gegen Unrecht und Unterdrückung nicht gedämpft hat, ja, man möchte sagen, daß seine Melancholie erst dadurch ihre Authentizität gewann, daß er auch zorniger Trauer fähig war.“ Helmut Brandt: „Lenaus ‚Albigenser‘ – im Blickwinkel gewandelter Zeiten“. *Lenau-Forum* 21 (1995): S. 57-75. Hier S. 75 deutet die *Albigenser* als „eine geschichtliche und gedankliche Welt [...], die [...] weniger durch epische Handlung oder gar durch dramatische Aktion fesselt, als durch die unerbittliche Suche und Aufrichtigkeit, mit der hier durch die blutigsten Leiden der Menschen hindurch nach der Wahrheit unserer Existenz gefragt wird“. Wynfried Kriegleder. „Nikolaus Lenaus Albigenser, oder: Wozu dichten in dürftiger Zeit?“. *Temeswarer Beiträge zur Germanistik. Bd. 4*. Hg. Roxana Nubert. Temeswar: Mirton, 2003. S. 67-87. Hier S. 87 formuliert als Erkenntnis folgendes Paradoxon: „Lenaus *Albigenser* singen selbstreflexiv letztlich davon, dass die Zeit des Singens und Dichtens vorbei ist.“ Norbert Otto Eke. „Grausame Spiegel. Lenaus Blick zurück nach vorn: *Die Albigenser. Freie Dichtungen*“. *Von Sommerträumen und Wintermärchen. Versepen im Vormärz*. Hgg. Bernd Füllner/Karin Füllner (Vormärz-Studien 12). Bielefeld: Aisthesis, 2007. S. 49-71. Hier S. 69 stellt er folgenden zentralen Mangel fest: „Lenaus Epos hat keinen Begriff von Zukunft; und vor allem: es hat über das Pathos hinaus auch keinen Begriff der Freiheit, die es formelhaft beschwört.“

⁴ Ausgangspunkt wäre also beispielhaft folgende leider nicht näher spezifizierte Feststellung von Brandt. *Albigenser* (wie Anm. 3). S. 74: „Doch das vorherrschende Verfahren des Dichters besteht darin, daß er die eigene Stimme auseinanderlegt. Er spricht wohl immer wieder als Sänger, aber er spricht vornehmlich durch die Dialoge der Personen, Schicksale und Ereignisse, in denen sich seine Meinung kundgibt. [...] insgesamt hat Lenau die bereits in seinen früheren Versdichtungen entwickelte Methodik wechselnder Sichten nunmehr geradezu panoramisch ausgebildet. Dabei werden die Themen und Motive fortwährend erweitert, variiert und gegeneinander geführt. Nicht nur, daß fast alle Gesänge

modifizierenden Interpretation des epischen Erzählers und unter Rückgriff auf Konstellationen im *Faust* und im *Savonarola* soll in der Folge das äußerst heterogene Figurenarsenal der *Albigenser* in die Gesamtdeutung des Versepos mit einbezogen werden. Dabei stellt sich die Frage nach dem spezifischen Verhältnis der beiden Lager in Fragen der Religion, Moral und Kunst: Einer katholischen Position, die eine Religion der Liebe vertritt, die Menschen belehren und bekehren will und der Kunst dabei eine wichtige Rolle zuerkennt, steht – so die erste These der folgenden Untersuchung – eine Position der Ketzer gegenüber, die im Kampf gegen die etablierte Kirche aggressiv, intolerant und eher kunstfeindlich auftritt. In unbestimmtem Verhältnis zu diesen beiden Konfliktparteien stehen die Troubadours, die sich durch einen weitgehenden religiösen Indifferentismus, eine liberale Grundhaltung und ein Kunstverständnis auszeichnen, das jegliche Funktionalisierung zugunsten rein ästhetischer Positionen ablehnt. Jeder dieser drei Positionen – so die zweite These dieses Beitrags – werden im Rahmen der *Albigenser* Stärken und Schwächen zugesprochen, und auf Basis einer kalkulierten Vielstimmigkeit soll offen bleiben, welchem Konzept von Dichtung der Vorrang gebührt.

Lenaus Erzähler zwischen Liebe und Hass

Im zweiten Teil des einleitenden „Nachtgesangs“ berichtet der epische Erzähler der *Albigenser* von einem Traum, der ihn in die Wildnis führt. Dort hört er zwei Stimmen, die ihn zur „Liebe“ (A 117)⁵ bzw. zum „Haß“ (A 118) bekehren wollen.⁶ Dieser Traum des Erzählers, der dem Text gewisserma-

zwei- oder gar mehrstimmig sind, sie stehen alle in gedanklichen und oft genug wörtlichen Beziehungen zu vorausgehenden oder nachfolgenden Textstellen.“

- 5 Nikolaus Lenau. *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Band 4: Savonarola. Die Albigenser. Don Juan. Helena.* Hgg. Helmut Brandt/Gerhard Kosellek. Wien: Deuticke/Klett-Cotta, 2004. Zitate aus den *Albigensern* werden im Folgenden mit dem Buchstaben A und der Verszahl nachgewiesen; für Zitate aus dem *Savonarola* wird S, für den *Faust* F verwendet (Nikolaus Lenau. *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Band 3: Faust.* Hg. Hans-Georg Werner. Wien: ÖBV/Klett-Cotta, 1997).
- 6 Vgl. dazu neben Carl Gibson. *Lenau. Leben – Werk – Wirkung* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 100), Heidelberg: Winter, 1989. S. 182-184 auch die Differenzierungen bei Brandt. *Albigenser* (wie Anm. 3). S. 69f. und Eke. *Spiegel* (wie Anm. 3). S. 55-57.

ßen vorangestellt ist, hat exemplarischen Charakter. Es geht um das Gegen-spiel zweier allegorischer Positionen, denen im weiteren Verlauf des Epos verschiedene historisch verbürgte Gruppierungen bzw. Personen zugeordnet werden. Dabei scheint der Erzähler, der sich bereits vor dem Traum über die „Tyrannenfratzen“ (A 33) empört und sein gegen deren „freche[] Willkür“ (A 53) gerichtetes „Lied“ (A 33) ebenso wie seine „Gedanken“ (A 17) auf den Hass (A 1-12) zurückführt, bereits eine Vorentscheidung getroffen zu haben; am Ende des „Nachtgesangs“ bekennt er sich jedenfalls eindeutig zum Hass als entscheidender Inspirationsquelle:

Sturmwind rauschte jetzt wie Freiheitspsalm,
Trug von hinnen mir den Bambushalm,
Blies den Steinehaufen fort wie Flaum,
Weckte mich zurück aus meinem Traum,
Und zu singen in der stillen Nacht
Hob ich an die Albigenserschlacht. (A 155-160)

Das Zitat zeigt jedoch auch, dass dieses Bekenntnis zur Stimme des Hasses nicht ohne innere Kämpfe des Erzählers erfolgt ist⁷: „Bambushalm“ und „Steinehaufen“ sind das Grab eines Wanderers, der vom Tiger, der Verkörperung des Hasses, getötet wurde (A 1-83); der Anblick dieses Grabes hatte beim Erzähler zunächst ein Schaudern vor der gewalttätigen „Natur“ ausgelöst: „O wie war mir die Natur so schaurig! | Furchtbar schweigend stand mir gegenüber | Die Natur, stets wilder, fremder, trüber.“ (A 84-86). Diesem Schaudern begegnet die Stimme des Hasses mit der Beschwörung der „Freiheit“, die den Erzähler ja letztlich auch überzeugt:

Liebe die Natur, die, treu und wahr,
Ringt nach Licht und Freiheit immerdar,
Wenn auch unter ihren heil'gen Füßen
Grau'n und Schmerz und Tod aufwirbeln müssen. (A 129-132)

Die hier formulierte Rechtfertigung der Gewalt als Notwendigkeit wird daraufhin in den politisch-sozialen Bereich übertragen: „Waffen braucht die

⁷ Vgl. dazu auch Hugo Schmidt. *Nikolaus Lenau* (Twayne's World Authors Series 135). New York: Twayne, 1971. S. 139 und Wolfgang Martens. *Bild und Motiv im Weltschmerz. Studien zur Dichtung Lenaus* (Literatur und Leben 4). Köln/Graz: Böhlau, 1957. S. 169-173.

Welt; kein Liebeslächeln | Kann das Elend ihr von dannen fächeln; | [...]“ (A 133f.); ein weiterer Argumentationsschritt stellt das revolutionäre Dichten als Fortsetzung des politisch-militärischen Handelns mit anderen – und offenbar effektiveren – Mitteln dar:

Wie die Faust einst Brand und Eisenruthen,
 Muß der Geist sein Schwert, sein Feuer brauchen,
 Bis die Herzen der Despoten bluten,
 Und zerfallend ihre Burgen rauchen. (A 141-144)

Dieser ersten Stimme, der des „Hasses“, steht eine zweite Stimme gegenüber, die der „Liebe“. Sie stellt dem selbstbewussten und siegesgewissen Aufruf zu politischem und dichterischem Handeln den christlichen Weg zur „Freiheit“ gegenüber: „Weltbefreien kann die Liebe nur, | Nicht der Haß, der Sklave der Natur, | [...]“ (A 117-120) Hier wechselt die Argumentation mit der Berufung auf den Erlösungstod von „Golgatha“ als Liebestat (A 121) auf die religiöse Ebene. Den Gegensatz von (tierischer) „Natur“ und (christlicher) „Liebe“⁸ kleidet die Stimme der Liebe in folgendes Bild:

Wenn der Tiger schlau im Dickicht lauscht,
 Vorspringt und ein Menschenbild zerreißt,
 Blut trinkt, hat er sich in Gottes Geist,
 Den er spüret, ahnungsvoll berauscht.
 Flieh mit deinem Kummer nicht zu denen,
 Die aus tiefer Haft so wild sich sehnen. (A 111-116)

Die Tiger, die „aus tiefer Haft so wild sich sehnen“ und sowohl die „Natur“ als auch den „Haß“ verkörpern, sind für die Stimme der Liebe – anders als für den Erzähler – gerade kein Vorbild. Stattdessen stehen sie noch am Beginn des unvermeidlichen Weges zu Gott und zur Religion der Liebe; jede Orientierung an der „Natur“ wird damit zum fatalen Rückschritt der Menschen hinter die Errungenschaften des Christentums. Was die Stimme des Hasses fordert, erscheint deutlich als ein solcher Rückschritt: „[...] | Gott soll wieder in Gewittern grollen, | Blitze müssen in die Dächer fahren, |

8 Gegen diese Auffassung wendet sich mit wenig überzeugenden Argumenten Peter Skrine. „Die Albigerenser“. *Lenau zwischen Ost und West*. Hg. Alexander Stillmark/Fred Wagner (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 268). Stuttgart: Heinz, 1992. S. 103-120. Hier S. 108.

Schlachtgetümmel muss ihn offenbaren.“ (A 138-140). Zunächst lässt sich der Erzähler, der sich zur Stimme des „Hasses“ bekennt, von der Stimme der „Liebe“ nicht überzeugen. Denkwürdigerweise wird der Versuch, den letztlich auch kunstfeindlichen Hass des Erzählers zu überwinden, quasi hinter dessen Rücken durch eine in den Handlungsverlauf des Epos nur am Rande eingebundene Figur eingeführt. Almerich von Bene⁹, dessen Lehre einige ‚ketzerische‘ Studenten auf einem Gelage wiedergeben, propagiert ein dreiphasiges Geschichtsmodell. In diesem folgt auf den Hass des Vaters aus dem Alten und auf die Liebe des Sohnes aus dem Neuen Testament der „ewige Bund“ des Geistes:

Den Vater glaubte den Gewittern
 Der Mensch und dem Prophetenmund,
 Vor Gottes Willen mocht' er zittern;
 Und solches hieß der alte Bund.
 Jehovah's Tage mußten schwinden,
 Der dunkle Donnernebel floh;
 Wir lernten Gott als Sohn empfinden,
 Und wurden seiner Liebe froh.
 Auch Christi Zeit, die Gott verschleiert,
 Vergeht, der neue Bund zerreißt,
 Dann denken Gott wir als den Geist,
 Dann wird der ewige Bund gefeiert. (A 2965-2976)¹⁰

Die dritte Phase des Modells ermächtigt den Menschen schließlich zu geistiger Aktivität, während er zuvor passiv bleibt, wenn er vor dem zürnenden Gott „zittern“ oder zu „empfinden“ erst lernen muss, um „froh“ zu werden.

9 Vgl. zu Lenaus Verschmelzung der Lehren des historischen Amalrich von Bena mit denen des Zisterziensers Joachim von Fiore auch Gibson. *Lenau* (wie Anm. 6). S. 191f. und Schmidt. *Lenau* (wie Anm. 7). S. 143f.

10 Zur Abhängigkeit dieser Passage von Hegels Geschichtsphilosophie vgl. u. a. Eke. Spiegel (wie Anm. 3). S. 63-66. Zur Reaktion der Freunde Lenaus auf seine (vermeintliche?) Hinwendung zu Hegel vgl. auch Norbert Otto Eke/Karl Jürgen Skrodzki. *Lenau-Chronik 1802-1851*. Wien: Deuticke/Klett-Cotta, 1992. S. 324. Zum Reim „Geist“ – „zerreißt“, der in den *Albigensern* nur an den beiden zitierten Stellen im Zusammenhang mit dem Tiger bzw. dem Löwen erscheint, vgl. auch Heinrich P. Delfosse/Karl Jürgen Skrodzki/Michael Trauth. *Reimregister zu Nikolaus Lenaus Versepen* (Indices zur deutschen Literatur 24). Tübingen: Niemeyer, 1991. S. 34.

Erst der „Geist“ lässt den Menschen selbst „denken“ – eine Tätigkeit, die der Erzähler eng mit dem Entstehungsprozess seines Epos verknüpft, den er als poetische Formung von „Gedanken“ beschreibt (A 17).

Die Poetik der Katholiken

Eine weitere neben Almerich von Bene angeführte Figur, die in Opposition zum Erzähler tritt, ist Hugo von Alfar.¹¹ Dieser nimmt die Deutung von ‚natürlicher‘ Gewalttätigkeit als eine „wilde“ und letztlich fehlgeleitete Sehnsucht nach der Liebe Gottes (A 111-116) durch die unterlegene Stimme der Liebe mit geringer Variation wieder auf. Er identifiziert nämlich den gekreuzigten Christus als Ursprung der vom Papst ausgeübten Gewalt gegen die Ketzer:

Inbrünstig küßt ihm Innocenz die Wunden,
 Ein zahmer Leu, der seinen Herrn beleckt;
 Doch hat die scharfe Zunge Blut geschmeckt,
 Und seine Wuth ist losgebunden;
 Der Leu brüllt auf, und hat mit seinen Krallen
 Wuthblind den eignen Meister angefallen,
 Er hat sein Bild schon halb zerrissen,
 Und meint es immer noch zu küssen. (A 1711-1724)¹²

Tatsächlich begreift auch Papst Innozenz III. selbst sein Handeln als Werk der Liebe. Dem – in seinen Augen – unrechten Handeln seiner Feinde, die „die Gotteseintracht morden“ (A 864) und „manches arme Herz verheeren“ (A 871), setzt er (vor dem Beginn des Kreuzzugs) sein eigenes

Wachen, Sorgen, ruheloses Ringen,
 Das Christenthum zu halten und zu mehren,
 Das Band des Glaubens um die Welt zu schlingen,
 Die Welt im Strahl der Liebe zu verklären (A 859-862)

11 Vgl. zu dieser Figur vor allem Kriegleder. *Albigenser* (wie Anm. 3). S. 71f.

12 Vgl. dazu neben Boshidara Deliivanova. *Epos und Geschichte. Weltanschauliche, philosophische und gattungsästhetische Probleme in den Epen von Nikolaus Lenau* (Hamburger Beiträge zur Germanistik 20). Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang 1995. S. 128f. vor allem Schmidt. *Lenau* (wie Anm. 7). S. 139f.

entgegen. Innozenz handelt also – wie Alfar zu Recht bemerkt – nicht nur aus Liebe („im Wahn, zum Heile sey das recht“, A 1713), sondern schreckt vor der Ausführung des Kreuzzugs zunächst zurück und will zuvor seinen „Boten“ zu den Ketzern senden (A 913), auf dem „sein letztes Hoffen [...], | Im Kampf zu siegen ohne Blutverguß“ (A 915f.), ruht.¹³ Durch diesen Boten, Pierre von Castelnau, wird der religiöse (und politische) Diskurs des Papstes auch hier mit dem poetologischen Diskurs verknüpft, denn es sind gerade Pierres „Mährlein“ (A 270), die zwar immer wieder Bilder der Gewalt wie die für ihren Frevel von den Raben getöteten Zigeuner (A 275-336) beschwören, dabei aber eben selbst noch den zumindest vorläufigen Verzicht auf die Gewaltanwendung ermöglichen, indem sie auf die Macht der (poetisch geformten und damit eine spezifische Überzeugungskraft entfaltenden) Worte setzen, um die Ketzer zu belehren. Wie Innozenz verbindet daher auch Pierre mit seiner Geschichte das „Hoffen [...] | Im Kampf zu siegen ohne Blutverguß“, wenn er dem Troubadour, dem er sein Gleichnis erzählt, zuruft: „[...] ich warne deine Seele, | [...]“ (A 269) und ihn am Ende auffordert:

Du eile, deinen Frevelwahn zu büßen
 Wirf weinend dich dem nächsten Kreuz zu Füßen,
 Und bete, leide, ringe deine Hände,
 Daß Christus seinen Trost ins Herz dir sende.
 Dann wird der Fluch von deinem Haupt gewandt,
 Durch den du bist verworfen und gebannt! (A 357-362)¹⁴

Erst als sich die Hoffnung des Papstes und Pierres auf eine friedliche Beilegung des Konflikts – letztlich aufgrund der Wirkungslosigkeit der Poesie der Liebe – durch die Ermordung Pierres zerschlägt, greift Innozenz zu der von Alfar beklagten Gewalt. Ähnlich erfolglos wie Pierre mit seinem „Mährlein“ bleibt auch Dominicus¹⁵, der die in der für den Gesang titelgebenden

13 Vgl. dazu vor allem Brandt. Albigenzer (wie Anm. 3). S. 67f.; zu dem Hapax legemenon „Blutverguß“ bei Lenau vgl. auch Heinrich P. Delfosse/Karl Jürgen Skrodzki: *Synoptische Konkordanz zu Nikolaus Lenaus Versepen* (Indices zur deutschen Literatur 22). Tübingen: Niemeyer, 1989. S. 64.

14 Das übersehen Jozsef Turóczy-Trostler. *Lenau* (Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft 12). Berlin: Rütten & Loening, 1961. S. 194f. und die an dieser Stelle recht unsachliche Interpretation von Gibson. *Lenau* (wie Anm. 6). S. 185f.

15 Das übersieht Marie-Odile Blum. „Les Albigeois de Lenau: l'Étrange et l'Excèsif“. *Images modernes et contemporaines de l'homme baroque*. Hg. Jean-Marie

„Höhle“ versammelten Ketzler durch eine ähnliche Geschichte zu belehren sucht (A 1091-1134).¹⁶ Ein dritter Versuch, die Religion der Liebe mit herkömmlichen Mitteln zu verbreiten, zeigt dann, dass auch ‚Kunst‘ nicht frei von Gewalt- und Destruktionspotentialen ist. Der geradezu zynische „Rosenkranz“¹⁷ ist zwar ebenfalls noch als Warnung Simons an den Grafen von Foix konzipiert (A 1611-1614), die zudem durch eine Metapher das katholische Religionsverständnis illustrieren soll, zeigt jedoch bereits die fatale Verschränkung von didaktischer Dichtung und inquisitorischer Gewalt gegen die Feinde, denen nach ihrer Gefangennahme die Augen ausgestochen werden:

Und Simon ruft: „nun mögt ihr euch entfernen,
Ihr Ketzler, und katholisch wandeln lernen,
Blind folgsam und gehorsam nur dem Einen,
Dem noch ins Aug die Himmelslichter scheinen.“ (A 1607-1610)¹⁸

Grundsätzlich also wird die Dichtung ‚ad maiorem Dei gloriam‘, die immer auch das didaktische Ziel des ‚docere‘ gegenüber den Adressaten verfolgt, durchgängig als Versuch der päpstlichen Partei inszeniert, (im eigenen Interesse) konstruktiv zu wirken. Ihr allmähliches Scheitern jedoch entfesselt die destruktiven Kräfte des Kreuzzuges und verschmilzt am Ende untrennbar mit ihnen.

Es könnte aber auch – und darauf scheint das Epos hinzuzielen – Wege aus dem Strudel von Gewalt geben. Denn gerade, dass die aus der Liebe geborene Dichtung das Potenzial besitzt, bereits begangenes Unrecht produktiv zu verarbeiten, zeigt der poetische Exkurs vom steinernen „Vogelnest“: „Es hat ein Mönch gelebt in jenen Tagen, | Wo glauben hieß den Zweifelnden erschlagen; [...]“ (A 1881f.).¹⁹ Angesichts der „mörderischen Launen“ seiner Mitmenschen (A 1910) erinnert sich dieser Mönch mit Schaudern daran, dass er in seiner Kindheit einst das Nest eines brütenden Vogels zerstört hat

Paul. Nancy: Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy II, 1997. S. 133-142. Hier S. 139.

16 Vgl. zu den Parallelen zwischen den beiden von Pierre und Dominicus erzählten Geschichten auch Kaiser. Poesie (wie Anm. 3). S. 59f.

17 So auch Gibson. *Lenau* (wie Anm. 6). S. 195.

18 Vgl. dazu auch Eke. Spiegel (wie Anm. 3). S. 58 Fußn. 15.

19 Vgl. zur Erzählperspektive dieses Gesangs auch Kriegleder. *Albigenser* (wie Anm. 3). S. 74.

(A 1921-1932): „War's nicht derselbe Drang, nur noch im Kleinen, | Der dort ein Nest, hier Burgen wirft mit Steinen?“ (A 1933f.). Als Sühne erschafft er das steinerne Nest: „Und das Zerstörte wieder aufzubauen, | Hat er das Nest im Felsen ausgehauen.“ (A 1939f.).²⁰ Nicht nur diese allegorisch gehaltene Episode verdeutlicht: Die Versöhnung und Wiedergutmachung durch die Mittel der friedlichen, liebenden Kunst²¹ wird in den *Albigensern* vornehmlich, so scheint es zumindest, nicht den Ketzern, sondern hauptsächlich den Katholiken zugeschrieben – und sie schließt an die Darstellung Michelangelo Buonarottis und Leonardo da Vincis im *Savonarola* an. Bezeichnenderweise beginnt der Gesang „Die Pest“ bereits mit einem Bild, an welches das „Vogelnest“ aus den *Albigensern* deutlich erinnert (S 2461-2464)²²; den Kern des Gesangs stellt jedoch sein dritter Teil dar, in dem Michelangelo und da Vinci während der Pestzeit durch den „Mediceerhain“ (S 2558) wandeln, um den „Griechengöttern“ (S 2611) zu huldigen, d. h. um gerade die von der Kirche protegierte neuplatonisch geprägte Renaissancekunst zu praktizieren, gegen die sich Savonarolas Reform richtet. Unter dem Eindruck der „Leichenwagen“ (S 2629) jedoch erfolgt eine christliche Bekehrung der beiden Renaissancekünstler:

Mir strömt es freudig von den Wangen,
Denn plötzlich, durch des Schmerzes Gunst,
Ist meinen Blicken aufgegangen
Die tiefe Welt der Christenkunst.
Mit einmal wurden die Antiken
Nur als ein schöner Schutt mir kund,
Der uns die Wurzel will ersticken
Auf unserm eignen Lebensgrund. (S 2637-2644)

Diesen Worten seines Freundes Michelangelo stimmt da Vinci schweigend zu, und für beide wird das Erlebnis zur Inspiration für die neue „Christenkunst“, das „Abendmahl“ (S 2652) bzw. die „Kreuzabnahme“ (S 2659). Wie in der „Vogelnest“-Allegorie handelt es sich auch hier um Kunst, die aus Reue und christlicher Nächstenliebe entsteht, wie Michelangelos Aussagen beweisen, wenn er zunächst da Vinci fragt: „Siehst du den Gott herab sich neigen |

20 Vgl. dazu neben Gibson. *Lenau* (wie Anm. 6). S. 194 vor allem auch Skrine. *Albigenser* (wie Anm. 8). S. 115.

21 Das übersieht Kriegleder. *Albigenser* (wie Anm. 3). S. 82.

22 Vgl. zu dieser Stelle auch Martens. *Weltschmerz* (wie Anm. 7). S. 161f.

So mitleidsvoll zu unsrer Qual?“ (S 2627f.) und dann feststellt: „Doch tröstend weist das Kreuz den Klagen | Hinüber in das Heimathland.“ (S 2631f.)²³

Die Poetik der Ketzer

Die Dichtung der Ketzer dagegen entsteht in den *Albigensern* aus einem tatsächlich unchristlichen, teilweise atheistisch geprägten „Haß“, wie schon das erste Beispiel, das Lied des neugetauften Mönchs von Montaudon, zeigt. Dieses will den Gegner nicht bekehren, sondern in der Schilderung der verdorbenen Kirche lediglich den „Haß“ auf dieselbe schüren, indem es die Absicht verfolgt, „das Pfaffenthum, das Höllending, zu schildern“ (A 1221). So beschreibt das Lied, wie aus dem Gürtel der Göttin Amadurga bei ihrem Ritt über die Erde vier Schlangen als Menschheitsübel auf die Erde fallen; nach „Pest“ (S 1242), „Hungersnoth“ (A 1244) und „Krieg“ (A 1246) folgt zuletzt:

Die vierte aber fiel, die allerschlimmste Schlange,
Und zog vom Morgenland nach Sonnenuntergange;
Sie heißet Pfaffentrug und sticht auf ihrer Bahn
Der freien Lust an Gott ins Herz den gift'gen Zahn. (A 1247-1250)²⁴

Anders als in den gleichnishaften Erzählungen Pierres, des Dominicus oder auch Simons werden die Andersgläubigen hier nicht lediglich gewarnt, sondern grundsätzlich dämonisiert; eine positive Handlungsanweisung, wie die Aufforderung zu Reue und Umkehr, fehlt. Ähnlich verhält es sich im „Vorgemach“, wo zwei provenzalische ‚ketzerische‘ Ritter die Mönche als „flinke Burschen aus der Höllenbande“ des Satans ‚deuten‘ (A 1401f.), die den Papst im Auftrag ihres Herrn zum Kreuzzug gegen die Ketzer verführt hätten; auch hier ersetzt die Dämonisierung jegliche konstruktive Kritik am religiösen

23 Vgl. zu Lenaus hier formulierter Kritik an der „traditionellen Kunstauffassung der Weimarer Kunstperiode“ auch Hansgeorg Schmidt-Bergmann. *Ästhetismus und Negativität. Studien zum Werk Nikolaus Lenaus* (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 23). Heidelberg: Winter, 1984. S. 135f.; weniger überzeugend Vincenzo Errante. *Lenau. Geschichte eines Märtyrers der Poesie*. Mengen: Heinrich Heine 1948. S. 202.

24 Auch Turóczi-Trostler. *Lenau* (wie Anm. 14). S. 192 ordnet das Lied dieses Mönches dem „Haß“ zu.

Gegner. Diese Art der Dichtung aus „Haß“ findet sich ebenfalls bereits in einem früheren Versepos Lenaus, allerdings nicht im *Savonarola*, sondern im *Faust*. Dort missbraucht die Titelfigur den Auftrag, die Trauung eines Königspaars mit einem „schmeichelhaften Hochzeitscarmen“ (F 1021) zu schmücken, zu einer Verspottung des Paares:

Siecher Mann! hast keinen Leib,
Keine Seel, du blödes Weib!
Drum, du hocherlauchtes Paar,
Paßt zur Hochzeit auf ein Haar
Dir das Sprüchlein: Mann und Weib
Eine Seele und Ein Leib! (F 1250-1255)²⁵

Wie bei den Ketzern der *Albigenser* ist auch dieses Gedicht Fausts allein aus dem Hass auf die beiden Auftraggeber des Gedichts geboren; eigentliche (potenziell konstruktive) Kritik wird an keiner Stelle geübt.

Dieses Verständnis der Dichtung als einer rein destruktiven Kunst wird in den *Albigensern* trotz Lenaus häufig betontem Desinteresse an theologischen Inhalten²⁶ durchaus stimmig aus den religiösen Vorstellungen der Albigenser begründet – am deutlichsten in dem Gesang „Der Brunnen“: Der Tod der geliebten Dame ist hier für den „Sänger“ (A 3013) auch deshalb so schrecklich, weil er – nach Lenaus Definition des Albigensertums – nicht an eine Auferstehung der Körper glauben kann: „Du wirst nicht wieder auferstehen, | Wenn Gott dich einmal ließ vergehen, | Kann er dich so nicht wiederbringen.“ (A 3022-3024)²⁷ Und diese Vergänglichkeit des irdischen Lebens wird vom Sänger ausdrücklich auf die Kunst ausgeweitet, die ebenso vergänglich erscheint: „Was einmal todt, ist todt für immer: | Die Schönheit, Liebe, und die Lieder!“ (A 3035f.)²⁸ Bestand haben kann nur das Lied des Hasses, wie der „Schlussgesang“ betont:

25 Vgl. zu den zeitgenössischen Anspielungen des „Hochzeitscarmen“ auch Turóczy-Trostler. *Lenau* (wie Anm. 14). S. 135.

26 So z. B. Eke. Spiegel (wie Anm. 3). S. 59-62 oder Schmidt-Bergmann. *Ästhetismus* (wie Anm. 23). S. 149.

27 Das übersehen Deliivanova. *Epos* (wie Anm. 12). S. 206 und Altenhofer. *Ketzerhistorie* (wie Anm. 3). S. 17.

28 Das übersieht Schmidt-Bergmann. *Ästhetismus* (wie Anm. 23). S. 153f.

Nicht meint das Lied auf Todte abzulenken
 Den Haß von solchen, die uns heute kränken;
 Doch vor den schwächern, spätgezeugten Kindern
 Des Nachtgeists wird die scheue Furcht sich mindern,
 Wenn ihr die Schrumpfgestalten der Despoten
 Vergleicht mit Innozenz, dem großen Todten,
 Der doch der Menschheit Herz nicht still gezwungen,
 Und den Gedanken nicht hinabgerungen. (A 3461-3468)

Die Aufgabe der Dichtung besteht gerade nicht in der (vergänglichen) Ästhetik, sondern in der zukunftsweisenden Didaktik, die von den Ketzern ebenso als Anleitung zum Hass eingesetzt wird wie von den Katholiken als Anleitung zur Liebe. Dass es sich bei dem „Gedanken“ weitgehend um eine negative Bestimmung handelt, dass für das Epos eher wichtig ist, was die Albigenser eben nicht glauben²⁹, stellt angesichts der verbindenden Vorstellung von einer Kunst, deren Wirkungsabsichten im Bereich von Belehrung und Überzeugung anzusiedeln sind, den entscheidenden Unterschied zwischen den Ketzern und den Katholiken mit ihren konkreten Vorstellungen und Dogmen dar.

Für und wider Kunst: Die Troubadours in der Nachfolge Marianos („Savonarola“) und Görgs („Faust“)

Die Dichtung der Liebe und die des Hasses sind jedoch letztlich zwei Seiten der lediglich didaktischen Poesie, von der sich die von den Ketzern wie den Katholiken negativ bewertete Dichtung der reinen „Schönheit“ fundamental unterscheidet. In den *Albigensern* wird diese Dichtung der „Schönheit“ hauptsächlich von Rittern und Troubadours verkörpert, die der Provence die Bezeichnung als „blühend Land, voll Freude und Gesang“ (A 1698) eintragen.³⁰ Die Position dieser Figuren im Konflikt zwischen Papst und Ketzern

29 Vgl. dazu auch Eke. Spiegel (wie Anm. 3). S. 69; weniger überzeugend Johann Dvorak: „Historisches Bewußtsein und die ‚Tradition der Unterdrückten‘ bei Nikolaus Lenau.“ *Radikalismus, demokratische Strömungen und die Moderne in der österreichischen Literatur*. Hg. Johann Dvorak (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte 43). Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 2003: S. 41-50. Hier S. 48f.

30 Vgl. dazu auch Martens. *Weltschmerz* (wie Anm. 7). S. 175f.

ist nicht leicht zu bestimmen; zwar lehnen sie sämtlich die päpstliche Verfolgung der Ketzer ab, doch sind sie schon aufgrund der Kunstfeindlichkeit der Albigenser kaum diesen zuzuordnen. Wenn daher der erste auftretende Troubadour dem päpstlichen Boten Pierre von Castelnau gegenüber ausruft: „Pierr'! ich bin ein Ketzler!“ (A 219), stellt dies aus religiöser Sicht ein rein negativ definiertes Ketzertum als Abkehr von der katholischen Kirche dar.³¹ Der Ablehnung einer allein didaktischen Zwecken verpflichteten Dichtung hingegen setzt dieser Troubadour ein positives ästhetisches Konzept entgegen, das sich gerade auf die von dem albigensischen Sänger am Brunnen abgelehnte „Schönheit“ beruft. Er kritisiert das lehrhafte „Mährlein“ Pierres aufgrund ästhetischer Kriterien teilweise („schier zu lang geraten“, A 364), erkennt es aber teilweise auch an („was Schauerliches drin zu spüren“, A 365) – in jedem Fall aber verneint er die belehrende Wirkung völlig: „Doch wird's mich nicht auf andre Wege führen“ (A 367).³² An die Stelle des ‚docere‘ tritt das ‚delectare‘ als zweite klassische Aufgabe der Dichtung: Wenn „die frohe Runde lacht“ (A 371), hat der Sänger sein Ziel jenseits aller didaktischer Ansprüche erreicht. Und als schließlich „die kleine Harfe lieblich hell“ ertönt (A 378), erwacht selbst in Pierre, der stets „rauh sein Herz gemahnt an strenge Pflicht“ (A 384), vorübergehend wieder „ein Hauch der süßen Lebenslust“ (A 381), die dem Verlangen des Troubadours nach dem „süßen Becher Weines von Limoux“ (A 372) und den „noch süß're[n] Frauenblicke[n]“ (A 373) entspricht.³³

Dasselbe Bekenntnis zu Wein, Weib und Gesang findet sich auch beim ambivalenten Grafen von Foix, der sich von „Lautenschlägern“ (A 2352) im „Takte provençalischer Weisen“ (A 2403) unterhalten lässt und gegenüber einer „Dirne“ seine „Courtoisie“ zeigt (A 2424).³⁴ Zugleich tritt er den Konfliktparteien ähnlich spöttisch gegenüber wie der Troubadour dem Papstgesandten Pierre:

Er lacht der Einen, die für die Lehren
 Der Kirche sich rotten zu grimmigen Heeren,
 Er lacht der Andern, die frommen Witzen
 Zu lieb ihr köstliches Blut verspritzen. (A 2342-2346)

31 Das betont auch Kriegleder. Albigenser (wie Anm. 3). S. 78.

32 Vgl. dazu auch Skrine. Albigenser (wie Anm. 8). S. 109.

33 Vgl. dazu auch Deliivanova. *Epos* (wie Anm. 12). S. 113-115.

34 Vgl. dazu auch Errante. *Lenau* (wie Anm. 23). S. 221.

Diese skeptisch-sensualistische Haltung des Grafen von Foix wird durch den Erzähler scharf verurteilt, der Graf wird als der „Thor, der frevelnde“ (A 2330) bezeichnet³⁵ und zudem als nur „irdisch“ (A 2338), als „ungläubig“ (A 2339) sowie als Verächter dessen, „was über die Erde hinübertrachtet“ (A 2340), abgelehnt. Was dem Grafen im Gegensatz zu den (positiv bewerteten) Troubadours fehlt, zeigt sich im Streitgespräch der „Zwei Troubadours“. Es ist als Schlüsseltext für Lenaus poetologische Überlegungen anzusehen. Hier wird der Dichtung der „Schönheit“ gerade keine didaktische, sondern eine humanitäre Funktion zugesprochen, wenn der zweite (positiv gezeichnete) Troubadour seinem angesichts des Krieges am Sinn der Dichtung verzweifelnden Kollegen entgegnelt:

Ich schände nicht mein Herz mit wildem Hasse;
 Dem Unglück bringt, wenn nur für Augenblicke,
 Ein Lied des Friedens Traum; und ich verlasse
 Die Muse nicht in ihrem Mißgeschicke.
 Ich will den armen Menschen Lieder singen
 Und Wohlklang in gestörte Seelen bringen;
 Von tapfern Thaten sing ich dem Bedrohten,
 Und dem Betrübten lob' ich seine Todten. (A 2079-2086)³⁶

Diese humanitäre Funktion der Dichtung entsteht offenbar erst sekundär aus dem primär ästhetischen Kunstgenuss und bleibt den kunstfeindlichen Ketzern aus diesem Grund verschlossen: Während es dem Sänger am „Brunnen“ daher nicht gelingt, dem „Bild“ seiner Dame durch seine Kunst Ewigkeit zu verleihen (A 3025-3036), scheint die religiös verklärte Unvergänglichkeit des Portraits Marias im *Faust* sogar die menschliche Seite des Protagonisten retten zu können, wie dieser selbst Mephisto gegenüber bemerkt:

Steh ich vor dir, dein Werk, ein Mörder auch,
 Und neigt sich's tief mit mir bereits; doch spricht
 Noch meines guten Geistes Sterbehauch:
 Bewahre dir dies Himmelsangesicht! (F 2008-2011)³⁷

35 Vgl. dazu neben Kriegleder. Albigenenser (wie Anm. 3). S. 74 auch Eke. Spiegel (wie Anm. 3). S. 51 Fußn. 5.

36 Vgl. dazu aber auch die Betonung der zeitgenössischen Hintergründe bei Eke. Spiegel (wie Anm. 3). S. 70f.

37 Vgl. dazu neben Martens. *Weltschmerz* (wie Anm. 7). S. 133 auch Deliivanova. *Epos* (wie Anm. 12). S. 43.

Im *Savonarola* dagegen wird die Verbindung von Menschlichkeit und Ästhetik vor allem durch die Figur des Mariano vertreten, deren äußerst negative Gestaltung wesentlich schwieriger zu erklären ist als die des Grafen von Foix. Dass die Trostfunktion, die der zweite Troubadour aus dem Streitgespräch der *Albigenser* als den Anspruch, „Wohlklang in gestörte Seelen [zu] bringen“, formuliert, von Mariano erfolgreich ausfüllt wird, erkennt der Erzähler nämlich durchaus an:

Schon hast du sie heraufbeschworen,
 Und Viele hören dich entzückt,
 Denn classisch rauscht's um ihre Ohren,
 Sie sind der Gegenwart entrückt;
 Sie sind der Gegenwart entrissen,
 Und aller Sünde, Schmach und Noth,
 Und ihrem strafenden Gewissen;
 Es lacht das Leben, lacht der Tod. (S 745-752)³⁸

Zudem erinnert das, was in den *Albigensern* über die beiden „Führer“ des Kreuzzugs, Arnald und Simon von Montfort, gesagt wird:

38 Vgl. zu den Widersprüchen in dieser Darstellung neben Marie-Odile Blum. „Le narrateur comme *actor et orator* dans *Savonarola* de Lenau“. Hgg. Maurice Godé/Marcel Vuillaume. *Qui parle dans le text?* (Cahiers d'études germaniques 38). Aix-en-Provence: Université de Provence, 2000. S. 67-80. Hier S. 77f., Gibson. *Lenau* (wie Anm. 6). S. 168-174 und Schmidt-Bergmann. *Ästhetismus* (wie Anm. 23). S. 131f. auch Deliivanova. *Epos* (wie Anm. 12). S. 94-97, S. 180f. und S. 190, Turóczy-Trostler. *Lenau* (wie Anm. 14). S. 143-146, Schmidt. *Lenau* (wie Anm. 7). S. 130 und Francesca Spadini. „Lenau und Italien, Italien und Lenau“. *Lenau-Jahrbuch* 29-30 (2003-04): S. 189-208. Hier S. 198-200. Lenau selbst äußert in einem Brief an Emilie von Gleichen-Rußwurm vom 06.06.1838: „Urtheilen Sie selbst, ob der Vorwurf gerecht ist, daß Mariano das Heidenthum eindringlicher vertheidigen soll als Savonarola das Christenthum. Ich wollte es nicht, aber der Dichter ist entschuldigt, denn er kann seine innere Stimme nicht immer beherrschen.“ (Lenau. *Werke* 6 (wie Anm. 1). S. 23, vgl. dazu auch Altenhofer. *Ketzerhistorie* (wie Anm. 3). S. 4-6). Zur hier von Lenau vorgenommenen Problematisierung der Autorintention vgl. auch die grundsätzlichen Überlegungen bei Umberto Eco. *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. Übers. Heinz G. Held. München: dtv, 1990. S. 76-82 sowie Umberto Eco. *Die Grenzen der Interpretation*. Übers. Günter Memmert. München: dtv, 1995. S. 49-53.

Wohin die Rosse jener beiden traten,
 Gefolgt vom ungestümen Reiterschock,
 Vergeht nicht nur das Gras von Languedok,
 Vergehen auch der Zukunft Freudensaaten. (A 1519-1522),

fatal an Marianos Aussagen über Savonarola und seine Anhänger:

Verspottet werden die Propheten,
 Wie sie so übersichtig spähn
 Und plump die Rosen niederreten,
 Die hier am Wege freudig stehn. (S 753-756)³⁹

Hier jedoch zeigt sich letztlich der fundamentale Unterschied zwischen der Intention der *Albigenser* und der des *Savonarola*: Während im *Savonarola* die Dichtung aus „Liebe“, die Predigt mit dem Ziel der Bekehrung, die der asketische und kunstfeindliche Titelheld verkörpert⁴⁰, über die durch Mariano vertretene Dichtung der „Schönheit“ und „Liebe“ triumphiert, unterliegen die belehrenden und aus „Liebe“ zum Nächsten verfassten „Mährlein“ der päpstlichen Partei in den *Albigensern* dem Spott der Troubadours. Daneben existiert jedoch in Lenaus drittem Versepos eine Dichtung des „Hasses“, die durch die Ketzer, nach dem Scheitern ihrer belehrenden Dichtung aus „Liebe“ aber auch durch die Katholiken (A 3063-3072) und vor allem durch den Erzähler repräsentiert wird und die – so zumindest die Aussage des aus „Nachtgesang“ und „Schlussgesang“ bestehenden Rahmens – am Ende triumphieren soll (A 3461-3476).

Die materialistisch-sensualistische Position des Graf von Foix, eine allein auf das ‚delectare‘, den ästhetischen Genuss, abzielende Dichtung, wird vom Erzähler dagegen umgehend verworfen, und dieselbe Ablehnung erfährt auch die radikale Abwertung jeglicher didaktischer Dichtung durch Hugo von Alfar⁴¹:

39 Das übersieht Deliiivanova. *Epos* (wie Anm. 12). S. 118.

40 Vgl. dazu auch Deliiivanova. *Epos* (wie Anm. 12). S. 90f.

41 Dieser teilt mit dem Grafen von Foix die atheistische Verachtung für beide Parteien des Religionskrieges (A 2769-2774); zu Recht bezeichnet Deliiivanova. *Epos* (wie Anm. 12). S. 120 ihn als „Negation des ganzen Krieges“ und als „Gegenstimme, die bis zum Schluß zwischen den beiden Parteien in der Schwebe gehalten wird“.

Wenn ich es höre, wie sie reden
 Von Gott und ihren Glaubensfehden,
 Wie Haß und Wahn die Welt entzweiten,
 Wie Fabeln gegen Märchen streiten;
 O grauser Abscheu, tödtlich kalt,
 Der mir die Brust zusammenkrallt! (A 2871-2876)

Erkennbar distanziert sich der Erzähler in der Folge von Alfar, wenn dieser zwei über eben diese Fragen streitende Wanderer verspottet und durch das Hinabstoßen eines Felsen tötet. Dabei wird der Graf nicht nur als „der Wilde“ bezeichnet (A 2877); sein Lachen „aus kalter Seele“ (A 2888) soll ihm offenbar ebenso wie sein an Simon von Montfort erinnernder menschenverachtender Sarkasmus (A 2889-2896)⁴² seine Humanität absprechen. Doch gerade anhand der Beurteilung Simons durch den Erzähler macht Lenau erneut deutlich, dass der narrativen Instanz seines Versepos nicht zu trauen ist, wenn diese starrköpfig die Trauer um den Toten verweigert (A 3189-3192)⁴³, obgleich der Erzähler selbst bekennt, dass er in der Beurteilung Simons aus „Haß“ ungerecht ist:

Nicht rühmt das Lied den Tapfern nach Gebühren,
 Weil es vom Wirbel bis zur Ferse nieder
 Ihn haßt und jedes Zücken seiner Glieder
 Und Schild und Speer und alles was sie führen. (A 2519-2522)

Wenn aber der Erzähler im Fall Simons sich selbst aufgrund seiner persönlichen Disposition eine unparteiische, historisch angemessene Berichterstattung nicht zutraut, werden auch seine Verurteilungen des Grafen von Foix und Alfars fragwürdig⁴⁴ – und damit letztlich auch der feste Glaube an die Möglichkeit einer didaktischen Wirkung von Kunst, wie ihn der „Schlussgesang“ eindeutig formuliert.

Diese Konstellation zwischen dem Erzähler bzw. den Ketzern, den Katholiken und Figuren wie dem Grafen von Foix und Alfar ähnelt der in Lenaus

42 Vgl. Errante. *Lenau* (wie Anm. 23). S. 220f.

43 Vgl. zu Simons Tod auch Hans-Wolf Jäger. „Versepek“. *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Bd. 5: Zwischen Restauration und Revolution. 1815-1848*. Hgg. Gert Sautermeister/Ulrich Schmid. München/Wien: Hanser 1998. S. 434-458. Hier S. 444 und Kriegleder. Albigenser (wie Anm. 3). S. 70.

44 Das betont auch Kriegleder. Albigenser (wie Anm. 3). S. 74.

erstem Versepos *Faust*. Der Kampf des Titelhelden um den Glauben, der ihm den Seelenfrieden bringen soll, und gegen die von Mephisto verkörperte Verzweiflung, die ihn schließlich in den Selbstmord treibt⁴⁵, entspricht dem des Erzählers bzw. den Ketzer in den *Albigensern*, denn diese kämpfen – in einer genauen Umkehrung der Fokussierung – darum, die Selbstsicherheit der katholischen Kirche, die letztlich stellvertretend für jede Form der Unterdrückung steht, zu erschüttern und den Zweifel (und damit letztlich auch die Verzweiflung) als einzig gültige Wahrheit zu installieren. In beiden Epen finden sich nun Figuren, die auf dieses Ringen zwischen den Verfechtern der orthodoxen Glaubensmeinungen und denen des Zweifels mit gleichgültiger Verachtung herabblicken. Das Vorbild des Hugo von Alfar ist in dieser Hinsicht der Matrose Görg, der weder Gott noch den Teufel fürchtet: „Ich bete nie, drum fluch ich nie, | Sing stets nach einer Melodie, | Im offenen Sturm, in stiller Bucht.“ (F 3007). Lenau hat hier seinem nach Natur und Gott verlangenden Faust ein alter ego – mit dem bezeichnenden Namen Görg = Georgius (Faustus) – gegenübergestellt, dem die Emanzipation von Gott gelingt, an der der Protagonist Faust scheitert (F 289-300).⁴⁶ Bezeichnenderweise ist es Görg, dem die berühmte ‚Gretchenfrage‘ gestellt wird – und zwar ausgerechnet von Faust: „Sag an, glaubst du an einen Gott?“ (F 3093). Görgs Antwort entspricht nicht nur der des goetheschen Faust,

45 Vgl. dazu auch Deliivanova. *Epos* (wie Anm. 12). S. 41f. und Schmidt-Bergmann. *Ästhetismus* (wie Anm. 23). S. 120. Eine andere Deutung des Selbstmords bietet Norbert Otto Eke. „Faustisches im Schatten Goethes. Nikolaus Lenaus vormärzlicher Faust – eine Erinnerung“. *Literaturkonzepte im Vormärz*. Hg. Michael Vogt/Detlev Kopp (FVF-Jahrbuch 6/2000). Bielefeld: Aisthesis, 2001. S. 243-260. Hier S. 256-258.

46 Vgl. dazu auch Manfred Mittermayer. „Aus meinem Totenhaus“. Nikolaus Lenaus Faustfigur“. *Europäische Mythen der Neuzeit: Faust und Don Juan*. Hgg. Peter Csobádi u. a. (Wort und Musik 18). Anif/Salzburg: Ursula Müller-Speiser, 1993. S. 451-460. Hier S. 453, der in Görg „Fausts auffälligste Gegen-Figur“ sieht, während er für Gibson. *Lenau* (wie Anm. 6). S. 120 einen „gesunden Antipoden Fausts“, für Martens. *Weltschmerz* (wie Anm. 7). S. 136 eine „Kontrastfigur“ Fausts, für Günther Mahal. *Faust. Untersuchungen zu einem zeitlosen Thema*. Neuried: ars una, 1998. S. 457 einen „Anti-Faust“, für Schmidt-Bergmann. *Ästhetismus* (wie Anm. 23). S. 123 dagegen lediglich „die Profanität des bürgerlichen Lebens“ darstellt.

sondern erinnert in ihrer den Sinnenfreuden zugewandten Art vor allem auch an den Grafen von Foix⁴⁷:

Ich glaube – Kameradenwort,
 Bei gutem Wind wohl an den Port,
 Ich glaube, daß ein Schiff versinkt,
 Wenn es zuviel Gewässer trinkt,
 Wie selber ich zu Boden sänke,
 Wenn ich zu viel vom Weine tränke;
 Ich glaub an diesen süßen Kuß;
 Ich glaube, daß ich sterben muß. (F 3097-3103)

Mit dieser Haltung erweckt Görg zunächst die Bewunderung Fausts, der deutlich zu erkennen gibt, dass er in Görg eine Art Vorbild sieht (F 3250-3253). Diese Bewunderung jedoch schlägt bei Faust schnell in die deprimierende Erkenntnis der eigenen Unterlegenheit um:

Der starke Görg hat meiner Nacht
 Auch keinen Funken Trost gebracht.
 Nach dem, was er so kalt entbehrt,
 Hat er mein Sehnen nur vermehrt. (F 3268-3271)⁴⁸

Görg triumphiert hier über Faust, der sich bald darauf in der Erkenntnis, den Gleichmut seines Vorbildes nicht erreichen zu können, schließlich selbst den Tod geben wird. In ähnlicher Weise könnte aber auch Alfar über den Erzähler triumphieren, der sich durch sein Bekenntnis zur engagierten didaktischen Dichtung mit dem Ritter und dem Mönch vor Alfars Burg auf eine Stufe stellt und von dem desillusionierten Einäugigen ebenfalls getötet würde – wäre er dieser Figur als Erzähler nicht aufgrund der Hierarchie innerhalb der narrativen Konstruktion übergeordnet. Der optimistischen Schlussbetrachtung des Erzählers steht also in den *Albigensern* eine extrem widersprüchliche Beurteilung der Wirkungsabsichten und Wirkungsmöglichkeiten von Kunst durch verschiedene Figuren gegenüber. Deren Positionen werden zwar

47 Zur Besonderheit der Inter- (bzw. Hyper-)textualität zwischen Texten desselben Autors vgl. auch Gérard Genette. *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Übers. Wolfram Bayer/Dieter Hornig. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. S. 244-247.

48 Vgl. dazu auch Schmidt. *Lenau* (wie Anm. 7). S. 116f.

vom Erzähler zum Teil gutgeheißen und zum Teil verurteilt – gleichzeitig jedoch lässt Lenau diesen Erzähler über die eigene Glaubwürdigkeit reflektieren und unterzieht so dessen Billigung bzw. Ablehnung bestimmter von einzelnen Figuren bezogener Positionen einer Relativierung. Wie Görg im *Faust* und Mariano im *Savonarola* stehen auch in den *Albigensern* einzelne Figuren wie insbesondere Hugo von Alfar der zentralen Vermittlungs- und Deutungsinstanz des Versepos, dem epischen Erzähler, der sich wiederum mit anderen Figuren solidarisiert, unversöhnlich, aber letztlich auch unwiderlegt gegenüber. Die kalkulierte Vielstimmigkeit des letzten abgeschlossenen Versepos Lenaus greift dabei auf die jeweils zentrale Opposition des *Faust* (zwischen dem Gottsucher Faust und dem Atheisten Görg) sowie des *Savonarola* (zwischen dem christlichen Asketen Savonarola und dem Neuplatoniker Mariano) zurück und kombiniert diese, was die Komplexität der präsentierten Dichtungskonzepte natürlich deutlich erhöht und zu einem weitgehend unentschiedenen (und vielleicht für Lenau unentscheidbaren) Neben- und Gegeneinander von weltzugewandtem Schönheitskult, paternalistischer Indoktrinierung und radikaler, weitgehend destruktiver Kritik führt.

Cornelia Rémi (München)

Rheinische Zaubereien

Karl Gutzkows faktuale Seiten- und fiktionale Rückblicke
auf den Kölner Kirchenstreit

An einem Novemberabend des Jahres 1837 umstellten zwei Bataillone preußischer Infanterie das Palais des Erzbischofs von Köln, Clemens August Droste zu Vischering.¹ Als der nicht auf die Aufforderung der preußischen Regierung einging, seine Diözese freiwillig zu verlassen, wurde er eine Stunde später in einer Kutsche nach Minden verfrachtet, wo er von da an unter Hausarrest stand. Die deutsche Presse- und Verlagslandschaft reagierte auf die skandalöse Verhaftung des Kölner Erzbischofs mit einer wahren Publikationslawine: Zahllose polemische Essays und Pamphlete widmeten sich dem ‚Kölner Ereignis‘ und bezogen Stellung zu den beteiligten Parteien.²

Unter den Verfassern solcher Kommentare verdient Karl Gutzkow besondere Aufmerksamkeit, da er sich in so unterschiedlichen Formen mit dem Kölner Kirchenstreit befasst hat wie kaum ein anderer Zeitgenosse: Er verarbeitete das Geschehen nicht nur in einer eigenständig erschienenen Streitschrift und einer Reihe von Zeitschriftenartikeln, sondern griff es fast zwei Jahrzehnte später in einem ganz anderen literarischen Zusammenhang erneut auf: in seinem neunbändigen Roman *Der Zauberer von Rom* (1858-1861)³, den er in der zweiten Hälfte der 1850er Jahre zu Papier

1 Vgl. Heinrich Schrörs. *Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte*. Berlin, Bonn: Ferdinand Dümmler, 1927. S. 508f.; Markus Hänsel-Hohenhausen. *Clemens August Freiherr Droste zu Vischering. Erzbischof von Köln. 1773-1845. Die moderne Kirchenfreiheit im Konflikt mit dem Nationalstaat*. 2 Bde. Egelsbach bei Frankfurt/M.: Verlag Hänsel-Hohenhausen, 1991. Bd. 2, S. 986-995.

2 Vgl. *Repertorium der gesammten deutschen Literatur*. Hg. E[rnst] G[othelf] Gersdorf. Leipzig: Brockhaus, 1838. Bd. 15, S. 417-431; Bd. 16, S. 17-28; Bd. 17, S. 113-135, 417-433.

3 Karl Gutzkow. *Der Zauberer von Rom. Roman in neun Büchern*. Hg. Kurt Jauslin/Stephan Landshuter/Wolfgang Rasch. Münster: Oktober, 2007 (Gutzkows Werke und Briefe, Erzählerische Werke, II,1-3). Zitate aus dem Roman werden im Text mit dem Kürzel ZvR und der Seitenzahl nachgewiesen.

brachte.⁴ Ein Vergleich dieses Romans mit Gutzkows älteren Schriften zum Kirchenstreit verspricht deshalb Aufschluss darüber, wie einer der einflussreichsten zeitgenössischen Autoren je zehn Jahre vor und nach der Märzrevolution das Verhältnis von Religion, Kirche, Staat und Geschichte konzipiert. Dass Gutzkow bestimmte Sachverhalte im komplexen Gefüge des Erzähltextes anders darstellt als in den erheblich kürzeren Streitschriften, ist dabei nicht ausschließlich dem Wechsel in eine andere Gattung geschuldet, sondern lässt auch einen Wandel der Funktion religiöser Diskurse in seinem Werk erkennen.

Was in Köln geschah

Um die Angriffspunkte von Gutzkows Schriften zu verstehen, ist ein kurzer Überblick über den Hintergrund des Kölner Kirchenstreits nötig. Mit der Verhaftung des Erzbischofs eskalierte ein Konflikt, der sich bereits über Jahre hin angebahnt hatte. Gegenstand dieses Konfliktes waren Auseinandersetzungen über kirchliche und staatliche Machtbefugnisse in den preußischen Rheinprovinzen, vor allem um die Handhabung konfessionell gemischter Ehen und die Aufsicht über höhere Bildungseinrichtungen.

Der romtreue Westfale Droste zu Vischering galt als Fideist, der einen rationalistischen Zugang zu Glaubensfragen strikt ablehnte.⁵ Bereits als Generalvikar in Münster betrachtete er deshalb den rationalistisch argumentierenden Dogmatiker Georg Hermes als Gegner, worin er sich bestätigt fühlen konnte, als 1835 einige von dessen Schriften postum auf den Index gesetzt wurden. Als Kölner Erzbischof wollte Droste den Hermesianismus an der Bonner Universität endgültig ausmerzen. So entzog er bekannten Hermesianern die Beichtvollmacht und instruierte die Bonner Beichtväter, ihren Pönitenten das Lesen einschlägiger Schriften zu verbieten. Indem er den Lehrveranstaltungen seine Approbation verweigerte, lähmte er ab dem Sommersemester 1837 den gesamten theologischen Vorlesungsbetrieb in

4 Für eine Werkchronologie Gutzkows und einen Überblick über wichtige Lebensereignisse vgl. *Karl Gutzkow. Erinnerungen, Berichte und Urteile seiner Zeitgenossen. Eine Dokumentation.* Hg. Wolfgang Rasch. Berlin: de Gruyter, 2011. S. 534-574. Hier besonders S. 542f., 557-561.

5 Vgl. Schrörs. *Die Kölner Wirren* (wie Anm. 1). S. 179-182.

Bonn.⁶ Mit seinen Maßnahmen hatte er derart massiv in die Befugnisse des Berliner Kultusministeriums eingegriffen, dass der Konflikt schließlich zu einer grundlegenden Auseinandersetzung „um das Verhältnis von Lehrfreiheit, kirchlicher Lehrautorität und staatlicher Schulhoheit“ eskalierte.⁷ Die Regierung konnte nicht dulden, dass der Kölner Erzbischof in dieser Weise die landesherrliche Macht des preußischen Königs in Frage stellte.

Berlin verknüpfte dieses Problem mit einer zweiten Machtfrage, nämlich jener nach dem Umgang mit Ehepaaren gemischter Konfession.⁸ Dabei war vor allem zu entscheiden, ob katholische Priester Eheleute feierlich trauen sollten, die sich nicht ausdrücklich zur katholischen Erziehung ihrer Kinder verpflichtet hatten. Der Berliner Regierung war daran gelegen, einerseits durch die festliche Trauliturgie die kirchliche Bindung der Ehepartner zu stärken, andererseits aber auch deren Nachkommen durch das evangelische Bekenntnis langfristig an den preußischen Staat zu binden. Allerdings hatte ein päpstliches Breve von 1830 den Priestern Vorsichtsmaßnahmen empfohlen, aus denen sich bei strenger Auslegung schwere Konsequenzen für die katholischen Ehepartner ergeben konnten.⁹ Drostes Vorgänger hatte sich 1834 in einer geheimen Übereinkunft mit Preußen zu einer großzügigen Auslegung dieses Breves verpflichtet, während Droste selbst vor seiner Wahl zum Erzbischof lediglich erklärt hatte, diese Übereinkunft „gemäß“ dem päpstlichen Breve achten zu wollen.¹⁰ Da er diese Formulierung konditional auslegte – sie sollte also nur gelten, *insofern* die Geheimkonvention dem Breve entsprach –, beschuldigte ihn die preußische Regierung nun des Wortbruchs und der Rebellion.

6 Vgl. Eduard Hegel. *Das Erzbistum Köln. Zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts. 1815-1962*. Köln: Bachem, 1987 (Geschichte des Erzbistums Köln, 5). S. 208-211, 445-457, 468-476; Schrörs. *Die Kölner Wirren* (wie Anm. 1). S. 336-434; Hänsel-Hohenhausen. *Clemens August Freiherr Droste zu Vischering* (wie Anm. 1). Bd. 2, S. 744-786, 828-897.

7 Hegel. *Das Erzbistum Köln* (wie Anm. 6). S. 472.

8 Vgl. Hegel. *Das Erzbistum Köln* (wie Anm. 6). S. 461-467; Schrörs. *Die Kölner Wirren* (wie Anm. 1). S. 109-173, 435-474; Hänsel-Hohenhausen. *Clemens August Freiherr Droste zu Vischering* (wie Anm. 1). Bd. 1, S. 222-233, 368-375, 426-438; Bd. 2, S. 733-743, 813-825.

9 Vgl. Hänsel-Hohenhausen. *Clemens August Freiherr Droste zu Vischering* (wie Anm. 1). Bd. 2, S. 743.

10 Vgl. Hegel. *Das Erzbistum Köln* (wie Anm. 6). S. 59f., 475f.

Die Inhaftierung des Erzbischofs führte zu einem umfassenden „Solidarisierungseffekt“ auch unter kulturell und sozial ganz heterogenen katholischen Gruppierungen.¹¹ Nach dem preußischen Thronwechsel 1840 spannte sich die Lage zwar durch Zugeständnisse des neuen Königs Friedrich Wilhelm IV., doch konnte dieses Entgegenkommen die entstandenen Spannungen nicht mehr völlig beseitigen.¹²

Faktuale Kommentierung aus historischer Nähe

Ab dem 1. Januar 1838 veröffentlichte Karl Gutzkow bei Hoffmann und Campe in Hamburg seine neue Zeitschrift *Telegraph für Deutschland*. Bereits ab dem fünften Heft ging er in einem längeren Beitrag ausführlich auf die Kölner Angelegenheiten ein, da er den Kirchenstreit als Teil einer umfassenderen Problematik betrachtete, mit der er sich gerade erst ausgiebig auseinandergesetzt hatte. Zwei Schriften aus den Jahren 1836 und 1837 sind als Rahmen seiner späteren Äußerungen zur Kölner Affäre besonders aufschlussreich: Die Abhandlung *Zur Philosophie der Geschichte*, die laut Gutzkows Angaben größtenteils während seiner Mannheimer Haft entstand¹³, und das essayistische Gegenwartspor­trät *Die Zeitgenossen*.¹⁴ Beide zählen zu jenem Schwall kritischer Arbeiten, mit denen Gutzkow nach dem *Wally*-Skandal versuchte, beruflich wieder Fuß zu fassen.

In beiden Texten vertritt er die Ansicht, dass Geschichte sich aus dem zufälligen Zusammenwirken individueller Handlungen entwickle (PdG 637) und als „ein Complex von ungezählten Individualitäten“ zu verstehen sei (PdG 14). Damit distanziert er sich ausdrücklich von umfassenden

11 Friedrich Keinemann. *Das Kölner Ereignis und die Kölner Wirren (1837-41). Weichenstellungen, Entscheidungen und Reaktionen mit besonderer Berücksichtigung Westfalens*. Hamm: [Selbstverlag], 1986. S. 107.

12 Vgl. ebd. S. 140-145.

13 Vgl. Karl Gutzkow. *Zur Philosophie der Geschichte*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1836. S. I. Zitate aus dieser Schrift werden im Text mit dem Kürzel PdG und der Seitenzahl nachgewiesen.

14 Vgl. Martina Lausters Überblick über die Publikationsgeschichte in: Karl Gutzkow. *Die Zeitgenossen. Ihre Schicksale, ihre Tendenzen, ihre großen Charaktere*. Hg. Martina Lauster. Münster: Oktober, 2010 (Gutzkows Werke und Briefe, Schriften zur Politik und Gesellschaft, 3). S. 701f. Zitate aus dieser Schrift werden im Text mit dem Kürzel ZG und der Seitenzahl nachgewiesen.

Systementwürfen, vor allem von der „Geschichtsconstruction“ Hegels (PdG 43-54), obwohl er dessen Denken nicht völlig abschütteln kann. Gegenüber Hegels spekulativer Geschichtsphilosophie bevorzugt Gutzkow die anthropologisch ausgerichtete englische Philosophie und Geschichtsschreibung, die jeglichen „universalhistorischen Schematismus“ meide und damit nicht wie die Deutschen „den Gott“, sondern „den Menschen“ in der Geschichte suche (PdG 18f.). Die Verpflichtung der Geschichtsphilosophie auf das Christentum werde überbetont und versperre den Blick auf die „subjectiven Factoren“ und historische Optionen jenseits teleologisch verstandener Entwicklungslinien (PdG 11-16). Dieses Konzept bedarf keines allwissenden göttlichen Geschichtslenkers: In seinem „philosophischen Glaubensbekenntnis“ bestimmt Gutzkow ‚Gott‘ als das dem Menschen innewohnende Ideal der Tugend und Schönheit, sodass „alle physischen und moralischen Handlungen darauf hinausgehen, Gott zu *produzieren*“ (PdG 295, 298).

In *Die Zeitgenossen* geht Gutzkow in einem umfangreichen Kapitel über „Religion und Christentum“ deren Stellung in der zeitgenössischen Gegenwart genauer nach (ZG 441-517). Spätestens durch die Aufklärung habe das Christentum seine geschichtsprägende Monopolmacht endgültig verloren: „An die Geschichte der Zukunft werden sich noch zahllose Hebel legen können, aber keiner derselben wird vom Christentum ausschließlich in Bewegung gesetzt sein“ (ZG 454). Weil die Ideale der Aufklärung allein die seelischen Bedürfnisse der Menschen nicht befriedigten, sei man jedoch in der Gegenwart der Religion gegenüber wieder offener. Auf der Suche nach Orientierung habe man sich dem Christentum erneut zugewandt, zwar ohne dessen Lehren blindlings zu übernehmen, jedoch mit dem Wunsch, sie „als einen heiligen und ehrwürdigen Ueberrest des Alterthums“ zu ehren und zu erhalten (ZG 459). Gutzkow bewertet das Christentum also als elementaren Baustein der abendländischen Kultur und widmet sich deshalb ausführlich verschiedenen theologischen, politischen und soziologischen Aspekten des zeitgenössischen religiösen Lebens. Wie in *Zur Philosophie der Geschichte* stellt er jedoch auch hier das Individuum über kirchliche Institutionen: Das Christentum bedürfe keiner äußeren Hilfsmittel, sondern jeder brauche sich nur „in den Jordan seines eigenen innern Menschen zu tauchen“ (ZG 475). Zugunsten dieser individuellen Religiosität sei alles Historische preiszugeben: „Es gibt keine Religion und kein Christentum mehr ohne Ueberzeugung, und deßhalb ist der Glaube die Sache des einzelnen geworden“ (ZG 457). Er fordert, Kirche und Staat vollständig voneinander zu

entkoppeln und „die religiöse Ueberzeugung frei zu geben“ (ZG 486), da die äußere Form des Kultus all die Widersprüche „in den Empfindungen und der Denkweise der gegenwärtigen Welt“ ohnehin nicht mehr ausgleichen könne (ZG 491). Religion ist für Gutzkow also nur akzeptabel, soweit sie die individuelle Freiheit stützt, die er bereits in der *Philosophie der Geschichte* als geschichtstragend schildert.

Als ab Ende 1837 die Debatte um die Kölner Ereignisse in der Presse aufwallt, meldet sich Gutzkow also nicht nur als studierter Jurist und Theologe zu Wort, sondern hat zentrale Fragen dieser Auseinandersetzung gerade erst intensiv durchdacht und bearbeitet. Zwischen Januar und Oktober 1838 veröffentlicht er im *Telegraph für Deutschland* mehrere Aufsätze, die sich dem Kölner Kirchenstreit vor dem Hintergrund dieser umfassenderen geschichtsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Fragestellungen widmen.¹⁵

Der erste dieser Texte erscheint in fünf Abschnitten vom 5. bis 15. Januar 1838: „Über die Entsetzung des Erzbischofs von Köln und die Hermes'sche Lehre.“¹⁶ Es ist zugleich Gutzkows umfangreichster Zeitschriftenbeitrag zum Kölner Kirchenstreit, in dem er seine grundsätzliche Position zu zentralen Fragen der Auseinandersetzung markiert, während die folgenden Texte, in denen er auf einzelne andere Stellungnahmen reagiert¹⁷, sich überwiegend als Feinjustierungen lesen lassen.

15 Vgl. Wolfgang Rasch. *Bibliographie Karl Gutzkow (1829-1880)*. Bd. 1. *Primärliteratur*. Bielefeld: Aisthesis, 1998 (Bibliographien zur deutschen Literaturgeschichte, 5.1). S. 224, 226, 232-234, 239-241. Größtenteils abgedruckt in: Karl Gutzkow. *Gesammelte Werke*. Zweite, wohlfeile Ausgabe. Erste Serie. Bd. 10. *Zur Geschichte unserer Zeit*. Jena: Hermann Costenoble, [1879]. S. 40-155; hier fehlt jedoch der abschließende Teil der Sammelrezension „Streifzüge in der Kölner Sache“ zu den Schriften Friedrich Wilhelm Carovés (vgl. Rasch. *Bibliographie*. S. 233). Aus pragmatischen Gründen zitiere ich dennoch nach dieser Werkausgabe statt nach den originalen Journaldrucken. Zitate aus dieser Ausgabe werden im Text mit dem Kürzel GuZ und der Seitenzahl nachgewiesen.

16 Hier zitiert nach der Ausgabe letzter Hand: Gutzkow. *Zur Geschichte unserer Zeit* (wie Anm. 15). S. 40-61.

17 Die Kette dieser Stellungnahmen führt Gutzkow allmählich weg vom Kölner Kirchenstreit in andere Themen hinein. 40 Jahre später sieht er die Auseinandersetzung mit Hegel als Generalthema seiner Schriften dieser Zeit. Vgl. Karl Gutzkow. *Gesammelte Werke*. Zweite, wohlfeile Ausgabe. Erste Serie. Bd. 8. *Säkular-*

Gutzkows Grundgedanke in diesen Streitschriften ist der politische Appell an Preußen, im Liberalismus seinen wichtigsten Verbündeten für die Zukunft zu erkennen und sich nicht vom Ultramontanismus für dessen Anliegen vereinnahmen zu lassen. Der Kölner Skandal wirke in dieser Hinsicht als Katalysator historischer Entwicklungen, indem er die wahren Loyalitäten und Ziele zeitgenössischer Akteure aufgedeckt habe (GuZ 41f., 60).¹⁸ Den Ultramontanen wirft Gutzkow dabei vor, durch einseitige Darstellung die komplexe politische Situation auf einen allzu simplen Dualismus zu reduzieren und damit bei der preußischen Regierung gerade jene liberalen Kräfte als Staatsfeinde zu verleumden, mit denen diese im Interesse ihrer Bürger eigentlich zusammenarbeiten sollte: „Nur ja den Fürsten vorgeredet, daß die Interessen der [katholischen] Hierarchie auch die der Monarchie wären, daß es nur *einen* gemeinschaftlichen Feind zu bekämpfen gäbe, die Revolution u. s. w.“ (GuZ 67). Dabei ziele das liberale Engagement nicht auf den Umsturz staatlicher Ordnung, sondern auf Reformen, während sich dagegen „die geistliche Reaction und Erhaltungspolitik“ selbst als Spielart der Demagogie erweise (GuZ 41f.), da sie nämlich Deutschlands kulturelle Identität bedrohe: „Deutschland, die Wiege der Reformation, Deutschland, welchem Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel gehören, soll römischen Priestern überantwortet werden, die unsere Sprache, unsere Sitten, unsere Wissenschaft nicht verstehen!“ (GuZ 46)¹⁹

Gutzkow distanziert sich von der manipulativen Rhetorik, die er den Ultramontanen zuschreibt, indem er betont, das Geschehen differenzierter darstellen und es kontextualisieren zu wollen (GuZ 42). So zeigt er Verständnis für die Prägung Drostes durch dessen Umfeld in Münster und würdigt die „poetische“ Faszination, die der gestürzte Erzbischof ausstrahle (GuZ 40, 44f.), hält aber trotz dieser Differenzierungen an seinem negativen Urteil fest: Die naive Glaubensauffassung Drostes und seiner Gesinnungsgenossen sei gefährlich, sobald sie sich mit weltlichem Ehrgeiz und feudalem Machtstreben vermenge und damit der historischen Entwicklung entgegen

bilder. Anfänge und Ziele des Jahrhunderts [=Die Zeitgenossen]. Jena: Hermann Costenoble, [1875]. S. VIII.

18 Vgl. Karl Gutzkow. *Die rothe Mütze und die Kapuze. Zum Verständnis des Görres'schen Athanasius*. Hamburg: Hoffmann & Campe, 1838. S. 6f. Zitate aus dieser Schrift werden im Text mit dem Kürzel DrM und der Seitenzahl nachgewiesen.

19 Vgl. auch ZG 480: „Diese Italiener wollen deutsches Leben verstehen [...]!“

arbeite (GuZ 45f.). Droste habe sich eines „Verbrechens gegen das Jahrhundert“ schuldig gemacht und gegenüber der Regierung sein Wort gebrochen (GuZ 41, 58).

Den Großteil seines Aufsatzes widmet Gutzkow der kritischen Sichtung einer alternativen katholischen Position, nämlich der Lehren und der Methode des Georg Hermes (GuZ 48-57). Wiederum ist für ihn der Grundgedanke entscheidend, sich mit dem Vorgefundenen differenziert auseinanderzusetzen, statt in simplen Kontrasten von Freund und Feind zu denken. Denn obwohl Rom Hermes' Schriften verurteilt habe, sei er kein radikaler Rationalist und lasse sich auch nicht in die Nähe des Protestantismus rücken. Vielmehr bewege er sich auch mit seinen Vernunftargumenten stets innerhalb eines konservativen theologischen Lehrgebäudes, dessen Grenzen vom Verstand nicht tiefer zu hinterfragen seien, und bleibe damit hinter dem gegenwärtigen Diskussionsstand der protestantischen Theologie deutlich zurück. Auf mehreren Ebenen komme es zu Fehlurteilen: Hermes selbst urteile auf der Basis unvollständiger, einseitiger Befunde (GuZ 50), während Rom seine Schriften missverstehe und somit ein Werk verdamme, das letztlich nur römischen Interessen dienen wolle (GuZ 57).²⁰ Die preußische Regierung dürfe sich nicht in diese Kette von Fehlurteilen verwickeln und durch reaktionäre Propaganda manipulieren lassen. Vielmehr sei sie „in dem großen Kampfe für geistige und bürgerliche Freiheit“ moralisch dazu verpflichtet, Deutschlands geistige Autonomie gegen den Einfluss des apostolischen Stuhls zu verteidigen und im Sinne der unaufhaltsamen liberalen Entwicklung zu handeln (GuZ 59-61).

Noch ausführlicher als in diesem Januaraufsatz behandelt Gutzkow den Kölner Kirchenstreit zwei Monate später in seiner eigenständig erschienenen Streitschrift *Die rothe Mütze und Kapuze*²¹, in der er Grundgedanken aus dem Aufsatz wieder aufgreift. Auch hier charakterisiert er den Kirchenstreit als Teil einer umfassenderen Entwicklung; „wie ein chemisches

²⁰ Vgl. ebd. S. 57.

²¹ Vgl. *Karl Gutzkow. Erinnerungen* (wie Anm. 4). S. 543. Gutzkow nahm den Text zunächst nicht in Sammelausgaben seiner Werke auf. Erst in der Ausgabe letzter Hand stellte er ihn mit anderen Texten zum Kirchenstreit zusammen, die er bereits 1842 im ersten Band seiner *Vermischten Schriften* unter dem Titel „Öffentliches Leben in Deutschland. 1838-1842“ gebündelt hatte. Vgl. *Rasch. Bibliographie* (wie Anm. 15). S. 92, 98. Die jüngere Textfassung ist stilistisch überarbeitet. Es fehlt die in der Erstausgabe S. 57-59 abgedruckte Passage („Es giebt, behaupten wir [...] in die Lüfte flögen!“).

Reaktionsmittel“ Sorge er dafür, „die vielfachen Mischungen der Lüge und Wahrheit“ analytisch zu klären und zu trennen²², weshalb das Kölner Ereignis mit prinzipiellen Zeitfragen zu verknüpfen sei.²³ Allerdings verschiebt sich der Schwerpunkt der Darstellung von den Voraussetzungen des Kirchenstreits auf seine Folgen und seine Rezeption in Joseph Görres' *Athanasius*.²⁴

Anstatt die Hintergründe des Konfliktes sorgfältig zu durchleuchten und auf eine Einigung hinzuwirken, wie Gutzkow es fordert, bewirke Görres' Schrift gerade das Gegenteil. Sie sei Ausweis eines kleinlichen Lokalgeistes, der Deutschland spalte (DrM 23f.), einer revolutionären Agitation, die sich hinter der aufgesetzten Fassade der Frömmigkeit und Kirchentreue nur mühsam verberge. Gutzkow sieht unter Görres Mönchskapuze Anzeichen der roten Jakobinermütze, „einer im innersten Kern *weltlich* demagogischen Gesinnung im *geistlichen* Widerspruchsgeist“ (DrM 14f.). Auf den Anlass des Kölner Konflikts geht Gutzkow dabei nur noch am Rande ein; entscheidend ist für ihn vielmehr, wie Görres und seine Unterstützer die Ereignisse deuten und öffentlich diskutieren.²⁵ Wie bereits in seinem Januaraufsatz wirft er dabei den Vertretern der katholischen Seite vor, eine komplexe Problemlage allzu sehr zu vereinfachen²⁶, indem man etwa der preußischen Regierung eine kirchenfeindliche Haltung unterstelle, während gerade das Gegenteil der Fall sei (DrM 10-15). Vor allem Görres selbst gehe davon aus, dass „überall zwei armselige nackte Gegensätze“ vorzufinden seien, welche er dann „in einem höhern Dritten zu vereinigen sucht“ (DrM 31).

Gefährlich werde dieses dualistische Modell, weil Görres damit vehement für eine Einheit von Kirche und Staat eintrete (DrM 35-41).²⁷ Er argumentiert dabei mit einer christologischen Analogie, nämlich der hypostatischen Union von Gott- und Menschnatur in Christus, weshalb er mit Athanasius auch gerade jenen Kirchenvater zur Titelgestalt seiner Schrift

22 Ebd. S. 7.

23 Vgl. ebd. S. 30f.

24 Im „Epilog“ zur vierten Ausgabe des *Athanasius* erwidert Görres Gutzkows Polemik im gleichen spöttischen Ton. Vgl. Joseph Görres. *Athanasius*. Hg. Heinz Hürten. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 1998 (Gesammelte Schriften, XVII/1). S. 160f.

25 Vgl. auch GuZ 64: „Das kirchliche Ereigniß ist an sich weit weniger wichtig als die Art, wie es aufgenommen und beurtheilt wird.“

26 Diesen Aspekt betont auch Jutta Osinski. *Katholizismus und die deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 1993. S. 149f.

27 Vgl. Görres. *Athanasius* (wie Anm. 24). S. 82-84.

wählt, der eben diese Union gegen den Arianismus verteidigte. Gutzkow widerspricht und relativiert diese Forderungen (DrM 45f.), da Kirche und Staat nicht „wie Zeit und Raum“ als unumstößliche Naturkategorien zu betrachten seien (DrM 48f.). Ebenso verwirft er Görres' Geschichtsmodell, das den Protestantismus zum bloßen Zerfallsphänomen des Katholizismus erklärt, und spricht beiden Konfessionen die nötige Kraft ab, um den historischen Wandel voranzutreiben (DrM 51-59). Leitend für die zukünftige Entwicklung dürften nicht äußere Institutionen und Ordnungsmodelle der Vergangenheit sein, sondern die Bedürfnisse selbstbestimmter Individuen, eine „von unten auf sich bildende Gemeinschaft gleichartiger Überzeugungen“ (DrM 68f.). Statt alte Konflikte erneut anzufachen, empfiehlt Gutzkow deshalb ein zurückhaltendes, reflektiertes Abwarten (DrM 86).

Im abschließenden Teil seiner Streitschrift setzt Gutzkow sich nicht mehr vorrangig mit Görres, sondern mit der preußischen Politik in den Rheinprovinzen auseinander (DrM 113-131), die er bei allem Lob für ihre konstruktive Grundhaltung doch kritisch sieht. Berlin bevormunde und beleidige die Rheinländer, indem es deren Anliegen nicht zur Kenntnis nehme. Gutzkow befürchtet antipreußische Solidarisierungseffekte unter der Bevölkerung, da der Katholizismus noch immer das Band sei, „worüber sich Hoch und Niedrig, Reich und Arm, Herr und Diener am schnellsten verständigen“, während die überwiegend protestantische preußische Beamtenschaft dazu neige, sich zu isolieren (DrM 116). Ziel müsse es deshalb sein, ein gemeinsames staatliches Einheitsbewusstsein zu entwickeln und sich zu einer freiheitlichen politischen Ordnung zu bekennen, in der alle Provinzen des Staates gleichberechtigt zusammenwirken könnten.

In seinen essayistischen Beiträgen aus dem Jahr 1838 nimmt Karl Gutzkow also den Kirchenstreit und prominente Diskussionsbeiträge wie jenen von Görres zum Anlass, um seine geschichtsphilosophischen Überlegungen an einem hoch aktuellen Tagesgeschehen zu entfalten und Preußen eine liberale Agenda zu empfehlen. Eine solche politische Strategie ist seines Erachtens zukunftsorientiert und moralisch überlegen gegenüber einer kirchlich getragenen vermeintlichen Stabilisierung des Staates, hinter der sich weltliche Hegemonieansprüche der römischen Kurie verbergen. Implizit schreibt er dem Liberalismus damit religiöse Qualitäten zu, welche eine kirchlich institutionalisierte Religiosität zugunsten freier Individuen überwinden könnten.

Fiktionale Verarbeitung aus historischer Distanz

Der mehrtausendseitige Roman *Der Zauberer von Rom* (1858-1861) ist ein narratives Experiment²⁸ mit einer komplexen Erzählwelt, in der Gutzkow ein Panorama des deutschsprachigen Katholizismus der jüngsten Vergangenheit entwirft. Mit Schwerpunkt auf den späten 1830er Jahren schildert er anhand zahlreicher Figuren und Handlungsorte die inneren Spannungen und Widersprüche dieser katholischen Welt und ihre Konfrontation mit weltlichen Machtinstanzen in den Ländern des deutschen Bundes und in Italien. Der Kölner Kirchenstreit bildet dabei ein zentrales Ereignis im narrativen Hintergrundgeschehen, wobei Gutzkow die Namen entscheidender Orte und Akteure allerdings unterdrückt oder abändert und damit vom realen Geschehen löst. So fällt zwar der Name der Stadt Köln (ZvR 1069), doch wird sie nicht mit der Residenz jenes Erzbischofs identifiziert, um den sich der Skandal entfaltet; dieser Kirchenfürst trägt im Roman den Namen Immanuel Graf Truchseß von Gallenberg, sein Kaplan und Geheimsekretär heißt Eduard Michahelles statt Michelis.

Obwohl Gutzkow aus seinen Schriften von 1838 etliche Motive und Argumente in den Roman übernimmt, verschieben sich Schwerpunkte und Wertungen gegenüber den älteren Texten deutlich. Die Konzeption des umfangreichen fiktionalen Erzähltextes erlaubt ihm Nuancierungen, die ihm in den Essays nicht möglich sind und deren Aussagen deshalb entsprechend verändern, sie kritisch in Frage stellen oder differenzierend bestätigen. Das betrifft die Perspektivierung des Geschehens, die thematische Verschiebung des Streitgegenstandes vom Hermesianismus auf die konfessionellen Mischchen und damit auf persönliche, intime Lebensfragen der Figuren sowie schließlich die Verlagerung der bereits 1838 eingeforderten Reform aus der preußischen Kulturpolitik ins Innere des Katholizismus.

Da die Vorrede des Romans zeitgenössische Spannungen als Streit zwischen „Ghibellinen“ und „Guelfen“ beschreibt, läge es zunächst nahe anzunehmen, dass Gutzkow hier den Konflikt von Kirche und Staat einfach auf fiktionales Terrain verschiebt (ZvR 1f.). Tatsächlich jedoch liegen die Verhältnisse komplizierter, da er die Rivalität der beiden Parteien als Konkurrenz zwischen germanischem und romanischem Kulturraum und damit zweier Machtsphären fasst, die nicht in den Kategorien ‚Kirche‘ und ‚Staat‘

28 Vgl. Gustav Frank. *Krise und Experiment. Komplexe Erzähltexte im literarischen Umbruch des 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden: DUV, 1998. S. 371.

aufgehen. Aus seinen älteren Texten übernimmt Gutzkow hierbei die Sorge um Deutschlands kulturelle Identität und Einheit. Dabei relativiert er allerdings einen zunächst nahe liegenden simplen Dualismus von Freund und Feind durch sein Konzept gemischter Charaktere, das er dem gesamten Roman programmatisch zugrunde legt (ZvR 3). Dieser komplexen Charakterkonzeption entspricht auch eine komplexe Figurenkonstellation, die sich einer reduktionistischen Deutung des Geschehens widersetzt. Nicht Vertreter der Kirche und des Staates stehen einander im *Zauberer von Rom* als Konkurrenten gegenüber, sondern der Schwerpunkt liegt auf Binnendifferenzierungen innerhalb des Katholizismus.

Damit verschiebt sich gegenüber Gutzkows früheren Schriften der Standpunkt, von dem aus das Geschehen wahrgenommen und kommentiert wird. Denn die Erzählinstanz des Romans bietet, anders als das kommentierende Ich der Streitschriften, keinen durchgehend souveränen Überblick über das Geschehen und damit klare Orientierung, sondern bleibt über weite Strecken der Handlung an die subjektive Wahrnehmung einzelner Figuren gebunden. Da ein Großteil dieser Figuren verschiedene katholische Milieus repräsentiert, ergeben sich Differenzierungen innerhalb des Katholizismus, die letztlich die Individuen in den Vordergrund rücken, wie Gutzkow es bereits in den frühen geschichtsphilosophischen Studien fordert. Geschichte vollzieht sich deshalb nicht in historischen Großereignissen, sondern im individuellen Handeln einzelner Menschen, von denen etliche zwischen verschiedenen Loyalitäten und Identitäten hin- und hergerissen sind – so etwa der westfälische Adelige Friedrich von Wittekind, der sich als hoher preußischer Staatsbeamter zwar seinem Dienstherrn, aber auch seiner katholischen Herkunft verpflichtet sieht (ZvR 1337).²⁹ Als er das Erbe seines Vaters antritt, scheidet er zwar aus dem Staatsdienst aus, um dieses Dilemma abzumildern (ZvR 1373f.), wahrt aber gegenüber der katholischen Auffassung des Buß- und Ehesakraments auch weiterhin kritische Distanz (ZvR 1671f.) und hält vor allem an der Freiheit der gemischten Ehen fest (ZvR 1675).³⁰

Die historischen Hauptakteure des Kölner Kirchenstreits spielen im Roman allenfalls eine untergeordnete Rolle. Das eigentliche Skandalon – die Verhaftung des Kirchenfürsten – wird in einem knappen Referat des Erzählers

29 Angeregt wohl durch Wilhelm Emanuel von Ketteler, der auch als Vorbild für den Protagonisten Bonaventura von Asselyn gilt; vgl. Fritz Vigener. *Ketteler: Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts*. München 1924. S. 567.

30 Zur Kritik am Ehesakrament vgl. auch ZvR 511, 954.

abgehandelt, das stark zeitraffend politisches Hintergrundgeschehen in jenen vier Monaten abdeckt, welche die Handlung des dritten und vierten Buches trennen (ZvR 889).³¹ Damit bringt Gutzkow das Ereignis in einen Abstand, der kritische Reflexion ermöglicht, und macht nicht den einzelnen historischen Moment, sondern dessen Auswirkungen auf das Leben und Handeln der Figuren sichtbar – auf größere Kollektive, die nach der Verhaftung des Kirchenfürsten spiritueller oder ökonomischer unter der Lähmung des kirchlichen Lebens und der Absage des Karnevals leiden (ZvR 889-891), ebenso wie auf einzelne Figuren. Dies gilt insbesondere für den jungen katholischen Priester Bonaventura von Asselyn, Friedrich von Wittekinds Stiefsohn. Bonaventura betrachtet die Kirche zunehmend kritisch, nachdem der Erzbischof und sein Kaplan versuchen, ihn als ultramontanen Agitator zu instrumentalisieren. Sowohl sein leiblicher als auch sein Stiefvater gehen ihm in diesem Aufbegehren gegen allumfassende Machtansprüche der Kirche voran. Bonaventura allerdings hält als besonnener Beobachter und Seelsorger seine Kritik so weit zurück, dass er im Laufe der Handlung in der katholischen Hierarchie bis zum Papst aufsteigt und schließlich eine Kirchenreform anstoßen kann. Als einzige der Hauptfiguren führt er ein ausführliches Gespräch mit dem Kirchenfürsten, nachdem der ihn einbestellt hat, um ihn als Kandidaten für das Amt eines Domherren in Augenschein zu nehmen.

Bevor es zu dieser Begegnung kommt, hat Gutzkow die entscheidenden Aspekte des Kirchenstreits in einer Reihe von Handlungssequenzen eingeführt, die sich dem Konflikt nicht aus Sicht geistlicher und weltlicher Machtzentren, sondern von der geographischen Peripherie her nähern. Die ökonomischen Interessen im Hintergrund der Auseinandersetzungen verdeutlicht er anhand von Landstreitigkeiten in Westfalen (ZvR 96f.), zeigt anhand zweier Eifelstädtchen aber auch, wie sich Vertreter von Kirche und Staat, Katholizismus und Protestantismus friedlich arrangieren können. So tritt Gendarmenwachtmeister Grützmacher gegenüber Bonaventura zwar als Vertreter der Staatsmacht auf, der sich über die katholische Sphäre des Pfarrhauses erhaben dünkt (ZvR 349), erweist sich zugleich aber als „die gutmüthigste Seele von der Welt“ (ZvR 356), sodass Gendarm und Priester

31 U. a. mit Anspielung auf die Verhaftung des Erzbischofs von Gnesen und Posen Martin von Dunin; vgl. auch Rudolf Lill. *Die Beilegung der Kölner Wirren 1840-1842. Vorwiegend nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs*. Düsseldorf: Schwann, 1962 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 6). S. 56, 91-99. Vgl. GuZ 63f., 143.

aufkommende Spannungen durch einen scherzhaften Umgangston lindern können (ZvR 353-356). Grützmachers Vorgesetzter Schulzendorf verkehrt sogar regelmäßig im Hause von Bonaventuras Onkel, des Dechanten Franz von Asselyn (ZvR 349f., 452f.).

Dem weitgehend toleranten Umgang zwischen katholischen Geistlichen und protestantischen Staatsbediensteten stellt Gutzkow aber gleich darauf eine andere Verhaltensoption gegenüber: Der fanatisch ultramontane Stadtpfarrer Beda Hunnius versammelt seine örtlichen Amtsbrüder zu einer Konferenz, auf der er gemeinsam mit einigen Gesinnungsgenossen gegen die staatliche Kirchenpolitik im Rheinland agitiert (ZvR 433-449). Die Reden der Geistlichen dienen dabei der genaueren Exposition des Konflikts (und etlicher weiterer Handlungsstränge des Romans)³²: Hunnius beklagt in pathetischen Worten „die Tyrannei des weltlichen Armes“ (ZvR 434) und stilisiert den Kirchenfürsten zum Kreuzritter und Gottesstreiter, der mit seiner romtreuen Haltung zu den gemischten Ehen sogar die Festnahme riskiere. Zum Entsetzen des Dechanten reden sich Hunnius und sein Kollege Bennrath in ihrem Zorn über die schleichende „Protestantisierung“ des Rheinlands (ZvR 439) so sehr in Rage, dass sie schließlich sogar zur gewaltsamen Rebellion gegen die Regierung aufrufen (ZvR 440).

Beide finden einen Unterstützer in dem Konvertiten Heinrich Klingsohr; dieser stellt der Runde neue Propagandamaßnahmen vor. An seiner Rede lässt sich nachvollziehen, wie Gutzkow sich allzu simplen ideologischen Konstellationen in seinem Roman verweigert. Wenn der habilitierte Jurist Klingsohr kritisiert, dass der ‚ghibellinische‘ Zentralstaat die Rheinländer bevormunde, so lässt sich diese Kritik gut nachvollziehen und entspricht Gutzkows eigener Position in der Görres-Streitschrift. Klingsohrs weitere Schlussfolgerungen dagegen zielen genau in jene Richtung, vor der Gutzkow dort warnt: Klingsohr fordert eine enge Bindung an Rom, um die politische Stabilität im Staat zu sichern, preist die Jesuiten als Vorkämpfer dieses Gedankens und mahnt zu strategischer Hinterlist. Statt zu offener Gewalt aufzurufen, gelte es, das Denken der Gegenpartei im eigenen Sinne zu beeinflussen: „Im Gegentheile wünscht die Umgebung des Kirchenfürsten, daß wir alles, was nicht ein Mit-Uns ist, auch als ein Fürsten-Wider darstellen, d. h. eine Förderung der Revolution nennen“ (ZvR 448). Gutzkow gestaltet die Klingsohr-Figur also als Exempel für seinen eigenen alten Vorwurf, die

32 Benno von Asselyn ergänzt diese Exposition um juristische, politische und ökonomische Aspekte (ZvR 659f., 668f.).

Ultramontanen drängten der preußischen Regierung eine falsche Frontenbildung gegen liberale politische Kräfte auf.³³ Später im Roman trifft dieser Vorwurf aus dem Munde eines fortschrittlich gesinnten Geistlichen auch die weltliche Seite: „Die unglückselige Manie der Fürsten und Staatsmänner, nur Eine Gefahr, die der Revolution, zu sehen, macht sie wider Willen zu Beförderern des Aberglaubens und der Hierarchie ...“ (ZvR 1868).

Im weiteren Verlauf des Romans spielt Gutzkow noch konkreter auf seine Görres-Streitschrift an und überträgt auf Klingsohr Züge von Joseph Görres, die er bereits in *Die rothe Mütze und die Kapuze* bespöttelt hat.³⁴ Klingsohr verkörpert mit seiner Vorliebe für Dante eben jene Mittelalter-Schwärmerie und den „poetisirenden Aberglauben[]“ (GuZ 139), den Gutzkow dem katholischen Publizisten vorwirft. Da Klingsohr als ‚Pater Sebastus‘ in den Franziskanerorden eintritt, entspricht er außerdem jenem polemischen Zerrbild des Mönches in der engen Klosterzelle (ZvR 1253), das Gutzkow am Ende seiner Streitschrift von Görres zeichnet (DrM 135). Dort galt sein Spott vor allem der Schlusspassage von Görres’ *Athanasius* (DrM 12, 15, 29, 101, 104), in der Görres seinen Lesern empfiehlt, sich einer schlichten Volksfrömmigkeit hinzugeben: „Ihr aber, aus deren Mitte die Nonne zu Dülmen mit ihren am Freitage blutenden Wundmalen hervorgegangen, scheut euch nicht, die Wundermedaillen zu tragen [...]“³⁵ Im *Zauberer von Rom* zeigt Gutzkow diesen praktizierten Aberglauben in voller Aktion: Klingsohr lässt zehntausend Zinnmedaillen mit dem Bildnis des Athanasius gießen (ZvR 440-442, 630) und setzt sich damit dem Spott des jüdischen Kaufmanns Löb Seligmann aus, der ihn beim Begutachten der Medaillen überascht. Seligmann hat den Eindruck, als blicke er „in eine Falschmünzerei“ (ZvR 642) und fragt sogar noch scherzhaft nach, ob es sich um „Wundermedaillen“ handle, bevor Klingsohr ihn hinauswirft (ZvR 642).³⁶

33 Als treibende Kraft im Hintergrund dieser Verschwörung stellt Gutzkow im weiteren Verlauf des Romans – zeitgenössischen Erzählkonventionen entsprechend – den Jesuitenorden dar (ZvR 1397, 1674).

34 Dass Gutzkow dieser Figur außerdem Züge Ludolf Wienbargs und Franz Chaffot von Florencourts verliehen hat, ist schon länger bekannt. Vgl. den Kommentar Wolfgang Raschs in: *Der Briefwechsel zwischen Karl Gutzkow und Levin Schücking 1838-1876*. Hg. Wolfgang Rasch. Bielefeld: Aisthesis, 1998. S. 191.

35 Görres. *Athanasius* (wie Anm. 24). S. 136.

36 Auch die Dülmener Stigmatikerin Anna Katharina Emmerick, mit der Droste als Kapitelsvikar in Münster zu tun hatte, ist im Roman mit entsprechend negativen Konnotationen erwähnt (ZvR 737, 1065f.)

In Klingsohr vermischt Gutzkow also positiv wie negativ konnotierte Argumente aus seinen eigenen älteren Texten und illustriert damit die komplexe ideologische Gemengelage, in der sich die Figuren im Roman geschehen bewegen. Während bei Klingsohr die zweifelhaften Charakteristika überwiegen, trägt umgekehrt auch ein Sympathieträger wie der freisinnige Dechant negative Züge: Gutzkow zeichnet ihn einerseits sehr positiv als aufgeklärten Menschenfreund, Naturliebhaber und Patrioten; andererseits jedoch ist der alte Herr abergläubisch (ZvR 414) und überdies zu bequem, um seine Ideale auch tatsächlich durchzusetzen (ZvR 403-408). Auch dieser Figur legt Gutzkow Gedanken aus seinen Schriften von 1838 in den Mund. So mahnt der Dechant seinen Neffen Bonaventura zu vorsichtiger Zurückhaltung im Warten auf einen Wandel zum Besseren (ZvR 1394-1396) und warnt ihn vor den revolutionären Plänen der Ultramontanen: „Der Jakobiner versteckt die rothe Mütze unter der Kapuze“ (ZvR 1396). Resigniert beklagt er die politische und konfessionelle Spaltung Deutschlands (ZvR 1396-1398); da ihm die Einheit im Großen unerreichbar scheint, kann er nur auf Einheit im Kleinen hinarbeiten, nämlich im Bemühen darum, ein voneinander entfremdetes Ehepaar wieder zusammenzuführen (ZvR 1399f.).

Besonders ambivalent erscheint die Gestalt des Kirchenfürsten selbst. Gutzkow lehnt diese Figur an ein Porträt des Kölner Erzbischofs aus der Feder Levin Schückings an, das er bereits in seine Streitschrift gegen Görres integriert hatte³⁷, deutet aber einen Zug entscheidend um: Der Erzähler des Romans versteht die geschlossenen Lippen des Kirchenfürsten nicht (wie Schücking) als Zeichen von Entschlossenheit, sondern schildert sie so, dass sie „immer wie ein Geheimniß bewahrend fest zusammengepreßt lagen“ (ZvR 658). Dass dieser Kirchenfürst tatsächlich Geheimnisse hütet, wird im Roman bald deutlich, da seine Residenz als „geheimnißvolle geistige Werkstatt“ (ZvR 488) geschildert wird, in der mit seiner Billigung geheime Pläne zur Stärkung der kirchlichen Macht geschmiedet werden. Gutzkow wertet solche Geheimpläne und geheimes Wissen des Klerus schon in seiner Vorrede als Verrat am Vaterland (ZvR 2). Sie tragen entscheidend dazu bei, die politische Situation ebenso wie das Leben einzelner Figuren zu destabilisieren, sodass sich in ihnen eine umfassendere Erfahrung von Kontingenz und Kontrollverlust verdichtet: Keine übergeordnete göttliche Instanz, sondern

37 Vgl. ZvR 657f.; DrM 102-112; *Briefwechsel* (wie Anm. 34). S. 45, 130.

Vertreter der Kirche versuchen auf geheimen Wegen, die Menschen in ihrem Sinne zu lenken.

Obwohl etliche solcher Manipulationsversuche vom Kirchenfürsten ausgehen, schildert Gutzkow ihn allerdings nicht vollkommen negativ, sondern billigt ihm eine persönliche Vorgeschichte zu, die sein Handeln motiviert: Truchseß hasst Preußen, seit sein Bruder kurz nach der preußischen Inbesitznahme der Rheinprovinzen beim einem Duell ums Leben gekommen ist, das ein preußischer Offizier provoziert hatte (ZvR 120, 696-698, 746).³⁸ Außerdem begründet der Kirchenfürst sein Vorgehen aus den Folgen der Französischen Revolution (ZvR 741-743); die enge Bindung an Rom soll verhindern, dass sich die Kirche erneut destabilisiert wie in der Revolutionszeit. Politische Unruhen und Konflikte mit der Regierung sind also der Preis, den Truchseß gerne zahlt, um die katholische Kirche innerlich zu festigen. Deshalb ließe sich sein Handeln zwar mit Blick auf übergreifende gesellschaftliche Interessen kritisieren, ist aus seiner Vorgeschichte heraus jedoch nachvollziehbar.

Der narrativen Perspektivierung des Kirchenstreites über einzelne Figuren entspricht thematisch eine Verschiebung hin zu einem Teilaspekt des Konfliktes, der diese individuelle Betroffenheit besonders deutlich abbildet: Der Hermesianismus, mit dem Gutzkow sich in seinem ersten Artikel zum Kirchenstreit so ausführlich auseinandergesetzt hatte, wird nur am Rande erwähnt und an keine der Hauptfiguren gebunden (ZvR 383, 659, 736; auch 435, 542, 964). Dies bestätigt sich auch in Gutzkows Umgang mit historischen Quellen zur Kölner Affäre: Aus den verschwörerischen Briefen des Geheimsekretärs Michelis³⁹, die er fast wörtlich in den Roman übernimmt, tilgt er alle Passagen zur Hermesianismus-Debatte.⁴⁰

Dafür rückt der zweite große Konfliktgegenstand des Kirchenstreites in den Vordergrund, die konfessionellen Mischehen, die Gutzkow in seinen früheren Streitschriften nur gestreift hatte.⁴¹ Gutzkow illustriert diese

38 Diese Duellaffäre dürfte auf wahren Begebenheiten beruhen, vgl. Keinemann. *Das Kölner Ereignis und die Kölner Wirren* (wie Anm. 11). S. 16; *Briefwechsel* (wie Anm. 34). S. 190f.

39 Zu Michelis vgl. Schrörs. *Die Kölner Wirren* (wie Anm. 1). S. 274-295; Gutzkow. *Die rothe Mütze* (wie Anm. 18). S. 112.

40 Vgl. ZvR 480-482; GuZ 62, 67; [Christian Karl Josias von Bunsen.] *Personen und Zustände aus den kirchlich politischen Wirren in Preußen. Michelis – Binterim. von Droste*. Leipzig: Leopold Wolf, 1840. S. 45-48.

41 Vgl. vor allem Gutzkow. *Die rothe Mütze* (wie Anm. 18). S. 11f., 41, 62, 123.

Verschiebung symbolisch in der Szene, die Bonaventuras Audienz beim Kirchenfürsten schildert: Während des gesamten Gesprächs liegt mit noch unerbrochenem Siegel der eigenhändige Brief des Königs auf dem Tisch, in dem dieser dem Erzbischof seine Entscheidung über die Mischehenkonvention mitteilt (ZvR 738, 761), während die Bonner Professoren das bischöfliche Palais ohne Audienz wieder verlassen müssen. Anders als der Hermesianismus umfasst die Problematik der Mischehen nicht nur juristische und dogmatische Aspekte, sondern betrifft existenziell das Lebensglück der betroffenen Figuren. Gutzkow verhandelt die damit verbundenen Fragen an zwei Fällen ausführlicher: am Ehepaar Delring und an der katholischen Gräfin Paula von Dorste-Camphausen, die einen protestantischen Verwandten heiratet. Mit dieser Ehe entzieht sich die übersinnlich begabte Paula endgültig der Machtsphäre des katholischen Klerus, der freilich bereits zuvor daran gescheitert ist, die ‚Seherin‘ als Propagandainstrument zu nutzen: Paulas Visionen repräsentieren spirituelle Erfahrung jenseits der Kontrolle kirchlicher Institutionen und deuten damit einen profunden religiösen Wandel an (ZvR 1599, 1791, 1822).

Als Fazit ergibt sich, dass die katholische Kirche in Gutzkows Darstellung nicht nur ihren weltlichen Einfluss, sondern auch ihre geistliche Macht über die Individuen verliert. Bonaventura von Asselyn nimmt diese Entwicklung frühzeitig wahr und zieht aus ihr pastorale Konsequenzen, ohne dabei jedoch den kirchlichen Rahmen zu sprengen. Wie Gutzkow in seiner fiktionalen Darstellung des Kirchenstreits allzu schlichte Lösungs- und Ordnungsangebote zugunsten komplexer Modelle zurückweist, zeigt Bonaventuras Antrittspredigt als Domherr (ZvR 962f.). Für diese Predigt gibt ihm der Kirchenfürst selbst einen Vers aus der Passionserzählung des Lukasevangeliums vor: Die Jünger missverstehen eine Äußerung Jesu und bieten ihm zwei Schwerter an (Lk 22,38).⁴² Da sich die beiden Schwerter als Sinnbilder der weltlichen und geistlichen Gewalt der Kirche deuten lassen, hoffen ultramontane Geistliche auf ein klares politisches Bekenntnis Bonaventuras, das der Kirche beide Schwerter zuspricht – und damit die vollständige Kontrolle über die Ämtervergabe in Kirche und Schulen, über die Rechtsprechung gegen Geistliche und den Kontakt nach Rom (ZvR 1564f.). Bonaventura jedoch lässt sich nicht zu einer offensiven Parteinahme drängen, sondern predigt statt über die Schwerter über die zwölf Legionen Engel, die Jesus sich

42 Der Erzähler verweist auf das Markusevangelium, wo jedoch der entscheidende Vers fehlt (vgl. ZvR 962).

zum Beistand rufen könnte, wenn er denn wollte (Mt 26,53) – „die ewigen Wahrheiten der Weltregierung, die immer wieder die Herrschaft der Bösen gestürzt hätten“ (ZvR 963). Anstatt diese ewigen Wahrheiten einer konkreten historischen Instanz zuzuweisen – also der Kirche oder dem Staat –, ordnet er sie dem Inneren jedes Menschen zu und stellt sie damit der individuellen Verantwortung anheim: „Wo anders läge das Schlachtfeld dieses großen Kampfes des Guten gegen das Böse, das Schlachtfeld, das die eigentliche Entscheidung der Dinge dieser Welt gibt, als in dem Herzen und dem Gewissen und der Furcht Gottes eines ‚Jedlichen unter uns!‘“ (ZvR 963)

Im weiteren Verlauf des Romans wächst Bonaventuras kritische Distanz zum Katholizismus: Er spekuliert über eine zukünftige Überwindung konfessioneller Spaltungen durch die christliche Philosophie und über das Ende des „Katholicismus in seiner jetzigen Gestalt“ (ZvR 1840), obwohl er dabei nicht offen gegen seine eigene Kirche aufbegehrt. Entscheidend ist dabei am Ende nicht jene behutsame Politik, wie Gutzkow sie der preußischen Regierung noch in seinen älteren Texten empfiehlt, sondern der massive militärische Druck italienischer Freiheitskämpfer (ZvR 2733), welche die Wahl eines Papstes ohne weltliche Machtansprüche fordern. Während der Erzähler den Ertrag des Revolutionsjahrs 1848 sehr skeptisch beurteilt (ZvR 1119), skizziert er am Ende des Romans die Aussicht auf eine umfassende Kirchenreform, wenn auch deren tatsächliches Gelingen offen bleibt. Bonaventura, der nicht gültig getauft ist, verkörpert Macht und Ohnmacht der katholischen Kirche (ZvR 2714): Durch seine Wahl zum Papst besteht die Chance, dass sich der Katholizismus ausgehend von seinen inneren Widersprüchen selbst überwinden könne. Als erste Amtshandlung beruft der neue Papst Liberius II. denn auch ein allgemeines Konzil ein, um letztlich die Gemeinde an die Stelle des hierarchischen Priestertums zu setzen (ZvR 2528).

Um zusammenzufassen: Aus zwanzig Jahren Abstand überblickt Gutzkow die historische Entwicklung nach dem Kölner Kirchenstreit und kann seinen Roman deshalb auf das Geschehen von 1848 ausrichten. Er erzählt deshalb seine Geschichte jedoch nicht als Ereigniskette, die auf die Revolution hin, sondern als Ereignisgeflecht, das an ihr vorbei zu weiteren Entwicklungen führt. Während er in seinen Schriften von 1838 den Kölner Kirchenstreit geschichtsphilosophisch rahmt und daraus Handlungsempfehlungen für die aktuelle preußische Kulturpolitik entwickelt, erweitert sich der gedankliche Spielraum im *Zauberer von Rom* erheblich: Im fiktionalen Text braucht Gutzkow provokante Positionen nicht selbst zu vertreten oder dem Erzähler zu überantworten, sondern kann sie einzelnen Figuren zuschreiben. Neben

Bonaventuras Ansatz, den Katholizismus von innen zu überwinden, stehen deshalb auch etliche alternative Modelle religiösen Lebens, die offener mit institutionellen Vorgaben brechen und dabei Freiheit von kirchlichen ebenso wie staatlichen Reglementierungen suchen – so etwa die im Piemont beheimateten Waldenser oder eine deutschkatholische Gemeinde, der sich auch Protestanten und gemischt konfessionelle Ehepaare anschließen, um sich den Vorgaben eines „jesuitisch inspiriert[en]“ protestantischen Staates zu entziehen (ZvR 2368). Die polyperspektivische Romanform radikalisiert somit die liberalen Vorstellungen der älteren Schriften, indem sie die Entwicklung der Geschichte aus den Individuen nicht nur behauptet, sondern aus- und vorführt und im Religiösen zumindest ansatzweise jene Freiheit gelingen lässt, die im weltlichen Staat noch längst nicht verwirklicht ist.

Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal)

Wahrheit – Literatur – Freiheit

Bruno Bauers Weg von der *spekulativen* zur *historischen* und zur *reinen* Kritik

Der Theologe Bruno Bauer (1809-1882) war in der Zeit von etwa 1836 bis 1842 einer der führenden Köpfe unter den Junghegelianern, gar der ‚linken‘ Hegelschule. Er hat jedoch als Rechtshegelianer begonnen; nach der gescheiterten Revolution von 1848 ist er schließlich zum Vertreter einer nationalistischen und antisemitischen Rechten mutiert.

Dem Weg Bauers vom theologischen Konservativismus zu einer radikalen Religionskritik soll anhand dreier exemplarischer Texte nachgegangen werden. Dabei wird deutlich, wie sich im Laufe weniger Jahre die Wahrnehmung von *Kritik* fundamental verändert und sie sich dennoch, so die Grundthese dieses Beitrags, aus Hegelschen Bahnen im Grunde nie zu lösen vermochte. Am Anfang jedoch steht eine kurze biographische Skizze.¹

Biographische Stationen

Als Sohn kleinbürgerlicher Eltern im thüringischen Eisenberg geboren, hat Bruno Bauer fast sein gesamtes Leben – mit einer wichtigen Ausnahme – in

¹ Zu Biographie und Werk: Joachim Mehlhausen. „Bruno Bauer 1809-1882“. *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Evangelische Theologie*. Bonn: H. Bouvier/Ludwig Röhrscheid 1968. S. 42-66; Christopher Dannemann. *Bruno Bauer. Eine monographische Untersuchung*. Diss. phil. Erlangen-Nürnberg, 1969; Ernst Barnikol. *Bruno Bauer. Studien und Materialien*. Aus dem Nachlass hg. von Peter Reimer und Hans-Martin Sass. Assen: Van Gorcum, 1972; Karl Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner, 8. Aufl. 1981. S. 120-125; Joachim Mehlhausen. „Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers“. *Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999. S. 188-220; Massimiliano Tomba. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 2005; Hermann-Peter Eberlein. *Bruno Bauer. Vom Marx-Freund zum Antisemiten*. Berlin: Karl Dietz, 2009.

Berlin bzw. seinem unmittelbaren Umland verbracht: 1815 zieht die Familie nach Charlottenburg, 1828 beginnt Bauer das Theologiestudium an der Berliner Universität und hält sich dabei vor allem an den Gegenspieler Friedrich Schleiermachers, Philipp Konrad Marheineke, der neben dem Heidelberger Karl Daub zu den führenden Köpfen einer an Hegel orientierten spekulativen Theologie gehört. Noch im Anfangssemester beteiligt sich der junge Theologiestudent an einem von der Philosophischen Fakultät ausgeschriebenem Wettbewerb und behandelt die Preisaufgabe zur Ästhetik Immanuel Kants, in der er diese nach den Kategorien der Ästhetik Hegels analysiert²; Hegel selbst verleiht Bauers Ausarbeitung den ersten Preis. 1834 promoviert Bauer zum *Licentiatus theologiae* (was dem heutigen *Dr. theol.* entspricht) und erwirbt die *venia legendi* für Religionsphilosophie und Altes Testament. Neben einem sehr umfangreichen Lehrpensum gibt er von 1836 bis 1838 die *Zeitschrift für spekulative Theologie* heraus, für die er auch zahlreiche Beiträge verfasst. Seit etwa 1836 ist Bauer führendes Mitglied im *Doktorklub*, einem lockeren Zirkel aus Hegelschülern, dem neben ihm etwa noch der Orientalist und spätere Paulskirchen-Abgeordnete Karl Nauwerck, der Gymnasiallehrer Karl Friedrich Köppen, Max Stirner (der Verfasser von *Der Einzige und sein Eigentum*) und Karl Marx angehören und der unter dem Eindruck von David Friedrich Strauß' *Leben Jesu*³ die Philosophie des Meisters kritisch und revolutionär fortentwickelt, indem der dialektisch verstandene Geschichtsprozess wieder offen gedacht wird. Da Bauer nach einem Zerwürfnis mit Ernst Wilhelm Hengstenberg, einem lutherisch-konservativen Theologen und führenden Mitglied seiner Fakultät, dort keine Zukunft mehr hat, habilitiert er sich auf Anraten des ihm wohlgesonnenen Kultusministers von Altenstein 1839 nach Bonn um. Hier verstärkt sich der Kontakt mit Marx, den Bauer energisch zur Promotion drängt, damit er sich danach bei ihm habilitieren könne.⁴ Zur Habilitation von Marx kommt es nicht, stattdessen wird er Mitarbeiter der liberalen Kölner *Rheinischen Zeitung* – das Verhältnis zu Bauer wird wenige Jahre darauf in einem Zerwürfnis enden.⁵ In dieser Zeit gewinnt

2 Über die Prinzipien des Schönen. *De pulchri principii. Eine Preisschrift.* Hg. Douglas Moggach und Winfried Schultze. Berlin: Akademie, 1996.

3 *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet.* 2 Bände. Tübingen: Osiander, 1835/1836.

4 Zur Marx' Promotion am besten: Ingrid Bodsch (Hg.). *Dr. Karl Marx. Vom Studium zur Promotion – Bonn, Berlin, Jena.* Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung des Stadtmuseum Bonn. Bonn: Stadtmuseum, 2012.

5 Das klassische literarische Dokument der Entzweiung ist Friedrich Engels, Karl Marx. *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer &*

Bauer auch Kontakt zu Bettine von Arnim, die in ihren Abendgesellschaften „die verschiedensten, oft schroff einander gegenüberstehenden Elemente um sich“ versammelt.⁶ An ihren Sohn Friedmund schreibt sie am 27. Oktober 1841:

Ich habe auch in dieser Zeit einen jungen Mann kennengelernt, der mir seinem Wesen nach ungemein lieb geworden, ja, ich kann wohl sagen, daß sich selten, vielleicht nie eine so freie Sittlichkeit mit Bescheidenheit vermählte: es ist Bruno Bauer, der die Evangelienkritik geschrieben, ein Gräuel dem Eichhorn und den Pietisten.⁷

Im Jahre 1842 wird Bauer aufgrund seiner kritischen Schriften und nach Einholung von Gutachten aller preußischen theologischen Fakultäten die *venia legendi* entzogen – ein Schritt, den er in gewisser Weise als befreiend empfindet und gegen den er sich nicht zur Wehr setzt, den er aber in einer eigenen Schrift thematisiert und über den eigenen Fall hinausgehend geschichtsphilosophisch deutet.⁸ Er kehrt nach Berlin zurück und führt fortan das Leben eines freien Schriftstellers, der in rascher Folge Presseartikel wie Monographien zu den unterschiedlichsten aktuellen politischen, theologischen oder historischen Themen publiziert.⁹ Einem neuen Zeitungsprojekt (der *Allge-*

Consorten, Frankfurt/M.: Literarische Anstalt, 1845 (MEW 2, S. 1-224). – Zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx: Ruedi Waser. *Autonomie des Selbstbewußtseins. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843)*. Tübingen/Basel: Francke, 1994.

6 Max Ring. *Erinnerungen aus dem 19. Jahrhundert*. Bd. 1 und 2. Berlin 1898; hier zitiert nach: Ingeborg Drewitz. *Bettine von Arnim. Romantik – Revolution – Utopie. Eine Biographie*. Hildesheim: Claassen, 2. Aufl. 1984, S. 168.

7 Zitiert nach Drewitz. Bettine von Arnim (wie Anm. 6), S. 187. Arnim hat sich mit Bauers Schriften genau auseinandergesetzt, was sie in Konflikt u. a. zu den übrigen Brentanos brachte; die Ergebnisse ihrer Lektüre finden sich in ‚Dieses Buch gehört dem König‘ von 1843. Später hat Arnim im Verlag von Bruno Bauers Bruder Egbert publiziert. – ‚Eichhorn‘ meint den Nachfolger Altensteins als preußischen Kultusminister, Johann Albrecht Friedrich Eichhorn, der einen deutlich konservativeren Kurs als sein Vorgänger vertrat.

8 *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir, 1842 (Nachdruck Aalen: Scientia, 1972).

9 Bibliographien von Aldo Zarnado: „Bruno Bauer Hegeliano e Giovane Hegeliano“. *Revista Critica di Storia Della Filosofia* (1966), S. 189-210 und 293-327, sowie von: Joachim Mehlhausen. *Dialektik, Selbstbewusstsein und Offenbarung*.

meinen Literatur-Zeitung) ist kein Erfolg beschieden; 1844 zieht Bauer auf den Bauernhof seines verstorbenen Bruders in Rixdorf (heute Berlin-Neukölln) und betreibt hier Ackerbau und Viehzucht; jede Woche fährt er nach Berlin, um seine landwirtschaftlichen Erzeugnisse zu verkaufen und sich mit der neuesten Literatur zu versorgen. Ohne Familie, als *Einsiedler von Rixdorf*, verfasst er eine immense Zahl nicht nur von kleineren Arbeiten, sondern vor allem auch an großen Monographien, zeitweise im Jahresrhythmus. Eine Zäsur bildet die Revolution von 1848, während der er kurzzeitig die politische Bühne zu betreten versucht: Er bewirbt sich um einen Sitz in der preußischen Zweiten Kammer, wird freilich nicht gewählt. Dafür kommentiert er das Scheitern der Revolution in einem großen Werk, das die Misere im Sinne Hegelschen Geschichtsdenkens erklärt¹⁰ und quasi den organischen Abschluss einer Reihe monumentaler historischer Monographien zur Geschichte der bürgerlichen Bewegungen im Vormärz darstellt, die Bauer in den Jahren vor der Revolution verfasst hat.¹¹ Bauer ist bis zu seinem Ende ein geistesgegenwärtiger und kritischer Chronist seiner Gegenwart, freilich je länger je mehr aus dem Blickwinkel der nationalen Rechten: so beobachtet er genau den britischen und den deutschen Imperialismus der Bismarck-Ära¹² und erspürt die neue Rolle des Slawentums und Russlands auf der Bühne der Weltpolitik.¹³ Ab 1859 arbeitet er an hervorragender Stelle an

-
- Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt.* Diss. theol. Bonn 1965, S. 7-18 sowie von Eberlein. *Bruno Bauer* (wie Anm. 1), S. 229-233.
- 10 *Der Untergang des Frankfurter Parlaments. Geschichte der deutschen constituirenden Nationalversammlung.* Berlin: Gerhard, 1849 (Nachdruck Aalen: Scientia, 1979).
- 11 *Geschichte der constitutionellen und revolutionären Bewegungen im südlichen Deutschland in den Jahren 1831-1834.* 3 Bände. Charlottenburg: Egbert Bauer, 1845; *Vollständige Geschichte der Partheikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846.* 2 Bände. Charlottenburg: Egbert Bauer, 1847 (Nachdruck Aalen: Scientia, 1964); *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfange der deutschkatholischen Bewegung bis zur Gegenwart.* Charlottenburg: Egbert Bauer, 1847 (Nachdruck Aalen: Scientia, 1969).
- 12 *Zur Orientierung über die Bismarck'sche Ära.* Chemnitz: Schmeitzner, 1880; *Disraeli's romantischer und Bismarck's socialistischer Imperialismus.* Chemnitz: Schmeitzner, 1882 (Nachdruck Aalen: Scientia, 1979).
- 13 *Rußland und das Germanenthum.* 2 Bände. Charlottenburg: Egbert Bauer, 1853; *Rußland und England.* Charlottenburg: Egbert Bauer, 1854; *Deutschland*

Hermann Wageners konservativem *Neuen Conversations-Lexikon* mit. Es ist Theodor Fontane, dem wir in seinen Lebenserinnerungen eine Schilderung Bauers aus dieser Zeit verdanken:

In hohen Schmierstiefeln und altem grauem Mantel, einen Wollschal um den Hals und eine niedergedrückte Schirmmütze auf dem Kopf, kam er, den Knotenstock in der Hand, jeden Sonnabend von Rixdorf hereingestapelt, um auf der Kreuzzeitungsdruckerei Bestimmungen über seine Artikel zu treffen. Seine kleinen dunklen Augen, klug aber unfreundlich, beinahe unheimlich, bohrten alles an, was ihm in den Weg kam. Eine grenzenlose Verachtung der durch uns repräsentierten kleinen Redaktionskrapüle sprach aus seinem ganzen Auftreten.¹⁴

Nach und nach entwickelt Bauer dabei auch rassistische wie antisemitische Sichtweisen¹⁵, die sich jedoch von dem gängigen Rassismus und Antisemitismus grundsätzlich unterscheiden. So sieht er die Zukunft Europas gerade nicht in Rassereinheit, sondern in einer Vermischung von Germanen und Slawen; sein Antijudaismus ist vor allem von der Vorstellung geprägt, die Juden müssten zu ihrer Selbstbefreiung von der Religion zunächst den Umweg über das Christentum wählen, weil nur innerhalb des Christentums der entscheidende Schritt zur Freiheit getan worden sei.¹⁶ Daneben freilich

und das Russenthum. Charlottenburg: Egbert Bauer, 1854-1855; *Die russische Kirche. Schlußheft*, Charlottenburg: Egbert Bauer, 1855.

- 14 Theodor Fontane. *Von Zwanzig bis Dreißig. Autobiographisches*. Berlin: F. Fontane, 1913. S. 330f.
- 15 Er publiziert etwa bei Schmeitzner in Chemnitz, einem antisemitischen Verlag, bei dem auch Nietzsche zeitweise veröffentlicht. Von 1859 bis 1868 ist Bauer Chefredakteur des von Hermann Wagener herausgegebenen *Staats- und Gesellschaftslexikons*; hierin schreibt er anonym – seine Autorschaft gilt aber durch Textvergleiche als gesichert – Artikel mit Überschriften wie: *Jüdischer Rachegeist oder: Aufgeschoben ist nicht aufgehoben*; *Noch einmal die politische Judenschule*; *Die Agitation der Juden gegen die preußische Armee im Jahre 1848*; *Deutsche Geduld und jüdische Dreistigkeit*; *Berthold Auerbach als Hoffjude*; *Die Juden und die Freimaurer in den letzten Berliner Wahlen*. Der Artikel *Zur Frage des rituellen Mordes in Schmeitzner's Internationaler Monatsschrift* von 1882 stammt vermutlich auch von Bauer.
- 16 So in der Schrift *Die Judenfrage* von 1843. Diese These sollte nicht einfach unter dem Oberbegriff *antisemitisch* subsummiert und damit vorschnell abgetan werden. So hat etwa ein gänzlich unverdächtig Autor, der damalige stellvertretende

stehen übelste antisemitische Klischees und Polemiken: „Der jüdische Jesuitismus [...] ist nur tierische List“¹⁷; die rabbinische Theologie ist plump und widerlich, daß man sich nur mit Ekel [...] abwenden [...] kann“¹⁸.

Neben diesen Themen steht Anfang der 1850er Jahre¹⁹ und dann wieder ab Mitte der 1870er Jahre²⁰ weiterhin die Beschäftigung mit der urchristlichen Literatur; sie kulminiert 1877 in dem großen Werk *Christus und die Caesaren*, dessen Untertitel *Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* zugleich die These formuliert, die dem Verfasser seinen

Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Salomon Kern, die Existenz einer von der jüdischen Religion unabhängigen jüdischen Kultur abgestritten und damit Bauer recht gegeben: Die „jüdische Kultur, sofern sie von der Orthodoxie als solche anerkannt wird, [dient] einzig und allein der Erfüllung des Religionsgesetzes, ja, sie fällt in der Praxis immer wieder mit ihr zusammen. [...] Erst die Aufklärung [...] führte seit dem achtzehnten Jahrhundert zu einer allmählichen Auflösung dieser Einheit. Im Christentum hatte sie sich schon Jahrhunderte zuvor, spätestens seit der Renaissance, abgezeichnet, weshalb aus Sicht der Kulturwissenschaft eine christliche Kultur in all ihrer Vielfältigkeit viel früher auszumachen ist als eine jüdische.“ (FAZ vom 1.10.2009, S. 31).

- 17 Bruno Bauer. *Feldzüge der reinen Kritik*. Hg. Hans-Martin Sass. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968. S. 181.
- 18 Ebd. S. 180f. – Bauer hat sich selbst nicht als Antisemiten verstanden. In einem anonymen, ihm aber eindeutig zuzuordnenden Artikel schreibt er von sich in der dritten Person: „Wie übrigens Bauer mit seiner Kritik der Evangelien sich keinesfalls als einen Christenfeind erwiesen hat, so ist er auch in seiner Schrift ‚Die Judenfrage‘ vom Jahre 1842 kein Judenfeind; er hat mit derselben nur bezeugen wollen, daß seine Kritik universell und nicht einseitig ist.“ (Zitiert nach Barnikol, Bruno Bauer, wie Anm. 1, S. 438). Für das genannte Buch wird man diese Selbsteinschätzung teilen können, für die zitierten späteren Äußerungen nicht. Die hoch komplexe Debatte unserer Zeit zu Antijudaismus, Antisemitismus und Rassismus kann hier im Bezug auf Bauer freilich auch nicht ansatzweise aufgenommen werden.
- 19 *Die Apostelgeschichte eine Angleichung des Paulinismus und des Judentums innerhalb der christlichen Kirche*. Berlin: Hempel, 1850; *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*. 4 Bände und 4 Supplement-Bände, Berlin: Hempel, 1850-1852 (Nachdruck Aalen: Scientia, 1983); *Die theologische Erklärung der Evangelien*. Berlin: Hempel, 1852; *Kritik der paulinischen Briefe*. 3 Bände. Berlin: Hempel, 1852 (Nachdruck Aalen; Scientia, 1972).
- 20 *Philo, Strauß und Renan und das Urchristentum*. Berlin: Hempel, 1874 (Nachdruck Aalen: Scientia, 1972).

bleibenden Rang in der Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments sichert.²¹ 1882 stirbt Bauer in Rixdorf; sein Grab kann man noch heute auf dem Neuen St.-Jakobi-Friedhof an der Hermannstraße besuchen.

Spekulative Kritik

In seiner *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, deren ersten und einzigen Teil *Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt* Bauer 1838 in zwei Bänden vorlegt²², spürt der Verfasser der inneren Dialektik der Geschichte des Gottesbewusstseins sowie seiner religiösen Vorstellungen und Anschauungen für die durch das Alte Testament vorgegebenen Epochen nach. Dabei wird in apologetischer Absicht Religionsgeschichte rein spekulativ konstruiert; solche *spekulative Kritik* nimmt die Geschichtlichkeit biblischer Texte ernst, findet ihren Maßstab jedoch bewusst ausschließlich immanent und nicht in außerhalb dieser Geschichte liegenden Kriterien.²³

Bauer verzichtet in diesem Werk radikal auf die Anwendung jeglicher Methoden historischer Kritik, wie sie zu seiner Zeit im Gefolge der Aufklärung (Johann Salomo Semler, Johann Gottfried Eichhorn) durchaus bereits geübt wurden. Dafür entwickelt er in der ausführlichen, immerhin hundert Seiten langen Einleitung einen dialektischen Begriff der Offenbarung, der rein philosophischer Natur ist und der die in der Offenbarung liegenden Widersprüche als Teil der Form der religiösen Vorstellung bereits mit umfasst:

Die Form, in welcher sich der subjective Geist auf Gott bezieht, ist zugleich die Form, in welcher Gott für ihn ist und ihm erscheint. Wenn nun Gott sich zu dem Menschen verhält, so verhält er sich zu ihm als der Allgemeine, denn er erscheint ihm als die allgemeine Wahrheit, außer der es nichts Wahres giebt, und als das Seyn, außer dem nichts wahrhaft ist. So wird sich auch der Mensch

21 Nachdruck Frankfurt/M.: Minerva, 1981.

22 Berlin: F. Dümmler, 1838 (Nachdruck Aalen: Scientia, 1983).

23 Maßgebend für die Frühzeit Bauers: Mehlhausen. *Dialektik* (wie Anm. 9); Godwin Lämmermann. *Kritische Theologie und Theologiekritik. Die Genesis der Religions- und Selbstbewußtseinstheorie Bruno Bauers*. München: Chr. Kaiser, 1979 (BEvTh 84).

nur in der Weise zu Gott verhalten, in der er sich zum Allgemeinen verhält, nämlich in der Weise des Denkens.²⁴

Die Inhalte des religiösen Bewusstseins allerdings, „welche zeitlich nach einander hervorgetreten sind und im Augenblick ihres Hervortretens sich als die allgemeine schlechthin geltende Wahrheit ankündigten“²⁵, sind nicht alle in gleicher, sprich: allgemeiner Weise präsent. Für die Methode bedeutet das: „Wir werden [...] an die gegenwärtige gangbare Ansicht von der Religion anknüpfen, von deren subjectivem Standpunkte ausgehen und diesen durch seine eigene Entwicklung in den wirklichen Begriff der Religion sich auflösen lassen.“²⁶

Wie Hegel ordnet Bauer die Religion des Alten Testaments in ein Stufenmodell der Entwicklung des Geistes ein: „Als die mit dem Inhalt identische Erscheinungsform durchläuft das Denken mehrere Stufen, durch welche es die Einheit der Erscheinungsform und des Inhalts vermittelt. Die erste Stufe, auf welcher die Einheit die unmittelbare ist, wird vom Gefühl eingenommen.“²⁷ Die Religion des Alten Testaments steht freilich genauso wie die der Griechen und der Römer auf einer Stufe, auf welcher der Geist mit sich selbst in Widerspruch gerät, weil er einerseits frei, andererseits jedoch in beschränkte, endliche Interessen verwoben ist:

Die folgenden Standpunkte negiren die vorangehenden, weil sie die Schranke derselben auch wirklich für das Bewußtseyn setzen. So streitet die Offenbarung gegen sich selbst; was sie das einmal als die Wahrheit [...] bekannt gemacht hat, stößt sie das andremal und erklärt es für eine unangemessene Erscheinung der Wahrheit.²⁸

Verallgemeinert gesprochen: „Die Offenbarung ist das vom unendlichen Geist ideell vorausgedachte, vom endlichen Geist subjektiv realisierte ‚Werden des absoluten Selbstbewußtseyns.“²⁹ Bauer versucht also mit Hilfe seiner spekulativen Auslegung, den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion aufrechtzuerhalten und sie eben nicht als Projektion zu erklären.

24 Bauer, *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, Bd. I, S. XXXI.

25 Ebd. S. XXIII

26 Ebd. S. XXX.

27 Ebd. S. XXXIf.

28 Ebd. S. XXIV.

29 So zusammenfassend Mehlhausen. *Dialektik* (wie Anm. 9). S. 279.

Dies erfordert jedoch eine Vermittlung des Unendlichen ins Endliche mit Hilfe der Begriffe *Anschauung* und *Vorstellung*. Als Beispiel, wie Bauer diese Begriffe verwendet und damit das Offenbarungsgeschehen interpretiert, nehme ich die Verheißung einer unzählbaren Nachkommenschaft und des Segens, den Abraham für alle Völker darstellen soll, wie sie Abraham durch einen Engel gegeben wird (Genesis 12 und 15)³⁰: Die Anschauungsform der Engellerscheinung und der Verheißung muss vom Adressaten zur religiösen Vorstellung der Einheit Gottes umgeformt werden: „Denn wenn alle Völker sich auf Gott beziehen sollen, so ist ihre Beziehung auf besondere Gottheiten ausgeschlossen.“³¹ Die in Form der Anschauung auftretende Offenbarung informiert nicht pointiert über das Gottesprädikat der Einzigkeit; vielmehr muss der Angesprochene dieses Prädikat in seinem endlichen Geist durch seine eigene Vorstellung erst hervorbringen – *Production* nennt Bauer das. Das Offenbarungsgeschehen findet also sein Ziel in der denkenden Verwandlung der Anschauung in die Vorstellung – ein Akt, hinter den man immer auch wieder zurückfallen kann. Aus diesen Rückfällen erklärt sich die bleibende Spannung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit im Offenbarungsgeschehen bzw. die Widersprüchlichkeit des Bewusstseins. „Abfall von Gott müssen wir diese Vertiefung des hebräischen Volksgeistes in die natürliche Anschauung nennen.“³² Ähnliches beobachten wir, wenn wir Bauers Gesetzesbegriff betrachten:

Im Gesetze schaut er [*der Geist, H.-P.E.*] nicht nur das an, was er nicht ist, nicht nur das Anderer seiner, sondern zugleich, was er seyn soll, was seine Bestimmung ist. Das Gefühl, daß im Gesetz seine ideale Gestalt liege, unterhielt die feurige Spannung, welche den Geist zur Arbeit begeisterte, damit er die wesentliche Gestalt seiner selbst hervorbringe.³³

„Darum ist“, wie es der wohl beste Kenner des frühen Bruno Bauer, Joachim Mehlhausen, treffend zusammengefasst hat, „jeder Abfall vom Gesetz und jede nur ‚äußerliche‘ Gesetzeserfüllung nicht bloß Ungehorsam vor dem unbegründbaren und unbegründeten Willen Gottes, sondern in letzter Konsequenz Verleugnung des menschlichen Seins, das am Gesetz die eigene

30 Ich halte mich hierbei an Mehlhausen. Dialektik (wie Anm. 9). S. 292f.

31 Bauer, Kritik der Geschichte der Offenbarung, Bd. I. S. 83.

32 Ebd. S. 115.

33 Ebd. S. 327.

Unendlichkeit erfahren, nicht verlieren soll.³⁴ Also verhüllt das Gesetz gerade darum seinen Offenbarungscharakter, damit der rezipierende Geist in eigener Arbeit zur Erkenntnis seiner Freiheit gelange. Am Ende dieser Arbeit steht das In-Eins-Fallen des objektiven Gesetzes „mit der Innerlichkeit und mit dem Selbstbewußtseyn“³⁵, also ein Akt der Aufhebung im Hegelschen Sinne: Offenbarung wird nur spekulativ begreifbar.

Historische Kritik

Bereits zwei Jahre später, in der *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*³⁶, dann 1841 in der *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*³⁷ und im folgenden Jahr in der zusammenfassenden *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*³⁸ wird Kritik völlig anders, nämlich als *historische Kritik* im heutigen Sinne, betrieben. Bauer beachtet nun, dass die Evangelien Literatur – und nichts als Literatur – sind; die dahinter stehenden historischen Fakten können nicht mehr rekonstruiert werden. Damit bricht – wie bei David Friedrich Strauß – die historische Begründung des Christentums weg. Hinter diese methodische Erkenntnis ist Bauer nicht mehr zurückgegangen, sondern er hat sie im Gegenteil später radikal ausgezogen (*Christus und die Caesaren*, 1877).

Es ist der Stoff selbst, der Bauer zu der veränderten Sichtweise zwingt.³⁹ Im Alten Testament wurde, abgesehen von kleineren Parallelen im Bereich der Prophetie (und abgesehen von den verhältnismäßig unwichtigen Chronikbüchern), im Kern eine durchgängige Erzählung von den Anfängen der Welt bis zur Neukonstituierung Israels nach der Babylonischen Gefangenschaft im fünften vorchristlichen Jahrhundert dargeboten. Bei den Evangelien haben wir es mit vier verwandten, aber eben auch verschiedenen Berichten über ein und dieselbe relativ kurze Zeit des Auftretens Jesu zu tun – eine Zeit, die

34 Mehlhausen. Dialektik (wie Anm. 9). S. 293.

35 Bauer, *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, Bd. I. S. 157f.

36 Bremen: Schünemann, 1840 (Nachdruck Hildesheim: Olms, 1990).

37 3 Bände. Leipzig: Wigand u. a. 1841 (Nachdruck Hildesheim: Olms, 1974).

38 Braunschweig: Friedrich Otto, 1842.

39 Im Folgenden übernehme ich in deutlich erweiterter Form Ausführungen, die ich bereits im Kapitel *Umbrüche* (S. 48-58) meiner in Anm. 1 genannten Bruno-Bauer-Monographie vorgetragen habe.

trotz ihrer Kürze jedoch den Kern und den Maßstab des gesamten christlichen Glaubens darstellt. Hier kann Bauer nicht wie zuvor religiöse Vorstellungen und Bewusstseinsinhalte historisch naiv sich auseinanderentwickeln lassen, um so ihre dialektische Bewegung nachzuvollziehen. Vielmehr muss nun der literarische Charakter der Texte selbst Thema und damit die Frage nach dem Verhältnis von Texten und historischem Verlauf gestellt werden – genau die Frage, die bereits David Friedrich Strauß bewegt hat.⁴⁰ Die Evangelien sind eben kein unmittelbarer Ausdruck religiöser Vorstellungen, sondern bereits theologische Reflexion; und das gilt vom vierten Evangelium in ganz besonderer Weise. So lautet Bauers Ergebnis, wie es lauten muss: *Kein Atom* ist im Johannesevangelium zu finden, das nicht bereits Reflexion, also bewusste gestaltende Arbeit seines Autors darstellt. Das heißt aber: Dieses Evangelium ist als historische Quelle zu der Zentralgestalt des christlichen Glaubens, Jesus von Nazareth, nicht zu gebrauchen; es steht Seite an Seite mit den Schriften des Apostels Paulus und liefert die theologischen Begriffe, die Jahrhunderte später die griechische Kirche in den Auseinandersetzungen um die Dreifaltigkeit Gottes bewegen und zu bitterem Streit führen werden.

Damit bleiben für unsere Kenntnisse über Jesus nur noch die ersten drei Evangelien – die *Synoptiker* – übrig. Sie ähneln sich im Aufbau und sind über weite Strecken, vor allem in der Leidensgeschichte Jesu, parallel; andererseits gibt es zwischen ihnen auch erhebliche Differenzen. Hier bestünde nun die letzte und einzige Möglichkeit, der historischen Gestalt Jesu nahe-zukommen. In der Tat hat Bauer bisher in leicht veränderter Übernahme einer These von Johann Karl Ludwig Gieseler (1793-1854) angenommen, die anschauliche Offenbarung Gottes in Jesus sei zunächst in der mündlichen Verkündigung der ersten Christen angeeignet und erst später in eine schriftliche Form gebracht worden.⁴¹ So kann man sich die Widersprüche zwischen den Evangelien recht gut als Ausfluss verschiedener mündlicher Überlieferungen erklären und zugleich aus dem ihnen Gemeinsamen einen

40 Zum Verhältnis von Bauer und Strauß vgl. auch Dietz Lange. *Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß*. Gütersloh: Mohn, 1975.

41 *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*. Leipzig: Engelmann, 1818. Bauer schärft seinen Blick vor allem in der Auseinandersetzung mit Christian Hermann Weißes 1838 in zwei Bänden in Leipzig erschienenen Werkes *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, in der er eine modifizierte Zwei-Quellen-Theorie entwirft, um den historischen Jesus rekonstruieren zu können.

mehr oder weniger großen historischen Grundbestand herauschälen – ein Verfahren, das im Kern bis heute gängig geblieben ist. Vor allem in den Reden Jesu hoffte Bauer, den geschichtlichen Christus aufzuspüren, da in ihnen am wenigsten mit gestaltenden Eingriffen der Evangelisten zu rechnen sei. Konsequenter wendet er sich darum besonders den Redekomplexen zu.

Am Johannesevangelium aber ist Bauer deutlich geworden, was es bedeutet, dass ein Text Literatur – und nichts als Literatur – ist. So ist er nun viel offener für die Entdeckung immer neuer theologischer Reflexionsebenen und Kompositionselemente gerade in dem Stoff, der ihm bisher der historisch gewisseste zu sein schien. Die Reden Jesu bröseln ihm unter der Feder weg; von ihnen, von der Gesamtheit der drei ersten Evangelien bleibt an historischem Material nichts übrig:

Wenn die Form durchweg schriftstellerischen Ursprungs ist und dem Evangelium des Marcus den Charakter eines ‚Kunstwerks‘ gibt, wenn aber eine ‚künstliche Composition‘ auf den Inhalt nicht nur von Einfluß ist, sondern selber Inhalt schafft, können wir dann noch bei der Anerkennung eines bestimmten Positiven stehen bleiben? d. h. – man verstehe es recht! – können wir in der Darstellung des Marcus als solcher – als künstlicher – das vermeintlich Positive als solches – als das rein Gegebene und nackt Reale – noch unmittelbar vorzufinden hoffen? Nein!⁴²

Und weiter: „Die Aufgabe der Kritik – die letzte, die ihr gestellt werden konnte – ist nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf hin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns ist.“⁴³

Bauers Vorgehensweise ist verblüffend modern – auch heute noch sucht die neutestamentliche Exegese nach den Kompositionselementen in der schriftstellerischen Arbeit der Endredaktoren der Evangelien. Doch sind anderthalb Jahrhunderte nach Bauer die methodischen Instrumente präziser, die Fragestellungen differenzierter geworden. So darf man Bauer die Schwächen seiner Argumentation nicht vorwerfen, die vor allem in der unvermittelten Entgegensetzung von Literatur und Historie, von Kunst und Wirklichkeit begründet sind: Da die Evangelien literarische Produkte Einzelner seien, könnten sie nicht Ausfluss von Gemeintradition sein; da sie Kunstprodukte seien, könnten sie keinen historischen Kern enthalten, könnten sie

42 Bauer. Kritik der Synoptiker (wie Anm. 37). Band I. S. XIVf.

43 Ebd. S. XV.

keinen Reflex auf eine sinnlich wahrnehmbare Offenbarung Gottes darstellen. Der Versuch einer Trennung von schriftstellerischer Form und historisch fixierbarer Substanz, die These also, „daß der wesentliche Inhalt [der Evangelien] unmittelbar von den Aposteln aus in die synoptischen Evangelien übergegangen sey“⁴⁴ – dieser Versuch muss nach Bauer fehl gehen.

So radikal verschieden diese Art der Exegese von der zuvor gehandhabten spekulativen Kritik in ihren Ergebnissen ist – man muss anerkennen, welch großes Maß an Kontinuität Bauer in seinem Denken wiederum bewahrt. Grundlage der historischen Kritik ist und bleibt die Hegelsche Philosophie des Selbstbewusstseins, die die Unmittelbarkeit in der dialektischen Vermittlung aufhebt; der Versuch, historische Kritik quasi voraussetzungslos zu treiben, ist für Bauer von vornherein zum Scheitern verurteilt. Inhaltlich entscheidet sich also wie bisher alles am Bewusstsein:

Das war von Anfang an das Ziel, dem die Kritik zustrebte, daß sie in den Evangelien die Spur des Selbstbewußtseyns finden wollte, und die Hypothesen, die sie bis jetzt erzeugt hat, unterscheiden sich nur danach, je nachdem sie den Antheil des Selbstbewußtseyns an der Abfassung der Evangelien mehr oder weniger, sey es durch ein Urevangelium oder durch die Tradition oder durch die mündlichen Berichte eines Augenzeugen, gegeben werden lassen. Am Schluß der Entwicklung werden die positiven oder mysteriösen Schranken, welche den Inhalt und das Selbstbewußtseyn trennen sollten, zusammenfallen und das Getrennte wird sich vereinigen.⁴⁵

Gerade, dass im Selbstbewusstsein Form und Inhalt nicht zu trennen sind, führt Bauer zu der Konsequenz, dass mit der Form auch der Inhalt zur Disposition steht. Aus dem Versuch, die Wahrheit des christlichen Selbstbewusstseins spekulativ an der geschichtlichen Dialektik seiner stufenweisen Verwirklichung zu erweisen, ist die Erkenntnis geworden, dass der Inhalt eben dieses Selbstbewusstseins historisch nicht greifbar, sondern Literatur ist.

Reine Kritik

Geradezu pathetisch und optimistisch hatte die Vorrede zur *Kritik der synoptischen Evangelien* geklungen:

44 Ebd.

45 Ebd. S. XXII.

Durchackern wir aber nur mit der Kritik den Boden der Geschichte: aus den Furchen wird der frische Lebensduft aufsteigen und der alte Boden, der lange genug brach gelegen hat, wird neue Zeugungskraft entwickeln. Hat uns nun erst die Kritik wieder reines Herzens und frei und sittlich gemacht: so wird das Neue nicht mehr fern seyn. Aber wollen wir denn mehr? Bedarf es dann nicht nur der Entwicklung des befreiten Selbstbewußtseyns?⁴⁶

Doch vollzieht Bauer hier mit dem Hinweis auf die Befreiung des Selbstbewusstseins schon den Schritt von der historischen hin zur radikalen Kritik.

In seiner Reflexion über seine Absetzung als Privatdozent *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*⁴⁷ weitet sich im Jahr 1842 der Blick von der historischen zur prinzipiellen Religionskritik. Religion als solche erscheint nun als Gipfel der Inhumanität; kritische Theorie hat ihre Aufgabe im rücksichtslosen, sezierenden Offenlegen der religiösen Unterdrückung. Dazu bedarf sie einer Selbstkritik über ihre Funktion, ihre Grenzen und ihre Gegner und wird zur kritischen, zu *reinen Kritik*. Die Erkenntnis, die Bauer in den folgenden beiden Jahren aus dieser Selbstkritik gewinnt, ist das Wissen um die Nutzlosigkeit politischer oder sozialer Revolutionen. Hier werden Marx und Engels einhaken.

Bauers Abrechnung ist eines der schärfsten, intelligentesten, maßlosesten religions- und theologiekritischen Bücher überhaupt – vergleichbar in seinem Jahrhundert Ludwig Feuerbachs *Wesen des Christentums*, Franz Overbecks *Christlichkeit unserer heutigen Theologie* und Nietzsches *Antichrist*.⁴⁸ Freilich: die beiden Pole, die im Titel des Buches genannt sind – *die gute Sache der Freiheit* und *meine eigene Angelegenheit* – bezeichnen bereits Größe wie Schwäche des Buches. Die Größe: Aus einem – seinem – Einzelfall entwickelt Bauer grundsätzliche Anfragen an Religion und Theologie, die an Radikalität schwer zu überbieten sind. Die Schwäche: Große Teile von Bauers Argumentation beziehen sich auf Texte aus dem Vorfeld seiner Absetzung als Privatdozent, die der Leser nicht kennen kann. Indem der Autor permanent auf diese Voten, Gutachten, Gegengutachten, ministeriellen Stellungnahmen eingeht, nimmt er seiner Argumentation den Schwung und lässt sie zur Rezensentenschelte verkommen. Bauer betont die Distanz

46 Ebd. S. XXIV.

47 Wie Anm. 8.

48 Im ersten Teil dieses Abschnitts folge ich in erweiterter Form den Ausführungen des Kapitels *Die gute Sache der Freiheit* (S. 69-77) in meinem unter Anm. 1 genannten Buch.

zum eigenen Schicksal, aber er vermag sie nicht zu wahren. Als persönliches Buch wäre die Schrift ein Bekenntnis, als sachliches eine kühle Analyse – so ist das Werk beides nicht und nimmt sich daher einen großen Teil der Wirkung, die es hätte haben können.

Religion ist für Bauer ein aus Schwäche und Mutlosigkeit geborenes Phänomen: „In der Religion wird der Mensch um sich selbst gebracht und sein Wesen, das ihm geraubt und in den Himmel versetzt ist, zum Unwesen, zum Unmenschlichen, zur Inhumanität selbst gemacht.“⁴⁹ Aufgabe der Kritik ist nun, dieses Gefängnis aufzubrechen und den Menschen zur Selbsterkenntnis zu führen:

Das Innere, das Wesen der Sache soll enthüllt, die Tiefe des Geistes soll aufgerissen werden, damit die Menschheit weiß, woran sie ist, damit unser wahres Wesen, welches die Religion uns geraubt und vorenthalten und arg entstellt hat, wieder als unser selbst, als unser wahres, reines Wesen zu uns selbst komme, sich in uns entwickle und endlich frei werde. Darum muß die Theorie rücksichtslos den Gegenstand, die Religion seciren und die Vorurtheile, die Fesseln, die Bande, das falsche Fleisch von unserm Herzen abreißen.⁵⁰

Auch mit dieser Aufgabenstellung bleibt Bauer im Rahmen der Hegelschen Begrifflichkeit – Wesen des Menschen, Freiheit – und seines Systems; die Kontinuität seines Denkens ist gewahrt. Da es um eine prinzipielle Kritik geht, kommt für Bauer ein praktischer Ausweg aus seinem persönlichen Dilemma, etwa ein Übergang von der theologischen in die philosophische Fakultät, nicht in Frage. Nein, von innen heraus müssen Kirche und Theologie in ihrer Falschheit entlarvt werden:

Der Austritt aus der Kirche ist ein Unding, Verhandlungen mit der christlichen Macht sind unmöglich, die Kritik ist die einzige Macht, die uns über die Selbsttäuschungen des Bestehenden aufklärt und uns die Ueberlegenheit gibt, und die Geschichte wird für die Krisis und ihren Ausgang sorgen.⁵¹

Die reine Kritik also nimmt die Geschichte nicht vorweg noch greift sie in sie ein – das Verhältnis von Theorie und geschichtlichem Verlauf wird innerhalb der Hegelschen Schule erst Marx mit seiner berühmten *11. These über Feuerbach* auch gegen Bauer neu definieren.

⁴⁹ Bauer. Die gute Sache der Freiheit (wie Anm. 8). S. 203.

⁵⁰ Ebd. S. 209.

⁵¹ Ebd. S. 225.

Die kritische Theorie erkennt Kirche, Theologie und christlichen Staat als pure Negationen des wahren Wesens des Menschen. Die Theologie ist nichts anderes als der Ausdruck dieses kirchlichen, mithin verkehrten Bewusstseins, das allerdings weit über den engeren Bereich des Kirchlichen hinausgeht. Die

theologische Wissenschaft ist nur die consequente Darstellung der Unvollkommenheit aller Wissenschaften, sie ist ex professo die Beschränkung der Wissenschaft, eine Beschränkung, die sich in den andern Wissenschaften durch den Einfluß des christlichen Geistes d. h. durch die Muthlosigkeit und Abhängigkeit von Voraussetzungen von selber macht.⁵²

Diese Durchdringung auch der übrigen Wissenschaften – und aller übrigen Lebensbereiche – mit dem christlichen Geist macht es unmöglich, sich diesem Geist durch eine bloße Abkehr von der Theologie oder einen Austritt aus der christlichen Kirche zu entziehen. Eigentlicher Gegner der menschlichen Freiheit, d. h. der Erhebung des Menschen zu seinem wahren Wesen, ist die christliche Gesellschaft, der christliche Staat: „Der christliche Staat ist der Staat der Unfreiheit und Bevormundung, der Staat, der noch nicht den Muth gefaßt hat, wirklich Staat zu seyn.“⁵³ Damit die Regierten nicht auf den Gedanken kommen, den Staat an seiner wahren Aufgabe zu messen – Garant der Freiheit zu sein –, muss sich dieser andere Prioritäten geben. „Der christliche Staat erklärt die Menschlichkeit für einen unwesentlichen Schein, den man ablegen müsse, um Christ, d. h. Bürger einer jenseitigen, Bürger der unwirklichen Welt zu werden.“⁵⁴

Bauer schreibt diese Sätze im zweiten Jahr der Regierung Friedrich Wilhelms IV. von Preußen, des *Romantikers auf dem Thron*. Gerade indem der neue König, auf dem viele Hoffnungen ruhten, die Konfrontationen zwischen Staat und Kirche an einigen Punkten entschärfte (Einlenken im Kölner Kirchenstreit und bei den altlutherischen Separatisten in Schlesien), verstärkte sich die gesellschaftliche Harmonie zwischen Kirchen und Staat, obwohl der Staat auf einige Rechte verzichtete und den Kirchen entgegenkam. Bauer kann es also nicht darum gehen, bestimmte Grenzziehungen zu korrigieren oder persönliche Freiräume zu finden. Seine Theorie zielt aufs Ganze:

52 Ebd. S. 217.

53 Ebd. S. 219.

54 Ebd. S. 220.

Die Theorie, die uns über unser Wesen aufgeklärt und uns den Muth gegeben hat, wir selbst zu seyn und unser Wesen uns wieder anzueignen, hat den christlichen Staat zu einem wesenlosen Schein gemacht. Die Theorie, die uns so weit geholfen hat, bleibt auch jetzt noch unsere einzige Hilfe, um uns und Andere frei zu machen. Die Geschichte, über die wir nicht gebieten und deren entscheidende Wendungen über die absichtliche Berechnung hinausliegen, wird den Schein stürzen und die Freiheit, die uns die Theorie gegeben hat, zur Macht erheben, die der Welt eine neue Gestalt gibt.⁵⁵

Welcher Art nun ist diese Kritik, die so abgetrennt gedacht wird von der Geschichte und vom politischen Handeln?

Die Kritik ist die Bewegung und Entwicklung des Selbstbewußtseyns – – des Selbstbewußtseyns nämlich, in welchem der Betrachtende, das Subject und der betrachtete Gegenstand sich als Eins setzen, die Freiheit, die den Gegenstand frei macht und dadurch wirkliche Freiheit wird, das Leben, das im Lebendigen sich belebt, das Feuer, das sich im innern Feuer des Gegenstandes bestärkt, die Macht, die den Gegenstand erst ihn selbst seyn läßt, ihn eigentlich erst schafft und durch diese schöpferische Thätigkeit erst Macht ist.⁵⁶

Der hier spricht, ist ein absolut theoretischer Kopf, ein Intellektueller von einer Selbstüberschätzung, wie sie vielen theoretisierenden Intellektuellen zu allen Zeiten eigen ist. Vielleicht ist sein Buch aber auch eine Art Selbsttherapie: der Versuch, dem eigenen Scheitern einen Sinn – und das heißt für den Theoretiker eben: einen theoretischen Sinn – abzugewinnen. Dann wäre es ein gelungener Versuch – jedenfalls, wenn man die Schlussbetrachtung Bauers ernst nimmt:

Ich habe gewonnen. Ich wollte zeigen, daß die Kritik allein, daß nur die Kritik die ganze Angelegenheit übersieht und beherrscht, daß sie allein die Collision richtig darstellen und lösen kann, daß von theologischer Seite her Nichts gesagt und vorgebracht werden kann, was die Kritik nicht richtig und sie allein richtig sagt.⁵⁷

Wie dem auch sei: Der gewaltige Sprung, den Bauer mit seiner Kritik von der *Kritik der Evangelien* bis hierher vollzogen hat, verdankt sich nicht einer

55 Ebd. S. 224.

56 Ebd. S. 71.

57 Ebd. S. 226.

Veränderung des theoretischen Paradigmas – im Gegenteil: es ist dasselbe Fundament Hegelscher Begriffe und Hegelscher dialektischer Methode, auf dem Bauer in beiden Fällen operiert. Nein: der Sprung, der von der Literatur zur Freiheit führt, von der historischen zur reinen Kritik, verdankt sich dem gänzlich anderen Gegenstand, dem sie sich zuwendet. Hier geht es nicht um die Exegese eines biblischen Textes und seine Zuordnung zur Wirklichkeit einer vergangenen Geschichte, sondern um die Analyse eines individuellen Widerfahrnisses, also einer gesellschaftlichen Realität. Der Anlass, der Bauer um seine akademische, berufliche, gesellschaftliche Existenz gebracht hat – der Entzug der *venia legendi* – hat ihm zugleich eine Tür geöffnet zu einem Erkenntniszuwachs, der seine Rolle in der Philosophiegeschichte erst eigentlich konstituiert – auch eine Art *Trick der Vernunft*.

Ausblick

Ich habe mich bewusst auf drei Themenkomplexe von Kritik – am Alten Testament, am Neuen Testament, an Religion und Theologie – und auf drei Quellen aus den Jahren 1838 bis 1842 beschränkt. Mir ist deutlich, dass die Entwicklung Bauers in diesen literarisch ausgesprochen fruchtbaren Jahren komplexer verlaufen ist, als es der holzschnittartige Überblick auf beschränktem Raum erkennen lässt. Bruno Bauer, so hat Joachim Mehlhausen unter Berufung auf Franz Overbeck, William Wrede und Albert Schweitzer festgestellt, ist „der gesamten neutestamentlichen Forschung um Generationen voraus gewesen“⁵⁸ – doch in der Forschungsgeschichte ist er allenfalls eine Randgestalt. Bauer hat als Philosoph Gedanken vorweggenommen, die gleichzeitig oder später bei Feuerbach und Nietzsche geschichtsmächtig geworden sind – doch in der Philosophiegeschichte firmiert er als einer unter vielen Junghegelianern. Mehlhausen erklärt das so: „Bruno Bauer wollte verstehen, nicht verändern. Seine theologische Arbeit scheiterte an dem Gegner, den er gerade als Theologe überwinden zu können gehofft hatte: der historischen Kritik.“⁵⁹ Ich möchte meinen einstigen, leider zu früh verstorbenen Lehrer nicht korrigieren, aber ergänzen und den Schwerpunkt auf genau die andere Seite legen: Der Kritiker Bruno Bauer hat sich eines großen Teiles seiner Wirkung durch das Festhalten an der Hegelschen idealistischen

58 Mehlhausen. Religionsphilosophische Begründung (wie Anm. 1). S. 215.

59 Ebd. S. 216.

Dialektik beraubt; bereits eine Generation später war die historische Kritik des Christentums frei von jeder philosophischen Spekulation und konnte sich in jede Richtung hin frei entfalten. Andererseits liegt in der Historisierung der Religion, wie sie Hegel in seinem System im Gefolge eines spekulativen religiösen Ganzheitsdenkens formuliert hat⁶⁰, just jenes revolutionäre Potential, das sich erst in der Generation nach dem Meister entfalten konnte. Diese Historisierung ist Teil und zugleich Höhepunkt einer allgemeinen Historisierung der Aufklärung im Sinne einer am Prinzip des Fortschritts orientierten Geschichtsphilosophie. Hans-Martin Sass bringt es auf den Punkt:

Die Geschichte ist verstehbar und beschreibbar als Prozeß, in dessen Vollzug Fortschritt sich entwickelnder Freiheit stattfindet. Das individuelle Selbstbewußtsein, das um seine emanzipierende Freiheit weiß und diese in Kritik und Selbstkritik vollzieht, ist das Maß, an dem jeder behauptete Fortschritt innerhalb der Geschichte sich messen muß.⁶¹

Anders gesagt: Man muss erst verstehen, um verändern zu können. Der Wechsel der kritischen Methode bei Bruno Bauer – von der spekulativen über die historische zur reinen Kritik, von der Wahrheit über die Literatur zur Freiheit – erscheint demnach als geradezu zwangsläufig. Genauso zwangsläufig ist dann der Weg über Bauer hinaus: der Weg vom Verstehen zum Verändern, von der Religionskritik zur *11. These über Feuerbach* – der Weg vom Vormärz zur Revolution. Erst nach deren Scheitern wird ein anderer Geist die philosophische Debatte in Deutschland zu prägen beginnen: Schopenhauer.

60 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 6. Aufl. 1952 (PhB 114), S. 473-548; Ders. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969 (Werke in zwanzig Bänden. Bd. 16 u. 17).

61 Bauer. Feldzüge der reinen Kritik (wie Anm. 17), S. 250.

Ursula Reitemeyer (Münster)

Religion oder Pädagogik der Zukunft?

Friedrich Feuerbachs Entwurf einer Menschenbildung
in nicht-konfessioneller Absicht

Friedrich Feuerbach (1806-1880), einer der Brüder des berühmten Philosophen Ludwig Feuerbach, aus dessen Schatten er zeitlebens nie treten konnte, verfasste zwischen 1843 und 1845 eine Schriftenreihe unter dem Titel *Die Religion der Zukunft*, die in pädagogischer Absicht ein zentrales Argument Ludwig Feuerbachs wiederaufnimmt, dass die neue Philosophie des Menschen und für den Menschen zur Religion werden müsse.¹ Nicht zufällig paraphrasiert Friedrich Feuerbach mit seiner dreibändigen Schriftenreihe, dessen erster Band im gleichen Jahr erschien wie Ludwig Feuerbachs *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, deren Titel. Offensichtlich versteht er seinen Entwurf einer *Religion der Zukunft* als die konsequente und praktische Fortsetzung der in den Grundsätzen geleisteten theoretischen Auflösung der spekulativen Philosophie Hegels, die als „letzte rationale Stütze der Theologie“ galt.² Jedenfalls schließt Friedrich Feuerbach sich der Forderung der *Grundsätze* an, dass die neue Philosophie nicht nur an die Stelle der alten Philosophie treten müsse, welche die ethischen Fragen der Theologie überlassen habe. Vielmehr müsse die neue Philosophie selbst zur Religion werden,

1 Hier sei an die Abschlussparagrafen von Ludwig Feuerbachs vielbeachteter Schrift *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* erinnert, die 1843 im gleichen Zürcher Verlagshaus erscheint wie das erste Heft von *Die Religion der Zukunft* von Friedrich Feuerbach und in der es im § 66 heißt: „Die neue Philosophie dagegen, als Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die *Philosophie für den Menschen* – sie hat, unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine *praktische*, und zwar im höchsten Sinne praktische, Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst Religion*.“ Vgl. Ludwig Feuerbach. „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ [1843]. In: *Gesammelte Werke*. Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie, 1967ff. Bd. 9. S. 264-341, hier: S. 340.

2 Vgl. dazu auch: Ludwig Feuerbach. „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ [1843]. In: *Ebd.* S. 243-263, hier S. 258: „Die Hegelsche Philosophie ist der letzte Zufluchtsort, die letzte rationale Stütze der Theologie.“

also wie die Religion ein ethisches Gerüst stiften, nur eben in Form einer an der realen menschlichen Natur orientierten, säkularen Ethik.

Sowohl Ludwig Feuerbachs *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, als auch Friedrich Feuerbachs *Religion der Zukunft*, erscheinen mehr oder weniger zeitgleich im *Literarischen Comptoir*, einem Zürcher Verlag, der maßgeblich von Julius Fröbel beeinflusst wurde und von 1841-1845 ein bedeutendes Publikationsorgan gegen die Schweizer Reaktion und die restaurativen Kräfte des Deutschen Bundes war.³ Es ging Fröbel mit diesem Projekt um nichts weniger als um eine literarische „Waffenschmiede für die Partei der Zukunft“⁴, woraus zu schließen ist, dass beide „Zukunfts-Schriften“ der Brüder Feuerbach in diesem größeren politischen und gesellschaftlichen Zukunftsprojekt standen. Dabei stellten sich die Feuerbach-Brüder – wie andere Vormärzvertreter auch – sowohl programmatisch, als auch inhaltlich, bewusst in die Tradition der (europäischen) Aufklärung und knüpften an deren, z. T. noch aus Sicht des 19. Jahrhunderts, radikale religions- und kirchenkritische Positionen an.⁵ Auch der insbesondere in der deutschen Aufklärung geführte Kampf gegen die Zensur, der zugleich ein Kampf für eine emanzipierte politische Öffentlichkeit war, wurde im Vormärz fortgesetzt und – wie von den Aufklärern – auch als Bildungsprojekt verstanden. Zwar war dem *Literarischen Comptoir*, um wieder darauf zurückzukommen, nur eine recht kurze Publikationstätigkeit beschieden, doch sein Wirkungskreis war innerhalb der Demokratiebewegung des Vormärz beachtlich. Autoren wie Herwegh, Ruge und Marx schrieben ebenso für diesen Zürcher Verlag wie die Feuerbachbrüder, von denen der eine, nämlich der Autor des *Wesens des Christentums*, es schon zur Berühmtheit gebracht hatte. Am Ende, so lässt sich dem Briefwechsel der beiden Brüder aus dem Jahr 1844 entnehmen,

3 Vgl. dazu: Katharina Schneider: *„Wege ins gelobte Land“. Politische Bildung und Erziehung im Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/49*. Diss. Zürich 2014. Vgl. dies.: „Das Literarische Comptoir in Zürich und Winterthur. Ein politischer Verlag zwischen den Fronten“. In: *Winterthurer Welt-Geschichten*. Hg. Peter Niederhäuser. Zürich: Chronos, 2013. S. 93-103; dies.: „Feuerbach als 48iger? Das Wesen des Christentums als Argumentarium für die Demokratie“. In: dies. (Hg.): *Der politische Feuerbach*. Münster: Waxmann, 2013, S. 129-147.

4 Vgl. Brief von J. Fröbel vom 14.12.1840 zitiert nach Hans Gustav Keller. *Die politischen Verlagsanstalten und Druckereien in der Schweiz 1840-48*. Bern 1935. S. 49.

5 Vgl. *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*. Hg. Hans-Jürg Braun, Zürich: Pano, 2004.

scheiterte das *Literarische Comptoir* u. a. an seiner radikalen Religionsfeindlichkeit, so dass dem Verlag Autoren davonliefen, die entweder noch eine akademische Karriere vor Augen hatten oder aber wie Friedrich Feuerbach, nicht in den Verdacht eines unseriösen Populismus geraten wollten. Jedenfalls ließ er sich von seinem Bruder Ludwig überzeugen, die Hefte zwei und drei der *Religion der Zukunft* in Nürnberg im Verlag Theodor Cramers herauszugeben.⁶

Während es der Aufklärungsphilosophie vor allem um die Emanzipation der bürgerlichen Öffentlichkeit gegenüber dem absolutistischen Staat und einer ihn stützenden Offenbarungstheologie ging, erweiterte der Vormärz – jedenfalls theoretisch – seinen Adressatenkreis um das Volk, das als Repräsentant des gesellschaftlichen Allgemeinwillens diesen politisch nur innerhalb einer Repräsentativverfassung durchsetzen konnte. Daher ging es den vormärzlichen Publikationsorganen – zumindest zum Teil – nicht allein um ein Diskussionsforum des humanistisch und wissenschaftlich gebildeten Bürgertums, sondern auch um Volksbildung, die zumindest in den ländlichen Gebieten immer noch in den Händen der Kirche lag und aus deren Vormundschaft befreit werden musste. Während Ludwig Feuerbach in seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* die theoretische Verklammerung von spekulativer Philosophie, christlicher Mythologie und Dogmatik herausarbeitete und damit das philosophisch und theologisch gebildete, wissenschaftliche Publikum bediente, übersetzte Friedrich Feuerbach in seiner Schriftenreihe *Religion der Zukunft*, der 1847 noch eine Schrift mit dem Titel *Kirche der Zukunft* beigegeben wurde, zentrale und hochkomplexe

6 Hintergrund könnte allerdings auch sein, dass Fröbel Friedrich Feuerbach sehr lange auf sein Honorar für das erste Heft von *Die Religion der Zukunft* warten lässt, so dass letzterer Ende 1844, offenbar auch überraschend für seinen Bruder Ludwig, das zweite Heft in Nürnberg bei Cramer in den Druck gibt (vgl. Brief von F. Feuerbach an L. Feuerbach vom 31.10.1844. In: *Gesammelte Werke* [wie Anm. 1]. Bd. 19, S. 404). Ludwig Feuerbachs Empfehlung an seinen Bruder, auch deshalb nicht länger bei Fröbel zu publizieren, um nicht sogleich auf den Index zu geraten (Brief von L. Feuerbach an F. Feuerbach vom 19.3.1844, ebd. S. 331), scheint begründet, denn der erste Band der *Religion der Zukunft* sollte auf Antrag des Nürnberger Stadtkommissärs – wie Ludwig Feuerbach im Herbst 1844 an seinen Bruder schreibt – verboten werden. Der Verbotsantrag für *Die Religion der Zukunft* wurde, so Ludwig Feuerbach, von der Regierung in Ansbach offenbar nur aus Rücksichtnahme auf den Namen und den Ruf der Familie Feuerbach liegen gelassen (ebd. S. 393).

Theoriestücke seines Bruders in eine zum Teil volkstümliche Ethik in pädagogischer Absicht, jedoch mit scharfer Abgrenzung zu dem, was wir heute populistisch nennen würden. Zwar ist die Grenze zwischen dem „Muster einer populären Schrift“⁷ und dem Produkt eines pseudowissenschaftlichen „gewöhnlichen Rationalismus“⁸ fließend, weshalb Ludwig Feuerbach seinen Bruder Friedrich mahnte, auf den exakten Sprachgebrauch Acht zu geben, um nicht dem falschen Bewusstsein in die Hände zu spielen. Doch lässt sich insgesamt wohl feststellen, dass Friedrich in keiner Weise – und auch nicht durch die Hintertür – jenes populistische Denken bediente, das mit den restaurativen Kräften noch dann einig war, wenn es diese anprangerte.

Friedrich Feuerbach verstand die im Lob der „Popularität“⁹ versteckte Kritik seiner Schriften sehr wohl, blieb aber bei seiner Position, und dies aus guten Gründen. Zwar will auch er „an die beste schriftstellerische Richtung unserer Zeit“ anschließen und mit seinen Schriften zeigen, wie sehr sein „ganzes Innere dabei beteiligt ist“¹⁰, aber dies nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als Lehrer, als Lehrer, der, so würde man heute sagen, den Leser bzw. Schüler dort abholt, wo er steht, und das hieß für Feuerbach, ihn von seiner christlichen Lebens- und Gedankenwelt abzuholen. Diese gehörte aus geschichtsphilosophischer Perspektive betrachtet wohl der Vergangenheit an, war also eine theoretisch bereits abgelegte Bewusstseinsstufe, entfaltete in der Gegenwart ihre praktische Wirksamkeit aber uneingeschränkt.¹¹

In gewisser Weise ist die *Religion der Zukunft*, obgleich nach dem *Wesen des Christentums* und wohl auch nach Kenntnis der *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* verfasst, ein propädeutischer Text, der den Leser für die Lektüre des *Wesens des Christentums* vorbereitet.¹² Nicht allein stellt *Die*

7 Brief von L. Feuerbach an F. Feuerbach vom 2.12.1844. Ebd. S. 417.

8 Ebd. S. 418.

9 Ebd.

10 Brief von F. Feuerbach an L. Feuerbach vom 31.10.1844. Ebd. S. 404.

11 Vgl. Friedrich Feuerbach. *Die Religion der Zukunft*. Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs, 1843. S. 1.

12 Vgl. dazu den Hinweis auf *Das Wesen des Christentums* in der *Religion der Zukunft* (ebd. S. 17). Es handelt sich dabei um die einzige Fußnote überhaupt, die Friedrich Feuerbach in der vierzig Paragraphen umfassenden Schrift einstellt. Bis auf einige Bibelstellen verzichtet er auch in der angehängten Lebensschilderung *Erinnerung aus meinem religiösen Leben*, die interessanterweise kompositionstechnische Parallelen zu Rousseaus *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* aufweist, auf sämtliche Fußnoten.

Religion der Zukunft zentrale Thesen des *Wesens des Christentums* dar, wie etwa, „daß nicht Gott den Menschen, sondern der Mensch Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen“ habe.¹³ Darüber hinaus stellt sie die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs in den größeren Zusammenhang eines gesellschaftlichen, politischen und pädagogischen Reformprozesses, an dessen Ende die Selbstauflösung der Kirche als staatliche und pädagogische Institution stehen würde. Am Ende dieses Reform- und Transformationsprozesses, so die Vision, wären aus den Geistlichen und theologisch gebildeten Lehrern „Volkslehrer“ geworden¹⁴, welche anstelle von Bibel- und Katechismuskunde Natur- und Gesellschaftslehre, Logik und Ethik unterrichten würden.¹⁵ Ihre Ausbildung würden die zukünftigen Volkslehrer an Universitäten genießen, die ihre Lehrstühle nicht nach Maßgabe religiöser Ausrichtung oder theologischer Ausbildung besetzen, sondern einzig nach Maßgabe wissenschaftlicher und fachspezifischer Qualifikation.¹⁶ Entsprechend der Säkularisierung des Wissenschaftsbetriebs würde das theologische Studium an allgemeinbildender Bedeutung einbüßen, es würde kein Brotstudium mehr sein, kein Studium, das eine Beamtenlaufbahn sicherte, nur ein Studienfach unter anderen.

Die von Friedrich Feuerbach geforderte Transformation der Kirche zielte daher in erster Linie nicht auf die Schließung von Kirchen und das Ende der öffentlichen Predigt, nicht einmal darauf, die Gläubigen von heute auf morgen aus den Kirchen zu holen und in Arbeiterbildungsvereinen zu organisieren. Vielmehr verstand er unter der Selbstauflösung und Transformation

13 Ebd. S. 17.

14 Ebd. S. 38.

15 Vgl. Friedrich Feuerbach. *Die Kirche der Zukunft. Eine Reihe von Aphorismen.* Bern: Jenni, Sohn, 1847. S. 40.

16 „Zu allen Zeiten“, so Friedrich Feuerbach, „hat der christliche Glaube sich aller menschlichen Verhältnisse, besonders der politischen und der Familien=Verhältnisse, so wie aller Fächer des Wissens, bemächtigen und sie bevormunden wollen; daher darf heute noch im Kirchenstaat *gar kein* Buch, welcher Art es sei, ohne geistliche Bewilligung die Censur passiren; daher denn in unserer Nachbarschaft auf deutschem Boden der christliche Glaube sogar juristische und medicinische Katheder bestiegen hat, um die wißbegierige Jugend in ein ‚christliches Staatsrecht‘, in eine ‚christlich germanische Medicin‘ einzuweisen; daher denn noch heutzutage, selbst auf protestantischen Akademien, die theologische Facultät auf den Vorrang vor den übrigen Facultäten Anspruch macht.“ Feuerbach. *Die Religion der Zukunft* (wie Anm. 11), S. 7.

der Kirche eine „vorsichtige Entfernung des Christenthums aus dem Volksbewußtsein“¹⁷, um von unten auf die Trennung von Kirche und Staat hinzuwirken und damit auf die Entmachtung der Kirche als Erzieher der staatlichen Beamten und Untertanen. Auch darum war aus der Sicht Friedrich Feuerbachs die Kirche der Zukunft vor allem ein von kirchlicher Vormundschaft befreites Bildungsprojekt, innerhalb dessen aus dem abhängigen Untertan ein souveräner, informierter und stimmberechtigter Staatsbürger werden konnte. Die Kirche der Zukunft ist so betrachtet die Kirche einer Gesellschaft, die keiner Kirche mehr bedarf, um den Menschen ethische Orientierung zu geben. „Die Kirche“, so heißt es im Aphorismus 52, „hat fortan ihren Beruf nicht darein zu setzen, daß sie möglichst vor aller Befleckung mit der Welt sich bewahre und die Menschheit zu entmenschen suche, sie hat vielmehr sich ganz zu verweltlichen und das menschliche Prinzip auch als das ihrige anzuerkennen.“¹⁸

Nur wenn die Kirche ihren „zweitausendjährigen, himmlischen, spirituellen Brautstand“ aufgibt und sie sich „mit der wirklichen Welt vermählt“, wenn sie ihre Mysterien, ihren Wunder- und Auferstehungsglauben, ihre Selbstwidersprüche und schließlich ihre Abneigung gegenüber den empirischen Wissenschaften und der nach Glückseligkeit strebenden menschlichen Natur aufgibt, kann sie überleben. Vielleicht nicht als Kirche der Christen, aber als gesellschaftlich konsensuelles Bekenntnis zum Rechtsstaat¹⁹, dessen Grundlage – ganz im Rousseauschen Sinne – die naturrechtlich verankerte Gleichheit und Freiheit aller Menschen wäre. Die Aufgabe der Kirche der Zukunft bestand dementsprechend darin, dieses Bekenntnis

17 Feuerbach. *Die Religion der Zukunft* (wie Anm. 11). S. 36.

18 Feuerbach. *Die Kirche der Zukunft* (wie Anm. 15). S. 39.

19 Vgl. Feuerbach. *Die Religion der Zukunft* (wie Anm. 11). S. 39: „Darum sollen Politik, Theologie und Philosophie zur Ausführung des großen Unternehmens [gemeint ist die Volksbildung, U.R.] sich brüderlich die Hände reichen. Politik und Theologie sollen sich in freundschaftlicher Berathung über die zu jenem zeitgemäßen Schritte nöthigen Mittel und Wege zur Verständigung suchen; die Politik soll wenigstens da, wo das Christenthum im Schwinden begriffen ist, es nicht mit dem Aufwande außerordentlicher Maßregeln unterstützen; die Philosophie endlich soll sich besonders durch Zubereitung der Wissenschaft für die Fassungsgebe des Volkes dabei betheiligen.“ Interessant an dem Vorschlag, Philosophen die Schulbücher verfassen zu lassen, ist die vorausgehende Verortung der Didaktik, welche durchaus als ein pädagogisches Kerngeschäft bezeichnet werden kann, als philosophische Disziplin.

zum Rechtsstaat in allen Ständen zu festigen, welches allein durch verbesserte Bildung, die immer nur langsam reift²⁰, und durch die Entschlackung des Unterrichtsstoffs von allem Theologischen²¹ gelingen konnte. Die Kirche der Zukunft war so betrachtet nichts anderes als eine Bildungsanstalt und „vor allen andern berufen, *das Reich des Menschen* mehr und mehr zu sichern, auszubauen und zu erweitern. Ihr Altar wird nichts mehr und nichts weniger sein, als der Familienheerd der Menschheit. Sie wird dann für Alle und Alle werden für sie sein.“²²

So wie die Kirche der Zukunft im Argumentationsgang Friedrich Feuerbachs eine „Volksbildungsanstalt im großartigsten Style“ ist²³, ist die Religion der Zukunft deren Pädagogik. Es ist eine Pädagogik, die zwei Ziele verfolgt: erstens den Menschen glücklich und zweitens frei innerhalb der Grenzen gegenseitiger Anerkennung zu machen. Dieser Pädagogik liegt eine materiale Ethik, nämlich das Streben nach gemeinschaftlich erfahrener Glückseligkeit zu Grunde, welches wiederum dem Glückseligkeitstrieb geschuldet ist. Der Glückseligkeitstrieb ist nach Friedrich Feuerbach das entscheidende Bestimmungsmerkmal der menschlichen Natur, dem der Freiheitstrieb insofern untergeordnet ist, als die Freiheit nicht als Zweck an sich selbst, sondern als Mittel betrachtet wird, glücklich zu werden. Ähnlich wie Rousseau, welcher dem Menschen auch die Neigung zuspricht, erst dann glücklich zu sein, wenn er auch die anderen aus aller Not befreit sieht²⁴ – insofern ist der Glückseligkeitstrieb in gewisser Weise mit dem Geselligkeitstrieb verschwimmt, den Rousseau im natürlichen Mitleid aufhebt –, versteht Friedrich Feuerbach den Glückseligkeitstrieb nicht als einen egoistischen Trieb der bloßen Selbstbehauptung, der sich in einer mitleidslosen Konkurrenzgesellschaft am besten realisieren könnte. Vielmehr deutet Feuerbach den Glückseligkeitstrieb als das menschliche Streben nach gemeinschaftlich erfahrbarem Glück, welches auch immer beinhaltet, die eigenen Interessen und Bestrebungen

20 Feuerbach. *Die Kirche der Zukunft* (wie Anm. 15). S. 6.

21 Ebd. S. 40.

22 Ebd. S. 41.

23 Feuerbach. *Die Religion der Zukunft* (wie Anm. 11). S. 38.

24 Jean-Jacques Rousseau. „Das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“. In: Ders. *Émile* (1762). Viertes Buch. Paderborn 1985 (7. Auflage). S. 302. Es heißt: „Nicht nur wir wollen glücklich sein, wir wollen auch das Glück der anderen, und wenn das Glück anderer unseres nicht beeinträchtigt, so vermehrt es dasselbe. Schließlich hat man, ob man will oder nicht, Mitleid mit den Unglücklichen. Ist man Zeuge ihres Leidens, so leidet man mit ihnen.“

nicht so weit auszudehnen, dass die Bedürfnisse des anderen missachtet und seine Anstrengungen, glücklich zu werden, eingeschränkt werden.

Glücklich ist der Mensch, wenn er eine seiner Natur entsprechende Lebensform gefunden hat. So unterschiedlich die Menschen und individuelle Lebensentwürfe auch sind, so können doch allgemeine Bestimmungsmerkmale einer der menschlichen Natur entsprechenden Lebensform im Unterschied zu einer entfremdeten Existenzweise angegeben werden, innerhalb derer alles Streben nach Glück etwas Vergebliches hätte. So ist es wider die menschliche Natur, Körper und Geist, Sinnen- und Denktätigkeit, Gefühl und Erkenntnis, Genuss und Pflicht und schließlich Liebe und Tugend voneinander abzutrennen, also das, was untrennbar im Individuum immer miteinander verwoben ist, durch die christliche Dogmatik und Tugendlehre aufzureißen. Deshalb müsste die erste pädagogische Aufgabe der Religion der Zukunft darin bestehen, den von seiner Natur, von seinem Glücks-, Freiheits- und Wissensstreben entfremdeten Menschen von dieser durchs Christentum verschuldeten Zerrissenheit und Selbstentfremdung – und hier argumentiert Friedrich Feuerbach gut hegelianisch – noch einmal zu entfremden. Dennoch, so der Pragmatiker, wird „die Entfernung des christlichen Bewusstseins aus dem Volke mit einigen Schwierigkeiten verbunden sein, schon darum, weil manche materiellen Interessen dabei bedroht scheinen.“²⁵ Was sollte nämlich aus den Theologen werden, die bisher ihr Einkommen damit verdienten, dass sie durch Predigt, Lehre und Zensur als „geistige Polizei, durch welche die bürgerliche Polizei ergänzt und unterstützt werden soll“²⁶ tätig waren? Man könnte ihnen, so die Überlegung, anbieten, sich der „Volksbildungsanstalt“ anzuschließen, die gegenüber einem inzwischen „unvolksthümlichen“, dem wissenschaftlichen Fortschritt feindlich gesonnenen Bibelunterricht den Vorteil hätte, weniger „abgesondert“²⁷ zu sein, also weniger hinter den gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Entwicklungen hinterherzulaufen. Das Wissen der Theologen – immerhin galt das theologische Studium bis in die Zeit Hegels als allgemeinbildendes Studium – sollte daher nicht verloren, sondern nur durch eine „siebenfache Läuterung“²⁸ gehen. Darüber hinaus sollten „aus Theologen Anthropologen, aus Dienern Gottes Diener der Menschheit, aus Predigern Volkslehrer,

25 Feuerbach. *Die Religion der Zukunft* (wie Anm. 11). S. 38.

26 Ebd. S. 39.

27 Ebd.

28 Feuerbach. *Die Kirche der Zukunft* (wie Anm. 15). S. 40.

aus Kämpfern gegen die Volksbildung Vorkämpfer der Volksbildung und des Fortschritts“ werden²⁹, kurz: der Schulunterricht, und zwar unabhängig davon, ob er in einer Dorfschule oder einem städtischen Gymnasium stattfand, sollte seine fachliche und moralische Bildung nicht mehr an biblischen und theologischen, sondern an säkularen und didaktisch präparierten wissenschaftlichen Texten ausrichten.³⁰ Diese säkulare und wissenschaftsorientierte Form der Bildung, im Grunde genommen im humanistischen Gymnasium praktiziert, sollte, so die Vorstellung Feuerbachs, vielleicht nicht dem Inhalt, aber eben der Form nach, Prinzip der Volksbildung werden, also an jenen Schulen Fuß fassen, an denen die meisten Kinder unterrichtet wurden. Und dies waren nicht die städtischen Gymnasien, sondern konfessionelle Dorf- oder Provinzschulen.

Es ging Friedrich Feuerbach also konkret um neue Unterrichtsinhalte und Unterrichtsmethoden. Nur ein Unterricht, dessen Gegenstände vorwiegend säkularer Natur sind, kann den gläubigen Untertan verhindern. Im gläubigen Untertan verdoppelt sich das abhängige Bewusstsein. Es ist abhängig von einem außerweltlichen Weltenlenker, also von Gott, und es ist abhängig von Gottes eingesetzten Stellvertretern auf Erden, also von Thron und Altar. So verlängern, in der Argumentation Feuerbachs, der von der Kirche gepredigte Glücksverzicht im Diesseits und die daraus entstehende Zerrissenheit des menschlichen Bewusstseins die Abhängigkeit des Menschen von irrationalen Autoritäten bis ins Unendliche. Wer den Untertan nicht mehr will, wer den mehr oder weniger absolutistischen Fürstenstaat nicht mehr will, der muss auch eine säkulare Volksbildung wollen, denn anders als durch eine funktionierende Öffentlichkeit, also durch reale politische Partizipation des Volks an der politischen Willensbildung, kann der Rechtsstaat nicht existieren. Die Existenz des Rechtsstaats ist an die Existenz der Staatsbürger geknüpft, welche wiederum Resultat des abgelegten Untertanenbewusstseins ist. Erst muss also das christliche Bewusstsein im Volk entfernt werden, um auch den Untertan zu besiegen und aus dem zertrümmerten Bewusstsein den souveränen und demokratisch gesonnenen Staatsbürger zu formen. Die

29 Feuerbach. *Die Religion der Zukunft* (wie Anm. 11). S. 38.

30 So schlägt Feuerbach etwa im Kontext der moralischen Bildung vor, anstelle der Jesus-Geschichten Schüler mit den Biographien „tüchtiger und verdienter Menschen aus allen Ständen“ (*Die Kirche der Zukunft*, wie Anm. 15, S. 40), vertraut zu machen, um zu zeigen, dass Tugend nicht etwas Göttliches, sondern etwas Menschliches ist.

Rückkehr aus der Entfremdung beginnt mit der Zertrümmerung unmittelbarer, unreflektierter Gewissheit. Und es ist Aufgabe der Pädagogik, nicht nur überholte Gewissheiten zu zertrümmern, sondern auch neues Wissen wieder aufzubauen. Dies wäre dann auch der Aufgabenbereich der von Friedrich Feuerbach sogenannten *Religion der Zukunft*.

Unter der *Religion der Zukunft* verstand Friedrich Feuerbach demnach ein neues pädagogisches Konzept: analog zur vorwiegend säkularen humanistischen Bildung der höheren Stände³¹, forderte er eine säkulare Volksbildung. Darunter verstand er einerseits einen an die Lebenswelt, oder wie es heißt, an „die wichtigsten Bedürfnisse und Vorgänge des Volkslebens“ anknüpfenden praktischen Unterricht, andererseits aber auch einen theoretischen Unterricht mit einem naturwissenschaftlichen („Entdeckungen und Erfindungen“) und im weitesten Sinne philosophischen Schwerpunkt („historische, naturgeschichtliche, philosophische und poetische Literatur“).³² Bis auf die nicht ausdrücklich erwähnten, aber auch nicht ausgeschlossenen alten Sprachen, unterschied sich die Fächertafel der Feuerbachschen Volksbildung nicht von der Fächertafel der humanistischen Bildung, nur dass der Lehrstoff „teilweise in (eine) volksthümlichere Form“³³ gebracht werden müsse. Darum sei „die Gestaltung eines besseren Volksbuchs als die Bibel“³⁴ erforderlich, also die Gestaltung von fachlich orientierten Schulbüchern auch für die allgemeine Volksbildung, d. h. für den Unterricht der niederen Stände. Und für diese Aufgabe, angemessene Lehrbücher zu gestalten, erschienen die Philosophen geeigneter als die Pädagogen, weil sie offenbar in einer stärkeren Nähe zu den Wissenschaften standen.³⁵

Mit dieser Forderung nach einer allgemeinen Volksbildung, die an die Stelle einer religiösen, den Untertanengeist bestärkenden Erziehung treten soll, gehört Friedrich Feuerbach zu den ersten bürgerlichen Denkern, die Bildung nicht nur als ein bürgerliches Privileg, sondern auch als ein allgemeines Menschenrecht verstehen.³⁶ Demzufolge klagte er eine sorgfältige Schul-

31 Vgl. in diesem Zusammenhang beispielhaft Hegels Gymnasialreden aus den Jahren 1809 und 1811. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Werke*. Hg. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel. Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.

32 Feuerbach. *Die Kirche der Zukunft* (wie Anm. 15). S. 40.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Vgl. Fußnotentext zu Fußnote 19 (oben).

36 In diesem Kontext macht es Sinn, Bildung und Erziehung zu unterscheiden. Dass Erziehung für alle Stände notwendig war bzw. in allen Ständen praktiziert

bildung gerade für jene Stände ein, die vom Unterricht entweder gänzlich ausgeschlossen oder deren einzige Lesebücher die Bibel und der Katechismus waren. Nun gilt eine sorgfältige, säkulare Bildung des Volks in öffentlichen Bildungsanstalten als Bedingung gesellschaftlichen und politischen Fortschritts.

Der bloße Untertan wächst in der Tat in seine Lebenswelt hinein und bedarf keiner Erziehung, die über das Erlernen von Arbeitstechniken und gelebter Sitte hinausgeht. Der souveräne Staatsbürger, der sich demokratischen Verfahren, die verfassungsrechtlich festgeschrieben werden, unterwirft, muss demgegenüber erzogen und gebildet werden, weil er ohne Kenntnis und Einübung der Diskursregeln an dem den Rechtsstaat erst konstituierenden öffentlichen Diskurs sich nicht beteiligen kann. Wer den demokratischen oder republikanischen Rechtsstaat will, muss auch die Volksbildung wollen und damit eine Pädagogik, die sich an der natürlichen Entwicklung des Menschen orientiert und deren Kernstück die Erziehung zum Menschsein wäre.

Entsprechend lauten die „Hauptgrundsätze der Religion der Zukunft“, an welchen sich Pädagogik und die durch sie vermittelte Ethik zu orientieren haben:

- I. Berechtigt, heilig ist der Glückseligkeitstrieb aller Menschen.
- II. Heilig ist und sei das Heil der Menschheit; heilig ist, was der Menschheit heilsam.
- III. Heilig ist und sei die menschliche Natur.
- IV. Kein Heil außer dem Menschen.³⁷

Ähnlich wie Rousseau, der durch natürliche Erziehung den *citoyen* bilden wollte, also keinen Grundwiderspruch zwischen Mensch und Staatsbürger,

wurde, weil der Mensch nur Mensch wird durch Erziehung (vgl. Immanuel Kant. *Über Pädagogik*, veröffentlicht 1803. In: Werkausgabe. Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982. Vierte Auflage. Bd. XII. S. 699), stand wohl zu keiner Zeit in Frage. Inwieweit der Mensch darüber hinaus aber noch Bildung, respektive Schulbildung brauche, hing von dem Stand ab, in den er hineingeboren wurde.

37 Friedrich Feuerbach. *Die Religion der Zukunft. Zweites Heft*. Nürnberg: Theodor Cramer, 1845. S. 6f.

nur zwischen *citoyen* und *bourgeois* sah³⁸, bedeutete für Friedrich Feuerbach Erziehung zum Menschsein zugleich Erziehung zum Mitmenschen bzw. zur Mitmenschlichkeit. Sein „Heil“ findet der Mensch nun nicht mehr im Glauben an ein höheres Wesen, sondern in der mitmenschlichen Praxis. Damit verliert auch das Heilige seine Bedeutung als göttliches Attribut. Es wird zum Attribut des Menschen, sofern dieser seine in die Natur hineingelegte Mitmenschlichkeit praktisch entfaltet. Der Mensch ist seiner Natur nach ein abhängiges, und zwar von der Gemeinschaft abhängiges Wesen und damit vor allem ein Gemeinmensch. Entsprechend seiner Natur sieht er im Grunde genommen auch schnell und ohne großen pädagogischen Druck bald ein, dass jeder Mensch das gleiche Recht hat, nach dem Glück zu streben, so dass dieses Recht nicht eingeschränkt werden darf etwa dadurch, dass bestimmte Stände von der „harmonischen, gleichmäßige Ausbildung und Thätigkeit aller seiner [menschlichen, U.R.] Kräfte“³⁹ ausgeschlossen werden.

An vielen Stellen der *Religion der Zukunft* erweist sich Friedrich Feuerbach als guter Schüler seines Vaters, des Staatstheoretikers Paul Johann Anselm von Feuerbach, der wiederum seine Staats- und Rechtsphilosophie auf der Grundlage von Rousseaus *Contrat Social* entwickelt hatte.⁴⁰ Im Unterschied zu seinem Bruder Ludwig, der erst spät die das Sinnliche betonende Erkenntnistheorie und die daraus folgenden Ansätze einer „sinnlichen oder materiellen Moral“ bei Rousseau entdeckte⁴¹, scheint Friedrich

38 Vgl. Ursula Reitemeyer. *Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis*. 2. Aufl. Münster: LIT, 2013. Kap. VI. 2.

39 Feuerbach. *Die Religion der Zukunft* (wie Anm. 11). S. 13. Vgl. auch ebd. S. 12. Diese Vorstellung von Bildung entspricht der Sache nach der Bildungstheorie des jungen Wilhelm v. Humboldt, die Friedrich Feuerbach, weil entsprechende Fragmente und Schriften noch nicht veröffentlicht waren, nicht bekannt sein konnte. Es zeigt aber, wie eng Feuerbachs Bildungsbegriff mit der vorhegelianischen Bildungsidee, die mit einem Bein noch in der Aufklärung steht, verknüpft ist.

40 Vgl. Paul Johann Anselm Feuerbach. *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*. Gießen und Jena: Müller/Etzdorf, 1797.

41 Vgl. L. Feuerbach: Brief an W. Bolin vom 5.3.1867. In: *Gesammelte Werke* (wie Anm. 1). Bd. 21, S. 290. Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Ursula Reitemeyer. „Feuerbach und die Aufklärung“. In: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*. Hg. Walter Jaeschke/Francesco Tomasoni. Berlin: Akademie,

mit Rousseau auf recht vertrautem Fuß zu stehen.⁴² Dies zeigt sich in der Favorisierung einer „naturgemäßen“ Lebensform⁴³ wie auch in der Verknüpfung von Politik und Pädagogik. Da in Feuerbachs Argumentation der bürgerliche, der demokratische Rechtsstaat, nicht von allein entsteht und auch nicht obrigkeitstaatlich verordnet werden kann, kann der Rechtsstaat, der selbst ein unabschließbarer Prozess ist, sich auch nur prozessual, Schritt für Schritt, von unten nach oben entwickeln. Darum ist öffentlicher, vom Staat finanzierter allgemeinbildender und konfessionell nicht gebundener Unterricht für alle Stände notwendig. Der demokratische Staat ist ohne eine allgemeine, auf wissenschaftlichen Grundlagen beruhende öffentliche Volkserziehung nicht zu haben. Das wusste Friedrich Feuerbach genauso wie Rousseau, der schon Mitte des 18. Jahrhunderts gefordert hatte, alle Kinder „im Schoß der Gleichheit gemeinsam“ zu erziehen.⁴⁴ Doch Friedrich Feuerbach geht insofern über Rousseaus Pädagogik hinaus, als er den Kantischen Gedanken wiederaufnimmt, dass Erziehung und Bildung Gegenstände wissenschaftlicher Forschung werden müssen. Jedenfalls taucht im dritten Heft der *Religion der Zukunft* bereits der Begriff der Erziehungswissenschaft auf und dies interessanterweise in Rückgriff auf Rousseaus Entwurf einer natürlichen Erziehung. „Was geschähe denn mit der Erziehungswissenschaft“, fragt Friedrich Feuerbach, „wenn sie fortan nicht mehr auf den angeblichen Willen Gottes, sondern auf den Willen des Menschen gegründet, wenn“ – und hier wird es tief rousseauisch – „das lebendige Buch der Natur als ihr heiligstes Orakel anerkannt, wenn fortan nicht die Entmenschung, sondern

1998. S. S. 269-280, hier: S. 276 und insgesamt: Ursula Reitemeyer. *Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule*. Münster: Waxmann, 2009. S. 120ff.

42 Insofern scheint der indirekte Hinweis L. Feuerbachs an F. Feuerbach, Rousseau zu berücksichtigen, eher überflüssig. Umgekehrt wäre der Hinweis auf die „Ausbeute“, die sich aus Rousseaus Schriften machen ließe, wohl angebrachter gewesen. Vgl. Brief von L. Feuerbach an F. Feuerbach vom 15.3.1847. In: *Gesammelte Werke* (wie Anm. 1). Bd. 19, S. 124.

43 Vgl. Friedrich Feuerbach. *Die Religion der Zukunft. Drittes Heft*. Nürnberg: Theodor Cramer, 1845. S. 7.

44 Vgl. Jean-Jacques Rousseau. „Von der Ökonomie des Staates“ [1755]. In: *Frühe Schriften*. Hg. Winfried Schröder. 2. Aufl. Leipzig: Reclam, 1970. S. 247-295, hier: S. 273.

die Reise des natürlichen Menschen, als ihr Triumph, als ihr höchstes Ideal betrachtet würde?⁴⁵

Damit favorisiert Friedrich Feuerbach nicht nur Rousseaus Konzept der natürlichen Erziehung, die mit der Erziehung der Sinne beginnt und mit der moralischen und politischen Bildung endet, ohne den Umweg über konfessionellen Unterricht genommen zu haben. Darüber hinaus beschreibt er dieses Konzept als ein erziehungswissenschaftlich fundiertes Konzept, das aus anthropologischer und emanzipatorischer Perspektive betrachtet wesentlich fundierter erschien als ein theologisch inspirierter Bildungskanon und vielleicht sogar effektiver war als die bürgerliche, humanistische Bildung und diese mit Blick auf den wissenschaftlich technischen Fortschritt übertreffen könnte. Es könnte sogar sein, dass eine allgemeine Volksbildung nicht nur die konfessionelle Schulbildung der unteren Stände ersetzte, sondern auch die humanistische Bildung des Bürgertums, dessen „Glanzstücke“ der Wissenschaft und Poesie sie aufnehmen würde, ohne in der Ansammlung von Kenntnissen allein das Bildungswerk vollbracht zu sehen. Die Bildung muss – nach Feuerbach – vor allem dem Heil der Menschheit gelten, und das heißt genau genommen, dem Heil eines jeden einzelnen Menschen, unabhängig von seiner Standes- oder Klassenzugehörigkeit, unabhängig von seinem religiösen Bekenntnis, seiner kulturellen oder nationalen Identität und auch unabhängig von dem, was er entsprechend seiner Lebens- und Arbeitsverhältnisse an Wissen mitbringt oder nicht mitbringt.

Die pädagogisch vielleicht interessanteste Publikation Friedrich Feuerbachs mit durchaus erziehungswissenschaftlichen Anteilen ist eine von seinem Bruder Ludwig Feuerbach rezensierte Schrift aus dem Jahr 1862 mit dem Titel *Gedanken und Thatsachen* und dem anspruchsvollen Untertitel *Ein Beitrag zur Verständigung über die wichtigsten Bedingungen des Menschenwohls*.⁴⁶ Auch wenn diese Schrift viele Jahre nach der gescheiterten Märzrevolution publiziert wurde und sich der Demokrat Friedrich Feuerbach von seinem Projekt einer allgemeinen Volksbildung weiter entfernt sehen mochte als zwei Dekaden zuvor, gab er die Idee nicht auf, dass es einer

45 Feuerbach. *Die Religion der Zukunft. Drittes Heft* (wie Anm. 43). S. 19.

46 Die von Ludwig Feuerbach verfasste Rezension der Schrift *Gedanken und Thatsachen* liegt bisher nur in einer Vorankündigung zum 22. Band der Gesammelten Werke vor. Siehe: Werner Schuffenhauer. „Ludwig Feuerbach stellt des Bruders Schrift ‚Gedanken und Thatsachen‘, 1862, vor“. *Aufklärung und Kritik* 6 (1999). Sonderheft 3, S. 99-113.

wissenschaftlich fundierten Theorie der Erziehung und Bildung bedurfte, um erstens die pädagogische Praxis und zweitens die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse zu humanisieren. Unter einer wissenschaftlich fundierten Theorie der der Erziehung verstand er erstens die Entwicklung von Methoden eines gewaltfreien und der physischen und intellektuellen Entwicklung angepassten Unterrichts⁴⁷ und zweitens die Einbindung der Anthropologie, weil ohne das Studium der Natur des Menschen der Zweck seiner Bestimmung, also sein Bildungsziel, nicht ermittelt werden konnte.

Friedrich Feuerbach schließt sich der rousseauschen These an, dass der Mensch von Natur aus unbestimmt bildsam, also perfektibel sei. Aus der Nichtfestgelegtheit des menschlichen Bildungsgangs nun aber zu schließen, dass der Mensch sich bis ins Unendliche vervollkommen oder gar seine Natur verbessern könne, hält Feuerbach für einen großen Irrtum.⁴⁸ Die Vervollkommnung seiner Talente und Fähigkeiten gelingt dem Menschen nur innerhalb der Grenzen seiner Individualität und der Menschheit nur innerhalb der Grenzen der Menschennatur. Daher wäre eine Erziehung, die beispielsweise auf eine widernatürliche, dem Glückseligkeitstrieb widersprechende Enthaltbarkeit zielte, nicht nur vergeblich, denn die menschliche Triebnatur kann vom Menschen selbst, der immer auch Triebwesen ist und bleibt, nicht überwunden werden. Darüber hinaus wäre eine solche natur- und leibfeindliche Erziehung unmenschlich, denn sie entzweit den Menschen von sich selbst, so dass er nicht, wie von der Natur vorgesehen, seine Fähigkeiten vervollkommen kann, sondern in beständigem Kampf mit seinen Trieben und Bedürfnissen wäre. Zwar räumt Feuerbach ein, dass eine naturgemäße d. i. vernünftige Erziehung nicht alles bewirken kann, und zwar deshalb nicht, weil eben jedes Individuum seine eigene Natur mitbringt, so dass es vorkommt, dass Menschen trotz „sorgsamer Erziehung“ böse bleiben oder umgekehrt unter widrigsten Umständen aufwachsend ihren „unverwüthlich guten Kern“⁴⁹ behalten. Doch diese Fälle seien Ausnahmen. „Die Mehrzahl der Menschen“, so Feuerbach in gut rousseauscher Argumen-

47 Vgl. Friedrich Feuerbach. *Gedanken und Thatsachen. Ein Beitrag zur Verständigung über die wichtigsten Bedingungen des Menschenwohles*. Hamburg: Otto Meißner, 1862. S. 16-18. Eine Übereinstimmung mit philanthropischen Positionen, wahrscheinlich vermittelt durch Rousseaus Theorie der negativen Erziehung, ist nicht zu übersehen.

48 Ebd. S. 14.

49 Ebd.

tation, „bildet der zwischen beiden Gegensätzen sich haltende Mittelschlag, für die guten oder schlimmen auf ihn einwirkenden Einflüsse gleichermaßen empfänglich. Die Ausbildung desselben, sein Heil oder Unheil hängt ab von den ihn zunächst umgebenden Beispielen, und von der guten oder schlechten Erziehung, die ihm zu Theil ward.“⁵⁰

Die ‚Religion der Zukunft‘ ist von hinten betrachtet, also aus der Perspektive der gescheiterten Märzrevolution, ein Glaubensbekenntnis ohne institutionell-praktische Folgen geblieben. Weder hatte sich der Fürstenstaat im Zuge der Industrialisierung demokratisiert, noch hatten sich die bürgerliche Gesellschaft und ihre Einrichtungen im Zuge des fortschreitenden Säkularisationsprozesses humanisiert. Auch war die Pädagogik in den 1860er Jahren, als Friedrich Feuerbach seine *Gedanken und Tatsachen* verfasste, wohl immer noch weit davon entfernt, eine auf „Tatsachen“ gegründete Wissenschaft zu werden. Eines war Friedrich Feuerbach, ob vor oder nach der Märzrevolution, aber wohl gleichermaßen deutlich: der demokratische Rechtsstaat musste *in* der Gesellschaft entstehen, er konnte ihr nicht übergestülpt werden. Darum waren (und sind es wohl bis heute) Bildung und öffentlicher Unterricht der einzige Weg der Humanisierung und Demokratisierung von Staat und Gesellschaft.

Die Kirche, so würde Friedrich Feuerbach sagen, hatte ihre Chance der Volksbildung zweimal, zuerst als römisch-katholischer Klosterverbund und dann als reformatorische Staatskirche. Zweimal scheiterte sie wie die Geschichte der Religionskriege, der Inquisition und der Mission bewies. Darum war von ihr mit Blick auf das notwendige Reform-, Bildungs- und Humanisierungsprojekt nichts Neues zu erwarten. Ihre Rolle war ausgespielt, nur hatte sich noch keine neue Autorität auf den leer gewordenen Platz gesetzt. Dass der Platz den positiven Wissenschaften gehörte, war für Friedrich Feuerbach so selbstverständlich wie für Karl Marx.⁵¹ Der Fluch der positiven Wissenschaften war ihm wie dem gesamten 19. Jahrhundert nicht bekannt – an diesem Punkt war Rousseau wesentlich sensibler als die

50 Ebd.

51 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels. *Die deutsche Ideologie* [1845/46]. In: *Marx-Engels-Werke*. Berlin: Dietz, 1956ff. Bd. 3. S. 27. Es heißt: „Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses des Menschen.“

Denker des revolutionären Vormärz⁵² –, und es sollte noch bis zu dem blutigsten Jahrhundert der Menschheitsgeschichte dauern, bis die Inhumanität und Irrationalität einer übersteigerten technisch praktischen Vernunft in aller Schärfe in das Bewusstsein der Menschen trat.⁵³ Vielleicht hätten die Denker des Vormärz etwas kritischer dem wissenschaftlich technischen Fortschritt oder allgemeiner, den empirischen Wissenschaften, gegenüberstehen können. Doch ließ der anvisierte Paradigmenwechsel vom Idealismus zum naturwissenschaftlichen, historischen und anthropologischen Materialismus nur selten Raum für eine Kritik des vom Materialismus mitgelieferten Positivismus.

Die vom anthropologischen Materialismus inspirierte Pädagogik Friedrich Feuerbachs zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie mit Ausnahme einiger Erziehungsvorschläge, die dem Geist der Zeit und seiner eigenen Bildungsgeschichte geschuldet sind⁵⁴, dennoch nie affirmativ wird. Sein Diktum, dass wir nicht mehr aus uns machen können, als es unsere Natur erlaubt, heißt aber auch, ihr ganzes Potential zu nutzen und niemanden an der Entfaltung und den Gebrauch seiner Fähigkeiten zu hindern. Diese abstrakte Formel der Aufklärungsphilosophie hat Feuerbach auf das Volk, auf den konkret lebenden und arbeitenden Menschen heruntergebrochen. Deshalb scheut er sich nicht vor der Volks- oder volkstümlichen Bildung, zu deren Fürsprecher er wird. Sie muss nur allgemein (also nicht flach), säkular und vor allem würdevoll sein, denn die Menschenwürde steht über allem, auch über dem Gottesglauben.⁵⁵

Zum Abschluss sei mir noch – angesichts der *terra incognita*, die das erziehungswissenschaftlich nicht unbedeutende Gesamtwerk Friedrich Feuerbachs für die Allgemeine Pädagogik darstellt – eine Anmerkung zur theoriegeschichtlichen Einordnung des jüngeren Bruders von Ludwig Feuerbach erlaubt:

52 Vgl. etwa: Jean-Jacques Rousseau. „Discours sur les Sciences et les Artes“ [1750]. In: *Schriften*. Hg. Henning Ritter. Frankfurt/M.: Fischer, 1988. Bd. 1, S. 27-60.

53 Hier ist stellvertretend für eine ganze Reihe von Publikationen selbstredend die *Dialektik der Aufklärung* (1944/47) von Adorno und Horkheimer zu erwähnen.

54 Vgl. die oben (Fußnote 12) schon erwähnte autobiographische Schilderung Friedrich Feuerbachs zum Glaubensabfall im Anhang der *Religion der Zukunft* von 1843, die stark an die Zweifel des savoyischen Vikars erinnert, auch wenn Friedrich Feuerbach im Unterschied zu Rousseau nicht den gesamten zeitgenössischen erkenntnistheoretischen Diskurs in sein Unglaubensbekenntnis einbaut.

55 Feuerbach. *Gedanken und Thatssachen* (wie Anm. 47). S. 105.

Friedrich Heinrich Feuerbach, jüngster Sohn des bedeutenden Staatstheoretikers Paul Johann Anselm von Feuerbach und Bruder des berühmten Philosophen Ludwig Andreas Feuerbach, lebte als zurückgezogener Privatgelehrter – bis auf seine Studienzeit – immer im Umfeld seiner Familie. Er heiratete nicht, blieb im protestantischen Franken, war als Übersetzer und als Autor radikal religionskritischer Thesen im Vormärz tätig, ohne jedoch – wie sein Bruder Ludwig – ein Erdbeben in der akademischen und politischen Welt ausgelöst zu haben. Insofern Friedrich Feuerbach keine eigenständige Philosophie entwickelt hat, sondern seine Gedanken zur Reformation des gesellschaftlichen Bewusstseins, der öffentlichen Erziehung und der Pädagogik auf den Boden der Geschichts- und Religionsphilosophie seines Bruders Ludwig stellte, stand er zu Recht im Schatten Desjenigen, dessen komplexe philosophische Argumentation im Stil der sogenannten „genetisch-kritischen Methode“ er zuweilen bis an die Grenze dessen, was noch als wissenschaftlich gelten kann, verkürzte. Als Philosoph war Friedrich Feuerbach kein Original, sondern nur einer der zahlreichen Feuerbachianer des Vormärz.⁵⁶ Seine theoriegeschichtliche Bedeutung für die Erziehungswissenschaft sowohl in systematischer, als auch in historischer Hinsicht ist jedoch nicht zu unterschätzen und wurde – soweit ich das Gebiet der Bildungstheorie überschaue – überhaupt noch nicht herausgearbeitet. Jedenfalls ist mir keine neuere oder ältere Publikation zu Friedrich Feuerbachs *Religion* bzw. *Kirche der Zukunft* aus erziehungswissenschaftlicher oder bildungsphilosophischer Perspektive bekannt. Dies mag damit zusammenhängen, dass keine der Schriften Friedrich Feuerbachs eine zweite Auflage erlebten⁵⁷, er also

56 Vgl. dazu: Friedrich Engels. „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ [1888]. *Marx-Engels-Werke* (wie Anm. 51). Bd. 21. S. 272. Er schreibt: „Wir waren alle momentan Feuerbachianer“, wobei die Betonung wohl auf „momentan“ liegt, und dies nicht nur aus der Sicht von 1888. Spätestens seit der Zusammenarbeit mit Marx an der *Deutschen Ideologie* setzte Engels alles daran, Marx aus dem Sog des anthropologischen Materialismus Feuerbachs zu befreien. Vgl. dazu: Ursula Reitemeyer. *Bildung und Arbeit von der Aufklärung bis zur nachmetaphysischen Moderne*. Würzburg: Ergon, 2001. S. 97ff.

57 Die von Wilhelm Marr 1846 herausgegebene Schrift *Religion der Zukunft*, als deren Autor Friedrich Feuerbach auf dem Titelblatt erscheint, allerdings mit dem Zusatz versehen „für Leser aus dem Volke bearbeitet und zugänglich gemacht von W. Marr“, zähle ich nicht als Zweitaufgabe. Erstens ist der Text mit keinem der von Friedrich Feuerbach bis 1845 herausgegebenen drei Hefte zur *Religion der*

gewissermaßen vom Zeitgeist schon marginalisiert wurde, weshalb, so läßt sich vermuten, er auch nicht in die Erinnerung der Nachwelt gelangte. Friedrich Feuerbach führt heute nur noch eine digitalisierte, gewissermaßen eine entleiblichte Existenz. Daher wäre es aus Sicht der (pädagogischen) Quellenforschung wünschenswert, dass seine Schriften in einer Werkausgabe noch einmal zusammengefasst würden.

Friedrich Feuerbachs allgemeine Unbekanntheit kann aber auch einer eingeschliffenen Unterbewertung des Pädagogischen im Kanon der Wissenschaften geschuldet sein, die insbesondere dann zu beobachten ist, wenn es sich nicht um „höhere“, sondern bloß um allgemeine „Volksbildung“ handelt. Noch nie ließen sich Meriten damit gewinnen, Bildungsschranken, die real Klassengegensätze sind, aufzuheben. Indem Friedrich Feuerbach mit seinen Vorschlägen zur Reform der wissenschaftlichen und praktischen Pädagogik sich in die Mitte der gesellschaftlichen und politischen Praxis des Vormärz begibt, ist er in der Tat mehr als „ein Organ seines Bruders Ludwig“⁵⁸, der seine Aufgabe darin sah, die „Kopfkrankheiten“ der bürgerlichen Gesellschaft zu analysieren und als Philosoph auf den Begriff zu bringen, aber nicht glaubte, den Menschen von seinen „Kopfkrankheiten“ *heilen* zu können. Friedrich Feuerbach will heilen und dafür muss er pädagogisch tätig werden, also populär bzw. propädeutisch schreiben. Als Pädagoge des Vormärz und nicht als Populärphilosoph überwindet er die Isolation des Privatgelehrten und die Weltabgeschiedenheit und Selbstbezüglichkeit der „hohen“ Theorie. An diesem Punkt war er seinem berühmten Bruder im Sinne der 11. Feuerbachthese von Karl Marx einen vielleicht nicht unbedeutenden Schritt voraus.

Zukunft identisch, zweitens geht aus dem Briefwechsel hervor, dass die Brüder Feuerbach Gegner der jungdeutschen Bewegung waren, der Marr angehörte. „Die Kerle sind roh wie Stiere“, schreibt L. Feuerbach am 22.1.1847 an O. Wiegang. In: *Gesammelte Werke* (wie Anm. 1). S. 110. Vgl. in diesem Zusammenhang besonders: Olaf Briese: „Die Religion der Zukunft“. Der vergessene Bruder Friedrich Feuerbach“. In: *„Zuckererbsen für Jedermann“*. *Literatur und Utopie. Heine und Bloch heute*. Hg. Norbert Eke/Karin Füllner/Francesca Vidal. Bielefeld: Aisthesis, 2014. S. 81-109, hier: S. 95ff. (Vormärz-Studien XXV).

58 Ludwig Feuerbach. „Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne“ [1847]. *Gesammelte Werke* (wie Anm. 1). Bd. 10. S. 324-332, hier: S. 331f.

Marion Freund (Bonn)

Louise Dittmars philosophische Weltanschauung und Feuerbach-Rezeption

Der befreit von geist'ger Knechtschaft, von dem
Gott *Autorität*, Und gebahnt den Weg zum
,Höchsten', zu der ,Freiheit Majestät'¹

Diese Zeile aus Louise Dittmars Gedicht „An Ludwig Feuerbach“ von 1848 verweist nicht allein auf ihre Wertschätzung des Philosophen als ideologischen Wegbereiter und intellektuelle Leitfigur. Sie benennt zugleich auch ihren Kerngedanken, der die Freiheit zu einem übergeordneten Ziel erklärt. Feuerbachs Ideen ziehen sich zudem wie ein roter Faden durch ihre Arbeiten, „in particular“, wie Peter C. Caldwell betont, „his notion that the truth of religion lay in humanity itself.“² Louise Dittmar gehört zu den wenigen Autorinnen ihrer Zeit, die sich auf das für Frauen eher ungewöhnliche Gebiet der Philosophie wagten. Ungewöhnlich nicht deshalb, weil sie philosophische Schriften rezipierte, denn das war durchaus kein Einzelfänomen. Gerade in den 1840er Jahren setzten sich viele Vormärzautorinnen mit den modernen Strömungen und deren Studien auseinander, insbesondere mit frühsozialistischem und junghegelianischem Gedankengut.³ Das Ungewöhnliche war vielmehr, dass Louise Dittmar Werke publizierte, in denen sie Ludwig Feuerbachs Philosophie „systematically and seriously“⁴ zu entfalten versuchte, aber ebenso ihre eigenen Erkenntnisse selbstständig (fort-)entwickelte.

1 Louise Dittmar. An Ludwig Feuerbach. *Wühlerische Gedichte eines Wahrhaftigen*. Gesammelt von Louise Dittmar. Mannheim: Bensheimer, 1848. S. 15-16, hier S. 15.

2 Peter C. Caldwell. *Love, Death, and Revolution in Central Europe. Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner*. New York: Palgrave macmillan, 2009. Zu Louise Dittmar S. 69-94, hier S. 71.

3 Zur Rezeption junghegelianischer Ideen von Autorinnen vgl. Irina Hundt. Junghegelianer – Frauenbewegung. Einige Fragestellungen zum Problem des Zusammenhangs. *Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848. Zur Herausbildung der demokratischen Bewegungen in Europa*. Hg. Lars Lambrecht. Frankfurt/M.: Lang, 1996. S. 511-524.

4 Caldwell. *Love, Death, and Revolution* (wie Anm. 2). S. 69.

Was führte die im Jahr 1807 in Darmstadt geborene Autorin dazu, sich auf das männlich dominierte Feld der Philosophie zu begeben? Ihren kritischen Geist verdankte sie sicherlich auch ihrem aufgeklärten Elternhaus (die Familie gehörte im Großherzogtum Hessen-Darmstadt zur führenden Schicht bürgerlicher Hofbeamter), in dem Bildung einen hohen Stellenwert besaß, sowie dem sozialen Beziehungsgeflecht ihres demokratisch geprägten familiären Umfeldes, das sich durch eine Atmosphäre anspruchsvoller Geselligkeit und politischer Diskursfreudigkeit auszeichnete.⁵ Hier liegt zweifellos einer der Impulse ihrer Politisierung wie ihrer Wissbegierde, die sich vornehmlich „auf wissenschaftliche Werke“ richtete, weil sie die Neigung besaß, wie sie bekannte, „der Wahrheit auf den Grund zu gehn“.⁶ Dabei ging es Louise Dittmar vor allem darum, einen „Begriff vom Leben und vom menschlichen Wesen“ zu erhalten, weshalb sie ihr Interesse schnell auf Schriften lenkte, die sie in ihren Lebensanschauungen bestärkten und ihr eine „Begründung Dessen“ gaben, was sie „für recht erkannte“.⁷ Ihr ausgeprägtes Empfinden für bestehende Dissonanzen, sei es in sozialer, politischer oder religiöser Hinsicht, ließen sie schließlich eine Philosophie entwickeln, die darin bestand, „niemals im Kampf mit Widerwärtigem zu erlahmen“⁸. Für ihre Haltung machte Louise Dittmar in erster Linie die weibliche Sozialisation verantwortlich, denn es war gerade „das Vorausbestimmen, das Oktroyren weiblicher Eigenthümlichkeit“, was sie so sehr „empörte und erbitterte“, dass es ihr „das Leben unerträglich gemacht hätte“, wenn sie „nicht mit aller Kraft der Seele dagegen angekämpft“.⁹ Sie verharnte also nicht in einem Zustand resig-

5 Zur Biographie von Louise Dittmar, die im Text nicht im Einzelnen dargelegt wird, mit weiterführenden Literaturhinweisen vgl. Christina Klausmann. Louise Dittmar (1807-1884). Ergebnisse einer biographischen Spurensuche. *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* 28 (1989): S. 17-39. Gabriele Käfer-Dittmar. *Louise Dittmar (1807-1884). Un-erhörte Zeitzeugnisse*. Darmstadt: Justus von Liebig, 1992. S. 8-43. Marion Freund. ‚*Mag der Thron im Flammen glühn!*‘ *Schriftstellerinnen und die Revolution von 1848/49*. Königstein/T.: Helmer, 2004. S. 93-104. Christine Nagel. ‚*In der Seele das Ringen nach Freiheit – Louise Dittmar. Emanzipation und Sittlichkeit im Vormärz und in der Revolution von 1848/49*. Königstein/T.: Helmer, 2005.

6 Louise Dittmar. *Das Wesen der Ebe. Nebst einigen Aufsätzen über die soziale Reform der Frauen*. Leipzig: Wigand, 1849. S. 110.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 111.

9 Ebd., S. 109.

nativer Schicksalsergebenheit, zumal sie „auch nicht an die Unwandelbarkeit der Dinge“ glaubte, sondern alles „für möglich“ hielt, „was der Mensch zu erreichen oder zu werden sich innerlich gedrängt fühlt.“¹⁰ Im Bewusstsein um die allgegenwärtig dominierende Geschlechterdifferenz waren es zwei zentrale Aspekte, die Louise Dittmar zum Gegenstand und zur Angriffsfläche ihres kritischen Denkens erhob: die Religion und den männlichen Herrschaftscharakter. Und so sah sie es als dringlichste Aufgabe ihrer Zeit, „in *allen* Zuständen die Erhebung, Selbsterhebung und Unabhängigkeit, die ungehemmte Entwicklung, vor Allem aber statt der Einschüchterung die Ermuthigung und das Selbstgefühl geltend zu machen“ und zwar „in Wort und That“.¹¹

Mit Worten kämpfte Louise Dittmar bereits seit 1845 durch ihre Publikationen, allerdings noch anonym. Dabei waren es verschiedene Anstöße, die sie zum Aufbegehren motivierten und ihr sozial-politisches Gedankengut schärften. Neue Perspektiven eröffnete ihr zum einen die Auseinandersetzung mit frühsozialistischen Ideen, darunter die sozialutopischen Theorien Charles Fouriers, aber auch mit Texten von zeitgenössischen Autoren – Louise Dittmar unterhielt Verbindungen zu (Radikal-)Sozialisten wie etwa Karl Grün und Moses Hess. An Letzteren schrieb sie in einem Brief vom 21. Juli 1845, dass „die erste kritische Beleuchtung“ des Sozialismus „wie ein Blitz“ in ihr gezündet und ihren „ganzen Ideengang“ erhellt hätte.¹² Unter diesem „Einfluss“, so Irina Hundt, „entstanden 1844 zwei ihrer Schriften: *Skizzen und Briefe der Gegenwart* und *Bekannte Geheimnisse*“¹³, die beide 1845 ano-

10 Ebd., S. 112.

11 Ebd., S. 110-111.

12 Louise Dittmar an Moses Hess, 21. Juli 1845. *Neue Quellen zur Hess-Forschung. Mit Auszügen aus einem Tagebuch, aus Manuskripten und Briefen aus der Korrespondenz mit Marx, Engels, Weitling, Everbeck u. a.* Hg. Wolfgang Mönke. Berlin: Akademie, 1964. S. 96-98, hier S. 97.

13 Irina Hundt. Soziale Reform – Die Zeitschrift der Sozialistin und Feuerbachianerin Louise Dittmar im Kontext der Frauenpresse 1840-1852. Mit dem Versuch einer Rekonstruktion. *Entstehen des Öffentlichen – Eine andere Politik.* Hg. Lars Lambrecht. Frankfurt/M.: Lang, 2007. S. 157-182, hier S.167. Irina Hundt erwähnt an dieser Stelle auch, dass Louise Dittmar 1844 „ihre erste, heute leider noch nicht wieder aufgefundene *Schrift über Frauen*, die sie an Karl Grün schickte“, veröffentlichte.

nym erschienen.¹⁴ Zum anderen war es die Lektüre von Ludwig Feuerbachs Werk „Das Wesen des Christentums“ (1841), das auf Louise Dittmar maßgeblich einwirkte und sie nach ihrer eigenen Aussage dazu ermutigte, „gegen die höchste, zugleich gegen jede *oktroyrte Autorität* anzukämpfen.“¹⁵ In Anlehnung an Feuerbach veröffentlichte die Autorin 1846 und 1847, ebenfalls anonym, zwei religionskritische Schriften: „Der Mensch und sein Gott in und außer dem Christentum“ sowie „Lessing und Feuerbach“.¹⁶ Caldwell hebt hervor, dass sie in diesen längeren Abhandlungen, in denen sie sich Feuerbach direkt annäherte, in einer sehr klaren Argumentation über „God, religion, humanity and social change“ schreiben würde, „clearer indeed than contemporary works of ‚true socialism‘ by Hess and Grün, and different in form from anything else written by the women of her day.“¹⁷

Beide Werke erregten die Aufmerksamkeit der religiösen Oppositionsbewegung der Deutschkatholiken und protestantischen Freien Gemeinden – zu denen Louise Dittmar persönliche Kontakte pflegte – und wurden in deren kirchlichen Organen positiv rezensiert.¹⁸ Lobende Anerkennung fanden sie zudem bei Ludwig Feuerbach, der in seinem Brief vom 16. August

14 Louise Dittmar (anonym). *Skizzen und Briefe aus der Gegenwart*. Darmstadt: Leske, 1845. *Bekannte Geheimnisse*. Darmstadt: Leske, 1845.

15 Dies. *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 110. Karl Grün, „der erste Herausgeber des Briefwechsels und des Nachlasses von Ludwig Feuerbach“, verwies auf die ungeheure Wirkung von „Das Wesen des Christentums“. Vgl. Manuela Köppe. Louise Dittmar (1807-1884). „Die Freiheit des Geistes“. *Vom Salon zur Barrikade. Frauen der Heinezeit*. Hg. Irina Hundt. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2002. S. 281-298, hier S. 291. Ludwig Feuerbach selbst bemerkte in der Vorrede zur zweiten Auflage seines „Wesens des Christentums“, dass seine Schrift „ganz wider meine Absicht und Erwartung in das allgemeine Publikum gekommen“ sei. Vgl. Ludwig Feuerbach. *Das Wesen des Christentums*. (3. Aufl. Leipzig: 1849) Stuttgart: Reclam, 2011. S. 31.

16 Louise Dittmar (anonym). *Der Mensch und sein Gott in und außer dem Christentum. Von einem Weltlichen*. Offenbach: André, 1846. *Lessing und Feuerbach, oder Auswahl aus G. E. Lessing's theologischen Schriften nebst Originalbeiträgen und Belegstellen aus L. Feuerbach's Wesen des Christenthums. Von ****. Offenbach: André, 1847.

17 Caldwell. *Love, Death, and Revolution* (wie Anm. 2). S. 77.

18 Zu Louise Dittmars Verbindungen zur religiösen Reformbewegung vgl. Klausmann. Ergebnisse (wie Anm. 5). S. 26-28. Sylvia Paletschek. *Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841-1852*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. S. 145-146 und S. 242.

1848 an Otto Wigand betonte, dass sich Louise Dittmar „von allen andern selbst schriftstellerischen Frauen dadurch“ auszeichne, dass „keine so gründlich das Wesen des Christentums und der Religion überhaupt durchschaut.“¹⁹ Ludwig Feuerbach und Louise Dittmar korrespondierten gelegentlich miteinander und kannten sich auch persönlich, wobei „über das Kennenlernen beider“ allerdings nur „wenig bekannt“ ist.²⁰ 1847 erschien außerdem ihre Schrift „Vier Zeitfragen“ sowie 1848 „Zur Charakterisierung der nordischen Mythologie im Verhältniß zu andern Naturreligionen“²¹, in denen sich neben ihrem Werk „Lessing und Feuerbach“, so Manuela Köppe, die „besondere geistige Affinität“ der Autorin zu Ludwig Feuerbach verdeutlicht.²² 1849 verwirklichte Louise Dittmar schließlich – u. a. mit Unterstützung von Ludwig Feuerbach – ihr Zeitschriftenprojekt „Soziale Reform“, in dem ihre kritische Abhandlung „Das Wesen der Ehe“ erstmals publiziert wurde.²³

Öffentlich legte Louise Dittmar ihre Überzeugungen in einem Vortrag, den sie am vierten „Sonntage nach Ostern“ 1847 im Mannheimer „Montag-Verein“ gehalten haben soll²⁴, dar und bekannte sich nun als Verfasserin ihrer bislang ohne Namen erschienenen Werke. Diesen Schritt verstand sie selbst, zumal er „moralischen Muth“²⁵ erforderte, „als eine *That*“²⁶, weil hier eine Frau

19 Ludwig Feuerbach an Otto Wigand, 16. August 1848. *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*. Hg. Werner Schuffenhauer. Bd. 19 (= Briefwechsel III, 1845-1852). Berlin: Akademie, 1993. S. 177-179, hier S. 178.

20 Köppe. „Freiheit des Geistes“ (wie Anm. 15). S. 283.

21 Louise Dittmar. *Vier Zeitfragen. Beantwortet in einer Versammlung des Mannheimer Montag-Vereins von Louise Dittmar*. Offenbach: André, 1847. *Zur Charakterisierung der nordischen Mythologie im Verhältniß zu andern Naturreligionen. Eine Skizze*. Darmstadt: Leske, 1848.

22 Köppe. „Freiheit des Geistes“ (wie Anm. 15). S. 289.

23 Louise Dittmar. *Soziale Reform. Eine Zeitschrift für Männer und Frauen* (1849); diese heute verschollene Zeitschrift ist identisch mit Louise Dittmars „Das Wesen der Ehe“ (wie Anm. 6). Zu Louise Dittmars „Soziale Reform“ vgl. Hundt. *Soziale Reform* (wie Anm. 13). Freund. *Mag der Thron* (wie Anm. 5). S. 104-130.

24 *Kirchliche Reform*, August 1847, Rubrik Vermischtes, S. 23. Zum „Montag-Verein“ mit weiterführender Literatur vgl. Dagmar Herzog. *Intimacy and Exclusion. Religious politics in pre-revolutionary Baden*. New Jersey: Princeton University Press, 1996. S. 112-132.

25 Dittmar. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 21). In: *Un-erhörte Zeitezeugnisse* (wie Anm. 5). Hg. Gabriele Käfer-Dittmar. S. 108-128, hier S. 125.

26 Ebd., S. 127.

aus dem Schutz der Anonymität heraustrat und sich darüber aussprach, „was sie unter Gewissensfreiheit versteht“²⁷. In ihrem Vortrag, den sie „auf den Wunsch vieler Mitglieder des Vereins“²⁸ unter dem Titel „Vier Zeitfragen“²⁹ publizierte, fasste sie dezidiert und publikumswirksam ihre religionsphilosophischen Ansichten zusammen. Ihre Anschauungen verknüpfte Louise Dittmar dabei stets mit einem politischen Bekenntnis, das immer auch auf eine neue Staats-, Gesellschafts- und nicht zuletzt Geschlechterordnung abzielte.

„Religion ist nur der in jedem Menschen wohnende Drang nach dem Höhern“³⁰

Für Louise Dittmar war Religion Ausdruck des tiefen Bedürfnisses der Menschen nach Vervollkommnung des eigenen Selbst und sollte deshalb „nicht mehr als Glaube, sondern als Ideal aufgefaßt werden, das mit der Erkenntniß wächst und niemals beengt, sondern stets befreit.“³¹ Ihre religiösen Anschauungen beruhten auf einem psychologischen Ansatz – ihrer Meinung nach gehörte die Religionslehre „ihrem ganzen Wesen nach“ in den Bereich der Psychologie³² –, mit dem sie ein philosophisches Konzept entwickelte, das den Gedankengängen Ludwig Feuerbachs in vielerlei Hinsicht folgte.

Nach dessen Verständnis vergegenständlicht der Mensch „in der Religion sein eignes geheimes Wesen.“³³ Dabei manifestiere „Gott als *moralisch*

27 Ebd., S. 128.

28 Titelblatt „Vier Zeitfragen“.

29 Dittmar. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). Zur Analyse vgl. Köppe. „Freiheit des Geistes“ (wie Anm. 15). S. 291-293. Nagel. *In der Seele* (wie Anm. 5). S. 77-103. Christine Nagel erläutert hier auf Seite 99ff., dass den Ausführungen von Louise Dittmar „ein befremdlicher religiöser Eifer“ anhaften würde und fasst deren Rückgriffe auf religiöse Begrifflichkeiten als Widerspruch zu ihrer religionskritischen Haltung auf. Gerade aber vor und während der Revolution gehörte die Verwendung einer religiösen Sprache zu einem kommunikativen Code, mit dem nicht nur von oppositioneller bzw. revolutionärer Seite Kritik geübt, sondern vor allem auch die eigenen Handlungsmuster und politischen Zielsetzungen ethisch erhöht wurden. Vgl. Freund. *Mag der Thron* (wie Anm. 5).

30 Dittmar. *Skizzen und Briefe* (wie Anm. 14). S. 22.

31 Dies. *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 112.

32 Ebd.

33 Feuerbach. *Wesen des Christentums* (wie Anm. 15). S. 80.

vollkommenes Wesen“³⁴, so Ludwig Feuerbach, im Grunde nichts anderes als die Realisierung oder Personifizierung eines vom Menschen angestrebten Ideals von sich. Diese in Gott idealisierte Vorstellung ist zugleich eng mit dem menschlichen Streben nach Glückseligkeit verknüpft, dessen niemals vollständige Erreichbarkeit sich mit Gott als Erfüllung des Glücks phantasiert. Religion ist demnach die veräußerte Form der tiefsten Wünsche des Menschen und demonstriert sein „indirektes Selbstbewußtsein“³⁵, gleichsam seinen Umweg „auf dem Weg zu sich selbst“.³⁶ Somit bejaht der Mensch „in Gott, was er an sich selbst verneint“³⁷ und „der Glaube an Gott“, so die Folgerung Feuerbachs, ist nichts anderes „als der Glaube an die menschliche Würde, der Glaube an die göttliche Bedeutung des menschlichen Wesens“³⁸, menschliches und göttliches Wesen sind für ihn „identisch“³⁹.

Für Louise Dittmar musste die Lektüre von Ludwig Feuerbachs „Das Wesen des Christentums“ von entscheidender Bedeutung gewesen sein, ein letzter Akt der Selbstbefreiung, sah sie sich doch endlich in ihren Anschauungen und kritischen Reflexionen bestätigt. Sie, die bislang „nur in dem Gedanken der Freiheit, der Vervollkommnung“ gelebt hatte, konnte sich nun von „der letzten, verstecktesten Fessel“ befreien, nämlich „von den Nachwirkungen einer Moral, die uns von frühester Jugend an umspinnt“.⁴⁰ Eine Moral, die immer auch religiös begründet war. Louise Dittmar gestand ein, dass sie nicht religiös im herkömmlichen Sinn sei, weil diese Religion „die geistige Unabhängigkeit als irreligiös“⁴¹ auffasse und sich auf einen Autoritätsglauben gründe, der vorschreibe, „zu glauben und nicht zu wissen“⁴². Sie hingegen trat für Religionsfreiheit ein, die ihrer Meinung nach darin bestand, „daß Jeder“, so die Verfasserin, „ohne Vorschrift glauben darf, was er will und kann, und wissen darf was er weiß; daß er mit eigenen Sinnen wahrnimmt und mit eigener Ueberzeugung bekennt.“⁴³ Die Befreiung aus jeglichem Autoritätsglauben war eine notwendige Voraussetzung, um zu eben

34 Ebd., S. 97.

35 Ebd. S. 53.

36 Karl Löwith. Nachwort. In: Ebd. S. 527-534, hier S. 528.

37 Feuerbach. *Wesen des Christentums* (wie Anm. 15). S. 72.

38 Ebd., S. 176.

39 Ebd., S. 23.

40 Dittmar. *Wesen der Ebe* (wie Anm. 6). S. 110.

41 Dies. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 110.

42 Dies. *Lessing und Feuerbach* (wie Anm. 16). S. 90.

43 Dies. *Der Mensch und sein Gott* (wie Anm. 16). S. 79.

jener Unabhängigkeit zu gelangen, zur „Freiheit des Geistes“, wie sie Louise Dittmar verstand, nämlich als „die ewige Entfaltung der Menschheit durch die Befreiung von geistigen Schranken“⁴⁴. Diese Unabhängigkeit zu erreichen, betrachtete Louise Dittmar als eine der wichtigsten Aufgaben ihrer Zeit; dafür aber müsse die Vernunft als „unerläßliche Führerin“⁴⁵ erkannt werden und die Religion „der Ueberzeugung einer Vervollkommnungsfähigkeit des menschlichen Geschlechts, das heißt der Entwicklung seines eignen Wesens weichen“⁴⁶.

Im Mittelpunkt ihrer philosophischen Auseinandersetzung stand also, wie bei Feuerbach, der Mensch, dessen Streben nach dem Höheren – oder Vervollkommnung – sich nicht auf Glauben, sondern auf Vernunft gründete.⁴⁷ Und wie der Mensch in Gott als vollkommenes Wesen sein eigenes Ideal verbildlicht, ist „Gott als *Extrem* des Menschen“, so Feuerbach, „das *vergegenständlichte Wesen des Verstandes*“ oder anders gesagt, das „*Selbstbewußtsein des Verstandes, das Bewußtsein des Verstandes* von seiner *eigenen Vollkommenheit*.“⁴⁸ Mit der Bejahung des Menschen verschob Ludwig Feuerbach explizit die Position des Menschen, nämlich von einer „illusorischen, phantastischen, himmlischen“ in eine „sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position“⁴⁹. Entlang der Feuerbach'schen Philosophie legte Louise Dittmar ihre eigenen erkenntnistheoretischen Anschauungen von der Entwicklung oder vielmehr Höherentwicklung der Menschheit fundiert dar, die für sie in logischer Konsequenz des Freiheitsgedankens – entgegen bestehender autoritärer Strukturen – mit einer neuen demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung verbunden war. Letztere bedingte zwangsläufig eine veränderte Stellung des Menschen in der realen

44 Dies. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 110.

45 Ebd.

46 Dies. *Der Mensch und sein Gott* (wie Anm. 16). S. 65.

47 Mit dem Menschen als Mittelpunkt wird nicht Gott selbst negiert, sondern die Verneinung des Menschen, die sich entlang der Feuerbach'schen Religionskritik zu einem „Plädoyer zugunsten des Menschen“ wandelt. Vgl. Luis Miguel Arroyo. War Feuerbach ein „Verkenner des Bösen“? Der Humanismus Feuerbachs und der Abgrund der Existenz. *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*. Hg. Ursula Reitemeyer/Takayuki Shibata/Francesco Tomasoni. Münster: Waxmann, 2006. S. 53-65, hier S. 57.

48 Feuerbach. *Wesen des Christentums* (wie Anm. 15). S. 81.

49 Ludwig Feuerbach. „Vorwort“ zu Sämtliche Werke, Bd. 1. *Gesammelte Werke. Bd. 10*. Zit. n. Arroyo. „Verkenner des Bösen“ (wie Anm. 47). S. 57.

Gegenwart, deren Forderungen sich ihrem Verständnis nach jedoch nicht allein auf der Grundlage der Vernunft erfüllen könnten. Denn Louise Dittmar war überzeugt – auch hier folgte sie Ludwig Feuerbach – dass nur „in der Uebereinstimmung und Befriedigung des *Geistes* und der *Sinne*“⁵⁰ das allen Menschen gemeinsame Streben nach Glück möglich sei. Und in dieser „Vereinigung der beiden menschlichen Eigenthümlichkeiten“, glaubte sie, läge das „wahre Lebenselement“.⁵¹ Das Bestreben gehe daher „nach Entwicklung des *ganzen Menschen*, wir wollen Leib und Seele gefördert durch Bildung und Wohlstand“⁵²! Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft, wie sie sich verstärkt mit den Zielen der Revolution von 1848/49 artikuliert, basierte gerade auf der nach frühsozialistischen Vorstellungen und durchaus im Sinne Feuerbachs „harmonische[n] Verbindung aller menschlichen Forderungen“⁵³, wie Louise Dittmars Definition von Sittlichkeit lautete.

Anders als die christliche Religion – die schon Feuerbach als die „Religion des Leidens“⁵⁴ definierte –, nach deren Lehre die Welt „nur eine Prüfungszeit“ sei, „in der weder Glück noch Gerechtigkeit zu erzielen war“⁵⁵, und die alle Belohnung oder Erlösung auf den Himmel verwies, klagte Louise Dittmar das Glück als Menschenrecht ein. Mit diesem emanzipatorischen und politisch zeitgemäßen Anspruch forderte sie es „daher von der *Gerechtigkeit*; nicht von der Tugend, nicht von der Liebe, nicht vom Himmel; wir fordern es von uns *selbst*“⁵⁶. Wiederholt nahm sie in ihren Ausführungen den Begriff der Tat auf und griff damit auf einen Ansatz junghegelianischer

50 Dittmar. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 114.

51 Dies. *Der Mensch und sein Gott* (wie Anm. 16). S. 61.

52 Ebd.

53 Dittmar. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 118. Louise Dittmar verarbeitete hier auch Ideen des utopischen Gesellschaftsmodells des Frühsozialisten Charles Fourier und dessen Werk „*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*“ (Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen). Zu Fourier vgl. Elke Kleinau. *Die freie Frau. Soziale Utopien des frühen 19. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Schwann, 1987. Zur kritischen Diskussion der Ideen Fouriers durch Claire von Glümer in Louise Dittmars Zeitschrift „Soziale Reform“ vgl. Freund. *Mag der Thron* (wie Anm. 5). S.124-127; zur Auseinandersetzung Louise Dittmars mit Charles Fourier vgl. „*Wesen der Ehe*“ (wie Anm. 6). S. 51f.; Nagel. *In der Seele* (wie Anm. 5). S. 116-118.

54 Feuerbach. *Wesen des Christentums* (wie Anm. 15). S. 119.

55 Dittmar. *Der Mensch und sein Gott* (wie Anm. 16). S. 15.

56 Dies. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 114.

Philosophie und revolutionären Gedankenguts zurück, wonach der Einzelne als selbstbestimmt handelnder Mensch mitverantwortlich dafür war, seine Rechte geltend zu machen und als Tat in die Praxis umzusetzen.⁵⁷ Der Mensch selbst musste also zunächst für die Bedingungen seiner eigenen Glückserfüllung sorgen, indem er sich lossagte „von slavischer Convenienz“⁵⁸ und sich so ein „Bewußtsein innerer Unabhängigkeit“ erkämpfte.⁵⁹ „Allein das Bewußtsein dieses Befreienkönnens“, so Louise Dittmar, „ist schon erhebend“⁶⁰. Im Gegenzug zur christlichen Lehre verkündete Louise Dittmar, die das notwendig geforderte Selbstgefühl mit der ihr eigenen Radikalität „für jeden Menschen“ und das heißt „für jedes *Geschlecht*“ in Anspruch zu nehmen gedachte⁶¹, kurzerhand ihr eigenes Glaubensbekenntnis:

Unsre Kirche ist die Welt, unsre Religion ist die Vernunft, unser Christentum ist die Menschlichkeit, unser Glaubensbekenntniß ist die Freiheit, unser Gottesdienst ist die Wahrheit.⁶²

Unter der Leitidee der Freiheit verlagerte Louise Dittmar alle Ansprüche des menschlichen Wesens in die profane Wirklichkeit, in das Diesseits, wo nicht die Religion, sondern der Verstand als Maßstab galt und der Einzelne nur zu glauben verpflichtet war, was er als wahr und richtig erkannte. Nicht der religiöse Glaube wurde von ihr propagiert, sondern eine Feuerbach'sche Philosophie der Humanität⁶³, die auf Gerechtigkeit für alle Menschen

57 Der Begriff der Tat, der auf das Schlagwort der ‚Philosophie der Tat‘ rekurriert und immer wieder von Louise Dittmar verwendet wurde, war besonders zur Revolutionszeit in radikalen Kreisen ein bevorzugter Appell zum Handeln. Es scheint in der Forschungsliteratur allerdings keine Einigkeit darüber zu herrschen, wer von den Junghegelianern zuerst den Ausdruck ‚Philosophie der Tat‘ prägte. Explizit mit diesem Titel erschien 1843 ein Werk von Moses Hess: *Die Philosophie der Tat*.

58 Dittmar. *Skizzen und Briefe* (wie Anm. 14). S. 53.

59 Ebd., S. 52.

60 Ebd., S. 53.

61 Dies. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 116.

62 Dies. *Der Mensch und sein Gott* (wie Anm. 16). S. 82.

63 Feuerbach bekräftigte in der Vorrede zur zweiten Auflage seines „Wesens des Christentums“, dass seine „Schrift negativ, verneinend“ sei, aber „nur gegen das un menschliche, nicht gegen das menschliche Wesen der Religion“. Feuerbach. *Wesen des Christentums* (wie Anm. 15). S. 23.

beruhte und nicht Gott, sondern die Freiheit zum höchsten Gut erhob. Die „unumgänglichste Bedingung der Freiheit“ aber erblickte Louise Dittmar im „Wohlstand“. ⁶⁴ Denn „die erste Forderung des Menschen“ galt ihrer Meinung nach nicht der Liebe oder der Tugend, wie es die Religion glauben machen wollte, sondern, wie sie nüchtern erfasste, der „Subsistenz“. ⁶⁵ Zutiefst überzeugt davon, dass die immer wieder beschworene Vereinigung der menschlichen Forderungen „nur die Folge eines *allgemein* gesicherten Wohlstandes sein“ ⁶⁶ könnten, setzte Louise Dittmar mit ihren kritischen Analysen bei den ökonomischen Bedingungen an und verknüpfte ihre Religionsphilosophie mit einem – bei ihr allerdings nie scharfe und präzise Konturen aufweisenden – Plädoyer für den „Socialismus“. ⁶⁷

So wie die Autorin schon den religiösen Verweis „der *Gerechtigkeit* an das *Jenseits*“ ⁶⁸ verwarf und stattdessen als diesseitige Forderung politisch formulierte, wollte sie auch den „Kern des christlichen Glaubens“, nämlich „die Lehre von der *Gleichheit, oder der gleichen Berechtigung des Menschen*“ im politischen Sinn einer Neuordnung der sozialen Verhältnisse verstanden wissen. ⁶⁹ Avancierte der Mensch in ihren religionskritischen Betrachtungen zum Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Darlegung, galt dies ebenso für den Sozialismus, der nach Louise Dittmars Definition „den Menschen zur Aufgabe hat.“ ⁷⁰ Klar erkannte sie in der Sicherung der Grundbedürfnisse das Fundament für die „wahrhaft“ ⁷¹ freie Entwicklung des Menschen: Je gesicherter er sei, „desto freier sind seine Bewegungen, desto unabhängiger sein Geist, desto sicherer sein Herz.“ ⁷² Und erst wenn der Mensch seiner materiellen Sorgen enthoben sei, schloss die Autorin, würde „seine Menschenwürde“ ⁷³ beginnen und damit auch „sein freier Entschluß“ ⁷⁴. Das

64 Dittmar. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 117.

65 Ebd., S. 115. Caldwell betont, dass Dittmar „in taking material conditions as her starting point, she was moving closer to Marx (of whose work she seems to have been unaware). Vgl. Caldwell. *Love, Death and Revolution* (wie Anm. 2). S. 82.

66 Dittmar. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 118.

67 Dies. *Skizzen und Briefe* (wie Anm. 14). S. 28.

68 Dies. *Der Mensch und sein Gott* (wie Anm. 16). S. 14.

69 Ebd., S. 17.

70 Dies. *Skizzen und Briefe* (wie Anm. 14). S. 28.

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd.

74 Ebd., S. 29.

sei es, „was der Socialismus Arbeit und Genuß nennt und mit Recht als das einzige wirkliche Eigentum bezeichnet“⁷⁵. Denn „nur was ich freiwillig, im höchsten Sinne des Worts *freiwillig*“, nicht aus materieller Notwendigkeit tue, insistierte Louise Dittmar, „ist *meine* Arbeit, wie es zugleich mein einziger wahrer Genuß ist“⁷⁶. Mit ihren Thesen zum Sozialismus folgte sie laut Caldwell vor allem Moses Hess, „whose work she admired“⁷⁷. Mit ihrem Diskurs über das Eigentum bezog sich hier aber auch auf Pierre-Joseph Proudhons Werk „Was ist Eigentum?“ (1840), in dem der Verfasser für die Aufhebung ökonomischer Unfreiheit und Ungleichheit plädierte und stattdessen für ökonomische Gerechtigkeit eintrat.⁷⁸ Obwohl Louise Dittmar nicht in allen Punkten mit Proudhon übereinstimmte⁷⁹, dürfte sie seine Forderungen und die von ihm propagierte Neuordnung der Gesellschaft begrüßt haben. Doch ihr Verdienst ist es, wie noch zu zeigen sein wird, dass sie die frühsozialistischen Thesen zur ökonomischen Gleichheit und Gerechtigkeit gerade in Bezug auf die weiblichen Lebensverhältnisse radikal erweiterte.

Louise Dittmar äußerte nachdrücklich, dass eine soziale Umstrukturierung nicht mit „der Aufrechterhaltung der Ordnung“⁸⁰, sondern nur mit einer grundlegenden Reformierung der Arbeitsverhältnisse zu leisten war. Sie verlangte deshalb „durchgreifende Änderungen“, deren dringlichstes Ziel, so ihr Appell, „ein geordneter Verdienst der ärmeren arbeitenden Classe“ sei.⁸¹ Mit einem Seitenhieb auf die christlich ausgeübte Nächstenliebe wandte sie sich gegen eine bloße Wohltätigkeit und kritisierte, dass die Zeit „immer mehr zu einer Charitée“ würde, „voll von barmherzigen Schwestern und

75 Ebd.

76 Ebd.

77 Caldwell. *Love, Death and Revolution* (wie Anm. 2). S. 76.

78 In seiner Schrift „Was ist Eigentum?“ plädierte Proudhon für eine Um- bzw. Neustrukturierung der Wirtschaft und zwar auf Basis selbstverwalteter Produktionsgenossenschaften. Zu Proudhon vgl. Rolf Cantzen. *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus*. Frankfurt/M.: Fischer, 1987.

79 Zu Dittmars Kritik an Proudhon vgl. „*Wesen der Ehe*“ (wie Anm. 6). S. 68. Dittmar selbst plädierte in dieser Schrift für die Reformierung des Hauswesens: An die Stelle der „weiblichen Galeerensträflingsanstalt“ wollte sie genossenschaftlich organisierte Einrichtungen und machte diesbezüglich dezidierte Vorschläge nach sozialistischem Vorbild. Vgl. ebd. S. 70.

80 Dies. *Skizzen und Briefe* (wie Anm. 14). S. 74.

81 Ebd.

Brüdern, die helfend die Hand reichen“⁸². Es sei aber gerade „nicht mit vorübergehendem Beistand, nicht mit Erhaltung der Armen“ getan⁸³, mahnte die Autorin, die nicht die Symptome, sondern die Ursachen der herrschenden Not bekämpft wissen wollte. Für die herrschende Not und den daraus resultierenden Zerfall der moralischen Werte machte sie wiederum die „zügellose Herrschaft der Kapitalien“ verantwortlich, und solange diese fortbestünde, so ihre Warnung, würden die ökonomischen Bedingungen „dem Zufall und der Willkür“ überlassen.⁸⁴ Vor allem aber kritisierte Louise Dittmar die Haltung der Menschen, die, „statt die Ursachen des Uebels gründlich zu erforschen“, lieber „Zuflucht zum lieben Gott“ nehmen und „eine neue Religion“ stiften, das heißt resignieren würden.⁸⁵

„Doch ist es auch gewiß, daß die Freiheit der Frau die größte Revolution, nicht allein unsrer, sondern aller Zeiten sein wird“⁸⁶

Louise Dittmars gesellschaftspolitische Betrachtungen gewannen an enormer Intensität bei ihren Analysen der bestehenden Geschlechterverhältnisse. Tatsächlich gelang es ihr, äußerst akzentuiert die weibliche Lebenssituation in Worte zu fassen und dabei ebenso pointiert religiöse Ideologie- und männliche Herrschaftskritik miteinander zu verknüpfen. Unter ihren Schriften ragt hier vor allem „Das Wesen der Ehe“⁸⁷ heraus, worin sie „ihre frauenemanzipatorischen Überlegungen in Feuerbachs Sinne“, formulierte und, wie Hundt richtig feststellt, „die zu damaliger Zeit radikalste Analyse der unterrückten gesellschaftlichen Lage der Frau“ lieferte.⁸⁸ Allein die Wahl des Titels verweist auf Ludwig Feuerbach, doch die Verfasserin orientierte sich auch bei der Entfaltung ihres Themas an dessen „Wesen des Christentums“, indem sie die Institution der Ehe in zwei Teile spaltete, „its form“, so

82 Ebd., S. 72.

83 Ebd., S. 74.

84 Dies. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 123.

85 Ebd.

86 Dies. *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 119.

87 Wie Anm. 6.

88 Hundt. *Soziale Reform* (wie Anm. 13). S. 168.

Caldwell, „and its content“, wobei die kritischen Überlegungen Feuerbach's „now took on a concrete, revolutionary form“⁸⁹.

Wie bereits dargelegt wurde, konnte es nach Überzeugung Louise Dittmars ohne „Ausgleichung *aller* Gegensätze“⁹⁰ keine harmonische Entwicklung der Menschheit geben. Notwendig hieß das für sie, „die geistigen und materiellen Fesseln des ganzen weiblichen Geschlechts“ anzufechten und „der andern Hälfte der Menschheit“ die gleichen Freiheitsrechte wie den Männern zuzugestehen.⁹¹ Die angestrebte Demokratisierung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung blieb nach Auffassung der Autorin – und damit lag sie auf der Linie vieler ihrer Gesinnungsgenossinnen – ohne eine Demokratisierung der Geschlechterverhältnisse zwangsläufig unvollständig. In ihrer Auseinandersetzung mit der Lebenssituation von Frauen, deren natürlicher Mittelpunkt die Ehe sein sollte, bildeten nach wie vor Religion und männlicher Herrschaftscharakter die zentralen Angriffsflächen. Schonungslos entlarvte sie die Liebe, die eigentliche „Grundbedingung der Ehe“⁹², als ideologisch begründete Unsittlichkeit, unsittlich deshalb, weil sie nicht auf einer Übereinstimmung des Geistes und der Sinne beruhte.⁹³ Auch in Bezug auf die Liebe klagte Louise Dittmar also eine harmonische Vereinigung entlang der Gedankengänge Feuerbachs ein, doch während er, so Caldwell, „was vague in his discussion oft the matter“⁹⁴, erhob die Autorin die Liebe zu einem Politikum. Mit drastischen Worten verurteilte sie

89 Caldwell. *Love, Death and Revolution* (wie Anm. 2). S. 88. Auf S. 87 weist der Autor darauf hin, dass Feuerbachs „practical sense of politics was more limited than Dittmar's“. Zur Analyse „Das Wesen der Ehe“ siehe hier S. 88-92.

90 Dittmar. *Zur Charakterisierung der nordischen Mythologie* (wie Anm. 21). S. 10.

91 Aus dem Programm der Sozialen Reform, zit. n. Louise Otto-Peters. „*Frauen-Zeitung*“ Nr. 5 v. 19. Mai 1848: S. 8.

92 Dittmar. *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 47.

93 Auch bei Ludwig Feuerbach nahm die Liebe eine „Zentralstellung“ ein und „der Sinnlichkeitsbegriff“ erfuhr „eine deutliche Aufwertung.“ Vgl. Christine Weckwerth. *Ludwig Feuerbach zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2002. S. 91. Feuerbach kritisierte in seiner Schrift, dass das Christentum „die Liebe *nicht frei* gegeben“, sondern „der *Herrschaft des Glaubens* unterworfen“ habe. Feuerbach. *Wesen des Christentums* (wie Anm. 15). S. 391. Er definierte außerdem die Liebe als „wahre Einheit Gott und Mensch, von Geist und Natur“ und eine „*immaterielle* Liebe“ als „ein Unding“. In der Sehnsucht der Liebe nach einem Du würde gleichsam „wider Willen die *Wahrheit der Sinnlichkeit*“ bekräftigt. Ebd., S. 100.

94 Caldwell. *Love, Death and Revolution* (wie Anm. 2). S. 89.

die Ehe mit geradezu anarchistischem Gestus als eine „Zwangsanstalt“, die sie präzise als „ökonomisch politisches Asyl der Unfreiheit“ definierte.⁹⁵ Denn die Frau müsse sich „in die weibliche Versorgungsanstalt“ einkaufen und werde dann „als Eigentum auf Lebenszeit“⁹⁶, wie sie treffsicher konstatierte, „bedingungslos in die Gewalt des Mannes“⁹⁷ überführt, was für sie schlicht ein Akt der „Barbarei“⁹⁸ war.

Deshalb bildete „das befreite Weib“⁹⁹ ihrer Ansicht nach das Fundament jeder Umgestaltung: „Von der Befreiung des Weibes“, so ihr unerschütterlicher Glaube, „hängt die Befreiung des Lebens ab“¹⁰⁰ und würde „zum Eckstein der Freiheit“¹⁰¹ überhaupt werden. In diesem Zusammenhang verurteilte sie – bezugnehmend auf die fortschrittlichen politischen Strömungen – erneut ein männliches Denken, das „im ganzen Dasein eine unbedingt freie Stellung des Menschen zu finden“ versuchte, aber damit eigentlich nur den Mann meinte.¹⁰² Louise Dittmar war sich durchaus im Klaren, und argumentierte auch hier ebenso treffsicher wie modern, dass Frauen für ihre gesellschaftliche Position „mehr bieten“ müssten als Männer, dafür jedoch „weniger“ erhielten.¹⁰³ Und sie vertrat die damals nicht häufig mit dieser Vernehmlichkeit formulierte These, dass es keinen Grund zu der Annahme gäbe, Frauen würden „in irgend einer Beziehung dem Manne“ nachstehen.¹⁰⁴ Die Autorin klagte deshalb die „vollen Menschenrechte“ für ihr Geschlecht ein und zwar, darin unterschied sie sich zu diesem Zeitpunkt in ihrer Radikalität von ihren Gesinnungsgenossinnen und erst recht von ihren Gesinnungsgenossen, „ohne alle Bedingungen“.¹⁰⁵

Ihre erkenntnistheoretischen Einsichten und Forderungen nach sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit, die sie schon für die benachteiligten Schichten artikulierte, galten also auch, aber mit wesentlich mehr Nachdruck, für die Frauen. Da Louise Dittmar in der „ökonomischen und politischen

95 Dittmar. *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 58.

96 Ebd., S. 57.

97 Ebd., S. 58.

98 Ebd., S. 51.

99 Ebd., S. 52.

100 Ebd., S. 62.

101 Ebd.

102 Dies. *Skizzen und Briefe* (wie Anm. 14). S. 88.

103 Ebd., S. 99.

104 Ebd., S. 105.

105 Ebd., S. 98.

Abhängigkeit des Weibes“ die wahre Ursache für die vielen unglücklichen Ehen erkannte¹⁰⁶, drängte sie darauf, „das Hauptaugenmerk für uns Frauen“ auf „die Mittel zur Unabhängigkeit“ zu lenken.¹⁰⁷ „Erwerb“, lautete ihr Schlagwort, denn „so lange das Geld herrscht“, wie sie noch einmal auf das kapitalistische Herrschaftssystem ausholte, „sind wir Sklaven ohne Geld“ und „es heißt die Frau der menschlichen Würde berauben, wenn man ihr das Recht der Selbstthätigkeit entzieht oder sie in der Geltendmachung desselben hemmt.“¹⁰⁸ Für Louise Dittmar war „die ökonomische Befreiung“¹⁰⁹ angesichts der rechtlichen Situation der Frau folgerichtig eng an deren politische Befreiung gekoppelt. Durchaus richtig erkannte sie und benannte es mit klaren Worten, dass sich in der Ehe als „Staat im Kleinen“ ein patriarchalisches Prinzip wiederholen würde, wonach der Mann „der politische, moralische und ökonomische Repräsentant ihrer [der Frau] politischen, moralischen und ökonomischen Stellung“, sie somit „Nichts, er Alles“ sei.¹¹⁰ Ihre Hoffnung setzte sie zu dieser Zeit, 1849, auf „das demokratische Prinzip“, das „die Vollberechtigung und den Vollgenuß persönlicher Freiheit“ auch für das weibliche Geschlecht durchsetzen sollte.¹¹¹ Auf diese Weise würde „das Wesen der Ehe“ als eine „logische Konsequenz“, wie Louise Dittmar glaubte, „eine vollständige Umwandlung“ erfahren.¹¹² Und schließlich fasste sie ganz im Sinne Ludwig Feuerbachs, aber mit einer wesentlich stärker formulierten Brisanz, mit der Liebe als dem zentralen Wert aller Menschlichkeit ihre Vision von einer politischen und sozialen Neugestaltung zusammen:

Wie der Begriff Staat nur durch Verwirklichung der Demokratie erfüllt wird, so wird das gesellschaftliche Leben, die innere Ordnung des Staats nicht eher erreicht werden, bis die Liebe, die Grundbedingung aller menschlichen Verbindungen, der Inbegriff und die Spitze aller persönlichen Freiheit, befreit ist vom ökonomisch politischen Zwang, bis die Regelung ehelicher Verhältnisse den Rechtsverhältnissen entzogen und den *allein Beteiligten* übergeben ist. Und nicht eher kann dies geschehen, bis die Frauen diese Aufgabe begriffen

106 Dies. *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 48.

107 Ebd., S. 111.

108 Ebd.

109 Ebd., S. 62.

110 Ebd., S. 53.

111 Ebd.

112 Ebd.

und sich, als die *Zumeistbetheiligten*, dem Gesetz der Bewegung, den Gesetzen der Liebe naturgemäß anschließen.¹¹³

Louise Dittmar, „[...] die mehr Logik im Kopfe und Mut im Leibe hat als die Majorität unserer Professoren und Nationalvertreter“¹¹⁴

In dieser Aussage Ludwig Feuerbachs gab sich eine Hochachtung Louise Dittmars kund, die ihr gewiss zur Ehre gereichte und ihr eine Anerkennung aussprach, die sie immer wieder so schmerzlich vermisste. In oppositionellen Kreisen und während der Revolution von 1848/49 konnte sie immerhin auf Zustimmung für ihre Anschauungen und Achtung hoffen, verwies allerdings schon bei ihrem Vortrag im Mannheimer „Montag-Verein“ darauf, wie sehr sie die „durchaus unerwartete Anerkennung“ zugleich „überraschte und erfreute“¹¹⁵. Als Frau war Louise Dittmar mit ihren scharfsinnigen Analysen, mit ihren philosophischen Erkenntnissen und ihrer Radikalität ihrer Zeit zweifellos weit, wenn nicht gar zu weit voraus. Das betraf nicht ihre religionskritischen Äußerungen, ihre politischen Positionen, ihre ökonomischen Einsichten und sozialen Forderungen an sich, die durchaus der Linie radikaldemokratischer Kräfte entsprachen. Das betraf aber sehr wohl die Tatsache, dass sie alle ihre Erkenntnisse kompromisslos auf die Frauenemanzipation übertrug und mit einer treffsicheren Gewandtheit zu ihrem Programm erhob. Wie gering die Billigung ihres Standpunktes selbst innerhalb der weiblichen Emanzipationsbewegung von 1848/49 war, demonstriert eine Stellungnahme ihrer Mitarbeiterin Johanna Küstner, die sich in einem öffentlichen Brief an Louise Dittmar deutlich von deren Ehekritik distanzierte und ihr attestierte, dass sie „wohl bei den Verständigen unsers Geschlecht eine gerechte Beurteilung, aber wenig Theilnahme oder Nachahmung“¹¹⁶ finden würde. Viele Gesinnungsgenossinnen wie Johanna

113 Dittmar. *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 60.

114 Ludwig Feuerbach an Otto Wigand, 7. Oktober 1848. *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke* (wie Anm. 19). S. 187-188, hier S. 187.

115 Dittmar. *Vier Zeitfragen* (wie Anm. 25). S. 112.

116 Johanna Küstner/Karl Fröbel. *Hochschulen für Mädchen und Kindergärten als Glieder einer vollständigen Bildungsanstalt, welche Erziehung der Familie und Unterricht der Schule verbindet. Nebst Briefen über diesen Gegenstand. Als Programm zu dem Plane der Hochschule für das weibliche Geschlecht in Hamburg*. Hamburg: Niemeyer, 1849. S. 49-54, hier S. 54.

Küstner, die den Schwerpunkt ihrer emanzipatorischen Bestrebungen auf Erziehung und Bildung legten, glaubten, eine solche unbeugsame Haltung wie von Louise Dittmar würde ihnen mehr „zum Verderben gereichen“¹¹⁷ als hilfreich für ihre Anliegen sein. Die bürgerlichen Befürworterinnen einer weiblichen Interessenvertretung, darunter die Leitfigur der Frauenbewegung Louise Otto, betonten zwar durchaus die Gleichwertigkeit der Geschlechter – die sie allerdings stufenweise, also eher evolutionär denn revolutionär erreichen wollten –, empfanden aber den von ihr eingeschlagenen Kurs „der weiblichen Natur widerstrebend“¹¹⁸. Louise Dittmar war keineswegs die einzige Autorin mit radikalen Ansichten – dazu gehörten etwa Louise Aston oder Mathilde Franziska Anneke –, doch stach sie zu dieser Zeit mit der analytischen Brillanz ihrer ebenso fundierten wie rigorosen Ehe-, religiösen Ideologie- und männlichen Herrschaftskritik deutlich hervor. Keine entlarvte wie sie die weibliche Lebensrealität so minuziös als systematischen gesamtgesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismus. Gerade mit dieser prägnanten Sichtweise, die diametral zum christlichen Frauenbild stand und auch nicht mit demjenigen der religiösen Reformbewegung konform ging, büßte sie die Aussicht auf weibliche Solidarität ein.¹¹⁹ Außerdem beschriftet die Autorin mit ihrem philosophischen Ansatz einen Kommunikationsweg, dem viele, vor allem in der weiblichen Leserschaft, nicht zu folgen vermochten, weil das Niveau zu hoch sei und doch eine „sehr große Reife“¹²⁰ voraussetze.

Louise Dittmar begab sich als „feministische Philosophin“¹²¹ auf eine durchaus, um es mit ihren eigenen Worten zu sagen, „dornenvolle Laufbahn“¹²². Die weiblichen Lebensverhältnisse gestatteten ihr nicht, schon gar

117 Ebd.

118 Ebd. Zur Geschlechterfrage und den Zielvorstellungen der weiblichen Emanzipationsbewegung vgl. vor allem die „Frauen-Zeitung“ (1849/1852) von Louise Otto. Siehe auch Freund, *Mag der Thron* (wie Anm. 5), S. 145-171. Zu Louise Ottos persönlicher Perspektive vgl. *Im Streben „nach Einfluß aufs Ganze“: Louise Ottos Tagebücher aus den Jahren 1849-1857*. Hg. Irina Hundt. Beucha/Markkleeberg: Sax 2010.

119 Hier sei noch einmal ausdrücklich auf die Arbeit von Paetschek, *Frauen und Dissens* (wie Anm. 18) verwiesen, vor allem S. 146-193.

120 Malvida von Meysenbug in: Dittmar, *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 108.

121 Daniela Weiland, *Geschichte der Frauenemanzipation in Deutschland und Österreich*. Zit. n. Köppe, „Freiheit des Geistes“ (wie Anm. 15). S. 281.

122 Dittmar, *Wesen der Ehe* (wie Anm. 6). S. 109.

nicht nach dem Scheitern der Revolution, ihre Vorstellungen von geistiger Freiheit und ökonomischer Unabhängigkeit zu realisieren, geschweige denn ihrem Ideal einer harmonischen Vereinigung aller Forderungen näher zu kommen. Sie zog sich nach mehreren vergeblichen Versuchen, sich auf dem literarischen Markt zu etablieren, ab 1850 als Autorin zunehmend resigniert und schließlich enttäuscht von aller öffentlichen Wirksamkeit zurück. Verglichen mit Ludwig Feuerbach, entlang dessen philosophischen Anschauungen sie ihre eigenen Erkenntnisse entwickelte, war sie religionskritisch nicht minder scharf und in ihren politischen Äußerungen nicht selten energischer, in ihrem frauenemanzipatorischen Gedankengut zweifellos weitaus radikaler als er. Dennoch oder vielleicht gerade deshalb konnte sie sich zu Lebzeiten nicht im kulturellen Gedächtnis verankern. Der ihr gebührende Respekt als eine außergewöhnliche Denkerin und unbequeme Autorin wird ihr erst, wenn auch in begrenztem Rahmen, in heutiger Zeit erwiesen.

Julia Menzel (Bayreuth)

„Sie glaube nicht an Gott und rauche Zigarren“¹

Louise Astons Religionskritik als Weltanschauungskritik

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

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

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

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

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

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

Bemerkenswert ist die damit in Astons Text eingefügte religiöse Konnotation nicht nur, weil sie aus der Feder einer noch heute häufig als ‚femme scandaleuse‘ apostrophierten Freischärlerin stammt³, deren angebliche „Gotteslästerung“⁴ 1846 zur Ausweisung aus Berlin (und später weiteren Städten) führte. In ihrer derartig rückgebundenen Formulierung eines radikalen Prinzips der Gleichheit und des Rechts auf Freiheit verbindet die Vormärzschriftstellerin die Situation der Frau und die Misere des vierten Standes mit einer grundsätzlichen Gesellschaftskritik, die die Forderung einer Emanzipation im weitesten Sinne, die Befreiung des Menschen aus dem Zustand jedweder Abhängigkeit nach sich zieht.

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

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

4 Louise Aston. *Meine Emancipation, Verweisung und Rechtfertigung*. Brüssel: C. G. Vogeler, 1846. S. 42. Abrufbar im DTA unter: http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/aston_emancipation_1846.

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

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

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

7 Ebd. S. 54.

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

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

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit den religionskritischen Tendenzen im Werk Louise Astons. Ausgehend vom grundsätzlichen, in der Forschung bereits gut dokumentiertem, Befund des Zusammenschlusses von religiöser Opposition, Frauenemanzipation und demokratischer Bewegung in der Mitte des 19. Jahrhunderts¹⁰ soll ein Blick auf die spezifisch kirchenkritischen Einflüsse und Ausprägungen des Schreibens einer Autorin geworfen werden, die Renate Möhrmann als Kämpferin für die „Revisionierung der christlichen Krämerwelt“¹¹ beschreibt. Dabei konzentriert sich die Betrachtung vor allem auf Louise Astons journalistisches und schriftstellerisches Engagement, weniger auf ihren Status als „enfant terrible des Feminismus“¹²

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

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

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

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

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

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

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

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

Nicht zuletzt widmet sie George Sand ein Gedicht in ihren *Wilden Rosen* (*An George Sand*, 1846), gehört zu den Zigarre rauchenden, Hosen tragenden Berlinerinnen, die Ernst Keil schon 1845 als „Miniatur-George Sands“ in seinem *Wandelstern* aufs Korn nimmt¹⁴ und setzt ihre Emanzipationsbestrebungen selbst in Relation zur „Prophetenstimme eines [sic!] George Sand“ (*EVR*, S. 12):

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

Wie George Sand nimmt Louise Aston in der ohnehin schon vielgestaltigen und weitgehend heterogenen Frauenbewegung Mitte des 19. Jahrhunderts¹⁵ eine Sonderstellung ein, die Heinrich Pröhle in den *Grenzboten* über die Beifügungen „eine Emancipirte“, die „Idee von der „freien Liebe“, und nicht zuletzt über die Erwähnung des „Evangelium[s] von der Emancipation des Weibes“ recht schmähend anführt.

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

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

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

Problematik der Rollenabweichung von Frauen hinweist¹⁶, ‚Emanzipation‘ somit als „Indikator einer Zeit“¹⁷ gelten kann und ein häufiges Attribut aktiver Frauen ist, verweisen die Topoi der freien Liebe und des Evangeliums der Emanzipation auf einen anderen, spezielleren Zusammenhang.

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

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

16 Ebd. S. 86ff.

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

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

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

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

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

22 Ebd. S. 81.

23 Ebd. S. 111.

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

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

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

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

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

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

28 Ebd. S. 35.

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

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

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

32 Ebd.

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

Gleichzeitig mit dem Versuch der Umsetzung des theoretischen Gesellschaftsentwurfs entsteht das Selbstverständnis der Gruppe als religiöse Gemeinschaft, die gegen das traditionelle Christentum antritt.³³ So betonen etwa Saint-Amand Bazard und Barthélémy Prosper Enfantin, die wohl bekanntesten Vertreter des Saint-Simonismus, den Religionscharakter ihres Zusammenschlusses mit der Unterschrift „Bazard – Enfantin, Häupter der saint-simonistischen Religion“ unter einem Sendschreiben an den Präsidenten der Deputiertenkammer vom 1.10.1830.³⁴ Religion wird dabei (wie Politik, Moral und Erziehung) nur als „die besondere Anwendung allgemeiner Ideen auf die soziale Ordnung“³⁵ gedacht und ist so, trotz der Auseinandersetzung mit der christlichen Soziallehre, eher Ausdruck sozialen Denkens und Verhaltens als Gegenstand einer theologischen Richtung. „Für uns sind Religion, Politik und Moral nur verschiedene Bezeichnungen derselben Sache“, heißt es dementsprechend in der Saint-Simon Doktrin.³⁶ In diesem Sinne existiert keine soziale Frage, die nicht auch eine im Kern religiöse Frage wäre. Allerdings nicht in der Ausrichtung auf einen transzendenten Gott, sondern in der Erfüllung der Menschheit durch die Anwendung bestimmter sozialer Praktiken. Als *Nouveau Christianisme*, so der Titel der letzten Veröffentlichung von Claude-Henri de Saint-Simon, mit der er posthum Richtung auf einen christlichen Sozialismus nimmt³⁷, ist die ‚wahre

33 Vgl. ebd. S. 66.

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

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

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

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

Religion‘ im Kern politisch³⁸ und von hoher sozialpolitischer Bedeutung im *Diesseits*. Die Weltanschauung der Saint-Simonisten setzt sich daher vom Christentum vor allem mit der Rehabilitation der Materie, der Aufwertung irdischer Glückseligkeit ab.³⁹ Saint-Simon schreibt:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Erst in der Ausprägung Prosper Enfantins, der mit seinem „Appel à la femme“ auch zeitlich begrenzten, monogamen sowie dauerhaften, aber nicht exklusiven Formen des Miteinanders eine Existenzberechtigung zuspricht und diese im Rahmen der ‚Religion‘ des Saint-Simonismus als Ehe-Äquivalent legitimiert⁴⁴, setzt die Wahrnehmung des neuen Moralsystems als Evangelium der freien Liebe und damit die Spaltung der Bewegung bis hin zum endgültigen Zerfall ein.

„Dies ist das Glaubensbekenntnis der Madame Aston!“⁴⁵

Schreiben als Selbstermächtigung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[...]

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

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

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

Das hier erstmals eingeführte Motiv des „in Trauer seins“ verbindet sich in Louise Astons Werk immer wieder mit dem Bild der Ehe als Todesurteil⁵⁰ und deutet so auf das weibliche „Mißgeschick“ der Konvenienzehe hin, die ebenfalls beständiges Thema des astonschen Œuvre und hier Auslöser für verglühende, matt gewordene Gedanken ist, die sich den Umständen der

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

59 Ebd. S. 149.

60 Ebd.

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

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

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

Fazit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ingo Löppenber (Greifswald)

„Schätze für die Bibelkunde“

Die Orientreisenden Johann Martin Augustin Scholz und
Constantin von Tischendorf im Feld neuzeitlicher Wissenschaften

Mitten in der ägyptischen Wüste erwachte im Jahre 1844 eines Nachts der Theologe Constantin Tischendorf. Während über ihm die Sterne funkelten und die Stille nur von den Geräuschen seiner schlafenden Diener und dem Schnauben der Kamele gestört wurde, fühlte er eine innere Unruhe. Nicht nur die Gefahren der Wüste und die für ihn unbekannte Gegend waren es, welche dieses Gefühl in ihm wachriefen, sondern sein eigener Drang, so rasch wie möglich zum Sinai zu reisen, um dort noch unbekannte Handschriften mit biblischen Texten zu suchen um mit ihnen den Beweis für die Echtheit der Bibel in den Händen zu halten.¹ Kurz vor seiner Abreise aus Livorno hatte er noch an seinen Bruder geschrieben:

Wie anders muß das Studium der Bibel gelingen, hab ich das Heilige Land mit seinen Denkmälern und seinen Menschen ins lebendige Auge gefasst! [...] Für meine Forschungen nach alten Handschriften fehlt mir die Hoffnung nicht. Vom Morgenland hat Europa seine Reichtümer; manche Klöster haben noch heute ihre vergessenen Winkel. Und sollte ich nicht heimkehren, so weiß ich: Ich ging unter in einem redlichen Streben. Der Krieger muß bleiben auf dem Schlachtfelde; Du kennst mein Schlachtfeld.²

Jede wissenschaftliche Debatte im 19. Jahrhundert, unabhängig von der Disziplin, musste sich auf einem solchen spezifischen Schlachtfeld, auf

1 *Tischendorf-Lesebuch. Bibelforschung in Reiseabenteuern.* Hg. Christfried Böttrich. Leipzig: EVA, 1999. S. 93. Dieser Aufsatz entstand im Rahmen meiner Dissertation: Im Auftrag seiner Majestät. Expeditionen im Kalkül preussischer Wissenschaftspolitik 1815-1880. Ich bedanke mich bei der Gerda-Henkel-Stiftung, welche diese Studie mit einem Stipendium ermöglicht hat. Außerdem bedanke ich mich bei den Herausgebern für ihre hilfreichen Kommentare zu früheren Textfassungen.

2 Zit. n. Otto Schlisske. *Der Schatz im Wüstenkloster. Die abenteuerliche Entdeckung der ältesten Bibelhandschrift durch Constantin von Tischendorf.* Stuttgart: Kreuz, 1953. S. 28-29.

dem Boden von Tatsachen, im zeitlichen Sprachgebrauch ‚facta‘ oder ‚data‘, stellen. Die Theologie bildete darin keine Ausnahme, besonders nicht auf den Gebieten der Dogmen- und Kirchengeschichte oder der Evangelienforschung. Um neue Fakten in die Diskurse einzubringen, mussten diese zunächst „im Feld“ gewonnen, in Daten transformiert und als neues Wissen veröffentlicht werden. Genau dies war der Grund für Tischendorfs Orientreise gewesen. Nur so war eine auf Autopsie, Authentizität, Interdisziplinarität und Historizität basierende wissenschaftliche Forschungspraxis in der Theologie möglich. Diese These soll durch den Vergleich des Vorgehens zweier Forschungsreisender – der Gemeinsamkeiten und Unterschiede berücksichtigt – belegt werden.

Zunächst wird kurz auf die Situation innerhalb der Theologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingegangen und der Konflikt um die Echtheit der Heiligen Schrift dargestellt. Daran knüpft sich eine Vorstellung des Konzepts der Humboldt-Wissenschaft und der wissenschaftlichen Reise als primäre Methode der Datengewinnung an. Schließlich wird noch das Interesse der deutschen Staaten an einer Förderung der wissenschaftlichen Expeditionen im Rahmen staatlicher Wissenschaftspolitik skizziert. Dieser thematischen Einleitung schließen sich zwei Analysen an. Als erster Reisender wird dazu Johann Martin Augustin Scholz, Professor der Theologie in Bonn, behandelt. Seine Reise nach Palästina und Syrien 1821 sollte ihm Untersuchungsmaterial für die kritische Überprüfung der griechischen Überlieferung des Neuen Testaments liefern. Vorort erweiterte er seinen Aufgabenkreis und behandelte auch historisch-geographische Fragen, wie die genaue Lokalisierung von Golgatha und des heiligen Grabes, und bemühte sich um die Integration von archäologischen Zeugnissen in seine Forschungen und Lehre. Als Hauptquellen werden seine beiden Reiseberichte und wichtige Publikationen aus seinem wissenschaftlichen Werk verwendet.

Bei dem zweiten Reisenden handelt es sich um Constantin von Tischendorf. Dieser reiste 1844 nach Ägypten und Palästina, um dort alte Handschriften aufzuspüren und zu erforschen. Bereits vorher war er vier Jahre in europäischen Bibliotheken unterwegs gewesen, um durch Vergleichung der überlieferten Texte neue kritische Ausgaben biblischer Texte zu besorgen. Tischendorf legte seinen Schwerpunkt auf die Neuentdeckung von schriftlichen Quellen, um letztendlich festzulegen, ob die Bibelüberlieferung korrekt und ursprünglich oder voller späterer Zusätze war. Als Hauptquelle für den Abschnitt soll sein Reisebericht über seine erste Orientreise verwendet werden, die um einige Werke ergänzt werden, in welchen Tischendorf seinen

Hauptfund, den Codex Sinaiticus, behandelt. Ein kurzer, zusammenfassender Schluss präsentiert die Ergebnisse.

Es gibt bisher nur wenige Forschungsarbeiten, die Theologie, wissenschaftliches Reisen und staatliches Interesse daran miteinander verknüpften. Die Reiseforschung selbst schenkte der Region des Heiligen Landes bisher nur wenig Beachtung, jedenfalls wenn gleichzeitig die Moderne als Zeitraum für die Studie gewählt wurde.³ Auch über den Orientreisenden und Theologen Scholz sind bisher nur Bruchstücke erschienen.⁴ Ganz anders hingegen erging es Tischendorf, dem „Indiana Jones“ der Bibelforschung, der allerdings von dem großen medialen Interesse aus dem Jahr 2010 profitierte, als sein Hauptfund, der Codex Sinaiticus, in das Internet gestellt wurde.⁵

3 Jörg Drews. „Jerusalem macht uns alle zu Pilgern“. Über Berichte von Reisenden ins Heilige Land. *Sehen und Beschreiben. Europäische Reisen im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Hg. Wolfgang Griep. (Eutiner Forschungen Bd. 1). Heide: Westholsteinische Verlagsanstalt, 1991. S. 96-106. Heinz Gollwitzer. Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts als Glaubens- und Bildungserlebnis. *Lebenskräfte in der Abendländischen Geistesgeschichte. Dank- und Erinnerungsgabe an Walter Goetz zum 80. Geburtstag am 11. November dargebracht*. Marburg/Lahn: Simons, 1948. S. 286-324.

4 Franz Heinrich Reusch. Augustin Scholz. *Allgemeine Deutsche Biographie*. Band 32. Leipzig: Duncker&Humblot, 1891. S. 226-227. Anonym. Scholz (Johann Martin Augustin). *S bis Z*. (Conversations-Lexikon der neuesten Zeit und Literatur, Bd. 4). Leipzig: Brockhaus, 1834. S. 188-190. Heinrich Schrörs. *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn 1818-1831. Festschrift des historischen Vereins für den Niederrhein zur Hundertjahrfeier der Rheinischen Friedrichs-Wilhelm-Universität*. (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das Alte Erzbistum Köln, Bd. 3). Köln: Boisserée, 1922. S. 96f.

5 Jonas Schollmeyer. „Benommen hab’ ich mich denn auch mehr als ein russischer Prinz denn als ein sächsischer Professor“. Der Bibelforscher Tischendorf. *Tischendorf und die Suche nach der ältesten Bibel*. Foteini Kolovou/Johannes Schneider (Hgg.). (Schriften aus der Universitätsbibliothek, Bd. 21). Leipzig: Universitätsverlag, 2011. S. 33-41, S. 33. Siehe auch Jürgen Gottschlich. *Der Bibeljäger. Die abenteuerliche Suche nach der Urfassung des Neuen Testaments*. 2. Aufl. Berlin: Ch. Links, 2010. Christfried Böttrich. *Der Jahrhundertfund. Entdeckung und Geschichte des Codex Sinaiticus*. Leipzig: EVA, 2011.

Theologie zwischen Humboldt-Wissenschaft und Staatsinteresse

Ein zentraler Streitpunkt in der Theologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts war der sog. Wahrheitsgehalt der Bibel. Sowohl ihr Inhalt als auch ihre Entstehung waren seit der Aufklärung in Zweifel gezogen worden. David Friedrich Strauß spitzte in seinem berühmten Werk „Das Leben Jesu“ von 1835 die Kritik zu: Die im Neuen Testament berichteten Ereignisse wären größtenteils nicht wirklich geschehen, sondern mythologisch zu verstehen. Dieser rationalistischen Sicht stand die konservative Ansicht gegenüber, die am historischen Wahrheitsgehalt und der Echtheit der Bibel festhielt. Dies galt für beide Konfessionen.⁶

Während ein großer Teil der Theologen bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts die historisch-kritische Exegese noch ablehnte, machten sich andere Theologen daran, neue Quellen zu erschließen, um diese historisch-kritisch zu bearbeiten und so schlussendlich die Zuverlässigkeit der biblischen Überlieferung zu untermauern. Unumgänglich waren dazu umfangreiche Forschungsreisen sowohl in europäische Bibliotheken und Archive als auch an die historischen Stätten des Christentums. Eine weitere Möglichkeit war es, mit der Hilfe von anderen Wissenschaften, und wie zu sehen sein wird, sogar der Naturwissenschaften, Belege für die Echtheit, für die Authentizität der Bibel zu finden. Diese Aufgaben lassen sich mit dem Konzept der ‚Humboldt-Wissenschaft‘ zusammenfassen, wie es von Susan F. Cannon entwickelt wurde. Jede Humboldt-Wissenschaft beruht, vereinfacht gesagt, auf vier Elementen. Erstens war es notwendig, einen Forschungsgegenstand selbst gesehen zu haben (Autopsie) und sich nicht nur auf Quellen aus erster oder zweiter Hand zu verlassen (Authentizität). Zweitens musste sich der Wissenschaftler von früheren Theorien über seinen Gegenstand distanzieren (Historizität), womit drittens eng die Forderung verknüpft war, offen für neue Methoden und andere Wissenschaftszweige zu sein (Interdisziplinarität). Nur so konnte der Wissenschaftler die vierte Forderung erfüllen, jeden Gegenstand in den Gesamtzusammenhang zwischen Mensch und Umwelt zu stellen, um so neue Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Auch sollten neue wissenschaftliche Erkenntnisse möglichst auch dem breiten Publikum mitgeteilt werden.⁷

6 Gottschlich. *Bibeljäger* (wie Anm. 5), S. 47f.

7 Susan F. Cannon. *Humboldtian Science. Science in culture. The early Victorian Period*. Susan F. Canon (Hg.). New York: Science History Publications 1978.

Zur Finanzierung konnten reisende Theologen auf die Bereitschaft der deutschen Staaten setzen, diese Expeditionen zu fördern. Im Rahmen ihrer Kulturpolitik war die ‚Wissenschaftspflege‘ Staatsaufgabe geworden. Die Monarchen erhofften sich Prestige für ihren Hof und für den Staat. Die Kultusminister wünschten sich forschende Professoren für ihre Hochschulen, welche schreibend und lehrend den Ruhm des jeweiligen Universitätsstandortes mehren konnten.⁸

Während sich also für eine wissenschaftspolitische Förderung der Expeditionen in den Orient Gründe fanden, so kann über kirchenpolitische Gründe nur spekuliert werden. Ob die Monarchen und ihre jeweiligen Kultusminister aus dem Interesse heraus handelten, mit neuen Funden von Handschriften im Orient die Bestätigung der Wahrheit der Bibel aktiv zu fördern, muss, bis es neue Quellenfunde gibt, Spekulation bleiben. Für Preußen immerhin war die Förderung des Katholiken Scholz eine Geste in die Richtung der seit den territorialen Gewinnen nach 1815 zugefallenen, neuen großen Bevölkerungsgruppe der Katholiken im Rheinland und Westfalen.⁹

„Ich bin Exeget, kein Theologe“. Johann Martin Augustin Scholz

Dieses vermeintlich von Scholz stammende Zitat übernahm Reusch in seiner kurzen Lebensbeschreibung, um die wissenschaftlichen Tätigkeiten von Scholz hervorzuheben.¹⁰ Die Bestätigung der Echtheit der Bibel war zur Lebensaufgabe von Scholz geworden. Scholz, 1794 zu Kapzdorf bei Breslau

S. 73-110, S. 104. Vgl. auch Stefan Fisch. Forschungsreisen im 19. Jahrhundert. *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*. Peter J. Brenner (Hg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989. S. 383-405.

8 Hartwin Spenkuch. Die Politik des Kultusministeriums gegenüber den Wissenschaften und den Hochschulen. *Das Kultusministerium auf seinen Wirkungsfeldern Schule, Wissenschaft, Kirchen, Künste und Medizinalwesen. Darstellung*. Bärbel Holtz/Wolfgang Neugebauer (Hgg.). (Acta Borussica. Neue Folge. Reihe 2: Preußen als Kulturstaat. Abteilung I. Das preußische Kultusministerium als Staatsbehörde und gesellschaftliche Agentur 1817-1934. Bd. 2.1). Berlin: Akademie, 2010. S. 135-288.

9 Christina Rathgeber. Das Kultusministerium und die Kirchenpolitik 1817-1934. *Das Kultusministerium* (wie Anm. 8), S. 289-398.

10 Der folgende Abschnitt bezieht sich auf Anonym. Scholz (wie Anm. 4) und Reusch. Scholz (wie Anm. 4).

geboren, begann 1812 sein Studium von Philologie und Theologie an der Universität Breslau. 1814 gewann er mit einer Studienarbeit über die Parabel von den Arbeitern im Weinberg den Preis der theologischen Fakultät. Ein Jahr später ging er zum Studium nach Wien, im darauf folgenden Jahr nach Freiburg, wo er 1817 das Licentiat der Theologie erwarb. Daran schlossen sich seine Reisejahre an, die unten geschildert werden. 1821 kehrte er nach Deutschland zurück. In Breslau wurde er im Oktober zum Priester geweiht. 1823 wurde er schließlich ordentlicher Professor der Exegese in Bonn und 1837 nicht residierender Domherr zu Köln. Am 20. Oktober 1852 verstarb er nach dreißigjähriger Lehr- und Forschungstätigkeit.

Scholz' Reisen lassen sich klar in zwei Etappen aufspalten. Die erste Reise diente zur Erforschung von Handschriften in den europäischen Bibliotheken und damit einer Überprüfung von im Wesentlichen bekanntem Material. Scholz hatte dafür 1817 ein Reisestipendium in Höhe von 525 Talern von der preußischen Regierung erhalten. Er hatte dazu aus Paris an den Innenminister Schuckmann geschrieben, dem vor der Reorganisation und der Gründung des Kultusministeriums die Verwaltung der Wissenschaften unterstand. Seinem Gesuch legte er Unterstützungsbriefe von Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, Karl Benedikt Hase und Alexander von Humboldt bei.¹¹ Im Jahr 1818 erhielt er nochmals 1.050 Taler in zwei Tranchen aus der Breslauer Universitätskasse und der noch unbesetzten katholischen Professur.¹² Außer zwei Monaten im Jahr 1817, die er in London mit Forschungen zu Handschriften verbrachte, lebte und forschte Scholz von 1817 bis 1819 in Paris. Hier begann er systematisch alle ihm erreichbaren Handschriften zu sammeln und miteinander zu vergleichen, wobei er ohne Unterschied griechische, lateinische, syrische und arabische Handschriften beachtete. Nach London und Paris begab sich Scholz 1819 über die Schweiz, wo er in Genf kurz Station machte, nach Italien. Dort forschte er in den Bibliotheken von Turin, Mailand, Parma, Modena, Bologna, Florenz, Lucca, Rom, Neapel und Venedig. 1820 veröffentlichte er seine Studien mit dem Titel „*Curae criticae in historiam textus evangeliorum*“, welche sich mit den gefundenen Texten auseinandersetzte, besonders mit dem Codex Cyprius, einer Handschrift der vier Evangelien aus dem 9. Jahrhundert. Dafür erhielt er die Doktorwürde

11 Der Aktenvorgang in Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz. I. HA Rep. 76 Kultusministerium Vc Sekt. 14 Tit. 23 Nr. 1 Bd. 1 Breslau. Ohne Paginierung.

12 Geheimes Staatsarchiv (wie Anm. 11). Ohne Paginierung.

und eine außerordentliche Professur in Bonn. Preußen hatte somit Scholz für seine Forschungen belohnt, erwartete aber nun auch eine Gegenleistung als Universitätslehrer.¹³ Über seine europäischen Bibliotheksreisen legte Scholz keinen eigentlichen Reisebericht vor. Sein Werk „Biblich-Kritische Reise“¹⁴ ist einerseits als Fortsetzung seiner Dissertation konzipiert und andererseits ergänzende „Darstellung des gesammten kritischen Apparats“¹⁵ für seine geplante Neuausgabe des Neuen Testaments. Nur kurz geht er auf seine Reisen ein, wenn er schreibt, wie er „in den Bibliotheken der im Titel genannten Länder mit einer unglaublichen Mühe gesammelt“¹⁶ hatte. Allerdings beschreibt er klar das Ziel seiner Bibelforschungen, eine „Geschichte des Textes“ zu schreiben, um „durch sie zu den richtigen Kriterien für die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes zu gelangen“¹⁷. Neben der Überprüfung und Erweiterung der Datenbasis durch Handschriften, stand für Scholz aber noch das Erfahren des historischen Ortes der Bibel auf seinem Forschungsprogramm.

Der zweite Teil seiner Reise führte Scholz in den Orient.¹⁸ Da seine Geldmittel erschöpft waren, bat er zusammen mit Niebuhr aus Rom beim Kultusministerium erneut um Reisemittel, doch dieses Mal erhielt er kein Geld, da er sich ohne Erlaubnis aus Paris entfernt hatte und sich nach Bonn zu seinem Lehrauftrag begeben sollte. Sein Reisefond setzte sich aus Geldern von Prinz Heinrich, dem Gesandten Bartholdy und dem Bruder von Scholz zusammen.¹⁹ Für die Reise hatte er sich ein klares Programm vorgenommen:

13 Vgl. Reusch. Scholz (wie Anm. 4). S. 226. Anonym. Scholz (wie Anm. 4). S. 188f.

14 Johann Martin Augustin Scholz. *Biblich-Kritische Reise in Frankreich, der Schweiz, Italien, Palästina und im Archipel in den Jahren 1818, 1819, 1820, 1821 nebst einer Geschichte des Textes des N. T.* Leipzig Sorgau: Friedrich Fleischer, 1823.

15 Scholz. *Biblich-Kritische Reise* (wie Anm. 14). S. V.

16 Scholz. *Biblich-Kritische Reise* (wie Anm. 14). S. V.

17 Scholz. *Biblich-Kritische Reise* (wie Anm. 14). S. VI.

18 Vgl. Gollwitzer. *Palästinafahrten* (wie Anm. 3). S. 294f. Gollwitzer betont ausdrücklich, dass, neben dem Erlebnis als Pilger, für Scholz ein „autonom-wissenschaftliches Interesse“ auf der Reise im Vordergrund stand und auch in seinem Reisebericht deutlich wird.

19 Der Aktenvorgang in Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz. I. HA Rep. 76 Kultusministerium Vc Sekt. 2 Tit. 23 LITT. A Nr. 83 Bd. 1. 61f., 65f., 149f. Ursprünglich sollte die Reise auch von der Berliner Akademie der Wissenschaften unterstützt werden, doch schickte sie nur Instruktionen an Scholz

Ich habe bei dieser Reise den doppelten Gesichtspunkt vor Augen, theils historische und philologische Zweifel auf Ort und Stelle zu erläutern, allerlei Notizen und Inschriften zu sammeln, theils nach richtiger Aufassung Eigentümlichkeiten des Orients beim Studium der Geistesprodukte, die ihm ihre Entdeckung verdanken, mit mehr Sicherheit und Gründlichkeit arbeiten zu können.²⁰

Nach der gescheiterten Expedition in Ägypten des Generals von Minutoli²¹ reiste Scholz allein von Alexandrien nach Kairo und von dort aus am 5. Januar 1821 mit dem Bischoff von Babylon und weiteren Reisegefährten über Gaza und Jaffa nach Jerusalem. Von dort aus verfolgte er seinen „litterarischen Hauptzweck“ bis nach Syrien, wobei er eingestand, dass „das Resultat meinen Hoffnungen und Erwartungen bei weitem nicht entsprach“²². Dies lag für Scholz aber weniger an seinen eigenen Leistungen, als viel mehr an „den Umständen“. So beklagte er die großen Zerstörungen, welche die Suche nach Inschriften erschwerten, und dass der Aberglaube „der Landesbewohner sich jeder genauen Untersuchung besonders durch Nachgrabung“ entgegenstelle.²³ Dennoch brachte Scholz eine große Sammlung neuen Datenmaterials von seiner Reise mit, die als „[...] eine reiche Sammlung von ägyptischen und anderen Alterthümern, geschnittenen Steinen, vielen alten, zum Theil seltenen, besonders griechischen und orientalischen Münzen und Medaillen und von arabischen Handschriften“ beschrieben wurde.²⁴ Zentral aber blieb für Scholz das Erleben des Orients, also die Autopsie der Landschaft der Bibel: „Die Kenntniß der Beschaffenheit des Landes, und dessen Bewohner und

von den Mitgliedern ihrer Historisch-Philosophischen Klasse. Zur Akademie vgl. den Aktenvorgang im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. II-VIII 254.

20 Scholz an Kultusministerium, Triest 04.08.1820. Geheimes Staatsarchiv (wie Anm. 19). 67v.

21 Vgl. den Bericht von Scholz. Johann Martin Augustin Scholz. *Bericht über die verunglückte Expedition einer Gesellschaft von Gelehrten nach Cyrene im Jahre 1820 und Beschreibung des mareotischen Gebiets und der libyschen Wüste*. Jahrbücher der Literatur Band 16. Carl Gerold: Wien, 1821. S. 35-46.

22 Scholz an Kultusministerium, Triest 24.07.1821. Geheimes Staatsarchiv (wie Anm. 19). 149v.

23 Scholz an Kultusministerium, Triest 24.07.1821. Geheimes Staatsarchiv (wie Anm. 19). 149v.

24 Anonym, Scholz (wie Anm. 4). S. 190.

die Tradition derselben war der wichtigste Gewinn, den ich daran zog [...]“²⁵ Die Bedeutung der Reise für die Glaubwürdigkeit seiner Forschungsarbeiten wurde auch von anderen Theologen anerkannt. In einer Rezension schrieb Michael Schmalhofer: „Denn sicherlich lässt sich von einem Manne, dem der Orient, die Wiege der Geschichte, aus *eigener* Beschauung bekannt ist, für die Exegese des alten Testaments etwas Tüchtiges erwarten [...]“²⁶ Sein Reisebericht sprach diese

Hoffnung [an], die Länder zu sehen, die in der Vorzeit durch ihre thätigen, sinnreichen und nach ihrem Standpunkte erleuchteten Bewohner berühmt waren, den Ueberresten nachzuforschen, die sie zurückgelassen haben, die uns über ihr Streben und ihren Charakter durch Anschauung unterrichten, und die Beschaffenheit des Landes und der jetzigen Bewohner zu untersuchen, deren Kenntniß für das Studium der Alterthums so wichtig ist.²⁷

Inhaltlich entsprach Scholz diesem umfassenden Ansatz und folgte damit dem Konzept der Humboldt-Wissenschaft. Ethnographische Studien, Landschaftsbeschreibungen, Hinweise zum Reisen im Orient, Beschreibung von Altertümern, Sprachstudien, ja sogar einige „Bemerkungen über die Krankheiten des weiblichen Geschlechts“²⁸ schrieb er nieder. Damit blieb er zwar inhaltlich und strukturell auf dem klassischen Boden der Literaturgattung Reisebeschreibung, doch die Verknüpfung mit dem Anspruch, mit diesen Daten den Wahrheitsgehalt der Bibel zu beweisen, war neu. Innovativ waren ebenfalls Scholz' Bemühungen, anhand von alten Karten und Berichten die Lage von Golgatha und des Heiligen Grabes aufzufinden. Sorgfältig studierte er die Quellen, verband sie mit seinen eigenen Erfahrungen in Jerusalem und präsentierte seine Ergebnisse auf Latein für die Fachwelt und auf Deutsch für das breitere Publikum und leistete somit einen wichtigen Beitrag zur

25 Scholz an Kultusministerium, Triest 24.07.1821. Geheimes Staatsarchiv (wie Anm. 19). 149v.

26 Michael Schmalhofer. *Handbüchlein der neuesten Literatur des Katholizismus und zunächst der katholischen Theologie oder systematisches Verzeichniß der von Ende 1836 bis Ende 1839 erschienenen betreffenden Werke*. Schaffhausen: Harter'sche Buchhandlung, 1840. S. 27. [Hervorhebung im Original]

27 Johann Martin Augustin Scholz. *Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, die libysche Wüste, Siwa, Egypten, Palästina und Syrien in den Jahren 1820 und 1821*. Leipzig Sorgau: Friedrich Fletscher, 1822. S. 1.

28 Scholz. *Reise Alexandrien* (wie Anm. 27). S. 297f.

biblischen Geographie.²⁹ An diesen Methodenpluralismus schloss sich auch sein „Handbuch der biblischen Archäologie“ an.³⁰ Dieses Handbuch war als „Leitfaden[...] zum Gebrauch für die Vorlesungen“³¹ gedacht und behandelte neben der Geschichte und Lebensweise der Israeliten auch ausführlich Geographie und Naturgeschichte des Heiligen Landes. Scholz verknüpfte also ganz im Sinne der Humboldt-Wissenschaft auch in seinen Vorlesungen Geistes- und Naturwissenschaften zu einem Ganzen. Für ihn war die biblische Archäologie:

Diejenige Wissenschaft, welche mit dem Natur- und Gesellschaftszustande dieses Volkes oder mit den Eigenthümlichkeiten seines Landes, mit seinen Handlungen und Schicksalen, mit seinem religiösen, politischen und häuslichen Zustande, mit seinen Künsten und Wissenschaften, mit seiner Denkart, mit seinen Sitten und Gewohnheiten bekannt macht [...].³²

Ausgehen musste diese Archäologie immer von der Bibel, und stets mussten die Nachbarn der Israeliten mit in die Untersuchungen eingebunden werden. Als Hauptquelle dienten schriftliche Texte, besonders die Heilige Schrift, aber nach Scholz mussten diese ergänzt werden um die zahlreichen Monumente, die sich in Palästina und den benachbarten Ländern finden ließen:

Die Denkmäler lassen gewöhnlich die Fortschritte des Volkes, dem sie angehören erkennen; sie veranschaulichen uns dessen religiöses und bürgerliches Leben und sind selbst für Kenntniß des natürlichen Zustandes der betreffenden Länder von Wichtigkeit.³³

29 Haim Goren. „*Zieht hin und erforscht das Land*“. *Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert*. (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Bd. 23). Göttingen: Wallstein, 2003. S. 63f. Die Akademieschrift trug den Titel „*De Golgathae et sanctissimi Christi sepulcri situ*“ und erschien übersetzt in den „Jahrbüchern der Literatur“ 1825. Vgl. Anonym. Scholz (wie Anm. 4). S. 189f.

30 Johann Martin Augustin Scholz. *Handbuch der biblischen Archäologie*. Bonn: Adolph Marcus. Wien: Carl Gerold, 1834.

31 Scholz. Handbuch (wie Anm. 30). S. III.

32 Scholz. Handbuch (wie Anm. 30). S. 1.

33 Scholz. Handbuch (wie Anm. 30). S. 17.

Scholz erweiterte aber nicht nur die Quellenbasis der Exegese. Ganz im Sinne der Humboldt-Wissenschaft beschrieb er auch die Geologie, als die Wissenschaft über „die Eingeweide der Erde“³⁴, und ihren Nutzen für die Erkenntnis des Wahrheitsgehaltes der Bibel, wobei Scholz besonders an die Sintflut zu denken schien. Auch beschrieb er, wie eine chemische Analyse des Wassers vom Toten Meer die „Entstehung dieses Meeres, wie es 1. Mos. 19. erzählt“³⁵ bestätige.

Neben den Reiseberichten und seinem Handbuch gab Scholz auch eine Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments heraus. Das Werk war ursprünglich als Einleitung zu seinem großen „Bibelwerk“³⁶ gedacht und gehörte damit zur Einleitungswissenschaft (Isagogik).³⁷ Da es sich allerdings verzögerte, beschloss Scholz, es gleichzeitig als allgemeinverständliche Einleitung in die Geschichte des Alten und Neuen Testaments zu verfassen, um somit auch einen größeren Kreis von Lesern anzusprechen. Damit entsprach er der Forderung der Humboldt-Wissenschaften, neue Erkenntnisse für ein breites Publikum aufzuarbeiten und zu präsentieren.

Inhaltlich setzte Scholz sich zunächst mit der Sprache und der Schrift aller im Orient zur Zeit der Bibelentstehung lebenden Völker auseinander, wobei er sich auch einzelnen Mythen ebenso widmete, wie „der schriftstellerischen Tätigkeit der Völker des biblischen Schauplatzes“³⁸ insgesamt. Er kombinierte alle sprachlichen, schriftlichen und geographischen Zeugnisse, um ein vollständiges Verständnis, für den Entstehungsprozess – in seinen Worten für den „organischen Zusammenhange“ – der Bibel zu erhalten.

Methodisch wies er dabei auf die Dominanz der historisch-kritischen Forschungspraxis hin. An älterer Literatur wurden nur die „bewährtesten“ Werke benutzt und einen Schwerpunkt bildete für Scholz „die Textbeschaffenheit,

34 Scholz. Handbuch (wie Anm. 30). S. 21.

35 Scholz. Handbuch (wie Anm. 30). S. 22.

36 Johann Martin Augustin Scholz. *Einleitung in die heiligen Schriften des alten und neuen Testaments. Erster Theil Die allgemeine Einleitung*. Köln: Boisserée 1845, S. III. Johann Martin Augustin Scholz: *Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. 17 Bände. Frankfurt/M.: Friedrich Varrentrapp, 1820-1836.

37 Karl Werner. *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*. (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit, Bd. 6). München: Cotta, 1866. S. 531f. Werner bezeichnete das Werk von Scholz als „das ausführlichste unter den im katholischen Deutschland erschienenen Einleitungswerken“. S. 532.

38 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. III.

gewöhnlich eine Rüstkammer verschiedenartiger paläographischer und historischer Notizen³⁹. Scholz verdeutlichte, und dabei behielt er seine kriegerische Rhetorik bei, dass es notwendig sei, „die Waffen, welche Wissenschaft bietet, so vollständig als möglich zu benutzen“ um die längerfristige Forschung über die Heilige Schrift „unerschütterlich fest vorzubereiten“.⁴⁰ Er forderte:

Es ist vielmehr gerade jetzt wohl mehr als je die Aufgabe des Bibelforschers, alle Hilfsquellen, besonders alle wirklichen Fortschritte der Wissenschaft, gewissenhaft zu benutzen, mit ihrer Hülfe die Fragen, welche in jedem der neun Hauptstücke zur Sprache kommen, durch streng wissenschaftliche Forschungen ruhig zu erörtern und so das Ansehen, die Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit unserer heiligen Schrift gegen die Uebergriffe der Kritik zu behaupten.⁴¹

Damit nahm er Bezug auf die Diskussionen innerhalb und außerhalb der Theologie um die Echtheit der Texte und ihres Inhaltes. Für Scholz waren „die Kritik die Regeln und Hilfsmittel, mit deren Hülfe das Echte von dem Unechten, das Wahre und Ursprüngliche von dem Falschen und Verdorbenen zu unterscheiden“⁴² war, zentraler Kern der Einleitungswissenschaft. Dass die Bibel ein historisches Produkt eines Prozesses war und damit auch selbst eine Geschichte hatte, war ihm selbstverständlich. Doch dies beschränkte ihn nicht in seinem Glauben, das der Inhalt auch wahr, also authentisch sei und über die Jahrhunderte, zwar hier und da modifiziert, dennoch aber korrekt überliefert worden sei.

Scholz' Forderung, die gesamten Wissenschaften für die Beweisführung der Echtheit der Bibel heranzuziehen, unterscheidet ihn allerdings von Tischendorf. In Anlehnung an sein Handbuch der Bibelarchäologie forderte Scholz, dass „die Archäologie den Natur- und Gesellschaftszustand derjenigen Völker, unter welchen sie entstanden sind und auf die dieselben mittelbar oder unmittelbar Bezug nehmen“ ebenfalls Bestandteil der Einleitungswissenschaft sein müsse.⁴³ Damit entsprach er dem modernen Trend zum methodischen Pluralismus. Einige Abschnitte seiner Einleitung behandeln

39 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. IV.

40 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. IV-V.

41 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. IV.

42 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. 3.

43 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. 3.

ägyptische und persische Monumente, auf denen sich Daten (Namen und Jahreszahlen) finden, die Angaben in der Bibel stützen.⁴⁴ Diese Gegenstände, ihre Bilder und Inschriften waren für Scholz eine Art Zeitkapsel, die es den Forschern, entweder direkt in den jeweiligen Ländern oder in europäischen Museen, ermöglichte, „einen tiefen Blick in die ägyptische Vorzeit werfen zu lassen“⁴⁵. Noch größer wird der Unterschied zwischen Scholz und Tischendorf, wenn man ihr Verhältnis zu den Naturwissenschaften betrachtet. Für Scholz dienten die neuen Erkenntnisse über die „Menschenrassen“, also die Anthropologie und Ethnologie oder die Bestätigung von vorkommenden Tieren und Pflanzen durch reisende Botaniker und Zoologen vor Ort, ebenfalls als „Beglaubigungsgründe“ der Echtheit der Heiligen Schrift.⁴⁶ Im Rahmen eines modernen interdisziplinären Herangehens nahm sogar die Astronomie für Scholz hier einen wichtigen Rang ein, hatte sie doch durch Berechnungen im Wesentlichen dazu beigetragen, die biblische Chronologie zu bestätigen.⁴⁷

Für Scholz war die historisch-kritische Methode und das Sammeln von neuen Daten das *non plus ultra* für den Beweis der Echtheit der Heiligen Schrift. Ausführlich beschrieb er die äußere und innere Kritik am Textkorpus des Neuen Testaments und die dabei zu beachtenden Methoden.⁴⁸ Für ihn ist diese Arbeit mit der eines Richters vergleichbar. Der Kritiker wägt sorgsam das Für und Wider jedes einzelnen Beweises ab, bevor er sich festlegt.⁴⁹ Ziel dieser Arbeit war es also, so zeitlich nah wie möglich an den Urtext des Neuen Testaments heranzukommen, um den kritischen Stimmen innerhalb der Theologie zu beweisen, dass die Genauigkeit und Echtheit der biblischen Überlieferung gegeben war und damit ihr Inhalt wahr. Zwei Textüberlieferungen standen sich hier in der Meinung der Theologen gegenüber, der alexandrinische Text und der byzantinische, von Scholz als „konstantinopolisch“⁵⁰ bezeichnet. Um ihren Status zu klären, hatte Scholz alle Dokumente durch Forschungsreisen in die Bibliotheken persönlich in Augenschein genommen oder sich auf mehrfach durch die wissenschaftliche Gemeinschaft bezugte

44 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. 698-707.

45 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. 699. Scholz bedachte auch die Fortschritte auf dem Gebiet der Numismatik, Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. 728-732.

46 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30). S. 707-715 u. S. 395-397.

47 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30). S. 717-723.

48 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30). S. 367-407.

49 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30). S. 575.

50 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30). S. 636.

korrekte Drucke bezogen. Nachdem er diese Arbeitsschritte und die verschiedenen Überlieferungen und die dabei entstandenen Abweichungen detailliert beschrieb⁵¹, kam er schließlich zur Darstellung seiner Schlussfolgerungen. Alle bereits vorhandenen Handschriften würden den Text des Neuen Testaments aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. sicher angeben. Für frühere Jahrhunderte müsste man sich auf die byzantinische Fassung eher verlassen als auf die alexandrinische, da erstere keine größeren Veränderungen aufwies. Denn sie war durchaus auch von Staats wegen (Scholz gibt hierbei das Beispiel von Kaiser Konstantin dem Großen und die Bibelhandschriften an, die dieser von Euseb von Cäsarea anfertigen ließ und worunter auch Tischendorfs Codex Sinaiticus gerechnet wird), bereits im 4. Jahrhundert n. Chr. vereinheitlicht und kanonisiert worden.⁵² Für Scholz war die Echtheit des Neuen Testaments durch seine Forschung und die seiner Kollegen bewiesen und dies sogar im globalen Maßstab: „alle die umfassenden Forschungen, welche über die biblischen Handschriften aller Bibliotheken Europas, Asiens und Afrikas angestellt worden sind, gewähren eine Beruhigung, wie sie für uns keine andere Schrift des Alterthums wird [sic!]“.⁵³ Am Ende seiner Einleitung kommt er nochmals auf ihren Anfang zurück, womit er den Kreis der Darstellung abschließt und nochmals postuliert, dass nur die historisch-kritische Methode die „strengere Scheidung des Echten vom Unechten, des Geschichtlichen von dem Fabelhaften“ ermögliche.⁵⁴ Tischendorf hatte sich ebenfalls dieser Aufgabe verschrieben.

Tischendorf und der Codex Sinaiticus

Scholz hatte in seinem ersten Reisewerk eine kurze Betrachtung über die Bibliotheken Ägyptens veröffentlicht. Darin hieß es, dass „die beiden griechischen Klosterbibliotheken (die des Patriarchen und des Berges Sinai)“ keinerlei „Handschriften von literarischen Interesse“ enthielten, „da sie immer am meisten den Plünderungen ausgesetzt waren.“⁵⁵ Doch genau hier sollte

51 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30). S. 574-627.

52 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30). S. 636.

53 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30). S. 648.

54 Scholz. Einleitung (wie Anm. 30) S. 732.

55 Scholz. Reise (wie Anm. 27). S. 119. Vgl. Scholz. Biblisch-Kritische Reise (wie Anm. 14). S. 149.

Tischendorf eine Bibelhandschrift entdecken, die ihn bis heute berühmt gemacht hat, den sogenannten Codex Sinaiticus.

Das Leben von Constantin von Tischendorf weist viele Parallelen zu dem von Scholz auf. Lobegott Friedrich Constantin Tischendorf wurde 1815 in Lengenfeld geboren. Er besuchte das Gymnasium in Plauen, und studierte im Anschluss ebenfalls Philologie und Theologie und zwar in Leipzig. Allerdings wurde Tischendorf nach seiner Promotion erst Hauslehrer und erarbeitete eine neue Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, welche 1841 in Leipzig erschien und dessen Prolegomena als Habilitationsschrift in Leipzig angenommen wurde. Im Rahmen dieser Herausgabe benutzte er auch das Bibelwerk von Scholz, dessen Leistungen ihn wohl beeindruckten und vielleicht auch beeinflussten.⁵⁶ Scholz hingegen hatte von Tischendorfs Ausgabe des Neuen Testaments keine Notiz genommen.⁵⁷ Kurz darauf unternahm Tischendorf eine Reise nach Paris und direkt im Anschluss seine Orientreise, erneut, ohne dies wohl direkt zu beabsichtigen, auf Scholz' Spuren. Der große Unterschied von Tischendorfs Reise zu der von Scholz war der Besuch des Katharinenklosters auf dem Sinai, wo er die Entdeckung des gleichnamigen Codex machte. 1845 kehrte er mit Teilen davon nach Leipzig zurück, wurde erst zum außerordentlichen, dann 1850 zum Honorar- und schließlich erst 1867 zum ordentlichen Professor für Biblische Paläographie ernannt. Noch zweimal bereiste er den Orient, einmal mit Unterstützung des sächsischen Hofes 1853 und zuletzt mit großzügiger Unterstützung der russischen Regierung 1859, wobei es ihm nun gelang, die fehlenden Teile des Codex zu erwerben. 1873 verstarb er an den Folgen eines Schlaganfalls.⁵⁸

Tischendorfs wissenschaftliche Lebensaufgabe war identisch mit der von Scholz. Darüber schrieb er: „Vor mir steht eine heilige Lebensaufgabe,

56 „Die Ausgabe [des Neuen Testaments, I. L.] des katholischen Professors Augustin Scholz war wenige Jahre vorher erschienen und mit Teilnahme aufgenommen worden. [...] Scholz hatte infolge längerer und ausgedehnter Reisen Hunderte von griechischen Handschriften zuerst nachgewiesen und eingesehen; [...]“ Constantin Tischendorf. *Die Sinaibibel. Ihre Entdeckung, Herausgabe und Erwerbung*. Leipzig: Giesecke&Devrient, 1871. S. 1.

57 Scholz: Einleitung (wie Anm. 30). S. 643-646. Es findet sich aber nochmals eine Verteidigung seiner eigenen Textedition, wobei er aber auch Versäumnisse einräumt.

58 Dieser Abschnitt nach Gottschlich. *Bibeljäger* (wie Anm. 5). S. 203f. und Böttrich. *Jahrhundertfund* (wie Anm. 5). S. 39ff.

das Ringen um die ursprüngliche Gestalt des neuen Testaments.⁵⁹ Wie für Scholz war für Tischendorf die historisch-kritische Methode der einzige Weg, zu gesicherten Aussagen über die Authentizität der Heiligen Schrift zu gelangen. Und auch seine erste wissenschaftliche Reise lässt sich in zwei Abschnitte gliedern. Zunächst verbrachte Tischendorf drei Jahre in europäischen Bibliotheken. Schwerpunkt seiner Forschungsreise war wie bei Scholz Paris. Hier untersuchte Tischendorf den Codex Ephraemi, und es gelang ihm in müheseliger Arbeit, dieses Palimpsest zu entschlüsseln. Er veröffentlichte den Codex in zwei Teilen 1843 und 1845. Seinen Lebensunterhalt bestritt er durch Mischfinanzierung. 100 Taler kamen von der sächsischen Regierung, einen Teil steuerte sein Bruder bei, einen Teil erhielt er durch den Abschluss und der Verpfändung einer Lebensversicherung und den letzten Teil durch das Erstellen von Abschriften für Leipziger Professoren. Tischendorf reiste auch nach England und Holland, und als er die Entzifferung des Codex Ephraemi beendet hatte, über Südfrankreich nach Italien. Dort besuchte er die gleichen Bibliotheken wie Jahre vor ihm Scholz.⁶⁰ Seine Forschungserfolge und Publikationen gaben Tischendorf die notwendige Reputation und er erhielt aus Sachsen 1.000 Taler für seine Orientreise. Hinzu kamen noch 700 Taler von privaten Gönnern.⁶¹ Nach all den Jahren in den europäischen Bibliotheken reiste Tischendorf nun endlich 1844 in den Orient, sein „Schlachtfeld“.⁶² Dort gelang ihm auf dem Sinai im Katharinakloster der Fund seines Lebens. Dies war nicht selbstverständlich. Tischendorf hatte offenbar kein gutes Verhältnis zu den dort lebenden Mönchen. An seine zukünftige Ehefrau schrieb er aus dem Kloster: „Seit acht Tagen bin ich nun im Katharinenkloster. Aber diese Bande von Mönchen! Hätte ich militärische Gewalt und Kraft, ich würde ein heiliges Werk tun, ich würde sie über die Mauer.“⁶³ Dennoch durfte er sich frei im Kloster bewegen und die Bibliothek benutzen. Dort „stand in der Mitte derselben ein großer breiter Korb mit einer Anzahl alter Pergamente“⁶⁴ und in ihm fand Tischen-

59 Zit. n. Erwin Roth. *Preußens Gloria im Heiligen Land. Die Deutschen und Jerusalem*. München: George D. W. Callwey, 1973. S. 141.

60 Böttrich. *Jahrhundertfund* (wie Anm. 5). S. 45f.

61 Schliske. *Wüstenkloster* (wie Anm. 1). S. 28.

62 Gollwitzer. *Palästinafahrten* (wie Anm. 3). S. 306f.

63 D. Ludwig Schneller. *Tischendorf-Erinnerungen. Merkwürdige Auffindung der verlorenen Sinaihandschrift*. Lahr-Dinglingen: C. Schweickhardt, 1957. S. 39.

64 Zit. n. Böttrich. *Jahrhundertfund* (wie Anm. 5). S. 51.

dorf den Codex Sinaiticus, die älteste erhaltene Bibelhandschrift der Welt. Tischendorf war sich über die Bedeutung dieses Fundes sofort im Klaren. Es gelang ihm, 43 Blätter des Codex von den Mönchen zu erhalten. In einem Brief an seinen Bruder vertrat er die Ansicht, die später bestätigt wurde, dass der Codex aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stamme. Es handelte sich dabei um eins der Exemplare, die Konstantin der Große in Auftrag gegeben hatte und die für Scholz als besonders nahe am ursprünglichen Bibeltext galten. Anschließend bereiste Tischendorf noch das Heilige Land, Konstantinopel und Griechenland, worüber ein zweibändiger Reisebericht informiert.⁶⁵ Auch er beschrieb wie Scholz die Lebensweise der Bevölkerung und unterrichtete über die Tierwelt. Und auch er stellte die Frage nach der Lage des Heiligen Grabes, die er nach „Terränstudien und nach der Tradition“ analog zu Scholz beantwortete.⁶⁶ Im Unterschied zu letzterem war er aber weitaus weniger an methodischen Neuerungen, gar an Bezügen auf die Naturwissenschaft interessiert. Insofern ist sein Herangehen als ‚konventioneller‘ anzusehen. Nach dem Abschluss seiner Reise verfiel Tischendorf ein letztes Mal in seine Militärprosa: „Ich kehre heim aus einer heißen Schlacht; aber die Schlacht ist gewonnen, und einen duftigen, schönen Kranz trag ich heim zum Herd der Väter.“⁶⁷ Tischendorfs weitere Karriere und Leben war tief durch die Reise geprägt worden. Zunächst gab er jene vom Sinai mitgebrachten Blätter unter dem Titel „Codex Friderico-Augustanus“ als Dank an den König von Sachsen heraus. Teile seiner gesammelten Handschriften überließ er aus Dank der Universitätsbibliothek Leipzig, die so Anziehungspunkt für Bibelforscher aus ganz Europa wurde.

Ähnlich wie Scholz versuchte Tischendorf sowohl die Methoden als auch die Datenbasis für die Bibelkritik und damit für den Beweis der Echtheit der Heiligen Schrift zu verbreitern. Er begann damit, noch unedierte Urkunden über das frühe Christentum zu veröffentlichen, um noch mehr Daten für die historisch-kritische Erforschung der Bibel bereit zu stellen. Diese Reihe trug den Titel „Monumenta sacra unedita“. Er entwickelte eine neue Technik, mit Hilfe von Sonnenlicht bisher unlesbare Palimpseste entzifferbar zu machen. Außerdem widmete er sich auch der Papyrusforschung und

65 Constantin von Tischendorf. *Reise in den Orient. 2 Bände.* Leipzig: Bernhard Tauchnitz jun., 1846.

66 Tischendorf. *Reise Band 2* (wie Anm. 64). S. 17ff.

67 Hildegard Behrend. *Auf der Suche nach Schätzen. Aus dem Leben Constantin von Tischendorfs.* 8. Aufl. Berlin: EVA, 1960. S. 34f.

eröffnete dadurch der historischen Bibelforschung neue Quellen.⁶⁸ Doch waren dies für Tischendorf, im Gegensatz zu Scholz, eher zusätzliche Forschungsgewinne. Für ihn hatte sich durch den Fund der Handschrift vom Sinai bereits die Echtheit des Bibeltextes bestätigt.

Zusammenfassung

Auch die Theologie war mit dem Beginn der Moderne von den neuen Ansprüchen der Humboldt-Wissenschaft erfasst worden. Der Trend, den Gegenstand der Forschung zu hinterfragen und ihn falls notwendig zu historisieren, um neue Erkenntnisse zu fördern hatte sich auch auf dem Gebiet der inneren und äußeren Bibelkritik durchgesetzt. Dabei nahmen die Theologen Johann Martin Augustin Scholz und Constantin von Tischendorf eine wichtige Rolle ein, wie ihre parallelen Leben verdeutlichen. Ihre Reisen in den Orient entsprachen modernen wissenschaftlichen Forderungen nach Selbsterleben, nach Autopsie, um einen Forschungsgegenstand in seiner Gesamtheit und seiner natürlichen Umgebung zu erfassen. Von diesen Reisen brachten sie umfangreiches, neues Datenmaterial mit, um ihre Lebensaufgabe, die sie trotz unterschiedlicher Konfession verband, zu erfüllen und den Beweis für die Echtheit der Bibel und ihres Inhalts zu erbringen. Dabei war die historisch-kritische textbasierte Methode zwar ihr gewählter Schwerpunkt, doch beide bemühten sich auch um Interdisziplinarität, sowohl was Methoden als auch was bereits gewonnenes Wissen anging. Beide wurden dabei von ihren jeweiligen deutschen Staaten mit Geldmitteln unterstützt. So konnten Preußen und Sachsen ihr internationales Prestige durch Wissenschaftspolitik sichern und bereichern. Staat und Wissenschaft traten somit in ein enges Abhängigkeitsverhältnis, das typisch für die Moderne wurde.

68 Schliske. Wüstenkloster (wie Anm. 1). S. 87f.

Karl W. Schwarz (Wien)

Gustav Steinacker und die Emanzipation der „Akatholiken“ in der Habsburgermonarchie: ein Transformationsprozess mit Widerständen

Die josephinische Toleranz als Ausgangspunkt

Mit dem josephinischen Toleranzpatent von 1781 wurden „Akatholiken“ im Habsburgerreich rechtsfähig.¹ Unter dieser Bezeichnung wurden die Evangelischen Augsburgischer und Helvetischen Bekenntnisses (neben den mit Rom nicht unierten Griechen, also Griechisch-Orthodoxen) zusammengefasst, die auf der Grundlage einer schmalen Duldung und eingeschränkten individuellen Religionsfreiheit aus dem Untergrund ihres praktizierten Geheimprotestantismus hervortreten und im Wege des Dispens Bürger-, Meister- und akademische Rechte erwerben und unter limitierten Bedingungen eigene „Kultus“-Gemeinden bilden, d. h. Schulen, Bethäuser und Friedhöfe errichten sowie Pastoren und Lehrer berufen und einsetzen konnten. Der Schlüsselbegriff für diese josephinische Praxis „akatholischer Religionsübung“ lautete *exercitium religionis privatum*, d. h. den tolerierten Akatholiken blieben die Zeichen der Öffentlichkeit vorenthalten, ihre „Bethäuser“ durften kein kirchliches Gepräge aufweisen, nicht direkt von der Straße zugänglich und weder mit einem Kirchturm noch mit Geläute ausgestattet sein², sie mussten sich mit einem privaten Religionsexerzitium bescheiden und blieben nicht nur der römisch-katholischen Parochialstruktur unterworfen, sondern hatten an den römisch-katholischen *parochus ordinarius* die Stolgebühren abzuliefern, selbst wenn die Amtshandlungen (Taufe, Trauung, Begräbnis) von ihrem eigenen Pastor gestaltet wurden. Dieser war eben nicht Pfarrer; über solche Parochialrechte verfügten die Protestanten lediglich in Asch/Aš in Westböhmen, in Galizien und an der Gnadenkirche in Teschen in Österreichisch-Schlesien. Eine Sonderstellung beanspruchte schließlich die

1 Gustav Reingrabner. *Um Glaube und Freiheit. Eine kleine Rechtsgeschichte der Evangelischen in Österreich und ihrer Kirche*. Frankfurt/M.: Lang, 2007.

2 Reiner Sörries. *Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburgerreich*. Köln [u. a.]: Böhlau, 2008. S. 45f.

evangelische Gemeinde in Triest/Trieste/Trst, wo zeitgleich mit dem Toleranzpatent die öffentliche Religionsübung zugestanden wurde.

Mit dieser Stadt, dem österreichischen Tor zur Adria, wird sich der folgende Beitrag eingehender befassen, denn von Triest aus wurden entscheidende Schritte im Emanzipationsprozess der Akatholiken getan – freilich auch nicht vor dem März 1848.

März 1848 – eine neue Morgenröte

Als Morgenröte einer neuen Zeit wurde der März 1848 auch in Triest gepriesen. Der lutherische Pfarrer Gustav Wilhelm Steinacker (1809-1877) begrüßte den Anbruch der neuen Ära in Predigten³, die eher politische Zeitanlagen gewesen sein mochten und deshalb den Tadel eines homiletischen Rezensenten hervorriefen.⁴ Der als Übersetzer ungarischer Lyrik, als kirchenpolitischer Schriftsteller und Exponent des Protestantenvereins, aber auch als Reformpädagoge und Förderer der Kindergartenbewegung (Fröbelverein) in Erinnerung gebliebene Steinacker⁵ war in Wien geboren, verfügte über anhaltische und hugenottische Wurzeln, hatte in Pressburg/Pozsony/Bratislava, an der 1821 gegründeten Protestantisch-theologischen Lehranstalt in Wien und 1833-1835 bei Julius August Ludwig Wegscheider und Wilhelm Gesenius in Halle/Saale, der Metropole des preußischen Rationalismus, studiert, wirkte als Privatlehrer in Pest, als Leiter eines Mädchenpensionates in Debrecen, als der er einen einschlägigen Leitfaden publizierte⁶, und als Pfarrer in Göllnitz/Gölnicbánya/Gelnica im ehemaligen

3 Gustav Steinacker. *Stimmen der Zeit im Tempel des Herrn. Drei Kanzelreden* [...]. Triest: Favarger, 1848, hier S. 17 das nachfolgende Zitat.

4 *Theologisches Literaturblatt* Nr. 142. 26.11.1849. Sp. 1141-1143.

5 Ruprecht Steinacker. „Beziehungen Franz Liszts zu einem Deutschungarn in Weimar und Buttstedt“. *Südostdeutsches Archiv* 28/29 (1985/86): S. 154-165; Herbert Patzelt. *Evangelisches Leben am Golf von Triest*. München: Ev. Presseverband, 1999. S. 74-81; Herbert von Hintzenstern. „Gustav Wilhelm Steinacker [...] Kultur- und Kirchenpolitiker im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach von 1853 bis 1877“. *Thüringische Forschungen. Festschrift für Hans Eberhardt zum 85. Geburtstag*. Hg. Michael Gockel/Volker Wahl. Weimar [u. a.]: Böhlau, 1993. S. 451-473.

6 Gustav Steinacker. *Weibliche Berufs- und Umgangslehre. Ein Leitfaden zum Schul- und Privatunterricht für reifere Töchter*. Pest: Heckenast, 1842.

Oberungarn, ehe er 1846 einem Ruf nach Triest folgte. Dort konnte er mit rhetorischem Geschick und unter Beteiligung eines aktiven Presbyteriums seine Gemeinde für die Anliegen der Verfassungsbewegung sensibilisieren.

Sei uns begrüßt, du ernste Zeit, mit deinen bangen, aber süßen Schauern! Wir horchen deiner Mahnung, wir folgen deinem Rufe, wir rüsten uns zu edeln, würdigen Kämpfen in deinem Dienste [...].

Mit solchen Worten hatte sich Steinacker auf die Seite der konstitutionellen Bewegung gestellt, von der er zu recht eine Förderung der evangelischen Toleranzkirche erwartete⁷; er widmete seine einschlägigen Predigten dem Statthalter im Küstenlande Grafen Franz Stadion, dem es gelungen war, Triest als ‚*Freihafen der Gedanken*‘ zu präsentieren. Die Stadt schien nicht zum Österreich des Fürsten Metternich zu gehören. Deshalb feierte Steinacker ihn als einen „vom Geiste der Zeit und ächten Humanität tief durchdrungenen Staatsmann“ und begrüßte seine Betrauung mit den Kultusagenden im Kabinett des Fürsten Schwarzenberg im November 1848 als gutes Omen für die Protestanten, die um die Gleichberechtigung kämpften.⁸

Seit der Konstitutionszusage vom 15. März 1848 zogen die bisher bloß tolerierten Akatholiken vehement den Schluss, dass die konfessionelle Gleichstellung und die vollkommene Religionsfreiheit als „*notwendige Folge des constitutionellen Regierungsprinzips*“ verwirklicht werden müssten. Zwischen diesen Ansprüchen bestünde ein tiefer und logischer Zusammenhang. Ein erstmaliger Aufbruch der Zivilgesellschaft ist zu erkennen. Denn die Persönlichkeiten, die in Triest und in Wien, aber auch in Graz und Prag, in Bielitz/Bielsko, Brünn/Brno und in Lemberg/Lwów nach einer gesellschaftspolitischen Partizipationsmöglichkeit Ausschau hielten und sich in ihren Kirchengemeinden und im kirchlichen Vereinswesen engagierten, waren dieselben, welche eine Synode als angemessene Vertretung des Kirchengemeindefolkes forderten.

In zahlreichen Denkschriften wurden diese Postulate vorgetragen, beispielsweise in einem Majestätsgesuch seitens der beiden Wiener Gemeinden

7 Steinacker und seine Wahl zum Pastor an der Kreuzkirche in Hannover. Celle: Capaun, 1853.

8 Thomas Kletečka. „Staat und Kirche(n) im Zeichen der Revolution“. *Nationalismus, Gesellschaft und Kultur in Mitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Jiří Kořálka zum 75. Geburtstag*. Hg. Jiří Pokorný. v Praze: Karolinum, 2007. S. 169-193, 176.

A. B. und H. B. (5.4.1848)⁹ oder der Triester Gemeinde A. B. (22.4.1848)¹⁰. Letztere erzielte eine beachtliche Aufmerksamkeit, weil sie gedruckt und an alle Gemeinden ausgeschickt, aber auch in öffentlichen Medien verbreitet wurde.¹¹ Sie griff die Schlagworte „Konstitution“ und „Autonomie“ (der Kirchen) behend auf und verknüpfte sie mit einem spezifischen theologischen Programm, nämlich der „Vereinigung der bisher äußerlich getrennten protestantischen Confessionen“. Diese Argumente bewegten sich auf einer staatskirchenpolitischen Ebene. Sie missachteten aber den theologischen Kontext völlig, wenn sie im Fortbestehen der beiden protestantischen Bekenntnisse das *divide et impera* des Metternich'schen Systems des „Vormärz“ erblickten und umso mehr den gegenwärtigen Augenblick der errungenen Freiheit priesen – als den für das Anliegen der Union geschaffenen Kairos:

Ihn ungenützt vorübergehen zu lassen, hieße uns selbst aufgeben und uns durchaus unwürdig zeigen der Zeit, in der wir leben, und des Geistes, der sie beseelt. Jetzt oder nie!

Dieses etwas oberflächlich formulierte Unionsprogramm verlieh der Triestiner Eingabe ihren besonderen Gehalt und war Anlass heftiger Diskussionen innerhalb der evangelischen Toleranzkirche.

Die Aufhebung der Restriktionen im Zeichen der „*Libertas Ecclesiae*“

Über der neuen Zeit stand in großen Lettern „*Libertas Ecclesiae*“, die Freiheit der Kirche, die von den Akatholiken nur im Sinne einer vollständigen Gleichberechtigung mit der „herrschenden“ Kirche verstanden werden

-
- 9 Karl Schwarz. „Die Protestantenemanzipation im Spiegel eines Majestätsgeuchs der beiden Wiener Gemeinden“. *Wiener Geschichtsblätter* 39 (1984): S. 1-12, 6ff.
- 10 *Steinacker und seine Wahl* (wie Anm. 7). 207-212; dazu Karl Schwarz. „Die evangelische Gemeinde A. B. zu Triest und ihr Pfarrer Gustav Steinacker in der Reformepoche 1848/49“. *Südostdeutsches Archiv* 26/27 (1983/84): S. 100-113.
- 11 *Journal des österr. Lloyd* Nr. 110/16.5.1848; *Constitutionelle Donau-Zeitung* Nr. 48/19.5.1848, S. 385f.; *Allgemeine Kirchen-Zeitung*, Darmstadt 4.7.1848, S. 875ff.

konnte. Die dem entgegenstehenden Toleranzrestriktionen aufzuheben, war ein Gebot der Stunde. Neben dem Minderstatus als bloß tolerierte Bekenntnisgemeinschaft beklagten die Akatholiken vor allem ihre Benachteiligung bei konfessionellen Mischehen, insbesondere im Blick auf die religiöse Kindererziehung, die Reverspflicht bei Mischehen und die Schikanen bei konfessionellen Übertritten.¹²

Diese gravierenden Rechtsnachteile ergaben geradezu zwangsläufig eine Allianz mit der Grundrechtsbewegung des Jahres 1848¹³, die in der nach dem Minister Pillersdorf benannten Verfassung (25. April 1848) einen ersten Teilerfolg zeitigte. Erstmals in der österreichischen Geschichte wurde nicht nur die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit (§ 17) gewährleistet, sondern auch die Beseitigung der in einigen Teilen der Monarchie noch gesetzlich bestehenden Verschiedenheiten der bürgerlichen und politischen Rechte einzelner „Religions-Confessionen“ in Aussicht gestellt (§ 27) sowie allen gesetzlich anerkannten (sic!) christlichen Glaubensbekenntnissen und dem israelitischen Kultus die freie Ausübung des Gottesdienstes (§ 31) zugesichert. Mag ihre Geltung auch umstritten und schon im Mai für provisorisch erklärt worden sein, so steht doch außer Streit, dass hiermit Forderungen der Vormärz-Zeit verwirklicht wurden.

Auch wenn die Protestanten im öffentlichen Leben durchaus einen gewissen Einfluss hatten, so verfügten sie doch nicht über die notwendige politische Kraft, um aus eigenem die staatskirchenpolitischen Postulate der Stunde zu effektuieren. Die folgenden Zahlenangaben, die einem offiziellen Bericht des römisch-katholischen Präses der protestantischen Konsistorien an das Ministerium des Kultus und Unterrichts entnommen sind, mögen die eklante Minderheitensituation im Ganzen illustrieren und die Schwerpunkte der Gemeinden in Österreichisch-Schlesien (A. B.) bzw. Böhmen/Mähren (H. B.) zeigen.¹⁴ Bei einer Gesamtbevölkerung von nahezu 17 Millionen in

12 Stefan Schima. „Glaubenswechsel in Österreich in der staatlichen Gesetzgebung von Joseph II. bis heute“. *Glaubenswechsel*. Hg. Marlene Kurz/Thomas Winkelbauer. Innsbruck: StudienVerlag, 2007. S. 79-99.

13 Zuletzt Stefan Schima. „Die Rechtsstellung der Evangelischen in Österreich zwischen der Erlassung des Toleranzpatents und der Revolution von 1848“. *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* [hinkünftig: JGPrÖ] 127/128 (2011/12): S. 204-261.

14 Zit. bei Karl W. Schwarz. „Die ‚Vorsynode‘ 1849. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des österreichischen Protestantismus“. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*

Cisleithanien nehmen sich die registrierten 260.000 Protestanten als krasse Minderheit aus:

Die Evangelische Kirche in Österreich

Superintendentenzen	Gemeinden	Gemeindeglieder A. B.	Gemeindeglieder H. B.
Inner- und Niederösterreich A. B.	22	033.184	
Inner- und Niederösterreich H. B.	02		04.520
Oberösterreich A. B.	11	015.683	
Böhmen A. B.	14	014.232	
Böhmen H. B.	36		51.204
Mähren-Schlesien A. B.	25	079.827	
Mähren H. B.	18		32.663
Galizien A. u. H. B.	22	027.491	01.876
Summe	150	170.417	90.263

Etwas erfreulicher sah die Statistik aus, wenn der gesamte Kaiserstaat Österreich (unter Einschluss Ungarns) ins Auge gefasst wurde: Das amtliche Handbuch der Statistik wies etwa für 1846¹⁵: 80,3% Katholiken (davon 9,9% griechisch-katholisch), 9,2% Protestanten (5,8% H. B. und 3,4% A. B.), 8,4% nicht-unierte Griechen, 2,0% Israeliten, 0,2% Unitarier und 0,006% andere „Secten“ aus.

Da die „Kirchenfrage“, wie überhaupt die Ausarbeitung eines Grundrechtskataloges dem konstituierenden Reichstag übertragen wurde¹⁶, der ausschließlich aus Wahlen zustande kommen sollte, war das Problem virulent, wie dort die Vertretung der protestantischen Interessen erfolgen könnte. Die beiden Konsistorien legten sich in dieser Übergangsphase größte Zurückhaltung auf. Deshalb ging die Initiative zunächst von einzelnen Pastorkonferenzen aus, die über die Kandidatur eines evangelischen Vertreters bei der

für deutsche Rechtsgeschichte 123. Kanonistische Abteilung 92 (2006): S. 570-602, 574.

15 Joseph Hain. *Handbuch der Statistik des österreichischen Kaiserstaates, Bd. 1.* Wien: Tendler, 1852, S. 272.

16 Kletečka. Staat und Kirche(n) (wie Anm. 8). S. 169ff.

Reichstagswahl beratschlagten. Die Entscheidung fiel auf den Pastor von Bielitz Carl Samuel Schneider. Sein Antreten im dortigen Wahlkreis wurde mit Rücksicht auf die hohe Mitgliederdichte der evangelischen Gemeinden in Österreichisch-Schlesien als aussichtsreich empfunden. Tatsächlich wurde er am Dienstag nach Pfingsten 1848 gewählt, während sein Amtsbruder Karl Kotschy in Ustron in die Paulskirche abgeordnet wurde.¹⁷ Schneider rückte trotz Protesten seitens der Jesuiten in den Reichstag ein¹⁸ und erwarb sich schon bei seiner Jungfernrede am 14. August 1848 die Sympathien der Abgeordneten. Er trat im Zusammenhang mit dem Antrag zur Aufhebung aller bürgerlichen Robot- und Untertänigkeitsverhältnisse ans Rednerpult und zog alle Register seiner rhetorischen Gaben. An ihn, als den einzigen Abgeordneten evangelischer Konfession, und an den konstituierenden Reichstag gingen zahlreiche Petitionen der Protestanten.¹⁹ Die Verfassungsbewegung setzte sich freilich nicht nur für die etablierten Toleranzkirchen ein, sondern darüber hinaus auch für die Deutschkatholiken, die sich im Revolutionsjahr 1848 auch in Österreich ausgebreitet hatten.²⁰

Zu einer anderen Plattform der Kirchenreform hielt der Abgeordnete Schneider engen Kontakt. Gemeint ist die zur selben Zeit in der Sakristei der Reformierten Kirche stattfindende Augustkonferenz.²¹ Man wird sie ohne zu übertreiben als die Geburtsstunde des synodal-presbyterialen Prinzips in der österreichischen Kirchengeschichte bezeichnen dürfen, auch wenn ihr Zusammentreten ein wenig improvisiert wirkte und, wie ein späterer Kultusbeamter etwas pikiert feststellte, „unter Umgehung der ordentlichen Organe des Kirchenregiments“ erfolgte.²²

17 Christian R. Homrichhausen. *Evangelische Christen in der Paulskirche 1848/49*, Frankfurt/M. [u. a.]: Lang, 1985, S. 90-93.

18 Carl Samuel Schneider. *Erzählungen eines alten Pastors aus seinem Leben*. Bielitz: Selbstverlag, 1880.

19 Otto Hörhan. *Die Petitionen an den Kremsierer Reichstag 1848/49*. Diss. Wien 1965. S. 226ff.

20 Wolfgang Häusler. „Die deutschkatholische Bewegung in Österreich“. *Die Habsburgermonarchie 1848-1918, IV: Die Konfessionen*. Hg. Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1985. S. 596-615; Stefan Schima. „Deutschkatholiken in Österreich – eine religiöse Bewegung?“. *Österreich in Geschichte und Literatur* 49 (2005): S. 262-285.

21 Karl Schwarz. „Die Wiener Augustkonferenz 1848“. *JGPrÖ* 99 (1983): S. 58-108.

22 Max Hussarek. „Die Verhandlungen des Konkordates vom 18. August 1855“. *Archiv für Österreichische Geschichte* 109 (1922): S. 447-811, 466.

Die Initiative war nicht zuletzt vom Triester Pfarrer Steinacker ausgegangen. Dass die in Wien versammelten Theologen von den Konsistorien nicht sofort wieder heimgeschickt wurden, obwohl sie die überkommene Konsistorialverfassung massiv in Frage stellten („*Die Zeiten des alten bürokratischen Regiments sind vorüber*“, schrieb Steinacker am 12. August 1848 nach Triest²³) und sich nicht scheuten, dem Konsistorium die Stirne zu bieten, verdankten sie dem Gastgeber der Konferenz im reformierten Gemeindehaus, Superintendent Gottfried Franz, und seiner klugen und besonnenen Regieführung. Ihm und seinem lutherischen Nachbarn Superintendent Ernst Pauer war der Vorsitz der Konferenz übertragen worden. An ihr nahmen achtzehn Persönlichkeiten der Evangelischen Kirche teil, welche die nötigen Maßnahmen diskutierten und eine Punktation erarbeiteten, die gewissermaßen die brennenden Forderungen der Akatholiken auf den Tisch legte und als Sofortprogramm umgehend zur Durchführung gelangen sollte. Es bedurfte freilich zahlreicher Interventionen beim Minister Stadion, bis die „*Provisorischen Verfügungen betreffs der Akatholiken*“ im Jänner 1849 in Kraft gesetzt wurden, allerdings unter Verzicht auf die interkonfessionellen Streitpunkte (Mischeherecht, religiöse Kindererziehung in Mischehen), die im Wege eines Konkordates mit Rom gelöst werden sollten. Dabei bediente sich der Minister der „etwas fadenscheinigen Erklärung“²⁴, dass diese Fragen des Einvernehmens mit dem Heiligen Stuhl bedürften.

Wie immer auch diese Augustkonferenz zu beurteilen ist, sie verstand sich jedenfalls als Avantgarde einer künftigen Synode²⁵ und wird auch bisweilen als „*Vorsynode*“ bezeichnet. Sie hatte auch die entscheidenden Schritte zum Abbau der auf den Akatholiken lastenden Diskriminierungen eingeleitet. Die Unionsfrage blieb allerdings ungelöst, auch hinsichtlich der künftigen Gestaltung der Kirchenverfassung wurden nur vage Richtlinienbeschlüsse gefasst, welche die einzelnen Gemeinden nicht präjudizieren durften. Lediglich der konsistoriale Überbau eines staatlichen Organs zur Kirchengeschichte wurde als anachronistisch empfunden, als organisatorischer Restposten aus der Zeit des Vormärz und des absolutistischen Polizeistaates Metternich'scher

23 Schwarz. Augustkonferenz (wie Anm. 21), S. 68.

24 Hussarek. Die Verhandlungen (wie Anm. 22), S. 468.

25 Gottfried Franz/Gustav Steinacker (Hg.). *Bericht über die vom 3. bis 11. August 1848 zu Wien abgehaltene Conferenz in Angelegenheiten der evangelischen Kirche Österreichs*. Wien: Gerold, 1848.

Prägung. Seine Beseitigung schien unmittelbar bevorzustehen. Die Konferenz habe „bereits faktisch von dem Synodalwesen Besitz ergriffen“, heißt es in einem Brief Steinackers.

Die an den Reichstag und das Ministerium des Inneren gerichteten Bittgesuche, insbesondere ein Katalog von sieben Gravamina, waren davon ausgegangen, dass bereits vor der verfassungsrechtlichen Lösung der Kirchenfrage die politisch-administrative Gleichstellung der Akatholiken zu gewährleisten und die Toleranzordnung zu sistieren sei. Obwohl sich die Regierung diesen Anliegen gegenüber zunächst aufgeschlossen zeigte, unterblieb die Inkraftsetzung der angestrebten provisorischen Verfügungen bis Jänner 1849. Die Oktoberereignisse, die dritte Welle der Revolution, hatte sie „in ihrem Strudel mit sich fortgerissen und [...] in ihren Wirren begraben“²⁶. Auf der Flucht des Hofes von Wien nach Olmütz ist sogar der Vortrag des Ministers in Verlust geraten, sodass eine kaiserliche Entschließung nicht erfolgte. Die Erledigung im Jänner 1849 ließ, wie erwähnt, die zwei wichtigsten Petitionspunkte zum Mischeherecht und zur religiösen Kindererziehung unberücksichtigt; diese dienten vielmehr als Begründung für die Eröffnung der Konkordatsverhandlungen.²⁷

An diesem Detail kann der Wandel der österreichischen Kultuspolitik zwischen September und Dezember 1848 dokumentiert werden. Justizminister Alexander Bach hat diese Entwicklung, die von den Evangelischen als „Sackgasse“ empfunden wurde, auf die Formel gebracht und damit eine Begründung geliefert²⁸: „Die österreichische Monarchie hat eigentlich nur zwei sichere Stützen ihrer Einheit und ihres Bestandes: die Dynastie und die katholische Kirche.“ Nach der Niederschlagung der Revolution, in deren Verlauf der Reichstag nach Kremsier übersiedelt war, zerschlugen sich auch die Hoffnungen auf eine baldige Emanzipation der Protestanten. Sie mussten noch zuwarten, bis wenigstens ein Teil ihrer Gravamina behoben wurden (RGrBl. Nr. 107/1849).

Mit der Auflösung des Reichstags im März 1849 war ein abermaliger Wechsel der Kultuspolitik verbunden. Das oktroyierte Grundrechtspatent vom 4. März 1849 bedeutete wenigstens einen formellen Rechtsfortschritt, sprach von den gesetzlich anerkannten Kirchen im Plural, denen Autonomie

26 Schwarz. Augustkonferenz (wie Anm. 21). S. 105.

27 Hussarek. Die Verhandlungen (wie Anm. 22). S. 464.

28 Eduard Winter. *Revolution, Neoabsolutismus und Liberalismus in der Donaumonarchie*. Wien: Europa, 1969, S. 86f.

und Selbstverwaltung zugesichert wurden, und ließ insofern einen paritätischen Maßstab erkennen. Materielle gesetzliche Ausführungen unterblieben allerdings. In der Ära des Neoabsolutismus, in der von den Kirchen ein „engeres Anschließen“ an den Staat verlangt wurde, gab es für den Protestantismus keinen weiteren Rechtsfortschritt.

Steinackers Votum für eine „Union“ zwischen A. B. und H. B.

Was die kirchliche Autonomie betrifft, so hatte die erwähnte Triestiner Denkschrift vom April 1848 nicht nur auf die Beseitigung der überkommenen Toleranzordnung gepocht, sondern auch die Union der beiden protestantischen Bekenntnisse gefordert und eine synodal-presbyteriale Kirchenverfassung als das Non plus ultra der neuen Zeit angeregt.

Steinackers Einsatz für die Union zeigte wenig Wirkung, obwohl er große Mühe aufwendete, das vom Grafen Károly Zay in Ungarn entworfene Unionsprogramm²⁹ für Österreich zu adaptieren und es hierzulande zu propagieren. Er widmete ihm eine Predigtreihe, wie er ja grundsätzlich politische Anlässe dazu benützte, um sie in Kanzelreden zu analysieren, zu kritisieren und gegebenenfalls zu glossieren.³⁰ Wie die „ungarländische Union“ des Grafen Zay am konfessionellen und politischen Widerstand der slowakischen Lutheraner gescheitert war³¹, so bereitete auch Steina-

29 Carl Zay (Hg.). *Vorschlag des engeren Unions-Ausschusses über die Art und die Mittel der Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen in Ungarn*. Pressburg: Carl Friedrich Wigand, 1846.

30 Gustav Steinacker. *Mit welchen durch die Religion geheiligten Empfindungen begrüßen wir den Regierungsantritt unseres neuen konstitutionellen Kaisers?* Triest: Favarger, 1849; ders. *Wozu müssen wir uns als freie christl[iche] Staatsbürger durch die von unserm Kaiser verliehene allg[emeine] Reichsverfassung aufgefordert fühlen?* Triest: österr. Lloyd, 1849; ders. *Das Gedächtnißfest der Constitution im Lichte der Religion*. Triest: österr. Lloyd, 1850; ders. *Was ist die evangelische Gesamtkirche Oestreichs auf Grund der von unserm Kaiser verliehenen Reichsverfassung zu erwarten berechtigt?* Triest: Schimpff, 1850.

31 Botond Kertész. „Unionsbestrebungen im Königreich Ungarn. Die Zusammenarbeit zwischen Reformierten und Lutheranern 1791-1914“. *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*. Hg. Márta Fata/Anton Schindling. Münster: Aschendorff, 2010, S. 473-496, 479.

cker das konservative Luthertum in Oberösterreich Schwierigkeiten, von den Reformierten in Triest selbst einmal abgesehen, die seine kirchenpolitischen Ambitionen keineswegs teilten und von der „Unionsdiskussion“ wenig Aufhebens machten. Eine interkonfessionelle Vertretungsregelung, sozusagen eine Art „Hilfsunion“, wurde in Triest seit je praktiziert. Von dieser wurde sogar behauptet, dass sie für die badische Union inspirierend wirkte.³² In der gemeinsamen Trägerschaft einer Schule hat sich die Kooperation bewährt.

Ein völlig anderes Unionsprogramm wurde von den tschechischen Gemeinden in Böhmen und Mähren verfolgt. Einer ihrer schärfsten Exponenten, der Prager reformierte Pastor Bedřich Vilem Košut, hatte in seiner Denkschrift vom 18. April 1848³³ eine föderative Union auf der Grundlage der *Confessio Bohemica* von 1575 gefordert – daneben auch einen eigenen Oberkirchenrat in Prag und eine evangelisch-theologische Fakultät an der Prager Karlsuniversität. Mit seinem neo-hussitischen Programm hat er der Habsburgermonarchie einen ganz gehörigen Schrecken versetzt.³⁴ Im *Grundbuch bedenklicher Personen* des neoabsolutistischen Staates³⁵ steht über ihn der Satz, dass er seit dem März 1848 offen als Agitator aufgetreten sei und seine Kanzel zur politischen Demagogie missbrauchte, dass am Pfingstsonntag 1848 seine Kanzelrede einen „Aufruf zur Revolte“ enthielt und dass er seine Kanzel „mit steigender Kühnheit“ benützte, um das Volk glauben zu machen, dass „jeder Vaterlandsfreund ein Hussit sein müsse und bei ihm der neue Hussitismus zu finden wäre“. Als ein „überaus frecher und entschiedener Demagog“ sei er für Böhmen „überaus gefährlich“, weshalb er aus seinem pastoralen Amt entfernt und nach Klagenfurt/

32 Patzelt. *Evangelisches Leben* (wie Anm. 5). S. 59; Sonja Schnauber. *Der Speyerer Pfarrer und Konsistorialrat Georg Friedrich Wilhelm Schultz (1774-1842). Mitbegründer der pfälzischen Union von 1818*. Speyer: Verein für pfälzische Kirchengeschichte, 1987. S. 17ff., 30f.

33 Georg Loesche. *Von der Duldung zur Gleichberechtigung*, Wien-Leipzig: Klinkhardt, 1911, S. 543ff.

34 Zdeněk Šamberger. „Rakouský Neoabsolutismus po roce 1848 a jeho obavy z Husitismu“ [Der österreichische Neoabsolutismus nach 1848 und seine Hussitismusfurcht]: *Husitský Tábor* 6-7 (1983/84): S. 361-390.

35 Österreichisches Staatsarchiv [ÖStA], Allgemeines Verwaltungsarchiv Wien, Oberste Polizeibehörde, Grundbuch bedenklicher Personen, IV. Abt. Nr. 27.

Kärnten verbannt wurde³⁶; später ging er freiwillig ins ausländische Exil (Rheinland).³⁷

Eine Kirchenverfassung nach dem Vorbild von Köthen³⁸

Die Beschlüsse der Augustkonferenz 1848 bezüglich Kirchenverfassung und Union blieben vage und zurückhaltend. Nur Steinacker und der Kirchenrechtler an der Protestantisch-theologischen Lehranstalt in Wien, Georg Daniel Schimko, nahmen den Ball auf und publizierten den Entwurf einer Kirchenverfassung nach dem rationalistischen Vorbild einer in Köthen versammelten Synode freireligiöser Gemeinden.³⁹ Während dieser Entwurf in Deutschland praktisch überhaupt nicht rezipiert wurde⁴⁰ oder bestenfalls auf eine schmale Schicht intellektueller Freireligiöser und sogenannter Protestantischer Freunde („Lichtfreunde“) Einfluss ausübte⁴¹, wurde er in Österreich wiederholt abgedruckt und durch einzelne Exponenten der Augustkonferenz propagiert.⁴² Beeindruckt von dessen bekenntnisindiffe-

36 Friedrich Wilhelm Kossuth. *Mein Kerker und mein Exil*. Elberfeld: Hassel, 1860.

37 Rudolf Řičan. „Die Beziehungen zwischen den tschechischen und rheinischen Evangelischen im 19. Jahrhundert“. *Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 12 (1963): S. 33-39.

38 Dazu eingehend Schwarz. Vorsynode 1849 (wie Anm. 14). S. 589ff.

39 *Allgemeine Kirchen-Zeitung* Nr. 75/11.5.1848, Sp. 617-622; dazu: Gustav Steinacker. *Das Presbyterial- und Synodalwesen und die Union der evangel[ischen] Kirche. Acht Kanzelreden über den von der Köthener Versammlung und der Wiener Conferenz im April und August 1848 den evangelischen Gemeinden Deutschlands und Österreichs zur Prüfung vorgelegten Entwurf einer neuen Kirchenverfassung*. Triest: Favarger, 1849; Homrichhausen. Paulskirche (wie Anm. 17). S. 598-604.

40 Joachim Cochlovius. *Bekennnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840-1850*. Gütersloh: Gütersloher, 1980. S. 207.

41 Homrichhausen. Paulskirche (wie Anm. 17). S. 307f.; Karl Hase. *Die evangelisch protestantische Kirche des deutschen Reichs*. Leipzig: Breitkopf u. Härtel² 1852. S. 413-415.

42 Friedrich Daniel Schimko. *Das kirchlich-religiöse Leben im constitutionellen Staate*. Wien: Gerold 1850, S. 225-232; Erhard Buschbeck/Gustav Steinacker. *Verfassungsentwurf für die evangelische Kirche Österreichs [...]*, Triest: Sauerländer, 1850; Steinacker und seine Wahl (wie Anm. 7). S. 78.

renten Zügen und der „vollkommen freien Entwicklung“ der christlichen Lehre wurde ausschließlich der Geist Christi, der aus der Bibel erkannte „Geist der Heiligung in Wahrheit, Freiheit und Liebe“ als hermeneutischer Maßstab anerkannt und die Bindung an die Bekenntnisschriften vollkommen verworfen. Die Verfassung der Kirche wurde nach streng synodal-presbyterialen Grundsätzen gestaltet, wobei die einzelne Gemeinde ihre Mitte bildete. Als deren Organe fungierten die „Gemeindeversammlungen“ aller bürgerlich großjährigen und dispositionsfähigen Mitglieder sowie die Ältesten mit einem selbstgewählten Vorsteher. Es ist nicht zu übersehen, dass unter der Flagge eines „kirchlichen Konstitutionalismus“⁴³ das Bürgertum in den urbanen Kirchengemeinden in Wien, Triest, Graz und Prag in den kirchenrechtlichen Diskurs einzugreifen und die Kirchenverfassungsfrage als Vehikel für die eigene Beteiligung an der rechtlichen Kirchenorganisation zu reklamieren vermochte. Ein Satz aus dem Köthener Verfassungsentwurf brachte deren Anliegen auf den Punkt⁴⁴: „Die Consistorien und Superintendenturen nebst dem Cultusministerium finden in der freigewordenen Kirche keine Stätte mehr.“

Im Blick auf die Mitarbeit bedeutete die konstatierte Gleichstellung aller Gemeindeglieder eine enorme Aufwertung des Laienstandes, die auch im Zahlenproporz der Kollegialorgane (1:2) seinen Ausdruck fand. Wie die Rationalisten in Köthen mit der Einführung einer kirchlichen Repräsentativverfassung auch das „politische Verfassungsproblem im Sinne der konstitutionellen Doktrin“ zu lösen im Auge hatte⁴⁵, so bestätigten deren österreichische Gesinnungsgenossen Steinacker und Schimko den Einfluss der politischen Verfassungsbewegung auf die von ihnen betriebene Kirchenreform.

Demgegenüber agierten die Konsistorien im Sinne der Rechtskontinuität. Sie gingen vom status quo der konsistorialen Verfassungswirklichkeit aus und erstrebten einen Ausgleich zwischen synodalen und konsistorialen Elementen. Sie bedienten sich dabei eines württembergischen Entwurfs, der

43 Georg Ris. *Der „kirchliche Konstitutionalismus“. Hauptlinien der Verfassungsbildung in der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert.* Tübingen: Mohr, 1988.

44 Steinacker. *Das Presbyterial- und Synodalwesen* (wie Am. 39), S. 57.

45 Hans Rosenberg. „Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus“ (1930): ders. *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, S. 18-50, 43.

einen solchen verfassungspolitischen Kompromiss im Auge hatte. Es diene, so heißt es in einer Stellungnahme⁴⁶, „nur zum Besten der Kirche, wenn ein Element aufgenommen wird, in dem mehr Stabilität liegt als in einem Ausschuss der Landessynode“. Die Erfahrung zeige, dass „eine Vereinigung des konservativen Elements, das durch eine stehende Behörde repräsentiert ist, mit dem fließenden und beweglichen, das der Synode zufällt, den Vorzug vor dem rein durchgeführten Synodalsystem verdient.“

In diesem Sinne votierten auch die Wiener Konsistorien, um schädliche Entwicklungen wie das Einwirken des Zeitgeistes zu verhindern. Sie plädierten für eine zahlenmäßige Vorrangstellung der geistlichen Amtsträger und bestätigten bei der Bestellung der ständigen Kirchenämter die bisherige Verfahrenspraxis, nämlich die Ernennung durch den Landesherrn. Die „Furcht vor dem Laienelement“⁴⁷ verhinderte, dass die Besetzung im Wege einer synodalen Wahl getroffen würde.

Aus der konservativen Perspektive ist verständlich, dass vom Konsistorialkollegium dem Württembergischen Entwurf der Vorzug gegeben wurde. Er wurde eingehend diskutiert und für die hiesigen Verhältnisse adaptiert: Ausgehend von der gegenseitigen Unterstützung von Staat und Kirche findet sich hier die Formulierung, dass man „mit der Regierung Hand in Hand gehen“ wolle.⁴⁸ Solcherart konnte sogar das „landesherrliche Kirchenregiment“ mit dem Konstitutionalismus versöhnt werden. In Anlehnung an den württembergischen „Vorbehalt“, demzufolge in katholischen Staaten der Landesfürst dieses Recht „durch die aufgestellten Consistorien“ ausüben lässt, begründeten die lutherischen Konsistorialräte ihre entschiedene Parteinahme für den Status quo:

Das k. k. Consistorium A. C. ist daher des Erachtens, daß die evangelischen Glaubensgenossen in ihren höchsten Interessen handeln, wenn sie, wie bisher den Landesfürsten als ihren Schutz- und Schirmherren erkennen.

Indem der Referent den Ausdruck „landesherrliches Kirchenregiment“ bewusst vermied, hoffte er einen Konsens bei den bevorstehenden Verhand-

46 *Zwei Stimmen über den Entwurf einer neuen Ordnung für die evangelische Kirche von Württemberg*. Stuttgart: Cotta, 1849, S. 29.

47 Carl Schwarz. *Zur Geschichte der neuesten Theologie*, Leipzig: Brockhaus, ³1864, S. 74.

48 AEvOKR Wien, Fasz. 277, Nr. 217 A. C. und 198 H. V. – Bericht des Konsistoriums A. B. vom 26.4.1849.

lungen in der einberufenen „Vorsynode“ 1849 leichter zu erzielen. Die etwas verschleierte Formulierung vom landesfürstlichen Schutz- und Schirmherrn sollte ihm dabei behilflich sein.

Der Genius der Zukunft weiht segensverkündend diesen hochwichtigen Beschluss der Versammlung als Morgenroth einer schönern, bessern Zeit, die, nach dem Vorgange fast aller übrigen Länder Deutschlands, auch in Österreich einigen wird, was [...] Engherzigkeit und Vorurtheil Jahrhunderte lang getrennt gehalten.⁴⁹

Dieses hymnische Lob wurde dem Beschluss zuteil, eine für beide Konfessionen gemeinsame Kirchenverfassung zu erstellen und dabei von gemeinsamen Synoden, Ausschüssen und Behörden auszugehen.

Der Kompromiss (Prinzip der Presbyterial- und Synodalverfassung – *jedoch mit ständiger Verwaltung*)⁵⁰ lag gewissermaßen in der Luft – er vereinte ein reformiertes Anliegen (Presbyterium, Synode) mit dem Gesichtspunkt der ständigen Verwaltung (Superintendentur, Konsistorium) und peilte damit das an, was seit 1835 in der Rheinisch-westfälischen Kirchenordnung, einem geradezu „inspirierenden Modell“ für die gesamte Kirchenrechts- und Verfassungsgeschichte des 19. Jahrhunderts, verwirklicht worden war.⁵¹

Die strategische Absicht dieses Entwurfs lag darin, den „Einbruch der Volkssouveränität in die Kirche“, eine „Urangst des Luthertums“ (Christoph Link), zu verhindern. So konnte ein lutherischer Sitzungsteilnehmer seinem Superintendenten nach Oberösterreich beruhigend schreiben, dass sich fast alle Teilnehmer darin einig sind,

49 [Gustav Steinacker]. *Verhandlungen und Vorschläge der zur Regelung der Verhältnisse der evangel[ischen] Kirche zum Staat [...] einberufenen Versammlung [...]*. Triest-Wien: Gerold ²1850. S. 30.

50 „Tagebuch des oberösterreichischen Pfarrers Jakob Ernst Koch“. *Rechtsurkunden der Evangelischen in Österreich 1815 bis 1920*. Hg. Franz Zimmermann. Steyr: Sandböck, 1929. S. 9-18, 10.

51 Joachim Mehlhausen. „Kirche zwischen Staat und Gesellschaft“. *Das Recht der Kirche II: Zur Geschichte des Kirchenrecht*. Hg. Gerhard Rau/Hans-Richard Reuter/Klaus Schlaich. Gütersloh: Gütersloher, 1995. S. 193-271, 228ff.; Heinrich de Wall. „Der Einfluss des säkularen Parlamentarismus auf evangelische Kirchenverfassungen in Deutschland im XIX. und XX. Jahrhundert“. *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*. Hg. Maria Craciun/Ovidiu Ghita. Cluj-Napoca: University Press, 1995. S. 312ff.; Christoph Link. *Kirchliche Rechtsgeschichte*, München: Beck, ²2010. S. 140f.

dass die Superintendenturen u[nd] das Consistorium als vermittelnde u[nd] leitende Oberbehörden bleiben müssen, wenn auch unter anderem Namen“. Soweit er die Stimmung kennen gelernt habe „werden die Demokraten denn doch den Sieg nicht behaupten, obwohl sie durch die Reformierten Zuwachs erhielten.“⁵²

Steinackers spätrationalistische Ausrichtung

Das letzte oben mitgeteilte Zitat drückte die besondere konfessionelle Besorgnis des oberösterreichischen Lutheraners Jakob Ernst Koch aus, der in seinem Tagebuch die konfessionelle Indifferenz Steinackers lebhaft beklagte.

In den Diskussionen der „Vorsynode“ 1849 prallten die unterschiedlichen theologischen Einstellungen heftig aufeinander; Steinackers Vision von der Union zwischen A. B. und H. B. und seine Öffnung in Richtung Lichtfreunde wurde mit Kopfschütteln registriert. Die Lutheraner fürchteten die beabsichtigte Abschaffung der Bekenntnisse womöglich durch Synodalbeschluss.⁵³ Die Vorbehalte gegenüber einer Synode wurzelten in deren Experimentcharakter, denn in den deutschen Landeskirchen war eine solche Verfassungsform nur vereinzelt eingeführt worden. Synoden machten auch das „Eindringen calvinistischen Gedankenguts“ sichtbar.⁵⁴ Die Furcht, dass die Agitation auf die Kirche übergreifen und deren Destabilisierung herbeiführen könne, gewann Überhand; die Vorstellung, dass auf einer Synode, einem „Tummelplatz“ der Meinungen, womöglich dekretiert würde, „was man glauben könne und solle“, wurde geschickt zum konstitutionellen Zeitgeist in Beziehung gesetzt und damit offenbart, dass die beabsichtigte Kirchenreform letztlich darauf beruhte.

Steinackers Parteinahme zugunsten der Deutschkatholiken hatte sich schon 1845 angekündigt, als er in einer Reformationspredigt den Anführer der Deutschkatholiken Johannes Ronge mit Martin Luther verglich⁵⁵, eine durchaus geläufige Etikettierung in den kirchenpolitischen Kämpfen um

52 Schreiben Jakob Ernst Koch an Superintendent Steller, Wien 1./2.8.1849, zit. bei Schwarz. Vorsynode 1849 (wie Anm. 14). S. 582.

53 Koch. Tagebuch (wie Anm. 50). S. 14.

54 Link. Kirchliche Rechtsgeschichte (wie Anm. 51). S. 140.

55 Gustav Steinacker. *Vergängliches und Bleibendes im Schooße unserer christlich-protestantischen Kirche*. Leipzig: Leiner, 1845.

die Protestantischen Freunde („Lichtfreunde“) jenes Jahres.⁵⁶ Im Verlaufe eines Kuraufenthaltes lernte er Exponenten der Deutschkatholiken und der Lichtfreunde in Breslau⁵⁷ kennen, zwei ehemalige protestantische Prediger der neuen deutschkatholischen Gemeinde sowie den Gemeindeleiter, den Naturforscher Professor Gottfried Daniel Nees von Esenbeck.⁵⁸ Zur Grazer deutschkatholischen Gemeinde hielt er ebenfalls Kontakt und stellte einzelne Aufsätze für deren Zeitschrift „Urchristentum“ zur Verfügung.⁵⁹ Er hielt schließlich Gastpredigten in Graz, in denen er sich zugunsten der Deutschkatholiken exponierte, und er regte eine Zuschrift an die „Vorsynode“ an. Die Grazer „Freie Gemeinde“, die von Karl Scholl, einem ehemaligen evangelischen Theologen aus Karlsruhe geleitet wurde, trug dem Rechnung und richtete ein Ersuchen an die Wiener „Vorsynode“, sie möge ihr Gesuch um gesetzliche Anerkennung unterstützen. Nach dem Dargelegten ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich Steinacker ganz entschieden für eine Solidaritätserklärung mit der Freien Gemeinde in Graz einsetzte, damit aber nicht durchdrang.⁶⁰ Es überwog die nüchterne Einschätzung der Kompetenzen, die der „Vorsynode“ eingeräumt wurde, vielleicht auch die Furcht sich zu kompromittieren, wenn für „freikirchliche“ Initiativen geworben würde.

Insgesamt blieben die Beschlüsse jener Vorsynode mehr oder weniger unter Verschluss. Die Überlegungen hinsichtlich einer auf synodal-presbyterialer Grundlage zu erstellenden Kirchenverfassung fanden in der aufziehenden Ära des Neoabsolutismus wenig Platz. Hier setzte sich die gegenläufige Strategie durch, die ein enges Anlehnen der Kirche an den Staat vorsah und zur Stabilisierung des Österreichischen Gesamtstaates – nach der Niederlage der Magyaren (1849) und der Pazifizierung des ungarländischen Protestantismus – beitrug.⁶¹

56 Martin Friedrich. *Die preußische Landeskirche im Vormärz. Evangelische Kirchenpolitik unter dem Ministerium Eichhorn (1840-1848)*. Waltrop: Spinner, 1994. S. 208.

57 Leberecht Uhlich. *Sein Leben von ihm selbst beschrieben*. Gera: Strebel, 1872. S. 30f. (zu Breslau); S. 44f. (zu Steinacker).

58 Steinacker und seine Wahl (wie Anm. 7). S. 60.

59 Steinacker und seine Wahl (wie Anm. 7). S. 102-108.

60 Verhandlungen und Vorschläge (wie Anm. 40). S. 60f.

61 Friedrich Gottas. „Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie 1848-1918“. *Die Habsburgermonarchie IV* (wie Anm. 20). S. 489-595, 499; Karl W. Schwarz. „Eine ‚protestantische Gesamtkirche Österreichs ... ist

Eine reguläre Synode kam erst 1864 zustande, nachdem seit 1861 unter den gewandelten politischen Bedingungen eine Kirchenreform im Sinne jenes Kompromisses der Rheinisch-westfälischen Kirchenordnung Platz greifen konnte.⁶²

Der freisinnige Steinacker hatte daran freilich keinen Anteil mehr nehmen können, denn er musste schon 1852 in Triest resignieren. Er wurde durch das Kultusministerium mit Dekret vom 9. April 1852 von seinem Amt suspendiert, wobei seine Parteinahme für die Deutschkatholiken als Begründung angeführt wurde.⁶³ Der „deutschkatholischen Secte“ wird darin unterstellt, dass sie den Umsturz jeder Ordnung unter dem Vorwand religiöser Zwecke fördere. Das Konsistorium teilte diese Beurteilung Steinackers,

er sei mit einer verbotenen und, wie sich nunmehr herausgestellt hat, staatsgefährlichen Gesellschaft nach eigenem Bekenntnisse in Verbindung getreten, statt den bestehenden Gesetzen [...] zu folgen, Ihre dafür gehegte Sympathie ausgesprochen, sonach selbst, statt an der Augsb. Confession festzuhalten, vielmehr [...] zur Sectenbildung mit beigetragen haben [...].

In der Ära der Restauration, in der das deutschkatholische Experiment ausdrücklich verboten wurde⁶⁴, bedeutete die von Steinacker intendierte Allianz eine schwerwiegende Verletzung der Ordnung, die seine Amtsenthebung erforderlich machte. Wie sein Amtsbruder Bedřich Vilem Košut, mit dem er verglichen wurde⁶⁵, musste er nach Deutschland emigrieren, doch seine politische Unangepasstheit holte ihn auch dort ein. Seine Wahl als Pfarrer an der Kreuzkirche in Hannover wurde 1853 vom geistlichen Stadtministerium und vom orthodoxen Konsistorium nicht bestätigt. Auch in der Schweiz zerschlug sich eine Pfarrstellenbewerbung. Er wechselte wieder in das pädagogische Fach und wurde in Weimar mit der Leitung einer höheren Töchterschule beauftragt, ehe ihn 1857 ein liberaler Kirchenpatron als Pfarrer nach Buttelstedt bei Weimar berief. Von dort konnte er noch eine

rathsam. Ján Kollár als kirchenpolitischer Vordenker (1849)“. *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku* [Evangelische und evangelische Theologie in der Slowakei]. Hg. David Paul Daniel. Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 1999. S. 133-151.

62 Gustav Reingrabner. Um Glaube und Freiheit (wie Anm. 1). S. 108ff.

63 Steinacker und seine Wahl (wie Anm. 7). S. 242-244.

64 Verordnung des Ministers des Inneren, RGBl. Nr. 246/1851.

65 Steinacker und seine Wahl (wie Anm. 7). S. 140.

weitläufige Tätigkeit im Rahmen des Deutschen Fröbelverbandes und des Protestantenvereins⁶⁶ entfalten. Dass er dabei seine kirchenverfassungspolitischen Kompetenzen einzubringen vermochte⁶⁷, wird nicht verwundern. In diesem Zusammenhang konnte er seine Niederlage in einer von Restauration und Neoabsolutismus geprägten Habsburgermonarchie eingestehen, wobei er das Konkordat von 1855 als das in Wahrheit „giftigste Krebsgeschwür am Herzen Österreichs“ bezeichnete.⁶⁸ Den Reaktionskräften war es nicht nur gelungen, seine Entlassung durchzusetzen, sondern die auch durch ihn eingeleiteten Transformationsprozesse des Protestantismus zum Fragment verkümmern zu lassen.

66 Gustav Steinacker. *Der deutsche Protestantenverein. Seine Begründung und bisherige Entwicklung* [...]. Leipzig: Wigand, 1864.

67 Gustav Steinacker. *Zur Verfassungsfrage der evangelisch-protestantischen Kirche in Deutschland*. Leipzig 1862; ders. *Gutachten der Weimarischen Protestantenvereine* [...] über die [...] *Grundzüge zur Weimarischen Synodalverfassung*. Weimar: Kühn, 1869; ders. *Die Synodal- und Bekenntnisfrage der evangelischen Kirche* [...]. Jena: Döbereiner, 1870.

68 Steinacker. *Zur Verfassungsfrage* (wie Anm. 67). S. 140.

Klaus Seidl (München)

Zwischen konstitutioneller Monarchie und religiöser Freiheit

Der politische Katholizismus und die Revolution in Bayern 1848/49

Der bajuvarische Kirchenggeist hatte etwas Derbes, er war auf seine Art demokratisch, er betonte Sondergeist und Selbstgefühl des Stammes und darauf beruhte seine große politische Kraft.¹

Bereits Veit Valentin erschien der bayerische Katholizismus grundsätzlich paradox. Demonstrativ traditionalistisch und zugleich gewissermaßen demokratisch verband der „bajuvarische Kirchenggeist“ scheinbar widersprüchliche Elemente, was ihn ebenso vom rheinischen Katholizismus unterschied wie vom preußischen Konservatismus. In den Revolutionsjahren 1848/49 entwickelte er auch institutionell ein eigenständiges Profil. Während sich der politische Katholizismus außerhalb des Wittelsbacherkönigreichs in den Piusvereinen organisierte, etablierte sich in Bayern darüber hinaus eine dezidiert konservativ-katholische Massenbewegung, die ihr ambivalentes Programm bereits im Namen trug: *Verein für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit*.

Ausgehend vom Kreis um den seit 1827 in München lehrenden Joseph Görres und seinen Sohn Guido mobilisierten die etwa 60 Zweigvereine in der Endphase der Revolution – vor allem in den altbayerischen Regierungsbezirken – weite Teile der Bevölkerung für die gegenrevolutionäre Politik des Ministeriums von der Pfordten und trugen somit erheblich zum Scheitern der Reichsverfassungskampagne bei.² Umso erstaunlicher ist es, dass weder die Revolutionsforschung noch die Katholizismusforschung den bayerischen Revolutionsgegnern bislang größere Aufmerksamkeit gewidmet haben.³ Im

1 Veit Valentin. *Geschichte der deutschen Revolution von 1848-1849*. 2 Bde., Bd. I. Berlin: Ullstein, 1930/31. S. 110.

2 Vgl. dazu jetzt Klaus Seidl. „*Gesetzliche Revolution*“ *im Schatten der Gewalt. Die politische Kultur der Reichsverfassungskampagne in Bayern 1849*. Paderborn: Schöningh, 2014, v. a. Kapitel B.III.

3 Die einschlägige Studie von Wolfgang Schwentker. *Konservative Vereine und Revolution in Preußen 1848/49. Die Konstituierung des Konservatismus als Partei*.

Grunde ist deshalb nach wie vor aktuell, was Ernst Heinen bereits 1993 betonte: „Hier sind noch viele Fragen offen: Ort der Hauptvereine, Verbreitung auf dem Land, Stärke der Mitgliedschaft, soziale Zusammensetzung, Aktivitäten [...], Anstöße zur Bildung karitativer Vereinigungen.“⁴ Vor diesem Hintergrund zielt der Aufsatz zum einen darauf ab, einen Überblick über die Entwicklung der katholischen Vereine 1848/49 zu geben und ihre geographische und soziale Reichweite zu vermessen. Zum anderen rücken in einem zweiten Schritt die Selbstvergewisserungen, Mobilisierungsmechanismen und Praktiken in den Fokus, ohne die der Erfolg der katholischen Volksbewegung in Bayern nur unzureichend erklärt werden kann. Wenn der Ultramontanismus „Revolution und Freiheit fürchtete wie der Teufel das Weihwasser“⁵, wie rechtfertigten dann die führenden Kirchenmänner – sich selbst, aber auch ihren Anhängern gegenüber – die aktive Teilnahme an der Revolution? Somit geht es darum, einen konkreten Einblick in das Phänomen zu gewinnen, das Wilfried Loth treffend als eine „moderne Bewegung gegen die Moderne“ charakterisiert hat.⁶ Darüber hinaus bleibt zu fragen, inwiefern der Katholizismus bereits im Vormärz auf ‚moderne‘ Mittel gesetzt hatte oder ob diese Entwicklung erst im März 1848 begann.

„Katholische Restauration“: Der Görreskreis und die Moderne im Vormärz

Blickt man vom Standpunkt der Märzrevolution in Bayern zurück auf die vorangegangenen Jahrzehnte, scheint es, als hätten die Märzerrungenschaften

Düsseldorf: Droste, 1988, befasst sich mit den stark protestantisch geprägten konservativen Vereinen in Preußen, während sich Hermann-Josef Scheidgen. *Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine*. Köln: Böhlau, 2008, auf den Katholizismus in Baden, der bayerischen Pfalz, der preußischen Rheinprovinz, Rheinhessen und Wien konzentriert.

4 Ernst Heinen. *Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (1848/49-1853/54)*. Idstein: Schulz-Kirchner, 1993. S. 30.

5 Hubert Wolf. „Der deutsche Katholizismus als Kind der Revolution von 1848? Oder: Das ambivalente Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit.“ *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 19 (2000): S. 13-30, S. 20.

6 Wilfried Loth. „Einleitung“. *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*. Hg. Ders. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1991. S. 9-19, S. 11.

für die liberale Opposition eine weitaus größere Bedeutung gehabt als für den Katholizismus. Zumindest in Bayern verfügte die römisch-katholische Kirche im Grunde bereits über diejenigen Freiheiten, die eigenen Interessen öffentlich zu artikulieren, die sich der Liberalismus erst 1848 erkämpfen konnte. Auch wenn etwa der Görreskreis in den *Historisch-politischen Blättern* inhaltlich „ganz und gar den Kurs der Wiener Staatskanzlei [fuhr]“⁷, ist der Widerspruch zwischen romantisch-traditionalistischen Zielen und modernem Erscheinungsbild kaum zu übersehen.⁸ Mit anderen Worten: Die „Münchener katholische Restauration“⁹ trug schon im Vormärz ein modernes Gewand. Da dieser Widerspruch im Prinzip gut bekannt ist, genügt an dieser Stelle, diesen Zusammenhang lediglich stichpunktartig zu umreißen¹⁰:

Presse und Publizistik. Dass der Katholizismus schon vor 1848 in der Lage war, seinen Standpunkt in der Öffentlichkeit zu vertreten, belegen die beiden großen kirchenpolitischen Ereignisse im Vormärz eindrucksvoll. Erstens löste der preußische Mischehenstreit eine „Lawine von Streitschriften aus“¹¹, als er im November 1837 mit der Verhaftung des Kölner Erzbischofs seinen Höhepunkt erreichte. Fast 300 Druckschriften und unzählige Zeitungsartikel stritten daraufhin über das Verhältnis von Staat und Kirche; an der Spitze dieser Auseinandersetzung stand der berühmte *Athanasius* von Joseph Görres, der aus sicherer Entfernung die publizistische Kampagne

7 Heinz Gollwitzer. *Ein Staatsmann des Vormärz: Karl von Abel 1788-1859. Beamtenaristokratie – monarchisches Prinzip – politischer Katholizismus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. S. 61.

8 Vgl. zu dieser charakteristischen Ambivalenz des „neuen Katholizismus“ im 19. Jahrhundert u. a. den Überblick von Christopher Clark. „The New Catholicism and the European culture wars.“ *Culture Wars. Secular-Catholic Conflicts in Nineteenth-Century Europe.* Hg. Ders./Wolfram Kaiser. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. S. 11-46, v. a. S. 44-46.

9 So etwa Otto Weiß. „Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur.“ *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 41 (1978): S. 821-871, u. a. S. 862.

10 Vgl. schon Thomas Nipperdey. *Deutsche Geschichte. 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat.* München: C. H. Beck, ¹1987. S. 412: „Die antimoderne Kirche bediente sich der modernsten Mittel.“

11 Vgl. mit weiterer Literatur u. a. Heinz Hürten. „Görres und die Kölner Wirren“. *Görres-Studien. Festschrift zum 150. Todesjahr von Joseph von Görres.* Hg. Harald Dickerhof. Paderborn: Schöningh, 1999. S. 47-54, S. 49.

polemisch anheizte und einen politischen Katholizismus anregte.¹² Zweitens fand 1844 die Wallfahrt zum *Heiligen Rock* nach Trier nicht nur ein ähnlich starkes Echo, sondern war auch akribisch publizistisch vorbereitet worden.¹³ Vor allem aber bildete und verbreitete sich in diesen Jahren eine weitverzweigte katholische Presselandschaft.¹⁴

Petitionsbewegungen. Zudem hatte das katholische Petitionswesen 1848/49 vormärzliche Vorläufer.¹⁵ So initiierte der bayerische Katholizismus Anfang 1846 einen „Adressensturm“ an den König, um gegen die Bedenken der Ständeversammlung eine Klösterrestauration zu erreichen.¹⁶ Aus Sicht der liberalen Reichsräte glich dieses Vorgehen einer „förmlichen Schilderhebung“ gegen die konstitutionelle Ordnung¹⁷: „Zum Erstenmale“, polterte Ludwig von Oettingen-Wallerstein, „stimmt die bayerische Nation *auf den Wink einer mehr oder minder occulten Macht in extraparlamentarischer Form ab*“.¹⁸

Versammlungen, Feste und Vereine. Selbst wenn es wohl nicht den religiösen Motiven aller Pilger entsprach, wurde auch die Wallfahrt nach Trier „zu einer mächtigen Demonstration des erstarkten Katholizismus“.¹⁹ Die *Historisch-politischen Blätter* triumphierten: „kein constitutionelles Fest, kein Liederfest, kein Schiller- kein Göthefest, keine kommunistische

12 Zum *Athanasius* und den weiteren Stellungnahmen Görres' vgl. Marcus Bauer. *Der Athanasius von Joseph Görres: Ein politisch-kirchliches Dokument im Spannungsfeld zwischen Politik und Theologie, Liberalismus und Konservatismus, Geistesfreiheit und Dogmenstrenge*. Frankfurt/M.: Lang, 2002.

13 Vgl. u. a. Bernhard Schneider. „Presse und Wallfahrt. Die publizistische Verarbeitung der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844“. *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*. Hg. Erich Aretz u. a. Trier: Paulinus, 1995. S. 281-306.

14 Vgl. v. a. Bernhard Schneider. *Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815-1848*. Paderborn: Schöningh, 1998.

15 Vgl. den Überblick bei Scheidgen. *Katholizismus* (wie Anm. 3). S. 387-399.

16 Vgl. Gollwitzer. *Staatsmann* (wie Anm. 7). S. 277f.

17 [Ludwig von Oettingen-Wallerstein]. *Erste Aeußerung des Herrn Reichsrathes Fürsten Ludwig von Oettingen-Wallerstein über die Frage der Adressen. XI. Sitzung am 12. Februar 1846*. [o. O.], [1846]. S. 23.

18 Ebd. S. 14. Hervorhebung im Original.

19 Monika Fink-Lang. *Joseph Görres. Die Biographie*. Paderborn: Schöningh, 2013. S. 292. Vgl. auch die abwägende Beurteilung von Schneider: *Presse* (wie Anm. 13). S. 294-296.

Versammlung konnte sich hiemit auch nur im Entferntesten messen lassen“.²⁰ Darüber hinaus hat Dominik Burkhard zu Recht darauf hingewiesen, dass ein katholisches Vereinswesen bereits lange vor der Revolution existierte.²¹ Ebenso gilt dies für die katholische Festkultur, die lange im Schatten der ‚neuen‘ bürgerlichen Feste stand²²: Die vielfältigen Veranstaltungen demonstrierten nicht bloß die katholische Gemeinschaft, sie stellten diese zugleich performativ überhaupt erst her.

War der Katholizismus 1848/49 also, in Bezug auf seine erfolgreiche institutionell-strukturelle Handlungsfähigkeit, gar nicht ‚revolutionär‘, sondern führte nur fort, was er im Vormärz begonnen hatte? Die hier oberflächlich skizzierten Kontinuitätslinien sollten über gravierende Unterschiede nicht hinwegtäuschen. Erstens beschränkte sich die vorrevolutionäre Reichweite des Görreskreises im Großen und Ganzen auf die katholische Intelligenz. Wo umtriebige Priester oder Redakteure, wie Anton Eberhard und Ernst Zander, dagegen auf populistische Weise breitere Bevölkerungsschichten mobilisierten, gerieten sie nicht nur in Konflikt mit dem Staat, sondern hielt sich auch die Zustimmung des elitären Zirkels in der Münchner Schönfeldstraße in engen Grenzen.²³ Zweitens verliefen sowohl die Petitions- als auch die Vereinsbewegung zu dieser Zeit quantitativ in überschaubarem Rahmen; von einer in Vereinen organisierten politischen Massenbasis konnte noch keine Rede sein.²⁴ Drittens wurde die Trierer Wallfahrt vor allem von außen als *politische* Demonstration wahrgenommen. Viertens ordneten schließlich die katholischen Protagonisten in Bayern ihre Aktivitäten 1848/49 selbst keineswegs in diesen Zusammenhang ein. Sie betonten stattdessen andere Kontinuitätslinien und beriefen sich zudem auf andere Vorbilder.

20 *Historisch-politische Blätter* 8 (1845): S. 123.

21 Dominik Burkhard. „1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung der ‚katholischen Vereinsbewegung‘“. *Saeculum* 49 (1998): S. 61-106.

22 Vgl. u. a. den Forschungsüberblick: Barbara Stambolis. „Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Geschichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts“. *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001): S. 240-273.

23 Vgl. u. a. Monika Fink-Lang. „Einleitung: Görres – Die Münchner Jahre“. *Joseph von Görres. Briefe. Band 1*. Hg. Dies. Paderborn: Schöningh, 2009. S. IX-CCXIX, v. a. LXXIII-LXXVI; Gollwitzer. Staatsmann (wie Anm. 7). S. 225-232.

24 Vgl. Gollwitzer. Staatsmann (wie Anm. 7). S. 70. Dennoch spielte insbesondere das karitative Vereinswesen 1848/49 auch eine politische Rolle.

Das Vereinswesen des politischen Katholizismus 1848/49

Tatsächlich agierte der Görreskreis in den ersten Revolutionsmonaten erstaunlich zurückhaltend. Dabei spielte sicherlich eine Rolle, dass einige Mitglieder im Kontext der Lola-Montez-Affäre quiesziert oder in die Provinz versetzt worden waren und die ultramontanen Proteste gegen die königliche Liebschaft ihren Teil zur Abdankung Ludwigs I. beigetragen hatten.²⁵ Als Guido Görres im Mai 1848 den *Verein für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* gründete, beteiligte sich daran nicht einmal ein Dutzend der Mitglieder.²⁶ Die recht formelhaften Statuten benannten als Vereinsziele zunächst das Bestreben, „die Anhänglichkeit an das angestammte Königshaus zu befestigen“ (§ 2), sich dazu an der Lösung der „socialen Fragen“ zu beteiligen (§ 3) und schließlich die Rechte der katholischen Kirche zu verteidigen, die „nach ihren Principien die festeste Stütze aller socialen Ordnung ist“ (§ 4).²⁷ Bis zum Jahreswechsel blieb das einzig sichtbare Lebenszeichen eine Petition an die Frankfurter Nationalversammlung zum Thema Kirchenfreiheit, die kaum mehr als 100 Münchner unterzeichnet hatten.²⁸

Erst in den Debatten über die Ende Dezember verabschiedeten Frankfurter Grundrechte gewann der politische Katholizismus eine Massenbasis.²⁹ Obwohl die „Grundrechte des deutschen Volkes“ inhaltlich offensichtlich auch kirchliche Belange, wie die umstrittene Schulfrage, berührten, stand

25 Da die Montez-Affäre hier nicht im Fokus steht, sei lediglich auf die unterschiedlichen Interpretationen von Hermann Reiter und Karl-Joseph Hummel verwiesen: Karl-Joseph Hummel. *München in der Revolution von 1848/49*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, bzw. zuletzt Hermann Reiter. „Spindler contra Bosl: 1848 in der bayerischen Geschichtsschreibung“. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 62 (2014): S. 197-218.

26 Vgl. zur Geschichte des Vereins v. a. Anton Doeberl. „Die katholische Bewegung in Bayern in den Jahren 1848 und 1849“. *Historisch-politische Blätter* 130 (1922): S. 7-17; 65-70; 211-222; 248-257; 429-455; 495-503.

27 *Historisch-politische Blätter* 22 (1848): S. 373-376. Hervorhebung im Original. Der vollständige Gründungsaufwurf von Guido Görres „Die Gründung des Münchener Vereines für constitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit“ ist u. a. nachgedruckt bei Heinen. *Katholizismus* (wie Anm. 4). S. 84-89.

28 Vgl. Doeberl. *Bewegung* (wie Anm. 26). S. 68; ausführlich zitiert daraus Scheidgen. *Katholizismus* (wie Anm. 3). S. 389f.

29 Die folgenden Ausführungen fassen Überlegungen zusammen, die ich ausführlich in meiner Dissertation geschildert habe, vgl. Anm. 2.

dabei zunächst eine Formfrage im Vordergrund. Denn am 8. Februar 1849 hatte die linke Mehrheit in der Abgeordnetenversammlung eine provokante Antwortadresse auf die königliche Thronrede beschlossen, welche die ‚Grundrechte‘ für rechtsgültig erklärte. Geradezu empörend wirkte aber in erster Linie, dass darin anstatt vom „constitutionell-monarchischen Prinzip“ nur noch vom „constitutionellen Prinzip“ die Rede war.³⁰ Weil damit Kirche und Monarchie gleichermaßen bedroht schienen, distanzierten sich die beiden konservativen Vereine der bayerischen Hauptstadt mit einer symbolischen Geste von der Abgeordnetenversammlung und zogen in einem Fackelzug am Parlamentsgebäude vorbei vor die Residenz, um dem König ein Hoch auszubringen.³¹ Später schilderten die *Historisch-politischen Blätter* diese Szene als Initialereignis, das weit über München hinaus wirkte.³² Tatsächlich berichtete die Presse ausführlich und kontrovers darüber, aber auch die Vereinsmitglieder intensivierten ihre Kontakte zu anderen Städten.³³

Wie stark sich die katholischen Vereine in den ersten Monaten 1849 verbreiteten, illustriert beispielsweise die gut dokumentierte Entwicklung des Landshuter *Vereins für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* eindrucksvoll. Erst im Februar gegründet, verfünffachte sich die Zahl der Vereinsmitglieder bis Mitte April auf 550. Während der Reichsverfassungskampagne traten etwa 200 weitere Landshuter bei, vor allem aber schlossen sich ihm mindestens 16 Zweigvereine an, die über 7.000 Unterschriften gegen die Frankfurter Reichsverfassung sammelten.³⁴ Sicherlich war Landshut eine besonders erfolgreiche Gründung, allerdings sprechen die

30 Die Adresse ist u. a. abgedruckt bei Hermann Reiter. *Kirche, Konstitution, Revolution. Quellen und Dokumente zur Revolution von 1848/49 in Bayern*. Berlin: Nora, 2011. S. 262-265.

31 Neben dem katholischen Verein existierte in München auch ein – von Beamten dominierter – *Konstitutionell-monarchischer Verein für Freiheit und Gesetzmäßigkeit*, den 1849 der (evangelische) Staatsrechtler Johann Caspar Bluntschli leitete. Obwohl er zweifellos ein intellektuelles Zentrum des bayerischen Konservatismus war, blieb er – im Vergleich zu den katholischen Vereinen – eine einflussreiche Honoratiorenvereinigung.

32 *Historisch-politische Blätter* 23 (1849): S. 605-607.

33 Vgl. etwa den Brief von Joseph Edmund Jörg an Ignaz Döllinger, 9.3.1849, der auf einem Treffen mit „einigen Landgeistlichen“ Vereinsgründungen anregte. *Joseph Edmund Jörg. Briefwechsel 1846-1901*. Bearb. Dieter Albrecht. Mainz: Matthias-Grünwald, 1988. S. 31f.

34 Vgl. die detaillierte Aufstellung der *Landshuter Zeitung* (Beilage), 16.5.1849.

Adresslisten im Zanderschen *Volksboten für den Bürger und Landmann* – wo sie Mitgliederzahlen angeben – durchaus dafür, dass die anderen Filialen des Münchner *Hauptvereins* eine ähnliche Eintrittswelle erlebten.³⁵ Im Gegensatz zu den bald staatlich drangsaliierten demokratischen Märzvereinen befand sich das katholische Vereinswesen erst im Herbst 1849 im Zenit, als sich in knapp 60 *Vereinen für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* und 50 Piusvereinen – vorsichtig geschätzte – 30.000 Bayern engagierten. Relativ gesehen übertraf der bayerische Katholizismus damit sogar die Mobilisierungserfolge der preußischen Konservativen.³⁶

Ein Blick auf die regionale Verbreitung zeigt dagegen auch die Grenzen des katholischen Vereinswesens. Denn mit Ausnahme vereinzelter Gründungen in Franken konzentrierten sich die *Vereine für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* auf Ober- und Niederbayern, wohingegen sich die Piusvereine während der Revolution – mit Unterstützung des Bischofs – im Grunde nur in der Oberpfalz etablieren konnten. Zudem setzten diese weder in der Grundrechts- noch der Reichsverfassungsfrage größere öffentliche Impulse. Die Vereinsgründungen in Schwaben und der Pfalz waren dagegen überwiegend ein nachrevolutionäres Phänomen. Selbst im katholischen Unterfranken, wo der Würzburger Piusverein noch im Februar 8.000 Unterschriften gegen die ‚Grundrechte‘ gesammelt hatte, beherrschten zwei Monate später die demokratischen Märzvereine die Öffentlichkeit. Sicherlich waren gerade die Piusvereine nicht durchweg konservativ. Wenn sich einzelne Filialen jedoch im April und Mai zur Reichsverfassung äußerten, dann entschieden dagegen. Zwar war die Verfassungsfrage selbst aus Sicht der bayerischen Piusvereine eine dezidiert konfessionelle, weil sie einen protestantischen preußischen Erbkaiser ablehnten. In der aufgeheizten Stimmung während der Reichsverfassungskampagne verzichteten jedoch die weitaus meisten katholischen Vereine in Neubayern darauf, sich politisch zu äußern. Oder sie versuchten zumindest, lediglich hinter den Kulissen zu agieren. So endete der Einflussbereich des politischen Katholizismus im Frühjahr 1849 recht genau an den Grenzen des alten Herzogtums. Fränkischen Demokraten galt Altbayern deshalb als zutiefst reaktionäre „Vendée“.³⁷

35 Vgl. mit weiteren Beispielen Seidl. *Revolution* (wie Anm. 2). S. 159f.

36 Vgl. ebd.

37 Gustav Diezel. *Baiern und die Revolution*. Zürich: Kiesling, 1850. S. 116.

Tabelle: Adressen katholischer Vereine gegen die Reichsverfassung 1849³⁸

Regierungsbezirk	Vereine	Anzahl
Oberbayern	<i>Vereine für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit:</i> Dachau, Dorfen, Erdweg, Freising, Holzkirchen, Hummel, Landsberg, Mühldorf, München, Prien, Rosenheim, Traun- stein, Wörth, Zolling	(14)
	<i>Piusvereine:</i> Kohlgrub, Laufen, Menning	(3)
		ges.: 17
Niederbayern	<i>Vereine für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit:</i> Am Inn, Ering, Kelheim, Landshut, Michaelsbuch, Platt- ling, Reisbach, Reißing, Steinach, Vilsheim	(10)
	<i>Piusvereine:</i> Gangkofen, Kollbach, Neuhausen, Oberschneiding, Reiß- ing, Straubing, Vilsbiburg	(7)
		ges.: 17
Oberpfalz	<i>Vereine für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit :</i> Parsberg, Schamhaupten	(2)
	<i>Piusvereine:</i> Amberg	(1)
		ges.: 3
Schwaben	<i>Vereine für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit:</i> Krumbach	(1)
	<i>Piusvereine:</i> Augsburg	(1)
		ges.: 2

38 Zusammengestellt nach dem Eingangsverzeichnis der Adressen gegen die Reichsverfassung, *Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Ministerium des Innern 43866*. Doppelte Nennungen wurden gestrichen. Obwohl darin offensichtlich nicht alle aktiven Zweigvereine verzeichnet sind, gibt es einen guten Eindruck über die geographische Verteilung der Vereine. Im Grunde handelt es sich dabei um einen Überblick über die aktiven konservativ-katholischen Vereine. Gerade die Piusvereine außerhalb Ober- und Niederbayerns, die sich nicht an der Kampagne gegen die Reichsverfassung beteiligten, lassen sich – wenn überhaupt – nur situativ im konservativen politischen Spektrum verorten.

Mittelfranken	<i>Vereine für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit:</i> Spalt	(1)
	<i>Piusvereine:</i>	-
	-	-
		ges.: 1
Unterfranken	-	-
Oberfranken	-	-
Pfalz	-	-
Insgesamt:	<i>Vereine für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit</i>	(28)
	<i>Piusvereine</i>	(12)
		ges.: 40

Obwohl nur wenige zuverlässige Daten überliefert sind, lässt sich die unterschiedliche soziale Reichweite der beiden Vereinstypen ansatzweise aus den Unterschriftenlisten der Petitionen rekonstruieren.³⁹ Vier Aspekte sind hier beachtenswert: Erstens stellten etwa im Piusverein Neuburg an der Donau kleinbürgerliche Gewerbetreibende und selbstständige Handwerker mehr als die Hälfte der Mitglieder, wobei die unterbürgerlichen Tagelöhner und Gehilfen die zweitgrößte Gruppe bildeten (15 Prozent). Ähnlich machten in Ingolstadt diejenigen selbstständigen Handwerker das Gros der Mitglieder aus, die keine Meister waren und befürchten mussten, in unterbürgerliche Verhältnisse abzurutschen (knapp 50 Prozent). Damit gilt für die bayerischen Piusvereine, was Michael Wettengel mit Blick auf deren Mainzer Pendant formuliert hat: Es „waren gerade die ‚Verlierer‘ des wirtschaftlichen und sozialen Strukturwandels, bzw. jene, die einen Status- und Existenzverlust befürchteten, besonders stark im Piusverein vertreten.“⁴⁰ Zweitens spielte die – in den demokratischen Vereinen tonangebende – bürgerliche Intelligenz (v. a. Anwälte, Literaten, Ärzte) im katholischen Spektrum nur eine

39 Detaillierte Sozialdaten sind abgedruckt bei Seidl. *Revolution* (wie Anm. 2). Anhang A.

40 Michael Wettengel. *Die Revolution von 1848/49 im Rhein-Main-Raum. Politische Vereine und Revolutionsalltag im Großherzogtum Hessen, Herzogtum Nassau und in der Freien Stadt Frankfurt*. Wiesbaden: Selbstverlag der Historischen Kommission für Nassau, 1989. S. 432.

untergeordnete Rolle. Wo sich, wie in Freising, Studenten oder hohe Staatsbeamte im *Verein für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* engagierten, stammten diese aus kirchlichen Einrichtungen und theologischen Seminaren. Im Vergleich zur dezidiert politischen, konservativen Variante spiegelten die Piusvereine die lokale Zusammensetzung der Bevölkerung dennoch eher wider. Drittens zeigt ein Blick auf die ländlichen Filialen des *Vereins für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* auffallende Unterschiede zum preußischen Konservatismus: Militärangehörige zählten kaum zu den Vereinsmitgliedern, und die standesbewussten Handwerksmeister blieben nicht unter sich. Weil sich auch Gesellen und (bäuerliche) Tagelöhner in den Vereinen engagierten, glich die Sozialstruktur auf dem Lande sogar eher demokratischen Vereinen als den preußisch-konservativen. Viertens galt das freilich nicht für die Vorstände, die fest in der Hand des Klerus waren. Etwa drei von vier Filialen waren unter der Leitung von Pfarrern, ambitionierten Kooperatoren, Benefiziaten oder geistlichen Seminarlehrern. Mit einzelnen Ausnahmen standen dem Rest örtliche Gemeindeverantwortliche vor. Noch klarer wiesen die Vereinsausschüsse die Konturen eines Bündnisses von Thron und Altar auf, dem sich auch der gewerbliche Mittelstand anschloss. Aus diesen Führungszirkeln blieben Gesellen und Arbeiter ebenso ausgeschlossen wie Bauern und Tagelöhner.⁴¹ Dennoch wäre es übertrieben, die Allianz von Staat und Kirche in der Revolutionszeit zu überzeichnen. Wo Staatsdiener sich weigerten, die Interessen des Katholizismus lautstark zu vertreten, entlud sich das vorhandene Konfliktpotential zum Teil in erbitterten Kämpfen. Nach der Revolution formulierte der frühere Paulskirchenabgeordnete Johann Nepomuk Sepp die antibürokratische Stoßrichtung des politischen Katholizismus in drastischen Worten: „Ein Satan, die Demokratie, soll niedergekämpft und ausgetrieben werden, [...] nur dafür die Bureaukratie, Belzebug mit noch sieben anderen Teufeln, die ärger sind als der eine, wieder ihren Einzug halten können.“⁴² Wie situativ und letztlich prekär damit das gegenrevolutionäre Bündnis von Thron

41 Das mochte in den Piusvereinen anders sein. Etwa in Deggendorf saßen im örtlichen Piusvereinsausschuss mehrere Bauern, im Gremium des – ebenfalls bestehenden – *Vereins für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* trotz personeller Überschneidungen kein einziger.

42 *Verhandlungen der dritten General-Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands am 2. 3. 4. und 5. October 1849 in Regensburg. Amtlicher Bericht.* Regensburg: Pustet, 1849. S. 125.

und Altar blieb, zeigte sich Ende 1849 überaus deutlich, als die katholischen Vereine eine Petitionskampagne gegen die geplante Judenemanzipation initiierten und der Staat daraufhin das restriktive neue Vereins- und Versammlungsgesetz auch auf die katholischen Vereine anwendete.⁴³

Selbstvergewisserungen – Mobilisierungsmechanismen – Praktiken

Um ihre romantisch-traditionalistischen Zielvorstellungen durchzusetzen, griffen die konservativen Katholiken auf die Märzerrungenschaften zurück, gründeten Vereine, schickten Petitionen und hielten regelrechte Volksversammlungen ab. Gelang es ihnen damit, „die Revolution mit ihren eigenen Waffen zu schlagen“?⁴⁴ So einleuchtend diese Formel erscheint, verdeckt sie doch die Tatsache, dass die antirevolutionäre Revolutionsteilnahme eine abstrakte Parole war. Innerhalb des Görreskreises mag dieses recht dialektische Verständnis überzeugt haben, um aber Massen zu mobilisieren, musste die Botschaft kommunikativ konstruiert und symbolisch vermittelt werden. Wie vergewisserten sich die Katholiken 1849 also, auf der ‚richtigen‘ Seite der Revolution zu stehen?⁴⁵

Erstens erklärten sie die Märzerrungenschaften zu einem Produkt der kirchengeschichtlichen Entwicklung. So schrieb etwa Carl Ernst Jarcke in den *Historisch-politischen Blättern*: „Die Bildung von Gesellschaften ist dem katholischen Geiste so wenig fremd, daß man im Gegentheil behaupten kann, die eigentliche Heimath des modernen Associationsprincips, des wahren Corporationsgeistes, ist die *Kirche*.“⁴⁶ Diese „invention of tradition“ stützten häufig die kirchlichen Würdenträger, vor allem die Bischöfe und der Papst, wenn sie das Engagement der katholischen Vereine öffentlich lobten.

43 Vgl. zur Kampagne gegen die ministerielle Vorlage zur Judenemanzipation v. a. James F. Harris. *The People Speak! Anti-Semitism and Emancipation in Nineteenth-Century Bavaria*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

44 Wolfgang Hardtwig. „Die Kirchen in der Revolution 1848/49. Religiös-politische Mobilisierung und Parteibildung“. *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49*. Hg. Ders. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998: S. 79-108. S. 87.

45 Ausführlich dazu und zum Folgenden Seidl. *Revolution* (wie Anm. 2). Kap. B.III.2.

46 *Historisch-politische Blätter* 23 (1849): S. 786. Hervorhebung im Original.

Zweitens gelang es ihnen, die als positiv empfundenen Reformaspekte der Revolution von deren verwerflichen Umsturtztendenzen zu isolieren. In diesem Kontext standen gerade nicht die Frankfurter Nationalversammlung oder die Barrikadenkämpfe im Mittelpunkt, sondern der zum Reichsverweser gewählte Erzherzog Johann. Um den katholischen Habsburger, der eine Postmannstochter geheiratet hatte und hoffern auf dem Lande lebte, entstand eine beinahe kultische Verehrung. In Artikeln, Biographien und Gedichten, in Bildern und Ergebnisadressen feierten gerade die Revolutionsgegner den Reichsverweser, der „im Sturme der Revolutionen die *Fortdauer des Rechtes* erhalten“ habe.⁴⁷

Drittens deuteten die Katholiken auf ihren Versammlungen und Festen revolutionäre Daten und Symbole gezielt um. So feierte etwa der Münchner *Verein für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* den 6. März – als Ludwig I. den Märzforderungen nachgab – als „Tag der Versöhnung“. Aus dieser Perspektive waren die Märzerrungenschaften nicht erkämpft, sondern vielmehr gewährte Zeichen königlicher Versöhnungsbereitschaft. Auf den Feiern waren auch die deutschen Farben immer präsent. Für die Katholiken repräsentierte das Schwarz-Rot-Gold jedoch nicht die moderne Nationalbewegung, sondern stand für ein nostalgisch-verklärtes Altes Reich. Einig, mächtig und frei war Deutschland demnach, solange – oder sobald es wieder – römisch-katholisch war.⁴⁸

Die konkrete Agitation gegen die Grundrechte und die Reichsverfassung lässt sich vor diesem Hintergrund am besten als eine Protestbewegung gegen den revolutionären Herrschaftskontext interpretieren. Nicht zu übersehen ist dabei, dass die katholischen Vereine – selbst einige Piusvereine – im Früh-

47 So noch zum Jahreswechsel 1849/50 eine Eloge in der *Landshuter Zeitung*, 1.1.1850. S. 1. Der „Reichsverweserkult“ 1848/49 ist bislang kaum beachtet worden. Einen kurzen Einblick bietet Tobias Hirschmüller. „Freund des Volkes‘, ‚Vorkaiser‘, ‚Reichsvermoderer‘ – Erzherzog Johann als Reichsverweser der Provisorischen Zentralgewalt von 1848/1849“. *Jahrbuch der Hambach-Gesellschaft* 20 (2013): S. 27-57; zum Einzug des Reichsverwesers in Frankfurt und den verbreiteten Projektionen, die Johann bediente, vgl. Verena Weidenbach. „Zwischen Tradition und Revolution. Die Inthronisation des Reichsverwesers am 11./12. Juli 1848“. *Das ‚lange‘ 19. Jahrhundert. Alte Fragen und neue Perspektiven*. Hg. Nils Freytag/Dominik Petzold. München: Utz, 2007. S. 45-74.

48 Vgl. dazu v. a. Phil-young Kim. *Ein deutsches Reich auf katholischem Fundament. Einstellungen zur deutschen Nation in der strengkirchlichen katholischen Presse 1848-1850*. Frankfurt/M.: Lang, 2010.

jahr 1849 erstmals eigene Volksversammlungen veranstalteten, an denen bis zu 10.000 Menschen teilnahmen. Gerne verwendete Etiketten wie „Für Gott, König und Vaterland“ betonen in diesem Zusammenhang einseitig eine angeblich traditionelle Anhänglichkeit an Monarch und Kirche, erklären aber nur oberflächlich die gesellschaftliche Reichweite der gegenrevolutionären Volksbewegung. Tatsächlich präsentierte sich die *Anti-Verfassungskampagne* als Aufklärungskampagne, die etwa die Debatte um die Verfassung zugleich emotionalisierte und alternative Identifikationsangebote offerierte. Zum einen beanspruchten die Verfassungsgegner, das Volk über die materiellen Folgen aufzuklären: die bayerischen Familien hätten die „Reichsverfassungszeche“ ebenso zu zahlen wie die kleinbürgerlichen Gewerbetreibenden und Handwerker, die durch die Gewerbefreiheit um ihr Vermögen gebracht würden.⁴⁹ Man kann darüber streiten, ob diese Kritik angebracht war. In jedem Fall sprachen die Konservativen damit (drohende) soziale Nöte und Abstiegsängste an und mobilisierten auf diese Weise ihre Basis. Zweifellos trug der politische Katholizismus 1848/49 sozial deutlich antielitäre Züge, die sich unter anderem in der häufigen Kritik an zu hohen Abgeordnetenlöhnen zeigten. Dementsprechend stellten die Katholiken dem angeblichen Frankfurter Marktliberalismus bewusst ihre eigene *caritas* gegenüber. In diesem Kontext gewann auch das katholische Netzwerk karitativer Sozialfürsorge politische Bedeutung, das von den Pius- über die Vinzenzvereine bis zu den katholischen Arbeiterbildungsvereinen in der Oberpfalz reichte. Im Frühjahr 1849 verschwammen deshalb zusehends die Grenzen zwischen politischem Engagement und religiös-motivierter Wohltätigkeit. Hatte die katholische Presse zuvor noch Geld für Opfer von Überschwemmungen und Bränden gesammelt, riefen die Zeitungen im Mai stattdessen zu Spenden für die „Opfer“ des pfälzischen Aufstandes auf!⁵⁰

Ideell stützte sich die Argumentation sowohl auf konfessionelle Erfahrungen als auch auf historische Traditionen. Die oben skizzierten vormärzlichen

49 Das Flugblatt „Frankfurter Reichsverfassungszeche für Bayern“, das detailliert berechnet, wie viele Gulden jede Familie zu zahlen hätte, wurde tausendfach verteilt und u. a. abgedruckt im *Volksboten für den Bürger und Landmann* (Beiwagen) 17, 29.4.1849. S. 45.

50 So sammelten die *Neue Münchener Zeitung* und die *Landsbuter Zeitung* Geld für die Hinterbliebenen eines Regensburger Wachtmeisters, der angeblich einen auf die Reichsverfassung geleisteten Eid nicht mit seinem Gewissen vereinbaren konnte und sich deshalb erschossen hatte.

Ansätze spielten dagegen keine Rolle. Zum einen zeichneten die Presse und die Redner auf Volksversammlungen das Schreckbild eines ‚zweiten Irlands‘ an die Wand. Wie Irland, so das verbreitete Untergangsszenario, würde das katholische Deutschland unter protestantischer Vorherrschaft zugrunde gehen. Zugleich versuchten die bayerischen Katholiken, an die Erfolge der irischen *Catholic Association* anzuknüpfen. In diesem Zusammenhang war es kein Zufall, dass der *Volksbote* etwa den Laaberberger Pfarrer Anton Westermayer zum „O’Connell von Niederbayern“ stilisierte.⁵¹ Zum anderen erinnerten die Redner auf den gut besuchten Veranstaltungen gerne an historische Ereignisse aus dem Dreißigjährigen Krieg und insbesondere an den Spanischen Erbfolgekrieg, die sogenannte „Sendlinger Mordweihnacht“. – Auch das Motto der Antiverfassungskampagne „Lieber bayerisch sterben als frankfurtisch verderben“ war eine Abwandlung des „Lieber bayerisch sterben als kaiserlich verderben“ von 1705.⁵² Allerdings funktionierten diese Mobilisierungsmechanismen nur in Altbayern, während die historisch konstruierten Treuemythen in den neubayerischen Provinzen keinen Anklang fanden. Die Erinnerung der Franken an diese Ereignisse war eine andere; meistens hatten sie sogar auf der gegnerischen Seite gestanden.

Gerade die über dreißig Volksversammlungen, welche die katholischen Vereine während der Reichsverfassungskampagne und im Vorfeld der Landtagswahlen im Juli 1849 abhielten, zeigten darüber hinaus die Grenzen des revolutionären Lernprozesses im Katholizismus.⁵³ Denn als selbst die Piusvereine begannen, an Versammlungen teilzunehmen oder sogar eigene zu organisieren, schritten Vertreter der Breslauer *Generalversammlung des*

51 *Volksbote für den Bürger und Landmann* 148, 26.6.1849. S. 614.

52 Vgl. u. a. *Die Hauptseligkeiten der Frankfurter Reichsverfassung. Ein warnendes Wort an die Bürger und Landleute in Bayern*. München: Weiß, 1849. S. 16. Zur Bedeutung der konfessionell aufgeladenen Erinnerung an den Dreißigjährigen Krieg und die Reichsgeschichte vgl. Hilmar Sack. *Der Krieg in den Köpfen. Die Erinnerung an den Dreißigjährigen Krieg in der deutschen Krisenerfahrung zwischen Julirevolution und deutschem Krieg*. Berlin: Duncker & Humblot, 2008. u. a. S. 93-123.

53 Nicht alle davon waren rein katholische Versammlungen, da sich oft auch der Münchner *Konstitutionell-monarchische Verein für Freiheit und Gesetzmäßigkeit* beteiligte. Vgl. dazu auch die Karte bei Seidl. *Revolution* (wie Anm. 2). S. 221, in der allerdings nur die Versammlungen von April bis Juni 1849 eingezeichnet sind.

katholischen Vereins ein und erklärten in einem bezeichnend widersprüchlichen Schreiben:

Die obschwebenden Zustände unseres Vaterlandes, und die in ihrem Gefolge sich mehrenden Volksversammlungen veranlassen die Unterzeichneten zu erklären, daß auf der Generalversammlung des kath. Vereins Deutschlands in Breslau [...] beschlossen wurde, die Piusvereine dürfen *als solche* mit *Politik sich nicht befassen*, außer nur in so weit selbe von den Forderungen der Freiheit für die Kirche untrennbar ist, oder über politische Fragen eine allgemeine Belehrung als angemessen erscheint, um die Mitglieder vor Verführung zu bewahren; nicht also um sie in eine Partei hineinzuziehen, sondern um sie über jede Partei zu stellen. [...] Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Mitglieder des Pius-Vereins, Einzelne oder Alle, mit Politik sich nicht befassen dürfen; nur soll es nicht als Verein, auch nicht als Mitglied dieses Vereins, wohl aber im Geiste desselben geschehen, bloß als freie Männer und Bürger des Staates, die ihrer Pflicht und ihrem selbstständigen Urtheile folgen.⁵⁴

Ob sich die katholischen Vereine aktiv in politischen Fragen engagieren sollten, blieb in der Revolutionszeit eine höchst umstrittene Grundsatzfrage, die auf der Regensburger Generalversammlung des *Katholischen Vereins Deutschlands* im Oktober 1849 letztlich zu Ungunsten eines explizit politischen Katholizismus entschieden wurde.⁵⁵ Wenn es die Mehrheit der Delegierten ablehnte, die bayerischen *Vereine für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* in den katholischen Verein aufzunehmen – was diese selbst nicht unbedingt anstrebten –, gab es dafür in der beginnenden Reaktionszeit sicherlich gute Gründe. Es war zugleich eine Absage an die katholische Parteipolitik, die sich in (Alt-)Bayern äußerst erfolgreich etabliert hatte. Die bayerische Regierung legte auf diese Unterscheidungen allerdings keinen größeren Wert. Aus Sicht der Behörden galt etwa der einflussreiche Regensburger Piusverein – obwohl er sich selbst nicht als politisch ansah – weiter als ein politischer Verein und fiel damit unter die Bestimmungen des restriktiven *Gesetzes über Versammlungen und Vereine* vom 26. Februar 1850.

⁵⁴ *Bayerisches Volksblatt* (Stadtamhof), 49, 27.5.1849, S. 196. Hervorhebung im Original.

⁵⁵ Vgl. dazu u. a. Scheidgen. Katholizismus (wie Anm. 3). S. 476-486.

Brüche und neue Kontinuitäten

Obwohl auch die katholische Volksbewegung damit vorerst endete, gehörten die „Katholiken zu den eigentlichen Gewinnern der Revolution“⁵⁶ – und dies unabhängig davon, welche Position sie vertreten haben. Einen wichtigen Anteil daran hatte die Adaption der revolutionären Artikulationsformen. Erst als es gelang, diesen umstrittenen Schritt überzeugend zu rechtfertigen, konnte sich eine populäre Volksbewegung etablieren. Mit Blick auf deren Protagonisten bleibt ein gravierender Wandel unübersehbar. Denn die wichtigsten Impulse gingen nur zum Teil vom Görreskreis aus. Guido Görres gründete zwar den Münchner *Hauptverein*, an dessen Spitze mit Franz Streber und Johann Nepomuk Ringseis Männer standen, die sich bereits im Vormärz bewährt hatten. Allerdings war es nun gerade der umtriebige Ernst Zander, der in seinem *Volksboten* die Adresskampagnen ebenso koordinierte wie er auch die Filialgründungen lautstark anregte. Darüber hinaus gingen die Volksversammlungen zunächst gar nicht von München aus, sondern von den recht eigenständigen Filialen in Rottenburg und Landsberg. Hier zeichnete sich zudem auffallend deutlich ein Generationswechsel ab: Während etwa Ignaz Döllinger dem ausufernden Vereins- und Versammlungswesen skeptisch gegenüberstand, profilierten sich auf den Volksversammlungen – neben seit langem umstrittenen Männern wie Zander und Eberhard⁵⁷ – vor allem jüngere Redner, wie Anton Westermayer (Jg. 1816), Joseph Edmund Jörg (Jg. 1819) oder Johann Nepomuk Sepp (Jg. 1816), deren volksnahe Sprache und antielitäres Auftreten nur wenig mit der gelehrten Polemik des ‚älteren‘ Görreskreises gemein hatten.⁵⁸ Diese katholischen „Achtundvierziger“ gehören zweifellos zu den prägendsten Figuren des bayerischen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Neben diesen personellen Kontinuitäten sind auch die ideellen Verbindungen offensichtlich. Im

56 Ebd. S. 538 in Anschluss an Thomas Nipperdey.

57 Fink-Lang. Einleitung (wie Anm. 23). S. LXXV, nennt den Pfarrer Eberhard aus Sicht des vormärzlichen Görreskreises zutreffend einen „Kontroversprediger“. Im Grunde traf dies vor der Revolution ebenso auf den Laien Ernst Zander zu.

58 Vgl. zu Döllingers Vorbehalten u. a. dessen Rede auf der Kölner Versammlung der rheinischen Piusvereine, Scheidgen. Katholizismus (wie Anm. 3). S. 461. Sepp gehörte zwar schon vor der Revolution dem Görreskreis an, war aber bezeichnenderweise der einzige katholische Paulskirchenabgeordnete aus Bayern, der auf einer ganzen Reihe von Volksversammlungen sprach.

Grunde trifft deshalb bereits auf den populären Katholizismus von 1848/49 zu, was Werner K. Blessing über das Profil der späteren *Patriotenpartei* festgehalten hat:

Mit der Verbindung von katholischem Appell, bayerischem Beharren, ökonomisch-sozialer Bestandsverteidigung und der Artikulation diffuser Zukunftsängste, in die konfessionelle und soziale Vorurteile eingingen, traf die Patriotenpartei die Volksstimmung der katholischen Gebiete zumal Altbayerns.⁵⁹

In diesem Zusammenhang trugen insbesondere die – überwiegend gegenrevolutionären – katholischen Vereine dazu bei, dass die Fundamentalpolitisierung 1849 selbst das (alt)bayerische Land erreichte. Nach der Reaktionsdekade konnten deshalb nicht nur die Liberalen auf den Erfahrungsschatz der Revolutionszeit zurückgreifen, sondern auch antiliberalen und gegenrevolutionäre Katholiken.

59 Werner K. Blessing. „Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm. Religiosität im katholischen Bayern“. *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*. Hg. Wilfried Loth. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1991. S. 95-123, S. 98.

II. Weitere Beiträge

Paulin Clochec (Lyon)

Kritik als Partei

Die junghegelschen Veränderungen der philosophischen Kritik im Vormärz¹

Die junghegelsche Bewegung bildete, indem sie sich als Partei darstellte, eine wichtige Neuerung in der Geschichte der Auffassungen und der Praktiken der Philosophie. Während eine traditionelle Auffassung der Philosophie Parteilichkeit als Symptom fehlender Allgemeinheit ablehnt und sie deshalb als für die Philosophie ungeeignet betrachtet, verteidigten als Erste die Junghegelianer eine Auffassung der Philosophie als Parteinahme. Bei ihnen bedeutet Philosophie ein in den Kämpfen seiner Zeit engagiertes Lager und nicht eine über dieselben hinausragende Stellung. Weit davon entfernt, als ein Fehler zu gelten, wird Parteilichkeit bei den Junghegelianern zum Beleg für die Wirklichkeit der Philosophie oder für ihre Fähigkeit, ihre eigene Zeit zu begreifen und auf sie zu wirken. Diese Umwandlung entspricht der im Vormärz stattfindenden Veränderung eines Diskursregimes der Kritik und impliziert einen Bruch mit dem Diskursregime des in der nahen Vergangenheit liegenden sogenannten Jahrhunderts, der Kritik² oder der Aufklärung.³ Koselleck folgend lassen sich zwei Hauptzüge des aufklärerischen Diskursregimes erkennen, die durch das junghegelsche Diskursregime in Frage gestellt werden. Zum einen ist das metaphorische Modell der Aufklärung gerichtlicher Natur: Das Gericht oder der „kritische Prozess“⁴ der Aufklärung befindet sich über die im Kampf begriffenen Parteien hinaus. Zum anderen sind trotz der im Jahrhundert der Aufklärung allgegenwärtigen normativen Bezugnahme auf die Kritik die Kategorien Krise und Kampf für

1 Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung meines Vortrags auf dem 5. Forum Junge Vormärz Forschung am 12. April 2014 an der Bergischen Universität Wuppertal.

2 Über das 18. Jahrhundert als Jahrhundert der Kritik vgl. Reinhart Koselleck. *Kritik und Krise*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2013.

3 Zur Beziehung der Autoren des Vormärz zur Aufklärung, vgl. *Der nahe Spiegel: Vormärz und Aufklärung*. Hg. Wolfgang Bunzel, Norbert Otto Eke, Florian Vasen. Bielefeld: Aisthesis, 2008.

4 Vgl. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* (wie Anm. 1). S. 5.

dieses Diskursregime nicht strukturierend.⁵ Die Entwicklung einer Kritik agonistischer Natur konnte, so scheint es, nur in der dem Vormärz zugrunde liegenden Situation seine geschichtliche Bedingung finden, nämlich in der Erfahrung des revolutionären Ereignisses und seiner Repression. In diesem neuen Erfahrungsfeld bietet die junghegelsche Definition der Kritik als Partei die Gelegenheit einer doppelten Verwandlung der Philosophie, nämlich deren Form und deren Inhalt. Die Absicht dieses Aufsatzes ist es, das Paradigma, die Begründung und die Folgen dieser parteilichen Kritik bei einigen zentralen Figuren der junghegelschen Bewegung zu erläutern.

I. Kritik und Staat bei Bruno Bauer

Die in der Hegelschule stattfindende Problematisierung des Wortes ‚Kritik‘, die zu zwei Spaltungen führt – zunächst zwischen Linken und Rechten, dann zwischen Jungen und Alten –, hat ihren Ausgangspunkt in der Kritik im Sinne der exegetischen Kritik des Bibeltextes, insbesondere in dessen historischer Kritik. Aus dem Skandal um Strauss’ *Das Leben Jesu*⁶ resultierte eine Radikalisierung und Verallgemeinerung des Wortes ‚Kritik‘, welches ab der zweiten Hälfte der 30er Jahre zu einer *Parole* wird, die eine spezifische Richtung der Hegelschule bezeichnet. So erweist sich, dass innerhalb der hegelschen Linken der Begriff der Kritik allmählich eine Extension gewinnt, die ihn mit der Philosophie selbst gleichsetzt. Die linkshegelsche Kritik bildete sich als eine Verweltlichung des Absoluten, die Gott zur Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung zurückführt. Diese Verweltlichung bewirkte insofern eine Verweltlichung der Kritik selbst, als sich die Kritik verallgemeinerte, indem sie an die Religions- und Theologiekritik immer mehr die Kritik der Politik koppelte. Diese Ausweitung der Kritik kann man in hegelschen Worten rekonstruieren, vom prozessualen und normativen Verständnis der Identität vom Wirklichen und Vernünftigen ausgehend, das den linken Hegelianern und später den Junghegelianern zu Eigen ist. Diese Identität erfordert es – und eben darin besteht die Aufgabe der Kritik –, innerhalb der bestehenden Realität das Unvernünftige zu unterscheiden, das zum Absterben bestimmt ist. Auf dieser prozessualen Auslegung beruht die

5 Ebd., S. 132.

6 David Friedrich Strauß. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 1. Aufl. Tübingen: Osiander, 1835.

im hegelschen Bezugssystem polemische Rehabilitierung des „Sollens“ bei Bruno Bauer⁷ und Ruge⁸ sowie bei Köppen, der durch seine Paraphrase der Formel der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* diese Dimension des Werdens und Sollens betont: „Das Positive soll rational und das Rationale positiv werden.“⁹ So erklärt Bruno Bauer, dieselbe politische und kulturelle Extension der Kritik vertretend: „Die Philosophie ist demnach Kritik des Bestehenden.“¹⁰ Durch die Verweltlichung des Absoluten wird die Philosophie zur Kritik der weltlichen Sphäre, in die das Absolute zurückgeführt wurde.

Die Kritik des Bestehenden wird häufig von den Junghegelianern durch ihre Forderung nach ‚Rücksichtslosigkeit‘ gekennzeichnet. Mit Rücksichtslosigkeit ist die Tatsache gemeint, dass sich die Prüfung einer angeblichen Autorität des Bestehenden – die von dessen bloßer Objektivität herrühren würde – nicht unterwirft. Von den Junghegelianern angeprangert wird also der ‚Mythos des Gegebenen‘¹¹ und seine Diskurse autoritärer Rechtfertigung. Das Wirkliche befindet sich nicht außerhalb des menschlichen Geistes, sondern es ist das immer befristete Produkt, der als rationale Entwicklung der Menschheit verstandenen Geschichte. In dieser Hinsicht konstituiert sich die Kritik des Gegebenen als Bewusstwerdung des menschlichen Ursprungs der Einrichtungen und Vorstellungen. In diesem Sinne vertritt Bruno Bauer ab 1840 eine Philosophie des *Selbstbewusstseins*¹², die Marx in seine Dissertation¹³ aufnimmt. Die Kritik macht sich zur Partei, indem sie gegen das

7 Bruno Bauer. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. In: *Die Hegelsche Linke*. Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle. Leipzig: Reclam, 1985. S. 301.

8 Arnold Ruge. „Vorwort zum Jahrgang 1841 der Deutschen Jahrbücher“. In: *Die Hegelsche Linke*, Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 227.

9 Karl Friedrich Köppen. „Zur Feier der Thronbesteigung Friedrich II.“. In: *Die Hegelsche Linke*, Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 138.

10 Bruno Bauer, *Die Posaune* (wie Anm. 6). S. 301.

11 Zur heutigen und paradigmatischen Kritik des Mythos des Gegebenen vgl. Wilfrid Sellars. „Empiricism and the Philosophy of Mind“. In: Wilfrid Sellars. *Science, Perception and Reality*. London : Routledge and Keegan Paul, 1963. S. 127-196.

12 Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft*, 2. Aufl. Leipzig: Otto Wigand, 1840. S. 59 ; *Die Posaune* (wie Anm. 6). S. 287.

13 Karl Marx. *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*. In: MEGA I/1, Berlin: Dietz, 1975. S. 14.

Fortbestehen des Alten die historische Entwicklung verteidigt. Wie man sieht, setzt die Forderung nach Parteilichkeit nicht voraus, dass man sich zur Einseitigkeit bekennt: Die Junghegelianer verstehen sich polemisch als Partei des Allgemeinen, aber eines Allgemeinen, das sich geschichtlich verwirklicht und also Kämpfe zwischen Altem und Neuem erfordert. Dieses Selbstverständnis der Kritik als parteilich und agonistisch ist besonders Bauer und seiner 1840 herausgegebenen Schrift *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* zuzuschreiben, in der es zum Bruch mit der hegelschen Rechten kam.¹⁴

Die „Aussichten“, die dieser Schrift als Vorwort dienen, erscheinen nämlich als Auftakt zu einem Kampf. Dabei rechtfertigt die allgegenwärtige Kampfretorik den im Werk dargelegten „Prinzipienkampf zwischen dem empirisch Bestehenden und der Freiheit des Denkens“¹⁵. Dieser Ausdruck enthält eine doppelte Aussage: Die Opposition ist nicht nur eine Opposition der Prinzipien¹⁶, sondern vielmehr ein Kampf, also keine Debatte und keine Versöhnung. Zweck dieses Kampfs ist es, „die Unvernunft in ihrem eigenen Reiche auf[zu]suchen und sie in ihr selbst [zu] vernichten“¹⁷. Das Neue an diesem Gesichtspunkt, unter dem die Kritik nun betrachtet wird, ist am Nachdruck sichtbar, mit dem Bauer behauptet, dass sich die Wissenschaft vor dem Kampf zwischen Vernunft und Religion nicht fürchten solle.¹⁸ Dieser Bellizismus entspricht keiner rein rhetorischen Prahlerei, sondern hat eine *performative* Funktion: Es ist die Verwandlung der kritischen Tätigkeit in einen Kampf, nämlich in die atheistische Verneinung der Religion, die Bauer hier zu erreichen sucht.

Bei Bauer antwortet das Agonistisch-Werden des kritischen Diskurses auf eine geschichtliche Notwendigkeit. Die Zeit wird nämlich als *Krisis*¹⁹ definiert. Diese Krisis steht für die in einer Übergangsperiode stattfindende Konfrontation zwischen rationalem Fortschritt einerseits und Bestehen der überlebten kulturellen und politischen Welt der Restauration andererseits.

14 Die zweite Schrift, die bei dieser Wende bedeutend ist, ist: Bruno Bauer. *Herr Dr. Hengstenberg*. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1839.

15 Vgl. Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens* (wie Anm. 11). S. 106.

16 Vgl. Wolfgang Eßbach. *Die Junghegelianer*, München: Fink, 1988. S. 161.

17 Vgl. Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens* (wie Anm. 11). S. 5.

18 Ebd., insbesondere S. 3, 6, 9, 13.

19 Eine Auslegung dieses Bauerschen Zusammenhangs zwischen Krisis und Kritik gibt Massimiliano Tomba. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

Im Hintergrund steht für Bauer sowie für die anderen Junghegelianer die Enttäuschung der reformatorischen Hoffnungen in Preußen. Laut Bauer erreicht dieser Zusammenstoß damals in Deutschland ein offensichtliches Krisenstadium im „offenen Conflict zwischen der Aufklärung und der kirchlichen Lehre“²⁰, und eben diese Offenheit und Radikalität soll die Kritik übernehmen. Der von der Kritik geführte „Kampf“ wird also zugleich „der erste“ und „der letzte“²¹ sein. Der letzte, weil er seine eigene „Entscheidung“²² herbeiführt, und der erste, weil sich die intellektuellen Gegensätze davor nicht nach dem Modus des offenen Kampfs ausdrückten. So bezeichnet bei Bauer die Kritik *die geschichtliche Aufgabe der Wissenschaft*. Die aufklärerische Idee einer Zeit der Kritik nimmt Bauer wieder auf, aber wendet sie auf eine spätere Zeit an als die Aufklärung im engeren Sinne.

Was ist diese *andere Partei* genau? Sie wird von Bauer sowie von den anderen Junghegelianern anhand mehrerer Begriffe aufgestellt und vereinheitlicht: nämlich Romantik und Positivismus, wenn der Textinhalt insgesamt eher philosophisch ist; Apologetik²³, Kirche, ja sogar Theologie und Religion, wenn er eher zur Philosophie der Religion beiträgt; und Reaktion oder Hierarchie, wenn er eher politisch ist. Alle diese Wörter verweisen auf die Partei des *Positiven* oder der historischen und intellektuellen Welt, die ihre eigene Vitalität überlebt hat und nur noch eine geschichtliche oder positive Rechtfertigung hat. In *Die evangelische Landeskirche Preußens* ist vor allem die apologetische Theologie und deren kirchlichen Unterstützung – oder allgemeiner betrachtet jeder orthodoxe Bezug zu den Dogmen der Offenbarung – der unmittelbare Feind. Die Kritik soll „die letzte Prüfung“²⁴ „jener allerchristlichsten Apologetik“²⁵ und „der Kirche als solcher“²⁶ darstellen. Die theologische Frage ist also die des Widerspruchs zwischen der Freiheit der wissenschaftlichen Auslegung der Heiligen Schrift einerseits und der Autorität der von den Dogmen oder kirchlichen Symbolen vorgeschriebenen Lesart andererseits.²⁷ So wird der theologische Streit zum Kampf zwi-

20 Vgl. Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens* (wie Anm. 11). S. 7.

21 Ebd., S. 6.

22 Ebd., S. 7.

23 Ebd., S. 5.

24 Ebd., S. 9.

25 Ebd., S. 10.

26 Ebd., S. 9.

27 Ebd., S. 42-44.

schen Wissenschaft und Kirche erhoben. Wichtig ist zu bemerken, dass die Beschreibungen der anderen Partei immer im *polemischen Zusammenschluss* von Autoren bestehen, die sich nicht immer als theoretisch verwandt erkennen.²⁸ Bei den Junghegelianern wird also die positive Partei zu einem sehr breiten Prinzip, das sowohl einen juristischen Teil als auch einen philosophischen, einen theologischen, einen literarischen und später einen politischen Teil einschließt.²⁹

Durch die Charakterisierung dieses veränderten Verhältnisses zum Gegner führt Bauer die Forderung nach der Auffassung der Kritik als Partei an. Hier greift er auf die Dialektik der Parteien zurück, die in der *Phänomenologie des Geistes* das Verhältnis der Aufklärung zur Religion³⁰ konzeptualisierte: Eine Partei siegt dadurch, dass sie die Wahrheit des Prinzips der anderen Partei in sich aufnimmt und in sich die Aufspaltung übernimmt. In dieser Hinsicht ist für Bauer die Eigenschaft, eine Partei zu sein, nur auf die Zeit der Krisis beschränkt. Er stellt das Verhältnis der „streitenden Parteien“³¹ wie folgt dar:

Laie und Lehrstand sind hier einander gleich, den Richterstuhl nimmt die Geschichte ein und der Partei gibt sie den Sieg, welche aufhört, Partei zu sein, welche nämlich alles, was die andere Partei an Recht und Wahrheit besass, in sich aufgenommen und mit ihrem Princip verschmolzen hat.³²

Die Kritik soll vorläufig eine Partei werden, um die Wahrheit der Religion in sich aufzunehmen und sie in ihrer transzendenten Form aufzuheben. Dann wird sie aufhören, eine Partei zu sein, aber sie wird den Gegner aufgehoben und eine neue kulturelle Zeit definiert haben. Die in dieser Textstelle beschriebene Übertragung der richtenden Rolle von der Kritik auf die Geschichte erlaubt es Bauer, den Ausgang der Debatte und die Form der Kritik radikalierend zu kennzeichnen. Die Kirche, auch „orthodoxe Partei“³³

28 Vgl. zum Beispiel Michail Bakunin. „Die Reaktion in Deutschland“. *Deutsche Jahrbücher*. Nr. 247 und 251, 14. Und 21. Oktober 1842.

29 Zum Beispiel bei Friedrich Engels. „Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen“. In: MEGA I/3. Berlin: Dietz, 1985.

30 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2006. S. 379-394.

31 Vgl. Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens* (wie Anm. 11). S. 124.

32 Ebd., S. 125.

33 Ebd., S. 124.

genannt, wird als „die ausschließende Partei“³⁴ stigmatisiert. Während die Wissenschaft den Wahrheitsanteil der Religion³⁵ aufnimmt, deren Unvollkommenheit sie durch ihre Kritik beweist, ist die Kirche aufgrund ihrer Unfähigkeit, sich zu verallgemeinern, zum Verschwinden bestimmt. Somit nimmt bei Bauer die Zerstörung der Theologie die Gestalt von deren Selbstauflösung an. Sein eigenes Erzeugnis erkennt der menschliche Geist in dem, was in der Religion „ein Positives, dem Bewusstsein Jenseitiges“ blieb. Durch den Verlust „jener Äußerlichkeit“ wird die Wahrheit „in das innere Selbstbewusstsein“³⁶ zurückgeführt.

Radikalisiert wird diese Kritik gerade durch den Anspruch, *intern* zu sein. Sie besteht nämlich darin, den Gegner zugleich aufzunehmen und auszuschließen. Auf der einen Seite rekonstruiert der junghegelsche Philosoph die unverwirklichte Vernünftigkeit der gegnerischen Stellung. In dieser Hinsicht wäre seine Kritik eine interne Kritik der historischen Entwicklung der Vernunft. Auf der anderen Seite hat allerdings die Integration des Gegners zur Folge, dass die reellen Gegner (etwa die Hengstenbergs und Leo) ins Hors-Champ gedrängt werden oder als sich noch mehr außerhalb der Wissenschaft befindend erscheinen. Sie nehmen die Gestalt des Archaismus an, wobei sich das diskursive Verhältnis zum Archaismus nur durch Sarkasmus, Herausforderung und Parodie kennzeichnen kann, was die Tatsache erklärt, dass Parodie eine vollwertige literarische Gattung im Junghegelianismus darstellt. Die wahren Gegner werden somit auf die näheren, der Kritik angehörenden Gegner beschränkt. Dieser Verdienst rechnet Bauer im Vorwort des ersten Bands der *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* Strauß zu: Durch Strauß' Integration der apologetischen Voraussetzung (nämlich der Substantialität und der Unbeweglichkeit des Absoluten) in die Kritik, findet nun der Kampf innerhalb der Kritik selbst statt. Die orthodoxe Theologie wird durch eben den Diskurs ins Abseits gedrängt, der behauptet, ihr Prinzip aufzunehmen.

Bauers Strategie in *Die evangelische Landeskirche Preußens* besteht darin, den Staat – nämlich das Preußen der Hohenzollern, das Bauer als die Regierung der Aufklärung betrachtet – gegen die Kirche auszuspielen.

34 Ebd., S. 127.

35 Dieser Wahrheitsanteil bezeichnet bei Bauer die innere Freiheit, die im Luther'schen Prinzip der Berechtigung durch den Glauben anerkannt werde. Vgl. ebd., S. 131.

36 Ebd., S. 54.

Mithin macht Bauer die Politik der Regierung zum ausführenden Organ der Vernunft: Die Entscheidung des Fürsten ist immer von der „Wahrheit abhängig“³⁷. Durch die Unterordnung des Politischen unter das Vernünftige wird Bauers polemische Auslegung des Aufrufs zur Union der reformierten und lutherischen Gemeinden unterstützt:

Die Union als diese Aufhebung der besondern Kirche und der Ausschließlichkeit überhaupt, ohne welche die sichtbare Kirche nicht bestehen kann, ist die konsequente Durchführung der Aufklärung, ist die öffentliche, zum Gesetz erhobene Anerkennung der Aufklärung und die auf dem Throne anerkannte Umwendung, durch welche das statutarische Kirchenwesen gestürzt war.³⁸

Somit würde der Aufruf zur Vereinigung die „Anordnung“ der Kirchen unter den Staat herbeiführen und diese zu staatlichen Instanzen wie die „Schule“ oder die „Gerichte“³⁹ machen. Mithin wird die Religion als gesetzlich verpflichtende Einrichtung aufgehoben und auf den inneren Glauben beschränkt. In dieser Hinsicht hat der Staat denselben Feind wie die Kritik, nämlich die „kirchliche Partei“⁴⁰. Kritik und Staat sind bei Bauer die zwei Facetten – die politische und die wissenschaftliche – desselben geschichtlichen Prozesses der Aneignung und Aufhebung der religiösen Wahrheit, auch als Prozess der Aufklärung verstanden, hier im breiteren Sinne von Entwicklung der Vernunft seit dem 18. Jahrhundert.

Das politische Zeitgeschehen und die zunehmende Repression, der die Junghegelianer zum Opfer fallen, führen allerdings Bauer dazu, sein Modell des Verhältnisses zwischen Staat und Wissenschaft zu präzisieren. Er erwähnt nämlich die Möglichkeit für den Staat, sich vorübergehend zu irren. „Der Staat kann sich einmal irren, gegen die Wissenschaft argwöhnisch werden und zu Zwangsmaßnahmen greifen, aber die Vernunft gehört ihm zu innig an und seine Bewegung ist viel zu lebendig, als dass er lange irren könnte.“⁴¹ Um diese Irrungen zu verhindern, schreibt Bauer der Wissenschaft als *politische Funktion* die stete Kritik der geschichtlichen Beschränkung der staatlichen Einrichtungen, um diese ihrem Begriff anzupassen. Hiermit vertritt Bauer eine besondere Rolle und einen besonderen institutionellen Status

37 Ebd., S. 100.

38 Ebd., S. 49.

39 Ebd., S.101-102.

40 Ebd., S. 95.

41 Ebd., S. 17-18.

der Kritik, die über den akademischen Rahmen in den Staat aufgenommen wird.⁴² Weil der Staat in „seiner empirischen Erscheinungsform“⁴³ nie vollkommen ist, „geht auch die Wissenschaft, das reine Denken, über den Staat hinaus, und das Denken kann und muss sogar mit seinen Gesetzen gegen die beschränkten Bestimmungen des Staates in Widerspruch geraten“⁴⁴. Das Verhältnis der Kritik zum Staat ist also gleichzeitig intern und normativ. Die Kritik ermöglicht es dem Staat, sich von innen zu verbessern.

Durch den Vergleich dieses Textes mit Bauers Briefwechsel kann man seinen Status besser einschätzen. Das Nachgeben der Regierung im *Kölner Kirchenstreit* beklagend, kündigt Bauer sein Vorhaben an, eine Broschüre über die Union zu veröffentlichen, um dem Staat die Konsequenz seines eigenen Prinzips zu zeigen. Für Bauer ist nämlich der Staat der Aufklärung noch widersprüchlich: Der preußische Staat ordnet sich selbst die Kirchen unter und gewährt ihnen zugleich noch institutionelle Selbstständigkeit. Angesichts dieser Inkonsequenz hat Bauers Strategie, wie diejenige Köppens⁴⁵, wieder eine *performative* Orientierung: Ihre scheinbare Apologie des Staates ist *normativ*. Den Staat soll man durch wissenschaftliche Bekundung seiner Wahrheit zu seiner eigenen Rationalisierung treiben. Dem Staat zeigt sich die Kritik dadurch als natürliche Verbündete und versucht mithin, dessen Unterstützung im intellektuellen und akademischen Feld zu erhalten. Der Kampf der Zeit und das, was intellektuell und institutionell auf dem Spiel steht – insbesondere die Erhaltung von Lehrstühlen –, sieht wie ein Viererspiel aus, bei dem sich laut den Junghegelianern Kirche und Staat im politischen Feld und Philosophie und Theologie im akademischen Feld gegenüberstehen sollten. Dies entspricht dem ersten Stadium der Logik der Felder, die den Rahmen des junghegelschen Diskurses bildet, und dem ersten Stadium des beanspruchten Übergangs vom akademischen zum politischen Feld: Dieser Übergang ist hier innerstaatlich und besteht für die Philosophie darin, die Legitimierung durch den Staat zu fordern.

42 Lothar Koch hat die Anschauung von dieser eingerichteten politischen Funktion der Kritik, ohne sie allerdings auf Bauers Theorie anzuwenden. Vgl. Lothar Koch. *Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement*. Stuttgart: Kohlhammer, 1971. S. 10.

43 Bruno Bauer, *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* (wie Anm. 11). S. 104.

44 Ebd., S.104-105.

45 Karl Friedrich Köppen. „Zur Feier der Thronbesteigung Friedrich II.“ (wie Anm. 8).

II. Akademisches und politisches Feld

Der junghegelsche Kampf hängt mit der im Vormärz existierenden Rivalität zwischen philosophischer und theologischer Fakultät zusammen, bei der die philosophische Fakultät die theologische in Popularität übertrifft und dadurch die herkömmliche Hierarchie erschüttert.⁴⁶ Wenn die als politischer Konflikt aufgefasste Kritik von den Junghegelianern zunächst innerhalb eines staatlichen Rahmens gedacht wird, den sie als an sich ihnen gesichert betrachten, so muss sie nach Bauers Absetzung im Frühling 1842 den Rahmen wechseln, denn diese Absetzung gibt den Junghegelianern zu verstehen, dass ihnen die akademische Laufbahn verwehrt ist. Der Ausschluss aus dem Staat – Wolfgang Eßbach spricht hier von einer „Entlassung aus dem Staatsdienst“⁴⁷ – verwandelt den Staat in einen vorläufigen, ja sogar endgültigen Gegner.⁴⁸ Diese negative Erfahrung leitet eine zweite Phase in der Ausarbeitung des Übergangs vom akademischen zum politischen Feld ein. Aus dem akademischen Forum ausgeschlossen, müssen nun die Junghegelianer eine breitere Öffentlichkeit erreichen.

In diesem Zusammenhang nimmt die Selbstdefinierung der junghegelschen Kritik als Partei eine noch politischere Dimension. Entgegen der These Wolfgang Eßbachs⁴⁹ ist hier das Wort „Partei“ als Bezeichnung für eine Parteinahme oder ein neues Diskursregime zu verstehen, und nicht als Hinweis auf die Frage der kollektiven Organisation. Der Kampf der Parteien steht hier nicht für einen Gruppen-, sondern für einen Prinzipienkampf. Das mit der Gleichsetzung von Kritik und Partei bezeichnete Diskursregime ist Gegenstand von Ruges Artikel 1842: „Wer ist und wer ist nicht Partei?“. Dort rechtfertigt Ruge philosophisch Herweghs Aufwertung der Partei in einem politischen Kontext, in dem die Mehrheit der liberalen Bewegung den pejorativen Gebrauch des Wortes beibehält. Herweghs Gedicht sowie dessen Lob durch Ruge gelten also als Umkehrung des Stigmas. Der Partei verleiht Ruge eine breite Bedeutung und eine geschichtliche Notwendigkeit:

46 Gilbert Krebs. „Le rôle politique des universités allemandes entre 1815 et 1848“. *Naissance et évolution du libéralisme allemand (1806-1849)*. Hg. Françoise Knopper und Gilbert Merlio. Toulouse : PUM, 1995. S. 173.

47 Vgl. Wolfgang Eßbach, *Die Junghegelianer* (wie Anm. 15). S. 124-131.

48 Siehe insbesondere Edgar Bauer. *Der Streit der Kritik der Kirche und Staat*. Bern: Jenni, Sohn, 1844.

49 Wolfgang Eßbach. *Die Junghegelianer* (wie Anm. 15). S. 180.

„Also heißt Partei nichts andres, als einen vernünftigen entschiednen Willen haben.“⁵⁰ Gegen „Indifferentismus“⁵¹ wird das Wort „Partei“ zum Synonym für Entschiedenheit im politischen Feld. Mehr noch als Bauer objektiviert Ruge dadurch in der Partei die agonistische Form der geschichtlichen Entwicklung im Allgemeinen, die als die bestimmte und ständige Verneinung „der vorigen Stufe“ verstanden wird.⁵² Der Auftritt als Partei entspricht einer ersten, notwendigen Phase, in der „die Partei des Neuen“ bei ihrer Opposition zum „Widerstand“⁵³ des Alten noch in „der Minorität“ ist. Im Zuge des Ausschlusses aus dem Staat wird die politische Stellung der gegenwärtigen Partei radikaler und strebt bei Ruge eine Revolution an.⁵⁴

In Edgar Bauers Rezension von „Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution von Archibald Alison“ lässt sich eine noch virulentere Radikalisierung feststellen. Das parteiliche Verfahren nimmt hier eine negative Form an: Es geht darum, den traditionellen Anspruch auf Unparteilichkeit bei gegnerischen Autoren zu zerlegen. Beim Rezensieren des Werkes des konservativen Historikers über die Revolution widerlegt Edgar Bauer die angebliche „Mitte“ der „sogenannten unparteiischen Geschichtsschreibung“⁵⁵. „Parteiisch“ denken wird im Gegenteil mit „selbstständig denken“⁵⁶ oder „ein konsequent durchgeführtes Prinzip“⁵⁷ vertreten gleichgesetzt. Es gibt nur zwei Parteien – nämlich „die Partei des Volks, der

50 Arnold Ruge. „Wer ist und wer ist nicht Partei?“ In: *Die Hegelsche Linke*. Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 400.

51 Ebd., S. 401.

52 Ebd., S. 402.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 403.

55 Edgar Bauer. „Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution von Archibald Alison“. In: *Die Hegelsche Linke*. Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 522. Nachdem Edgar Bauers Freund Engels die Unparteilichkeit gegen die Pietisten gefordert hat, adoptiert er ab 1841 eine junghegelsche Stellung, indem er am Anfang von „Schelling über Hegel“ über „diesen vielberühmten Vorzug der „Unparteilichkeit““ spottet. Friedrich Engels. „Schelling über Hegel“. In: MEGA I/3. Berlin: Dietz, 1985. S. 256. Eine ähnliche Strategie des Misstrauens, nämlich gegen Georg Hermes, verfolgt Marx in „Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung““. In: MEGA I/1 (wie Anm. 12). S. 173.

56 Edgar Bauer. „Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution von Archibald Alison“ (wie Anm. 52). S. 523.

57 Ebd.

Freiheit, der Menschheit“ und „die Partei der Legitimität, der Bevormundung von Gottes Gnaden, der Abhängigkeit und des Autoritätsglaubens“⁵⁸ –, zwischen denen nur die „Halbheit“ steht. Diese Beleidigung gilt bei E. Bauer dem „Juste-Milieu“-Liberalismus.⁵⁹ Die Selbstdefinierung als Partei hingegen setzt voraus, dass man sich zum politischen Status und zu den politischen Konsequenzen des eigenen Diskurses bekennt und darauf Anspruch erhebt, daher der pamphletistische Charakter von Edgars Texten und denjenigen der meisten Junghegelianer. Die Parteinahme der Philosophie, die deren Politisierung gewährleistet, wird gewöhnlich mit der Verwirklichung derselben gleichgesetzt.

Die durch das Wort „Partei“ bezeichnete Veränderung des Regimes der theoretischen Kommunikation setzt die Ablehnung der „Toleranz“ gegenüber den gegnerischen Ansichten voraus, denn die Toleranz besteht laut Ruge in der Rechtfertigung der „Unvernunft“⁶⁰. Die Kritik kann also nicht mehr nach dem aufklärerischen Modell mit einem über den Parteien stehenden Gericht verglichen werden.⁶¹ Die Behauptung einer Radikalisierung im Vergleich zur deutschen Aufklärung, die als Projekt einer gegenseitigen Vertiefung der Vernunft und der Religion aufgefasst wird, geht häufig über die Berufung auf die als atheistisch verstandene französische Aufklärung.⁶² Im junghegelischen Diskursregime bedeutet die Kritik also nicht mehr die Herrschaft einer selbstregulierten Republik der Gelehrten, sondern den Kampf bis zur theoretischen und politischen Vernichtung des Gegners. Die politische Konsequenz der Theorie bleibt also nicht verborgen, sondern wird im Gegenteil in den Vordergrund gestellt. Für die Junghegelianer handelt es sich darum, nach Bauers Absetzung in der Öffentlichkeit Platz zu nehmen und die intellektuelle Debatte zu gewinnen. Die Kritik als Partei und die Politisierung der Kritik sind in einer Logik der Felder und des Wandels der Verbindungen zwischen den Feldern zu verstehen.⁶³ Den gezwungenen Aus-

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Arnold Ruge. „Politik und Philosophie“. *Hallische Jahrbücher*, Nr. 293, 7. Dezember 1840. S. 2341.

61 Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* (wie Anm. 1). S. 90 ; Kurt Röttgers. *Kritik und Praxis*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1975. S. 33.

62 Bruno Bauer. *Die Posaune* (wie Anm. 6). S. 308.

63 Eine allgemeine Darstellung der soziologischen Logik der Felder findet man in: „La logique des champs“. In: Pierre Bourdieu und Loïc Wacquant. *Réponses*. Paris: Seuil, 1992.

gang aus dem akademischen Feld ins öffentliche und politische Feld – das heißt in die soziale Sphäre des politischen Feldes, dessen politische Sphäre der Staat ist – wenden die Junghegelianer zu ihrem eigenen Vorteil. Im politischen Feld Stellung zu nehmen und dabei den rein theoretischen Diskurs zu verwerfen, der dem akademischen Feld eigen wäre, kommt darauf hinaus, konkrete Philosophie zu betreiben, die statt abstrakter Vorstellungen die eigene Zeit behandelt. Das Verständnis der Wirklichkeit mittels abstrakter Vorstellungen, deren menschlicher Ursprung nicht deutlich gemacht wird, gilt nämlich als Rückgang zur Theologie, wobei dieses Argument ab 1842 in den innerhalb der junghegelischen Bewegung erfolgenden Polemiken immer häufiger eingesetzt wird. So findet man diese Argumente bei Marx, der sie in *Die heilige Familie* und in der sogenannten *Deutsche[n] Ideologie* insbesondere gegen Bruno Bauer und Stirner richtet. Die Parteilichkeit der Philosophie wird somit zur Bedingung deren kritischen und wirklichen Charakters.

Die Kritik bezeichnet also in der Tat eine politische Partei, die jedoch keine Organisation bildet. Den ‚Streit der Fakultäten‘⁶⁴ erbbend, tritt die Philosophie mit dem Recht, dem Fach der konstitutionellen Liberalen, in Konkurrenz, und versucht, sich bei den Junghegelianern als Sprache einer radikalisierten Politik zu behaupten. Diese Monopolisierung ermöglicht es vielen Junghegelianern – selbstgelernten Philosophen wie Engels, Edgar Bauer oder Prutz –, philosophische Texte zu verfassen, um politische Stellungen zu vertreten. Diese Radikalisierung setzt das Begreifen des politischen Feldes als ein Kampffeld an sich voraus. Die Entwicklung der junghegelischen Auffassung des Politischen und die Sackgasse, in welcher sich die liberale Bewegung in Deutschland zu befinden scheint, bilden die Grundlage für die Ungnade, in welche die Perspektive der Reform fällt; dies geschieht zu Gunsten des Modells eines revolutionären Bruchs, der namentlich von Ruge im „Plan der Deutsch-französischen Jahrbücher“⁶⁵ in den Vordergrund gestellt wird. Nach einer Phase der Mitarbeit wird also das Verhältnis des Junghegelianismus zum deutschen Liberalismus schnell feindlich. In seiner „Selbstkritik des Liberalismus“ behauptet Ruge, dass der Fehler des Liberalismus

64 In dieser Hinsicht erscheinen teilweise die linkshegelischen und später junghegelischen Streite in geschichtlicher Kontinuität mit den akademischen Kämpfen, die Kant 1798 darstellt. Vgl. Immanuel Kant. *Der Streit der Fakultäten*. In: *Kants Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

65 Arnold Ruge. „Plan der Deutsch-französischen Jahrbücher“. In: *Deutsch-französische Jahrbücher*. Hg. Arnold Ruge und Karl Marx. Leipzig: Reclam, 1973. S. 99.

darin besteht, dass ihm die Bildung einer „Partei“⁶⁶ nicht gelungen ist. Dieser Fehler des Liberalismus kommt dessen Mangel an praktischer Tragweite gleich: Er verteidigt nur eine innere Freiheit.⁶⁷ Der Vorwurf wird umgekehrt, als Ruge über die französischen Sozialisten zu sprechen kommt: Eben ihren Mangel an Theorie wirft er ihnen vor.⁶⁸ Der Ausgang der Junghegelianer aus dem akademischen Feld ins politische Feld ist also zweischneidig: Die Stigmatisierung der ungenügend politisierten Intellektuellen und der ungenügend intellektuellen Politiker unterstützt in jeder Phase ihrer politischen Mitarbeit den Versuch der Junghegelianer, eine hegemonische Stellung zu erreichen.

III. Ausdehnung des Parteiparadigmas und Krisis der Philosophie

Bei der Neubestimmung der Kritik als Partei durch die Junghegelianer werden Krisis und Kritik, und daher Partei und Kampf, nicht mehr nur auf Übergangszeiten bezogen. Im Gegenteil werden diese Kategorien auf den Geschichtslauf überhaupt ausgedehnt – ja sogar auf den geforderten Typus des politischen Regimes. Diese geschichtliche Ausdehnung hat eine Auffassung der Beziehung der Vernunft zur Geschichte als Kritik und eine Definierung der Vernunft als inhärent kritisch⁶⁹ zum Korrelat. Bei Bruno Bauer wird also die Vernunft durch ihren Prozess von Konflikt und Wiederaneignung ihrer selbst definiert, welche über die Kritik der religiösen Entfremdung erfolgt. Diese theoretische Gestaltung liegt noch weitgehend in Marx' Kommunismus vor, zu der Zeit, als die junghegelsche Bewegung nicht mehr sein Bezugsmilieu ist. Also erbt der Beginn des *Manifest[s] der kommunistischen Partei* erstens die Ausdehnung des Kampfs auf die Geschichte und zweitens die Selbstdefinierung als Partei. Indem Marx behauptet, dass, „die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft [...] die Geschichte von Klassen-

66 Arnold Ruge, „Selbstkritik der Liberalismus“. In: *Die Hegelsche Linke*. Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 554.

67 Ebd., S. 552.

68 Arnold Ruge. „Plan der Deutsch-französischen Jahrbücher“ (wie Anm. 64). S. 94-95.

69 Man findet einen Rekonstruktions- und Verwendungsversuch dieser Auffassung einer kritischen Vernunft – auch auf Hegel angewandt – bei Herbert Marcuse. *Vernunft und Revolution*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.

kämpfen [ist]⁴⁰, definiert er den Kampf als Hauptfaktor der geschichtlichen Entwicklung, auch wenn die Vernunft nicht zum geschichtlichen Subjekt wird. Von seinem Junghegelianismus wird ebenfalls die Identifizierung des Kommunismus mit einer „Partei“ geerbt, immer im Sinne einer Parteinahme, die eine gesellschaftlich wirkliche Tendenz verkörpert und sich einer anderen Tendenz entgegensetzt.

Durch die geschichtliche Legitimation der parteilichen Umwandlung der kritischen Philosophie wenden die Junghegelianer das agonistische Modell der Funktionsweise der Kritik auf die Geschichte an. Diese formelle Gleichartigkeit erlaubt es ihrer Philosophie, einen geschichtlichen Inhalt aufzunehmen, was allerdings an einer *Krisis* des wissenschaftlichen Anspruchs *der Philosophie* im Junghegelianismus schuld ist. Bei der Aufnahme des außerphilosophischen Inhalts, der auch Gegenstand anderer Fächer ist – insbesondere der Theologie, des Rechts, der Geschichte und der Ökonomie –, stellen die Junghegelianer die Philosophie diesen Fächern gegenüber und schätzen die begreifende Fähigkeit der Philosophie nach dieser Gegenüberstellung ein. Wenn in dieser Hinsicht die Gegenüberstellung von Philosophie einerseits und Theologie und Recht andererseits insbesondere bei Bruno Bauer zu einem Sieg der Philosophie zu führen scheint, so nimmt die Gegenüberstellung mit Geschichte und Ökonomie insbesondere bei Marx eine problematischere Gestalt an. Dass Marx in *Die heilige Familie* den Junghegelianern der Gruppe um Bauer vorwirft, bei einer abstrakten Philosophie zu bleiben, die laut Feuerbach einer Zurückführung der Theologie entspricht, liegt also an ihrer sogenannten Unfähigkeit, die sozialgeschichtliche Welt immanent und konkret zu begreifen. Die Aufnahme eines wirklichen Inhalts in die Philosophie muss also diese verändern. Eben diese Veränderung wird mit der Selbstidentifikation mit einer Partei bezeichnet, aber erzeugt einen Prozess von Krisis und Konflikt innerhalb des Junghegelianismus. In einem Fall, insbesondere im Fall von Bauer, wird die Selbstständigkeit der Philosophie wieder behauptet, im anderen Fall – im Fall von Marx und Stirner, allerdings auf zwei verschiedene Weisen – wird die Notwendigkeit eines „Ausgangs“ aus der Philosophie verkündet.

Die Behauptung des parteilichen Charakters der kritischen Philosophie stellt nämlich die Junghegelianer vor eine Alternative: entweder die Rechtfertigung eines Universalismus, dessen vorläufige Träger im geschichtlichen

70 Karl Marx und Friedrich Engels. *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: MEW 4. Berlin: Dietz, 1977. S. 462.

Prozess die kritische Partei ist (namentlich bei Marx), oder die Widerlegung jeglichen universellen Anspruchs der Kritik – diese letzte Lösung wird von Stirner⁷¹ und Karl Schmidt⁷² gewählt aber unterschiedlich ausgeführt. Diese zwei Modelle können jedoch nicht mit dem Gegensatz zwischen abstraktem Nihilismus und praktischem Materialismus gleichgesetzt werden! Sie teilen die Auffassung der Wirklichkeit als einen Kampf, der jeden von den zeitspezifischen Interessen getrennten Universalismus gefährdet. In diesem Sinne kann man dem Werk *Der Einzige und sein Eigentum* eine bedeutsame Wirkung auf die Kritik des Humanismus Feuerbachs in *Die deutsche Ideologie* zuschreiben.⁷³ Die dritte theoretische Entwicklungsmöglichkeit, die der sogenannten ‚reinen Kritik‘, besteht in dem Verzicht der Kritik auf den Parteianspruch als eine unkritische Diskursform, deren unradikaler Dogmatismus für den *nur politischen* Kampf typisch wäre. In dieser Hinsicht verteidigen B. Bauer und Marx *beide* eine Kritik der Politik, obwohl nur Bauer die Folgerung einer notwendigen Aufhebung der Partei als Diskursform und als Bündnis mit außerphilosophischen Kräften zieht:

Diese Kritik wäre einseitig und unwahr, wenn sie nicht zugleich die Kritik der Partei, jeder Partei, des ganzen Parteiwesens wäre. Die Kritik macht keine Partei, will keine Partei für sich haben [...]. Jede gemeinsame Voraussetzung, die zur Bildung einer Partei immer notwendig ist, würde sie als ein feindseliges Dogma betrachten, wenn sie, wie es innerhalb der Parteien nötig ist, sich gehindert sehen sollte, dieselbe zu kritisieren und aufzulösen.⁷⁴

Diese Problematik der philosophischen Kritik bei den Junghegelianern ermöglicht es, Kosellecks Rekonstruktion der aufklärerischen Kritik als Ursprung der modernen politischen Kritik und einer immer noch aktuellen Krisis (damals meinte Koselleck den Kalten Krieg) als eine ‚utopische‘ Kritik zu bestreiten. Mit dieser Bezeichnung verweist Koselleck auf die Opposition der Kritik zur gegenwärtigen Wirklichkeit zugunsten der Zukunft – eine

71 Max Stirner. *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Otto Wigand, 1845 (eigentlich Ende Oktober 1844).

72 Karl Schmidt. *Das Verstandestum und das Individuum*. Leipzig: Otto Wigand, 1846.

73 Vgl. Étienne Balibar. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 2010. S. 32-34.

74 Bruno Bauer. „Correspondenz aus der Provinz“. *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Hg. Bruno Bauer. Heft 6. Berlin, Mai 1844. S. 34.

Opposition, die durch eine Eschatologie vermittelt wird, deren Ausgangspunkt also das utopistische „Missverständnis zur Politik“⁷⁵ wäre. Neben einer zu breiten und zu homogenisierten Chronologie darf man hier Koselleck vorwerfen, den hier geschilderten Bruch zwischen Aufklärung und Junghegelianern in der Geschichte der Praktiken der philosophischen Kritik zu versäumen – einen Bruch, der im zum Teil polemischen Verhältnis der Junghegelianer zur Aufklärung widergespiegelt ist. Die deutsche Aufklärung verstehen die Junghegelianer als eine noch konsensuale Kritik – eine Ausnahme für Bruno Bauer bildet Edelman⁷⁶ – die jetzt einer radikalisierenden, bewusst geschichtlichen Eingliederung bedürfe.⁷⁷ Die junghegelische Historisierung der kritischen Partei und des Prinzipienkampfes führt die Junghegelianer nicht zur einseitigen Gegenüberstellung von Zukunft und Gegenwart, sondern zur Suche nach einem Ort der Kritik – gleichzeitig im Sinne von einem logischen Ort und von einem Ort gesellschaftlicher Übung der Philosophie. Dieser gesuchte Ort ist ein wirklicher Ort, aus dem heraus die Kritik immanent sein soll, und ein Ort, der selbst als in sich schon wirklich kritisch erscheinen muss und in einem Prozess der Umwandlung, ja sogar der Zerstörung der bestehenden Realität begriffen sein soll. Also ist dieser Ort zuerst insbesondere bei Bruno Bauer der Staat, bei Marx ab 1844 die Gesellschaft und die Produktionsverhältnisse und bei Stirner der Einzige, um nur diese paradigmatischen Autoren zu erwähnen. Die Gesellschaft, die die tatsächliche Wirkung von Marx' Kritik begründet, ist also nicht die Sozietät, die sich auf eine gute Moralität beruft, die Koselleck zum Beispiel in Bezug auf die Freimaurerei schildert⁷⁸, sondern die Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Werden. In ihren verschiedenen junghegelischen Formulierungen ist also die Partei kein *reines* Prinzip, sondern sie wird aus einem Ort der Wirklichkeit heraus gerechtfertigt, der diese Kritik – wenigstens in ihren Ansprüchen – immanent und nicht-utopisch macht. So besteht das Problem des Orts der Kritik für die nach einem Stützpunkt innerhalb der bestehenden

75 Reinhart Koselleck. *Kritik und Krise* (wie Anm. 1). S. 9.

76 Bruno Bauer. *Das entdeckte Christentum*. Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs, 1843.

77 Ich danke Norbert Otto Eke dafür, dass er mich auf die Streitbarkeit dieser fast einförmigen junghegelischen Auslegung der Aufklärung aufmerksam gemacht hat. Das Verständnis der neueren Zeit als eine kontinuierliche auflösende Bewegung, die in der Gegenwart kritisch *kulminieren* muss, hindert die Junghegelianer daran, eine Auffassung der ‚Radikalaufklärung‘ zu entwickeln.

78 Ebd., S. 59f.

Welt suchenden Junghegelianer weiter, wobei sie die ‚rücksichtslose‘ Kritik dieser Welt und das Ziel deren radikaler Umwandlung bewahren. Die Junghegelianer versuchen, eine parteiliche Kritik zu leisten, die in politischer Hinsicht zur Unterstützung radikalisierter Stellungnahmen wie Sozialismus, Kommunismus, Demokratismus und Anarchismus führt. Die Problematik der kritischen Partei ist also bei ihnen der Anlass zu einer Verbindung zwischen einem politischen Problem (der Ort und die Reichweite der Kritik – Problem, dessen Konkretheit bis zur Berufswahl reicht⁷⁹) und einem epistemologischen Problem (die geschichtliche Wirklichkeit der Vernunft und die Möglichkeit einer radikalen Kritik im Rahmen eines Historizismus). Die konkurrierende Verschiedenheit junghegelischer Stellungen hängt systematisch von den korrelativen Antworten zu diesem doppelten Problem ab.

Schluss

Die sich im Junghegelianismus verändernde philosophische Kritik trennt sich von der Aufklärung nicht nur wegen ihrer radikalen Form, sondern auch wegen ihrer beanspruchten soziopolitischen Zugehörigkeit. In dieser Hinsicht darf man behaupten, dass die junghegelische Bewegung die erste moderne Theorie einer als politisches *Engagement* verstandenen Philosophie leistet. Allerdings bewirken die Antinomien dieses Engagements die Pluralität und die Spaltungen, die dieser Bewegung eigen sind. Der interne und konstitutive Charakter der Theorie in ihrem Verhältnis zu wirklichen soziopolitischen Kämpfen setzt nämlich eine Infragestellung der Selbstständigkeit der Philosophie gegenüber dieser Gesellschaft und gegenüber Sozialwissenschaften voraus. So ist die Notwendigkeit einer Umwandlung der Philosophie, ja sogar eines Ausgangs aus der Philosophie eine den Junghegelianern gemeinsame Problematik. Aus der breiteren Perspektive einer Geschichte der philosophischen Kritik kann man den Junghegelianismus zwischen die Aufklärung und die sozialen und marxistischen Philosophien, insbesondere die Frankfurter Philosophie des 20. Jahrhunderts, einordnen. Diesbezüglich ist es bedeutsam, dass die – seltenen – Autoren, welche die Wichtigkeit des junghegelischen Beitrags zur kritischen Philosophie betont

79 Vgl. Bruno Bauer, Brief an Karl Marx, 31. März 1841. In: MEGA III/1. Berlin: Dietz, 1975. S. 355.

haben, oft Vertreter der kritischen Theorie waren, wie Marcuse⁸⁰ oder Habermas⁸¹. Diese Rückgriffe dürfen aber nicht zu einer retrospektiven Auslegung des Junghegelianismus führen. Zum einen wird nämlich zu oft nur die marxistische Fassung von breiteren junghegelischen Problematiken berücksichtigt, und zum anderen soll die Bedeutung der Selbstdefinierung der Kritik als Partei in ihrem Kontext verstanden werden. Da diese Forderung nicht auf die aktuelle Bedeutung von einer zentralisierten Organisation hinweist, sondern auf ein Prinzip und eine Veränderung des Diskursregimes, so scheint es retrospektiv, dass diese Umwandlung eine *Abstraktion* leistet. Trotzdem stellt man fest, dass die Junghegelianer, indem sie ihr Prinzip als Partei definieren, die wissenschaftlich eine politische, gesellschaftliche, kulturelle oder anthropologische Tendenz verkörpern soll, ihre Neudefinition der Kritik im Gegenteil als deren *Konkretisierung* verstehen. Wegen dieses Prozesses bildet der Junghegelianismus den ersten modernen Versuch einer sozialimmanenten Kritik.

80 Herbert Marcuse. *Vernunft und Revolution* (wie Anm. 68).

81 Jürgen Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

III. Rezensionen

Gottfried Willems: Geschichte der deutschen Literatur. Band 4: Vormärz und Realismus. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2014.

Der vierte Band der deutschen Literaturgeschichte, die Gottfried Willems in den letzten Jahren vorgelegt hat (Band 1-3 von 2012 bzw. 2013), besticht durch ein schlüssiges Konzept, das auf die Funktion einer Einführung in erster Linie für studentische Leser abzielt (vgl. 10f.). Dazu zeigt Willems an seiner Analyse weniger, aber repräsentativer Werke der beiden Epochen in stets auch für Leser mit geringen Vorkenntnissen nachvollziehbarer Weise die entscheidenden Diskurse des 19. Jahrhunderts auf; diese werden dabei durchgängig mit Gewinn an die außerliterarische Kulturgeschichte rückgebunden. Insbesondere geht es Willems darum, den beliebten Kurzschluss von politischer Geschichte und Literaturgeschichte zu vermeiden (vgl. z. B. 195), dieses Anliegen bewahrt ihn an vielen Stellen vor wohlfeilen und populären Erklärungsmodellen. Leider stellt die weitgehende Ausblendung des politischen Diskurses gleichzeitig auch die entscheidende Schwäche der Literaturgeschichte dar; das zeigt sich bereits, wenn Willems das Kapitel zu „Literatur und Nationalismus“ folgendermaßen einleitet:

Wir sind mit der Novelle „Das verlorene Lachen“ von Gottfried Keller bereits weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts vorgedrungen. Nun wollen wir uns noch einmal in seine erste Hälfte zurückbegeben, in die Zeit noch vor dem Vormärz, um von hier aus einem Phänomen nachzugehen, das in unserem Bild von der Literatur des 19. Jahrhunderts kein weißer Fleck bleiben darf, wenn wir ihr wirklich nahekommen wollen: dem Nationalismus. Denn das 19. Jahrhundert begriff die Literatur wesentlich als ein nationales Unternehmen. (273)

Es ist nicht zu überhören, dass die Beschäftigung mit dem Nationalismus für Willems bestenfalls eine lästige Pflichtaufgabe darstellt, und im Verlauf des Kapitels wird auch deutlich, warum. Willems begreift nämlich die nationalen Tendenzen des 19. Jahrhunderts als Versuchsanordnung, aus der sich der Nationalsozialismus des 20. Jahrhunderts quasi automatisch ergeben habe, und von dieser unterschwelligen Annahme aus nimmt er den von ihm durchaus als dominant erkannten nationalen Diskurs in Sippenhaft für sämtliche Verbrechen Hitlers und verzichtet bei der Besprechung des Nationalismus folglich zugunsten einiger politischer korrekter, aber wenig aussagekräftiger Phrasen auf sein sonstiges Reflexionsniveau. Insofern stellt es fast einen Gewinn dar, wenn das Kapitel – wie Willems ja selbst erkennt – in der durchaus auch chronologisch aufgebauten Literaturgeschichte völlig falsch

eingeorordnet ist: Durch diesen in sich wenig schlüssigen, aber mit der restlichen Darstellung glücklicherweise kaum verbundenen erratischen Block, der sich im Wesentlichen der Lyrik der Befreiungskriege widmet, werden die anderen, durchweg brillanten Kapitel so zumindest nicht korrumpiert. Zwar bleibt Willems auf diese Weise der Blick auf eine der zentralen Gattungen der beiden behandelten Epochen, den historischen Roman, der folgerichtig auf nicht einmal einer Seite abgehandelt wird (22f.), verstellt, doch mindert diese Lücke den Wert seiner Einführung nur unwesentlich. Diese stützt sich im Wesentlichen auf Immermanns „Epigonen“, Gutzkows „Wally, die Zweiflerin“ und „Die Nihilisten“, Heines Lyrik und Reisebilder, Platens Lyrik, Büchners „Dantons Tod“ und „Lenz“, Kellers „Das verlorene Lachen“ und Raabes „Pfisters Mühle“ – der Verzicht auf weitere namhafte Autoren der behandelten Epochen wie beispielsweise Stifter, Storm oder Fontane schadet der Darstellung dabei erstaunlich wenig. Mit Hilfe dieser ausgewählten Werke, die teilweise auch ausführlich zitiert werden – Zitate aus der Primärliteratur über mehr als eine Druckseite sind keine Seltenheit (vgl. z. B. 35-37, 189-191 oder 230-233) –, gelingt es Willems nicht nur, die entscheidenden Diskurse des 19. Jahrhunderts an konkreten Texten nachzuweisen, wobei der Blick immer wieder souverän auf das Ganze geweitet wird. Vormärz und Realismus werden so auch in ihrer Entstehung aus der Romantik und der Goethezeit sowie in ihrem Aufgehen in der Moderne als historische Epochen erfahrbar. Vor allem die Ablösung der christlichen Religion durch zahlreiche Ersatzreligionen, wie die Kunstreligion, die Humanitätsreligion oder den Vitalismus rückt Willems ins Zentrum seiner Darstellung. Anhand dieser Diskurse präsentiert er den Versuch des 19. Jahrhunderts, sich den Herausforderungen der Modernisierung zu stellen, als Vorläufer der (literarischen) Moderne: Während Vormärz und Realismus trotz aller Ablehnung von Materialismus und Romantizismus noch versucht hätten, Vitalismus und Humanitätsreligion miteinander auszusöhnen, reiße in der Moderne die Kluft zwischen Naturalismus auf der einen und Ästhetizismus auf der anderen Seite unüberbrückbar auf. Innerhalb der beiden im vierten Band besprochenen Epochen unterscheidet Willems zwischen dem nihilistischem Welterschmerz des Vormärz und der humorvollen Weltfrömmigkeit des Realismus; während Autoren wie Heine, Platen oder Büchner stets am Abgrund des Nihilismus wandelten bzw. sich in die Ästhetik flüchteten und damit bereits in der Moderne angekommen seien, gelinge Keller und Raabe eine Aussöhnung zwischen der dahinrasenden Modernisierung und einem Menschen, der es zusehends besser versteht, mit diesem Tempo

Schritt zu halten. Bei diesem Aufzeigen der großen Linien in der Literatur des 19. Jahrhunderts bleibt der Blick des Verfassers jedoch stets differenziert; dass die Eigenart eines Dichters in aller Regel nicht vollständig im Diskurs aufgeht, bedenkt Willems jederzeit mit. Gleichzeitig bewahrt der souveräne Überblick des Autors über den Darstellungsgegenstand den Leser vor einer Überforderung durch disparate Einzelbeobachtungen, auch wenn zuweilen Andeutungen problematischer und diskussionswürdiger Aspekte wünschenswert wären. Wie die sehr sparsamen Literaturangaben in wenigen Fußnoten zu Beginn einzelner Abschnitte ist dieser Umstand aber natürlich in erster Linie dem Einführungscharakter der Literaturgeschichte geschuldet und insofern vielleicht ein etwas kleinlicher Kritikpunkt. Dennoch ist dieses Vorgehen in gewisser Weise auch symptomatisch: Willems nimmt den Leser fest an die Hand – das ist seine Stärke und seine Schwäche, denn gerade aufgrund der sprachlichen Brillanz und rhetorischen Überzeugungskraft der Darstellung ist es nicht leicht, sich dem Argumentationsgang zu entziehen und sich diesem kritisch gegenüberzustellen. In jedem Fall aber ist das Buch als Einführung für Studenten – und so ist es ja konzipiert – aufgrund der äußerst fundierten Sachkenntnis wie brillanten Vermittlungsgabe des Verfassers hervorragend geeignet; es legt wichtige Grundlagen, die für eine eingehende wissenschaftliche Beschäftigung mit der Literatur des Vormärz und des Realismus unverzichtbar sind – und verweist für die Vertiefung von einzelnen Aspekten zu Recht auf die Spezialliteratur.

Heiko Ullrich (Heidelberg)

Ein Leben auf dem Papier. Fanny Lewald und Adolf Stahr. Der Briefwechsel 1846 bis 1852. Band 1: 1846/47. Herausgegeben und kommentiert von Gabriele Schneider und Renate Sternagel. Transkription Renate Sternagel (= Vormärz Archiv, Band 2). Bielefeld: Aisthesis 2014.

Bei der genaueren Beschreibung sowie für das wenigstens annäherungsweise empathischere Verständnis jeglicher, besonders aber der literarischen Vergangenheit wird man, falls überhaupt vorhanden, um die Auswertung überkommener Briefwechsel als Indikatoren der persönlichsten Seelenspiegelung samt allen damit verknüpften atmosphärischen Informationen nicht herumkommen. Archive sind unser Gedächtnis. Die entsprechenden Quellen warten dort auf die sachgerechte Benutzung. Sie bestehen einerseits aus in über Gebühr beanspruchten Beständen. Andererseits ist manches seit langem

verborgen oder gar verschüttet, was sich als Schatz zu heben lohnt. Immerhin schlummern dort Massen von Papier, auf dem sich z. B. die Umbrüche des 19. Jahrhunderts greifbarer abzeichnen als in manchen ansonsten in Bibliotheken oder Buchhandlungen leichter greifbaren, noch so lesenswerten Romanen oder Manifesten aus derselben Zeit.

In der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin befindet sich jener hier in Rede stehende umfangreiche Briefkorporus mit etwa 900 Schreiben des seiner- oder, mit ebenso viel Berechtigung besser, ihrerzeit skandalumwitterten Verhältnisses des seine turbulenten Anfänge reflektierenden, weil anfangs entsagungsvoll erleidenden und schließlich den gemeinsamen Status seit 1852 souverän etablierenden Schriftstellerpaares Fanny Lewald und Adolf Stahr. Eine wichtige Auswahl ihrer Briefe, wovon der erste opulente Band auf 600 Seiten mit über 260 dargebotenen Zeugnissen von etwa 350 Briefen (in der Zählung der gelegentlich Verwirrung stiftenden Anordnung der Verfasser folgend) aus den zwei Jahren 1846/47 ein beunruhigendes Fanal der Emanzipation zumal der deutlicher und öfter zu vernehmenden Lewald bildet, wird in einer drei Bände umfassenden Ausgabe von kundiger Hand in der Weise von Quellengliederung wie -darbietung einer exzeptionellen biographischen Phase ausgebreitet. Die Edition wird zweifellos die in der Selbstcharakteristik dieses privaten Briefwechsels durch den Verlag und die Herausgeberinnen beklagte Lücke innerhalb der Vormärzforschung schließen. Dabei fallen verständlicherweise nicht nur viele Briefe, sondern in den Briefen auch ganze Passagen weg, Sie werden durch kursorische Einschätzungen zum Auftakt der gut gegliederten Kapitel (drei für das Jahr 1846 sowie vier für das Jahr 1847) oder gelegentlich durch kurze Verbindungen oder Anmerkungen ersetzt.

Das ist für die Benutzung bzw. die mit Recht erwartete und den Zeithorizont bereichernde Botschaft sämtlicher publizierten Zeugnisse die einzig vernünftige Entscheidung. Denn es gibt immerhin auch unter der gewieften Kennerschaft der Vormärzliteratur den mehr als verständlichen Stoßseufzer, ob denn nun wirklich alles an greifbarem oder vorhandenem Material mehr oder weniger komplett gedruckt werden müsse oder ob nicht einzelne referierende Studien gänzlich ausreichen. Das betrifft selbst solche Zeugnisse der in der letzten Forschergeneration mit Recht wichtiger gewordenen Autorin Fanny Lewald, die während des Beginns des bei Gelegenheit eines gemeinsamen Romaufenthalts einsetzenden Briefwechsels bereits Mitte Dreißig und alleinstehend war, sowie ihres später nicht wegzudenkenden Gefährten Adolf Stahr mit seinem besonderen Profil einer liberalen Tradition, der

damals immerhin als vierzigjähriger Gymnasialprofessor längst mit seiner nicht ungebildeten, sogar weit über fünf Jahre jüngeren Frau Marie geb. Krätz fünf gemeinsame Kinder besaß, aber im abseits gelegenen Oldenburg allein aus Gesundheitsgründen nur schwer bleiben konnte.

Aber solche Vorbehalte der Quellendarbietung werden durch die hier vorliegenden, gewissermaßen bebenden, ja gelegentlich tränenbenetzten oder quasi blutenden Dokumente beiseitegeschoben bzw. auf eine anrührend private oder persönlich bemühte, wenn nicht gequälte Folie von sozialer wie psychologischer Struktur treffen, die man als nachhaltige Beleuchtung ihrer Entstehungszeit nicht missen sollte. In der Tat ist auf das Dokumentarische das Hauptaugenmerk zu richten: Die Briefe belegen die Nöte und Alltäglichkeiten innerhalb einer schwer zu beherrschenden Verwirrung der Gefühle und deren systematische Idealisierung, die Hintergründe und Obsessionen, die politischen Verhältnisse und familiären wie lebensnotwendigen Kleinigkeiten bis hin zu Einkäufen und Regelungen unter den Lewald'schen Geschwistern. Von sprachlichem Glanz oder poetischer Eigenleistung ist dabei nur wenig zu spüren. Die Information über das Leben in den Kulissen, bevor die Öffentlichkeit überhaupt am jeweils zu schaffenden Werk teilnimmt, steht eindeutig im Vordergrund. Solcher Mehrwert an Teilnahme und Einsicht hat es denn aber wirklich in sich und rechtfertigt den Aufwand.

Wäre das zeitgenössische Kolorit etwa besser getroffen als durch die eingeflossenen Beschreibungen des deutsch-jüdischen Hintergrunds der in Königsberg geborenen, aber in Berlin ziemlich selbständig lebenden und durch die römische Begegnung mit Stahr auch als Schriftstellerin wie neu zum Leben erwachten Lewald? Besitzen nicht die wie nebenher oder eigens formulierten Charakteristiken der Zeitgenossinnen oder von deren männlichem Begleitpersonal oder einzeln auftauchenden Vertretern (manchmal selbstverständlich auch umgekehrt) ihren eigenen authentischen Charakter? Die italienisch-deutsche Gemeinde mit Adele Schopenhauer, Ottilie von Goethe, Sibylle Mertens-Schaaffhausen, H. C. Andersen usw. eröffnet den Reigen. Immermann, Heine oder Hebbel wirken mit ihren Texten in das Briefwerk hinein. Das unglückliche Verhältnis von Therese von Bacheracht mit Karl Gutzkow wirft seinen Schatten auch auf Fanny Lewald als inniger Freundin der adligen Schriftstellerin und auf ihren angebeteten Freund Stahr, der sich wiederum mit Gutzkow bestens versteht. Aus solchen Teufelskreisen gibt es nur ein schwieriges Entrinnen. In Berlin geht es für Fanny Lewald nicht ohne den immer präsenten Varnhagen und dessen Besuche wie Kommentare oder den berühmten Erforscher ganzer Kontinente Alexander von

Humboldt mit seinen einschüchternden Berichten. Auch die irrlichternde Bettina von Arnim gewinnt ihre faszinierend überspannte Kontur. Die frühe Wahrnehmung Fontanes nicht zu vergessen! – Der Jurist Otto Lewald, der Berliner Bruder, erlangt neben der enorm emotionalen Beziehung zur berühmten Schwester auch Bedeutung auf politischem Parkett. Der Maler Louis Gurlitt hängt ihr an und heiratet endlich ihre Schwester Else. Nachfahren aus dieser Ehe, wie die Stammtafel im Anhang verrät, haben noch die jüngsten Debatten um Kunstbesitz durch Verflechtungen mit Interessen der nationalsozialistischen Machthaber angestoßen. Familienhistorie vermag oft auch die Zeitgeschichte und ihre brisanten Verirrungen abzubilden.

Das zeitgenössische literarische Leben, und nicht zu übersehen: der Buch- und Zeitschriftenmarkt einschließlich der gezahlten Honorare, spielt immer wieder in den Briefwechsel hinein. Heinrich Laubes durch seine Vorrede zum *Struensee*-Stück sich irritierend äuernde judenfeindliche Kulturkritik wird ebenso gestreift wie die gravitatische Position der Gräfin Hahn-Hahn allgegenwärtig erschüttert. Lewalds anonym erschienener Roman *Diogena* hat damals mit solcher Art von Lebensbetrachtung ebenso gründlich wie satirisch aufgeräumt. Adolf Stahrs Aufklärungsartikel, was die kontrovers diskutierte Verfasserschaft angeht, der am 26. August 1847 in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung* erschien, wird im Anhang dankenswerterweise mitgeteilt und belegt gewissermaßen abschließend, dass das Paar Lewald/Stahr in Zukunft frank und frei, weil Seit an Seit in die Debatten eingreifen wird. Aus der mit geradezu übernatürlicher Gewalt am besonderen Ort Rom über die beiden Protagonisten herabgestürzten Leidenschaft erwächst somit, wie auch im Fall der Reiseliteratur, nicht nur zärtlichste, manchmal wie mühsam aufrecht erhaltene Hypostasierung, sondern eben auch eine literarische Partnerschaft, ja Symbiose.

Der bekanntlich selber ungemein klein schreibende Karl August Varnhagen von Ense habe bei einem Besuch, um ihr Originalbriefe des Prinzen Louis Ferdinand an Pauline Wiesel für ihren geplanten Roman zu bringen, so berichtet Lewald zum Neujahr 1847 ihrem „Ado“, auf ihrem zum ausgesprochenen Missfallen des Besuchers gegen das Licht stehenden und deshalb gemeinsam augenblicklich umgestellten Schreibtisch „das Ende des Briefes für Dich“ gesehen und gesagt: „Solch kleine Handschrift habe ich noch nie von Ihnen gesehen! – Er sah gleich fort, denn obenauf stand: Mein Adolf! – Ob er dies gesehen oder nicht, wie kann ich es wissen. Ist mir auch sehr gleich! Er hat gut sich über die Handschrift wundern, er weiß nicht, dass jeder Buchstabe uns eine Sekunde ersetzen muss, und dass wir leider nur auf

dem Papier leben. Je enger ich schreibe, je öfter kann ich auf einem Blatt ‚Ado‘ sagen!“ (S. 197) Diese Szene mit der Schlussfolgerung Fanny Lewalds enthält das vielsagende Motto und die passende Überschrift für das ganze Projekt der Veröffentlichung dieses privaten Briefwechsels bis zum endlich erreichten Zusammensein in Berlin bzw. später in klimatisch günstigeren Gegenden. In einem Wortspiel möchte man hinzufügen, dass das in langen Trennungen tatsächlich meist auf dem Papier sich abspielende Leben der beiden Autoren dennoch keineswegs papieren ausgefallen ist!

Ein Wort noch zur sicherlich gewaltigen Last durch die Transkription der Briefe: Über die verändert verkleinerte Schrift Lewalds wundert sich bereits der akribische Varnhagen. Manches ist u. a. auch deswegen schwer oder gar nicht zu entziffern gewesen. Dasselbe gilt für die Handschrift von Stahr. Gelegentliche Streichungen oder rätselhaft ungewohnte Eigennamen müssen einem solchen Unternehmen sowieso zum Opfer fallen. Und das wird keineswegs verschwiegen. Man hätte sogar gern in Kauf genommen, die Briefe ohne in den Anmerkungen verzeichnete Eingriffe orthographischer oder grammatikalischer Art lesen zu müssen. Wovon das Herz voll ist, darüber stolpert die Feder noch leichter – und der heutige Leser darf das ruhig original zur Kenntnis nehmen. Dankbar wird er jedoch für diese auf Mühe und Geduld aufbauende Edition auf jeden Fall sein und nach ihrem Studium viel klüger als zuvor.

Joseph A. Kruse (Berlin)

Traci O'Brien, Enlightened Reactions: Emancipation, Gender, and Race in German Women's Writing. Oxford, Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Vienna: Peter Lang, 2011.

In ihrer wissenschaftlichen Abhandlung *Enlightened Reactions: Emancipation, Gender, and Race in German Women's Writing* erweitert Traci O'Brien den Fokus der literaturwissenschaftlichen Frauenforschung um das Thema „Rasse“/Rassismus. Dass sie sich dabei auf die Literatur des Vor- und Nachmärz konzentriert, erscheint etwas befremdlich, denn in den späteren Jahren des 19. Jahrhunderts hatte „Rasse“ sicherlich mehr Aktualität als in den Jahren um 1848. Noch erstaunlicher ist, dass sich O'Brien ausgerechnet die Werke der mehr oder weniger feministischen Autorinnen Ida Hahn-Hahn, Fanny Lewald und Ottilie Assing vornimmt; ihr erklärtes Ziel ist es, Brüche im Denken dieser Verfechterinnen der gesellschaftlichen Gleichheit zu finden.

In ihrem ersten und umfangreichsten Kapitel beschreibt O'Brien den Liberalismus und Idealismus der Postaufklärung, sowie die Ausbildung der bürgerlichen Ideologie. Sie unternimmt dies, indem sie den Forschungsstand zur Exklusion der Frau in langen Zusammenfassungen wiedergibt. Die Positionen der behandelten Autorinnen zu dieser Entwicklung werden bedauerlicherweise in die Fußnoten abgedrängt. Immerhin wird die Bedeutung des Vormärz für die Herausbildung emanzipativer Ideen gebührend gewürdigt. Danach diskutiert sie den Rassebegriff jener Jahre, gerade hier argumentiert sie doch recht holzschnittartig, denn sie setzt fortlaufend Bürger und weiße Männer gleich. Unterprivilegierte Männer und die soziale Frage existieren für sie nicht. O'Briens Konstruktion des Rassebegriffs ist ein wenig problematisch, denn obwohl sie diesen in Aufklärung und Postaufklärung festmachen möchte, greift sie in ihren Ausführungen vor allem auf Schriften zurück, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienen sind. O'Briens Leitstern ist der Begriff des Orientalismus, der ursprünglich von dem anglistischen Literaturwissenschaftler Edward Said stammt und in den letzten Jahren zur zentralen Kategorie in den postkolonialen Studien geworden ist. Da im behandelten Untersuchungszeitraum der Kolonialismus, zumal der deutsche Kolonialismus, noch nicht sonderlich ausgeprägt war, definiert O'Brien diesen Ansatz zu präkolonialen Studien um.

Die Schwierigkeiten der Anwendung des Orientalismuskonzeptes auf die deutsche Literatur um 1848 sind offensichtlich, aber zum Glück für O'Brien gibt es Gräfin Ida Hahn-Hahns „Orientalische Briefe“ (1844), in denen sie ohne Probleme fündig wird. Einerseits scheinen die angeführten Textpassagen O'Briens Rassismus-Vorwurf zu stützen, andererseits war Hahn-Hahn eine konservative Aristokratin, die den Orient sehr schätzte und ihn zumindest streckenweise durchaus differenziert zu beschreiben weiß. Was die Gräfin sehr empörte, war die Missachtung der Frauen in den islamischen Ländern, die sie teilweise mit damals in Reisebeschreibungen gängigen Klischees und Stereotypen schildert. Bewegten sich die Vorurteile der Gräfin weitgehend innerhalb der Konventionen des Orientreiseberichts, so wichen ihre Impressionen insgesamt doch deutlich vom Mainstream ab, was die „Orientalischen Briefe“ international erfolgreich machte, bei O'Brien jedoch kaum gewürdigt wird.

Im dritten Kapitel widmet sie sich Fanny Lewald, einer ebenfalls sehr prominenten Vormärzautorin und, im Unterschied zu Hahn-Hahn, engagierten Kämpferin für die Gleichberechtigung von Juden und Frauen. Orientale kommen relativ selten in ihren Werken vor, dafür aber Ostjuden, deren

Darstellung O'Brien in Lewalds Roman „Jenny“ (1843) sehr bemängelt. Dabei übersieht sie aber, dass sich nicht primär Lewald, sondern ihre assimilierten Romanfiguren von den Ostjuden abgrenzen, was für Lewalds Realismus spricht, denn die Abgrenzung vom Ostjudentum war im gesamten 19. Jahrhundert für die assimilierten deutschen Juden ausgesprochen charakteristisch. Wenn O'Brien nicht so darauf fixiert wäre, ihren Autorinnen ideologische Fehltritte nachzuweisen, hätte ihr auffallen können, dass gerade in einer von ihr als Beweis angeführten Passage die Stereotypisierung unterlaufen wird und der beschriebene Ostjude als schöner Mann erscheint. Eine weitere Quelle, mit der O'Brien ihren Orientalismusvorwurf untermauern möchte, ist Lewalds Roman „Diogena“, eine Satire auf Ida Hahn-Hahns Exotismus, in dem es deshalb von Stereotypen, Klischees und Übertreibungen nur so wimmelt, was zu Satire und Parodie einfach dazugehört. Aber anstatt Lewald als frühe Kritikerin von Exotismus und Orientalismus, also quasi als Vorläuferin, zu rezipieren, nimmt O'Brien das Ganze für bare Münze und kommt zu entsprechenden Schlussfolgerungen. Abschließend geht sie noch auf einen späteren Text Lewalds ein, in dem diese, wie damals in der Frauenbewegung sehr üblich, damit argumentiert, dass angesichts der Tatsache, dass die nordamerikanischen Schwarzen mittlerweile auch die Bürgerrechte hätten, es unverständlich sei, dass deutsche Frauen immer noch diskriminiert und rechtlos sind. Diese Argumentation empfindet O'Brien als anstößig, räumt aber selber ein, dass sie zum Standardrepertoire der damaligen Frauenbewegung gehörte, zudem bemängelt sie, dass Lewald von der tatsächlichen Realität der nordamerikanischen Sklaverei wenig Ahnung habe.

Mangelnde Kenntnisse über die nordamerikanische Sklaverei wird man Otilie Assing, der dritten Autorin mit der sich O'Brien auseinandersetzt, zumindest nicht vorwerfen können. Die Kusine Fanny Lewalds und Nichte Varnhagen-Enses wurde im Vormärz politisiert und ging im Nachmärz in die USA, von wo aus sie vor allem für „Cottas Morgenblatt für gebildete Leser“ über die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in den USA, besonders aber über den Kampf für die Abschaffung der Sklaverei berichtete. Durch ihr Engagement in der Abolitionisten-Bewegung und ihre Beziehung zu deren führendem Repräsentanten Frederick Douglass konnte sie deutschen Lesern eine Insiderperspektive geben. O'Brien kritisiert, dass sich in Assings Beiträgen zahlreiche Stereotypen und Klischees finden würden. Zugebenermaßen arbeitet Assing in den von O'Brien angeführten Textstellen mit Klischees und Stereotypen, es bleibt jedoch dahingestellt, ob dies nicht auch einer rhetorischen Strategie entspringt, die es darauf anlegt,

ihren Lesern das Thema näherzubringen. Gerade bei Zeitungs- bzw. Zeitschriftenreportagen ist zudem nicht auszuschließen, dass der verantwortliche Redakteur beim Redigieren der Texte gelegentlich zu Klischees und Ausschmückungen griff, um das Thema fürs Publikum schmackhafter zu machen. Weitergehend bemängelt O'Brien Assings eurozentrische Herangehensweise an die ethnischen Minderheiten in den USA, womit sie einerseits sicher Recht hat, andererseits aber ist Assing, verglichen mit den Auslandskorrespondenten anderer Blätter, sicherlich deutlich einlassungsbereiter und aufgeschlossener. Ein weiterer Punkt, der von O'Brien kritisch angeführt wird, ist Assings Geringschätzung der indianischen Ureinwohner Nordamerikas, die sie für unzivilisiert hält, was sicher einen Widerspruch im Denken der engagierten Publizistin darstellt, der wie O'Brien selber anführt, auf Assings Fortschrittsglauben zurückzuführen ist, den sie sehr kritisiert.

Weitgehend außer Acht lässt O'Brien die Meriten der von ihr behandelten Autorinnen, die sich ihre Existenzen als Berufsschriftstellerinnen mühsam erkämpfen mussten. Für ihre Emanzipation und ihr Leben gegen den Zeitgeist mussten sie allesamt einen hohen Preis zahlen. Ihnen nun tatsächliche oder imaginierte Inkonsequenzen in Weltanschauung oder Engagement vorzuwerfen, scheint stark aus der Perspektive der heutigen Situation zu entspringen, in der Frauen und Minderheiten über Rechte und Möglichkeiten verfügen, wie sie sich Ida Hahn-Hahn, Fanny Lewald oder Ottilie Assing vermutlich nicht in ihren kühnsten Träumen ausmalen konnten. Zudem scheint die Verfahrensweise der Autorin, die ohne Betrachtung des Kontexts oder der Intentionen der Autorinnen, deren Positionen ideologiekritisch abzukanzeln, politisch und literaturwissenschaftlich wenig produktiv. Ähnlich verhält es sich mit dem Verfahren O'Briens ganz unterschiedliche Textsorten wie Roman, Reisebericht, Parodie und Reportage miteinander zu vergleichen und sie als ungeschminkte Meinungsäußerungen der behandelten Autorinnen zu diskutieren.

Trotzdem erschließt O'Brien mit *„Enlightened Reactions: Emancipation, Gender, and Race in German Women's Writing“* ein wichtiges Forschungsfeld, das in Zukunft hoffentlich verstärkt bearbeitet werden wird, denn bislang ist das Thema Rassismus in der deutschsprachigen Ideen- und Literaturwissenschaft noch weitgehend ein blinder Fleck.

Christina Ujma (Berlin/Paderborn)

Dirk Göttsche/Nicholas Saul (Ed.): Realismus and Romanticism in German Literature – Realismus und Romantik in der deutschsprachigen Literatur. Bielefeld: Aisthesis, 2013.

Im Vorwort des Sammelbandes formulieren die Herausgeber den Anspruch, das Spannungsfeld zwischen den beiden im Titel genannten Epochen neu zu vermessen. Dabei sollen zum einen die umliegenden Epochen in die entsprechenden Überlegungen miteinbezogen werden, um so allgemeine Tendenzen von Modernität sichtbar zu machen, zum anderen soll eine Differenzierung innerhalb des Realismus, der im Zentrum des Erkenntnisinteresses steht, erfolgen. Dieser Aufgabe widmen sich die insgesamt fünfzehn Beiträge verteilt auf vier Schwerpunkte und einen Ausblick; der nicht zuletzt chronologisch orientierte Aufbau (programmatische Abgrenzungen und thematische Konstanten – Bezug auf außerliterarische Wissenssysteme – kritische Rückbesinnungstendenzen – Transformation und Historisierung) trägt hier enorm zur inneren Stringenz eines Sammelbandes bei, der nicht nur „sammelt“, sondern auch ordnet. Da das Vorwort bereits eine kurze Vorstellung der einzelnen Beiträge beinhaltet (19-29), werde ich mich in der Folge auf einige kritische Anmerkungen beschränken, denn das insgesamt gleichwohl zutreffende Gesamturteil der Herausgeber, die ihren Beiträgern pauschal „intellectual brilliance, critical acuity and immense learning“ zusprechen (30), ist an der ein oder anderen Stelle durchaus zu differenzieren. Gleich der erste Beitrag von Rainer Hillenbrand zu Tiecks *Waldeinsamkeit* besticht eindeutig eher durch „critical acuity“, denn durch „immense learning“, was sich in der Diskrepanz zwischen einer äußerst scharfsinnig vorgenommenen und luzide formulierten (weitgehend werkimmanenten) Analyse der Novelle auf der einen und der sehr sparsamen Berücksichtigung der Forschungsliteratur auf der anderen Seite niederschlägt. Dass es sich hierbei nicht etwa um eine Nachlässigkeit handelt, sondern die Missachtung der literaturwissenschaftlichen Interpretationsgemeinschaft sich auf die Verachtung derselben gründet, zeigt der von Hillenbrand gezogene Vergleich zwischen den Äußerungen einer betrunkenen Schurkenfigur aus Tiecks Novelle und dem Deutungsansatz einer renommierten Fachkollegin (49 Fußn. 19). Schon eher rechtfertigt Jesko Reilings Darstellung des spannungsreichen Verhältnisses, das Berthold Auerbach zur Romantik pflegt, die Zuschreibung aller drei von den Herausgebern formulierten Eigenschaften; hier spricht erkennbar der weitgehend auf Polemik verzichtende Fachmann über sein souverän beherrschtes Spezialgebiet. Kongenial ergänzt werden Reilings Ausführungen zu Auerbach durch

Gerd Vonhoffs äußerst informativen und facettenreichen Überblick über weitere Dorfgeschichten des 19. Jahrhunderts, wobei Vonhoff den Bogen von den Werken weniger bekannter Autoren wie Ernst Willkomm bis zu Kellers *Romeo und Julia auf dem Dorfe* schlägt. Benedict Schofield weist drei spezifische Verfahren der Bezugnahme auf romantische Motive in Freytags *Soll und Haben* nach, um das komplexe Verhältnis des Programmatischen Realismus zur Romantik näher zu beleuchten; neben die direkte Verurteilung der Vorgängerepoche durch den Erzähler tritt die gezielte Charakterisierung ohnehin negativ gezeichneter Figuren mithilfe „romantischer“ Eigenschaften sowie die Modifizierung und Umdeutung einzelner aus der Romantik übernommener Muster. Am Beispiel von Storms *Immensee* weist Magdalena Orosz – allerdings erst nach einem ausufernden Forschungsbericht, der das andere Extrem zu Hillenbrand weitgehender Ignoranz der Kollegenschaft darstellt – überzeugend historisierend-archivalische Tendenzen in der intertextuellen Bezugnahme der Realisten auf romantische Vorbilder nach. Martina King kann zwar an einigen Stellen stichhaltig nachweisen, dass die in Stifters *Mappe meines Urgroßvaters* formulierten medizinischen Vorstellungen zu einem erheblichen Teil aus der Zeit der literarischen Romantik stammen, ihre Versuche, diesen Befund analog auf Stifters Poetik auszuweiten, überzeugen jedoch nicht durchgängig und tragen nur in wenigen Fällen Entscheidendes zum Verständnis des Romans bei. Wesentlich schlüssiger gelingt derselbe Brückenschlag in Christine Arndts Analyse zweier Novellen Wilhelm Raabes (*Holunderblüte*) und Theodor Storms (*Ein Bekenntnis*); hier wird die Bedeutung des historisch gebundenen medizinischen Diskurses nicht nur in minutiöser Textarbeit belegt, sondern auch in nachvollziehbaren Analogien auf das Verhältnis von Rahmen- und Binnenhandlung übertragen. Christian Begemann untersucht am Beispiel von Fontanes *Unterm Birnbaum* den Zusammenhang zwischen realistischer Theorie und Praxis, wobei er die Verklärung der Aufklärung und die Psychologisierung des Übernatürlichen in Fontanes Novelle aufschlussreich in Beziehung zueinander setzen kann – zwar deutet Begemann am Ende die Novelle vergleichsweise konventionell als Problematisierung des realistischen Verklärungspostulats, kann diese aber durch seine Argumentation auf innovative Weise neu begründen. Philip Ajouris Versuch, die Beziehungen zwischen Kellers *Geisterseher* und den romantischen Vorbildern zu klären, fehlt dagegen mitunter die allgemeinverbindliche Überzeugungskraft; gerade die letzte Wendung der Argumentation ins Poetologische fußt auf einer etwas gewagten Deutungshypothese zu einer einzelnen Episode in

Kellers Novelle. Der gespenstische Wiedergänger bleibt auch in Nicholas Sauls Analyse von Wilhelm Raabes *Vom Alten Proteus* das Leitmotiv der in diesem Abschnitt des Sammelbandes unternommenen Konfrontationen von Romantik und Realismus; die Untersuchung bezieht in diesem Fall Raabes Schopenhauerrezeption in die Überlegungen mit ein und wiederholt den bereits häufig formulierten Anspruch, aus Raabes Werk eine Autorpoetik zu rekonstruieren. Von der offensichtlichen Verurteilung Instetens schon durch die Zeitgenossen Fontanes, aber auch noch durch die gegenwärtige Literaturwissenschaft geht Martina Süess aus und demonstriert, wie Instetens als „Spielverderber“ (336) Effis Sehnsüchte als „ein ins Lächerliche verschobenes Zitat aus der Romantik“ entlarvt (329) – vom Duell über das Gespenst des Chinesen bis zu Heinrich Heine, dem Lieblingsdichter seines Rivalen Crampas. Am Beispiel Otto Roquettes, Raabes und Wilhelm Jensens entwickelt Dirk Götsche seine detailreiche und stringente Darstellung einer – allerdings nicht als solche deklarierten – Poetik des deutschen historischen Romans aus der realistischen Programmatik sowie der liberalen bzw. nationalen Historisierung und Politisierung romantischer Motive. Diese Untersuchung geht in ihrer Bedeutung weit über den exemplarisch zu sehenden Gegenstand (den Roman über die Befreiungskriege) hinaus, denn die bei Roquette, Raabe, Jensen und einigen anderen en passant erwähnten Autoren aufgespürten und präzise beschriebenen Muster und Schemata historischen Erzählens demonstrieren überzeugend die enorme Bedeutung derselben für den (deutschen) historischen Roman in der Nachfolge Walter Scotts. In seinen knappen und sehr assoziativ gereihten Gedanken zu Kellers *Grünem Heinrich* deutet Martin Swales die Spannungen zwischen Romantik und Realismus vor dem Hintergrund der zentralen Dialektik des künstlerischen Scheiterns und Gelingens, die sich in der Doppelrolle des Protagonisten als Maler und Erzähler manifestiert. Ralf Simon entwickelt seine grundsätzlichen theoretischen Überlegungen zum Geschichts-, Menschen- und Weltbild literarischer Texte am Beispiel von Raabes *Im Siegeskranze* und *Horacker* zwar stringent aus dem epochengeschichtlichen Zusammenhang und bietet auch darüber hinaus interessante Einsichten, tendiert aber leider dazu, die Texte durch teilweise gewagte und mehr angedeutete als belegte Deutungshypothesen gewaltsam den theoretischen Prämissen anzupassen. Der Sammelband schließt mit einem Essay Russel A. Bermans, der aus seiner Lektüre der Novellen Theodor Storms (v. a. *Schweigen*, das im Sammelband bereits mehrfach aufgegriffene *Bekanntnis* und *Der Herr Etatsrat*) und aus der Annahme einer Parallelität zwischen der Technisierung des 19. Jahrhunderts

und der der Gegenwart eine Apologie der Geisteswissenschaften im 21. Jahrhundert entwickelt. Insgesamt stellt der von Götsche und Saul präsentierte Band einen nicht nur aufgrund des Umfangs gewichtigen Beitrag zur Erforschung einer nach wie vor in der germanistischen Literaturwissenschaft unterrepräsentierten Epoche dar, sondern erfüllt auch den doppelten Anspruch einer Vernetzung und Differenzierung der Epoche mit anderen Epochen sowie mit außerliterarischen Welten. Die durch das Wahren eines roten Fadens jederzeit glücklich ausbalancierte Vielfalt der Zugänge stellt einen Gewinn dar, kann aber die leider vorhandenen Schwächen einzelner Beiträge nicht immer auffangen.

Heiko Ullrich (Heidelberg)

„Mit stahlscharfer Klinge“. Beiträge zu Heinrich Albert Oppermann. Herausgegeben von H. Joachim Kusserow und Guido Erol Öztanil. Hannover: Wehrhahn, 2012

Dieser Materialienband ist bereits im Jahr 2012 erschienen, zum 200. Geburtstags des Nienburger Juristen, Publizisten und Schriftstellers Heinrich Albert Oppermann. Er enthält neun Beiträge, die das „Phänomen Oppermann“ – so das Vorwort der Herausgeber – neu in den Blick nehmen wollen. Die Verfasserinnen und Verfasser vertreten die Bereiche Kulturwissenschaften und Kulturgeschichte, Literaturwissenschaft, Allgemeine Geschichte sowie Heimatforschung. Zusammengestellt wurde der Jubiläumsband vom Mitbegründer der Nienburger Heinrich-Albert-Oppermann-Gesellschaft Joachim Kusserow und dem Literaturwissenschaftler und Oppermann-Experten Guido Erol Öztanil. Eingeleitet wird die reich illustrierte und schön ausgestattete Ausgabe mit Auszügen aus dem Werk von Karl Braun: *Bilder aus der deutschen Kleinstaaterie* (Berlin 1870), Abhandlungen des Freundes und Wegbegleiters des Nienburger Publizisten und Schriftstellers. Die Entscheidung der Herausgeber, einige markante Auszüge abzudrucken, ist sehr zu begrüßen, denn Braun – von dem auch das Titelmotto stammt – vermittelt dem Leser wichtige Hintergrundinformationen aus eigenem Miterleben, die das Verständnis der nachfolgenden Beiträge vorbereiten helfen und in die manchmal juristisch und verfassungsrechtlich recht komplexe Materie einführen. Gespiegelt werden demzufolge die Göttinger Studienjahre Oppermanns, seine ersten Kontakte zur oppositionellen Politik wie der Unterstützung der „Göttinger Sieben“, die „Abschiebung“

des jungen Juristen auf den scheinbar harmlosen Außenposten in der Grafenschaft Hoya, vor allem aber Oppermanns fruchtbarsten Jahre als Redakteur und Herausgeber des *Nienburger Wochenblatts* und als Verfasser diverser historisch-politischer Schriften zur Geschichte des Königreichs Hannover und nicht zuletzt seines Lebenswerks *Hundert Jahre*. Erster Beiträger ist Nicolas Rügge, der sich dem Verhältnis von Oppermann und Johann Carl Bertram Stüve widmet und einen kenntnisreichen Seitenblick auf das von der Forschung bislang nicht immer differenziert betrachtete Zusammenwirken des liberalen „Märzministers“ und Oppermann vor allem in den Revolutionsjahren 1848/1850 wirft. Es folgt ein Beitrag von Eugen Kotte zur Darstellung des Vormärz und der 48er Revolutionsjahre im Großroman *Hundert Jahre* und dem zwischen Biographie, Historiographie und literarischer Fiktion oszillierenden Oppermann'schen Erzählgestus. Dieser Beitrag macht annähernd den Hauptteil des Bandes aus, leider – so muss wohl angemerkt werden. Kotte verliert sich mehr und mehr in Detailspekte und stellt die historischen Abläufe mit übertriebener Akribie in den Mittelpunkt. Der aufmerksame Leser folgt dem Verfasser und was ihm wesentlich zu sein scheint, zumal nach der literaturwissenschaftlich exzellenten Einführung, aber eine klare Linie der Darstellung fehlt. So bleibt wohl nur der Griff zum Roman selbst, denn „alles, was in den letzten Jahrzehnten auf deutschem, und namentlich auf niedersächsischem Boden Erhebliches zu Tage getreten, findet hier sein getreues Spiegelbild“ (Karl Braun). Es folgt zunächst kein rein werkegetischer Beitrag, sondern ein neuerlicher Blick auf Oppermanns Wirken für die Deutsche Schillerstiftung in Nienburg von 1859 (vgl. meine Rezension über *Die Nienburger Schillerstiftung* im Jb-FVF 2012, 372). Dieser Abschnitt aus der Nienburger Zeit ist facettenreich dargestellt und zeigt die Verwurzelung Oppermanns und sein tatkräftiges Eintreten für ein lokales Bürgerprojekt von allerdings deutschlandweiter Bedeutung. Das kleine Städtchen Nienburg, mit seinen damals 5.500 Einwohnern, reihte sich damit ein in die erste Liga von „Schillerstädten“. Kusserow spannt einen weiten Bogen, bis hin zur Neuerrichtung der Deutschen Schillerstiftung in Weimar im Jahr 1995. Einem nur 15-seitigen Kapitel aus den *Hundert Jahren* widmet sich anschließend Guido Erol Öztanil, allerdings entfaltet er am Beispiel einer im Roman geschilderten Eisenbahnreise ein groß angelegtes Panorama, ausgehend von den technischen Transportmöglichkeiten Mitte des 19. Jahrhunderts, über die literarisch feinsinnige Ausgestaltung in der Erzählweise Oppermanns bis hin zur Entdeckung der mit dem „Filmstil“ einhergehenden mediengeschichtlich neuen Wahrnehmungserfahrungen.

Der knappe Beitrag von Bernd Ulrich Hucker ist der Heraldik in Oppermanns Roman gewidmet, einem bisher fast völlig unbeachteten scheinbaren Randthema. Zu Unrecht, wie der Beitrag erweist, denn hier verbirgt sich nach Ansicht Arno Schmidts so etwas wie ein roter Faden des zur „Erkenntnis der *Denkweisen* jenes Jahrhunderts unerlässlich[en]“ Gesellschafts- und Sittenromans von Oppermann. Es folgt ein bislang ebenso unerforschtes Kapitel der Nienburger „Dilettantenkultur“, so der Verfasser Michael Schmidt in seinem Beitrag über die heute weithin unbekannt Autorin Henriette von Bissing, die zusammen mit Oppermann in Nienburg wirkte und als dessen weibliches Pendant gelten kann. Es folgt ein Aufriss der Vereinsgeschichte und eine Betrachtung der vielen und sehr wechselvollen Wahlen zu den Ständeversammlungen im Königreich Hannover in den Jahren 1848-1866. Hier hätten die Herausgeber die Verfasserin (Sabine Kempf) deutlich zur Kürze anhalten müssen, denn in einer Publikation, die keinesfalls nur ein Fachpublikum ansprechen soll, verstrickt sich der Leser in der zu filigranen Darstellung der Machtkämpfe zwischen Königtum und den Landständen Hannovers. Nur wenige werden von diesem Beitrag profitieren, und es darf bezweifelt werden, ob es der Verfasserin tatsächlich gelingt, „den Leser in jene Zeit, in der das ‚monarchische Prinzip über Nacht‘ erloschen war“ (so im Herausgebervorwort) hineinzusetzen. Der Rezensent ist bei diesem Versuch gründlich gescheitert. Den insgesamt also sehr abwechslungsreich konzipierten Band beschließt Hans-Otto Schneegluth mit einer lokalgeschichtlichen Reminiszenz an das „Mundsche Haus“ in Nienburg, dem langjährigen Wohnhaus Oppermanns in der Langen Straße. Auch dieser Beitrag dürfte nur für die „eingeweihte“ interessierte Nienburger Leserschaft von größerem Interesse sein, alles Weitere mag man dem schon vor Längerem publizierten, von Bernd Ulrich Hucker und Joachim Kusserow betreuten Band *Zwischen Hoya und Brooklyn. Neue Beiträge zu Person, Familie und Werk Heinrich Albert Oppermanns* (Hoya 2003) entnehmen, der von dieser Stelle aus ebenfalls nachdrücklich empfohlen werden kann.

Ulrich Klappstein (Hannover)

Bernd Kortländer (Hg.): „was die Zeit fühlt und denkt und bedarf“. Die Welt des 19. Jahrhunderts im Werk Heinrich Heines. Bielefeld: Aisthesis, 2014

Im Vorwort des Sammelbandes formuliert der Herausgeber als Ziel, „die tiefe Verwurzelung der Heineschen Texte in der Realität des 19. Jahrhunderts“ genauer unter die Lupe nehmen zu wollen (7); ein Blick auf die Titel der einzelnen Beiträge verspricht dem Leser eine Fülle von verschiedenen Perspektiven auf diese Thematik, angefangen von poetologischen Fragestellungen im Hinblick auf die Verflechtungen von Literatur, Bildender Kunst und Musik über die Untersuchung verschiedener zeittypischer Motive bis hin zu Analysen der religiösen, (sozio)politischen oder ökonomischen Diskurse, in die sich das Werk Heines einschreibt. So gelingt es Michael Werner, die komplexen Zusammenhänge zwischen Heines universalistischem Weltbild auf der einen und den nationalen und imperialen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts auf der anderen Seite anschaulich darzustellen, indem er die großen Linien dieses spannungsreichen Verhältnisses herausarbeitet, ohne der Versuchung vereinfachender Dichotomien zu erliegen; gerade die historische Kontextualisierung Heines macht hier die – in die Zukunft wie in die Vergangenheit weisenden – unzeitgemäßen Elemente seines Denkens noch deutlicher sichtbar. Heines häufiges und aussagekräftiges Sprechen von „alter“ und „neuer“ Zeit nimmt auch Bernd Kortländer zum Ausgangspunkt einer Untersuchung, die einen grundsätzlicheren Gegensatz feststellen kann, nämlich Heines Unterscheidung zwischen einer historischen Zeit, die von der Spannung zwischen Fortschritt und reaktionären Tendenzen geprägt ist, und einer poetischen Zeit, die einen Pol der idyllischen Ruhe darstellt und an Positionen der Romantik anknüpft. Gerade im Verzicht auf eine klare Priorisierung des einen oder anderen Konzepts, in der „Fähigkeit, diese beiden Positionen souverän zusammenzubinden“ (42), sieht Kortländer die Grundlage für die Modernität von Heines Zeitverständnis. Paul Peters dagegen verortet Heines Vorgriff auf die Moderne insbesondere in der Poetisierung, die der Dichter noch den hässlichsten und abstoßendsten Gegenständen einer im Hegelschen Sinne prosaischen Welt habe angedeihen lassen – ein Weg, auf dem Heines Nachfolger, insbesondere die Romanciers des späten 19. Jahrhunderts sowie Baudelaire, dem Meister (nach Peters) nicht zu folgen vermocht hätten. Durch die präzise Untersuchung eines Briefes, den Heine 1823 an Moser richtet, gelingt es Stephan Braese, die dort ausgebreitete Metaphorik des Geldes im Hinblick auf das poetische Selbstverständnis

eines Dichters zu entschlüsseln, der Zeit seines Lebens mit jüdischen Nationalstereotypen konfrontiert wurde und sich an diesen abarbeitete. Dagegen stellt Volker C. Dörr überzeugend dar, dass Heine in seiner Darstellung des Orients seinerseits im Sinne Edward Saids als orientalistisch zu bezeichnende Stereotype zwar tendenziell umwertet, sie aber insgesamt keineswegs dekonstruiert, sondern durch seine (wenn auch teilweise unkonventionelle) Reproduktion und Instrumentalisierung zumindest stabilisiert, wenn nicht gar verstärkt. Markus Winkler wiederum spürt in *Über Polen*, der *Harzreise* und dem *Vitzliputzli* der „Opposition von Zivilisation und Barbarei“ nach, die Heines Werk in die Diskurse des „ethnographischen Kulturvergleichs“ sowie der „Kolonisation als globaler, kriegerischer Expansion Europas“ einordnet; Winkler geht es dabei vor allem darum, zu zeigen, „dass Heines [...] literarisch-kontrapunktische Reflexion über Ethnographie Einsichten und Erfahrungen vermittelt, die von der systematischen Auswertung ethnographischen Wissens in Disziplinen, aus denen später die Ethnologie hervorging, nicht vermittelt werden konnten und können“ (112f.). Am Beispiel von Heines Schreiben über Paris zeichnet Gerhard Höhn die Erfindung und Entwicklung einer Kontrastästhetik nach, die von einer Orientierung am Vorbild Cervantes ausgeht und sich besonders in den durchweg vergleichenden Portraits aus der französischen Hauptstadt manifestiert. Ausgehend von einer durch Rahel Varnhagen überlieferten Anekdote und den verschiedenen Formen und Phasen der Zusammenarbeit mit den Verlegern Campe und Cotta erläutert Ralph Häfner Heines Verfahren der Dissimulation, das den Lesern politisch subversive Texte aufschlüsseln soll; der Wechsel von verrätselter Darbietung der Subversion und signalhafter Deutungshilfe werde von dem Dichter und Journalisten Heine als bewusste Publikationsstrategie eingesetzt. Sikander Singh deutet die Besonderheiten in Heines Betrachtung von Gemäldegalerien als „dialektischen Prozess von emotionaler Anverwandlung und rationaler Distanzierung“ (173) und ordnet dieses Vorgehen kenntnisreich in die deutschsprachige Tradition dieser Texte seit Wilhelm Heine und Georg Forster ein. In einem äußerst aufschlussreichen interdisziplinären Brückenschlag führt Volker Kalisch die Darstellung Paganinis in den *Florentinischen Nächten* überzeugend auf ein bestimmtes Konzerterlebnis Heines zurück und leistet so nicht nur einen bedeutenden Beitrag zur häufig unterschätzten positivistischen Forschung, sondern macht die so gewonnenen Einsichten auch im Hinblick auf Heines Musikästhetik vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Auseinandersetzungen sowie auf die Spezifika seiner literarischen Umsetzung musikalischer Eindrücke fruchtbar.

Mit einigen Wortfeldern in der *Romantischen Schule* beschäftigt sich Sabine Brenner-Wilczek. Exemplarisch für Heines Naturverständnis analysiert Olaf Briese die Wassermotivik in verschiedenen Werken und Schaffensphasen des Dichters; dabei gelingt es Briese, das für Heine charakteristische Spannungsfeld zwischen Natur und Kultur, insbesondere zwischen Natur und Poesie, in seiner Komplexität anschaulich darzustellen und Heines Werk gerade auch vor dem Hintergrund der zeitgenössischen (teilweise trivialen) romantischen Naturlyrik näher zu beleuchten. Den biedermeierlichen Familiendiskurs kontrastiert Karin Füllner mit der Darstellung von Familie im *Schnabelewopski*, dem *Rabbi von Bacharach* und den *Florentinischen Nächten*, wobei sie den Gegensatz von idyllisierenden Kindheitserinnerungen der Protagonisten und den in der erzählten Zeit präsentierten Perversionen des Familienideals herausarbeitet. Am Beispiel der Legendenparodien *Die Wallfahrt nach Kevlaar* und *Der Tannhäuser* zeichnet Florian Trabert die Entwicklung der Religionskritik Heines nach, die sich am Gegensatz von Spiritualismus und Sensualismus entzündet und von Trabert als Produkt der Rezeption von Edwards Gibbons *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* nachgewiesen wird. Abgerundet wird der Sammelband, der das im Vorwort gesteckte Ziel eindeutig erreicht und auch im Aufbau sowie der inneren Verbindung der einzelnen Beiträge überzeugt, durch Michael Perraudins Einbettung von Heines spannungsvollem Verhältnis zur Moderne in den Zusammenhang eines „triadischen Utopismus“, der dem primitiven Naturzustand der Vergangenheit in der Gegenwart die „urbane Modernität“, für die Zukunft aber das „vermeintlich harmonische dritte Stadium der Menschheitsgeschichte“ gegenüberstellt und so nochmals zeigt, wie Heines Werk trotz oder gerade aufgrund seiner eingangs zitierten tiefen Verwurzelung im 19. Jahrhundert nicht nur über dieses, sondern auch über die Gegenwart hinausweist.

Heiko Ullrich (Heidelberg)

Janina Schmiedel: „Sowohl im Leben wie in der Schriftwelt.“ Untersuchungen zu den Versepen und einigen Zeitgedichten Heinrich Heines. Hannover: Wehrhahn, 2013.

Die Vereinbarkeit von Kunst und Leben im Allgemeinen und im Besonderen von Dichtung und Politik ist eine Frage, die wohl nie an Aktualität verliert und an der sich Autoren zu jeder Zeit messen lassen mussten. Auf

Heinrich Heine trifft dies in besonderem Maße zu, der sich als Journalist, Dichter und politischer Exulant zwischen Deutschland und Frankreich stets neu zu verorten hatte und unbeirrt seinen kritischen Standpunkt vertrat, ohne sich inmitten des revolutionären Vormärz von irgendeiner Gruppierung vereinnahmen zu lassen. Bei seinen Zeitgenossen stieß dies mitunter auf Unverständnis und auch die Geschichte seiner Rezeption schien oftmals durch den Wunsch geprägt, aus der changierenden Uneindeutigkeit seines Werkes das eine politische Bekenntnis herauszulesen. Das Vorhaben von Janina Schmiedel, in ihrer Dissertation eine „Synthese“ zwischen „Dichtung und Wirklichkeit“ an Stelle einer „Kausalität des Hineinwirkens“ (9) anhand ausgewählter Schriften Heinrich Heines darzulegen, ist daher in jedem Fall ein gerechtfertigtes und lohnenswertes Unterfangen.

Die erfreulich übersichtlich gegliederte und in einer sehr transparenten und unpräzisen Sprache gehaltene Arbeit beginnt mit einem theoretischen Überblick über das Erbe jener von Goethe geprägten Epoche, der Heine den Begriff „Kunstperiode“ verlieh und aus deren Schatten sich die nachfolgende Generation zu befreien suchte. In einer Annäherung an die Begriffe „Junges Deutschland“, „Tendenz/Patriotische Dichtung“ und „Zeitdichtung“ verortet Schmiedel im umfangreichen zweiten Teil der Arbeit Heines Position, der „wie kein zweiter das Konzept der synthetischen Verbindung von Kunst und Wirklichkeit, das sich in den 30er Jahren unter den Jungdeutschen als neues Ideal herausgebildet hatte“ verkörpere (23). Obgleich die Autorin immer wieder betont, dass das Junge Deutschland freilich nicht als Stunde Null im Sinne eines Bruches mit den vorhergehenden literarischen Bewegungen und Theorien zu verstehen sei, geht sie doch nicht näher auf die Romantik ein, was insofern wünschenswert wäre, da bereits Friedrich Schlegels progressive Universalpoesie ein „Lebendigwerden der Kunst“ (Punkt 3 der Arbeit) proklamiert. Umso mehr, als Heine selbst sich bekanntlich in seinem Werk immer wieder auf die Romantik bezieht und mit dieser Epoche längst nicht abgeschlossen hatte.

Einem Exkurs zu Hegel und seinem Begriff des Kunstwerks folgt in Punkt 3.2 eine erste Analyse anhand ausgewählter Textbeispiele, deren Stellenwert allerdings nicht ganz klar wird: Die Frage scheint berechtigt, warum der Punkt aus dem eigentlichen Analyseteil ausgeklammert ist. Zudem werden die herausdestillierten Themen ‚Wahrheit‘, ‚Schönheit‘ und ‚Liebe‘ („Allein durch die Liebe des Poeten zur Schönheit ist dieser in der Lage, Wahrheit in der Dichtung hervorzubringen und die angestrebte Synthese zu verwirklichen.“ (140)) zu textimmanent gedeutet und die Metaebene könnte expliziter

zur Sprache kommen. So stellt gerade das fragmentarische Versepos *Bimini* eine letzte Abrechnung mit der Romantik dar und verweist jenseits der individuellen Krise des lyrischen Ichs auch auf die Brüchigkeit der Vorstellung eines autonomen Reichs der Poesie, in dem am Ende auf den sehnsuchtsvoll Suchenden in Gestalt des Flusses Lethe nur eines wartet, nämlich das Vergessen – womit die Möglichkeit, das Kunstwerk könne seine Zeit überdauern, negiert wird.

Im vierten und umfangreichsten Teil der Arbeit überprüft Schmiedel schließlich anhand der Versepen *Atta Troll* und *Deutschland. Ein Wintermärchen* sowie den Zeitgedichten *Doktrin* und *Wartet nur* ihre These von einem Verschmelzen von Poesie und Realität. Die Textbeispiele sind gut gewählt und die anhand einer Figuren- und Motivanalyse aufgebaute Interpretation vermag einige wichtige Aspekte dieser für das Heineverständnis generell so grundlegenden Werke zu erhellen. Als Desiderat wäre hier allerdings eine literaturtheoretische Unterfütterung zu nennen, so erfolgt keine systematische Unterscheidung zwischen Heine als empirischem Autor, seiner Rolle als Dichter, die sich sodann kaleidoskopartig in den verschiedenen Ausformungen des lyrischen Ichs niederschlägt, sowie etwaiger Figurenrede. Der Verweis auf E. T. A. Hoffmanns Novelle *Der Goldne Topf* (165), in der der Spätromantiker in geradezu beispielhafter Weise die Schlegelsche Universalpoesie veranschaulicht, wenn Dichtung und Dichtungstheorie in einem subtilen Spiel mit den Ebenen der Erzählung einander durchdringen, ist angebracht und wertvoll, wäre allerdings noch aussagekräftiger, würde die Autorin an dieser Stelle auch auf eben jene frühromantische Theorie kurz eingehen.

Die ausführlich untersuchte Figur der Hammonia im *Wintermärchen* wird von Schmiedel gleichsam als pervertierte Muse interpretiert, die für das lyrische Ich eine ernsthafte Gefährdung seiner Rolle als Dichter beinhaltet. Schmiedel dokumentiert dies völlig nachvollziehbar und gewinnt im Sinne ihrer Fragestellung verwertbare Erkenntnisse. Die damit einhergehende Verengung der Perspektive ist natürlich legitim, dennoch wäre es schön gewesen, wenn in diesem Kontext auch noch ein anderer Aspekt der Figur der Hammonia stärkere Erwähnung gefunden hätte, nämlich der Umstand, dass die Stadtgöttin Hamburgs auf einer anderen Ebene auch die verlorene Heimat des Dichters symbolisiert und sein ewiges Ringen mit dem Zustand der inneren und äußeren Unbehautheit – ein Motiv, das Heines gesamtes Werk einem roten Faden gleich durchzieht und daher wie kaum ein zweites den Themenkomplex von Lebenswirklichkeit, politischer Stellungnahme und den Möglichkeiten bzw. Grenzen der Dichtung zu illustrieren vermöchte.

Das Ende des Analyseteils greift zwar grundsätzliche Fragen auf, dennoch wäre eine Synthese als Abschluss der Arbeit wünschenswert, ebenso wie auch kleine Zwischensynthesen am Ende der einzelnen Teile die Quintessenz noch besser zum Ausdruck bringen könnten.

Insgesamt ist die Dissertation von Janina Schmiedel als wertvoller Beitrag zur Heine-Forschung zu werten, der eine wichtige Frage zum Grundverständnis dieses Dichters in vielen Facetten aufgreift und erhellt. Aufgrund der bereits eingangs erwähnten Transparenz in Duktus und Gliederung eignet sich die Arbeit auch hervorragend als Überblick und Einstieg in das Thema. Umso wichtiger wären hin und wieder einige grundlegendere Überlegungen zum theoretischen Hintergrund, den Begriffen und Voraussetzungen in Bezug auf Werk und Dichter; so wären auch einige einführende Worte zu Heines selbst für jene bewegten Zeiten doch außergewöhnlichem Leben angebracht und sicher weit von jedem Biographismus entfernt – vor allem im Hinblick auf die Themenstellung, die ja die Synthese von Dichtung und Leben behandelt. Vielleicht könnte dieses Desiderat in einer zweiten Auflage oder einem die Gedanken fortführenden Aufsatz erfüllt werden.

Patricia Czezior (München)

Sientje Maes: Souveränität – Feindschaft – Masse. Theatralik und Rhetorik des Politischen in den Dramen Christian Dietrich Grabbes. Bielefeld: Aisthesis, 2014. [Moderne-Studien, Bd. 15]

Sientje Maes zeichnet in ihren „Mikrolektüren“ (225¹) einzelner Dramen Grabbes das „strukturell angelegte Scheitern“ (14) der Souveränitätsbestrebungen vermeintlich ‚großer‘ Subjekte überzeugend nach. Dieses Scheitern wird im Spannungsfeld von Kontingenz und Transzendenz verortet – eine Spannung, die bereits die Selbstwahrnehmung des Vormärz als Übergangszeit prägte. Grabbes ‚Helden‘ werden als anachronistische Figuren gedeutet, die sich angesichts der radikalen gesellschaftlichen und politischen Wandlungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zwischen einem Verlangen nach sinngebenden Mustern bei gleichzeitigem Bewusstsein der Vergeblichkeit dieses Verlangens bewegen.

Bei Grabbe selbst, so Maes, verdichtet sich das Bewusstsein für diesen radikalen Bruch in der Metapher der Welt als „ausgelesenes Buch“, die das

1 Die Seitenzahlen in Klammern verweisen auf die angegeben Ausgabe.

postnapoleonische Zeitalter kennzeichnet: „Mit Napoleons Ende ward es mit der Welt, als wäre sie ein ausgelesenes Buch, und wir ständen, aus ihr herausgeworfen, als die Leser davor, und repetierten und überlegten das Geschehene.“² Diese Metapher und deren Implikationen – die Maes im ersten Kapitel ihrer Arbeit pointiert darstellt – begleiten mehr oder weniger explizit den Leser durch die detaillierten Analysen der Stücke *Herzog Theodor von Gothland* (Kap. 2), *Napoleon oder die hundert Tage* (Kap. 3) und *Hannibal* (Kap. 4). Das fünfte Kapitel wird von einer Auseinandersetzung mit Grabbes *Der Cid* eingeleitet, welcher nicht als missglücktes Fragment in dessen Spätwerk gedeutet wird, sondern als eine „groteske Präfiguration“ (177) der *Hermannsschlacht*, die zugleich aber auch Motive aus dem *Hannibal* aufgreift und weiterentwickelt. Das Kapitel endet mit einem Vergleich zwischen Kleists und Grabbes *Hermannsschlacht*. Ein kurzes und präzises Schlusswort schließt die Arbeit ab.

Angesichts der „prinzipielle[n] Offenheit der weltlichen und menschlichen Existenz“ (12), die nicht mehr ausgegrenzt oder in „bedeutungsvollen‘ Harmonisierungsprozessen“ (ebd.) aufgehoben werden kann, stellt Grabbe „Ostentativ [...] in all ihrer Komplexität die unauflösbare Spannung dar, die sich aus dem wesentlichen Unvermögen der Figuren ergibt, mit dieser Offenheit umzugehen, und ihren immer problematischeren Versuchen, diese Verlusterfahrung zu allegorisieren.“ (Ebd.) Dieses Unvermögen markiert nach Maes den Unterschied zum Umgang mit Kontingenz, wie er noch in der Literatur der Klassik oder Romantik möglich schien (wobei der Kontingenzbegriff in Maes’s Arbeit stellenweise leider zu allgemein gehalten wird und dessen historische Rekonstruktion lediglich in einer Fußnote [11] etwas ausführlicher abgehandelt wird). Zugleich wird die These vertreten, dass diese Spannung nicht ein Novum darstellt, sondern einen Bogen hin zum barocken Trauerspiel schlägt – genauer noch: zu dessen Deutung, wie sie in Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels* erarbeitet wurde. Dabei steht besonders Benjamins Diagnose des „Ausfall[s] aller Eschatologie“ (14³) im Vordergrund, die eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Grabbes Dramen – die die Gattungstrennung zwischen Tragödie und Komödie unterlaufen – und Benjamins Begriff des Trauerspiels und der damit

2 Christian Dietrich Grabbe: „Etwas über den Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe“. In: Ders.: *Werke und Briefe. Bd. IV*. Emsdetten 1966, S. 93-110, hier S. 93.

3 Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 1*. Frankfurt/M. 1974, S. 204-430, hier S. 259.

einhergehenden „Privilegierung des Theatralen über das Dramatische“ (35) aufweisen.

Für Maes ergibt sich die Modernität von Grabbes Dramen „paradoxa-
weise gerade daraus, dass sie, in Reaktion auf die zeitgenössische sozio-politi-
sche Krise, auf die Dramaturgie eines älteren Krisenmodells, nämlich des
Barocks, zurückgreifen.“ (196) Dabei zeigt sie, wie Grabbes Dramen eine
„Zwischenposition zwischen dem Verschwinden der Evidenz einer eschato-
logischen Perspektive der Geschichte und einer radikalisierten Kontingen-
zvorstellung“ (36) einnehmen. Eine „Zwischenposition“, die durch Radika-
lisierung (und nicht nur eine Übernahme) der barocken und romantischen
Zurschaustellung der den Dramen eigenen Theatralität gekennzeichnet wird,
in der „gerade das Spektakuläre als Tendenz zum theatralischen Exzess“ (51)
hervorgehoben wird. Dies macht besonders Maes' Lektüre des *Gothlands*
deutlich, worin die Benjaminische Matrix am sichtbarsten ist (während sie
in den weiteren Kapiteln mehr ‚im Hintergrund‘ wirkt), da in der Figur des
Gothlands stärker das Motiv der Melancholie – und der damit einherge-
henden Allegorisierungsarbeit des Melancholikers – zum Tragen kommt:
„[U]nter den allegorischen Blick des Melancholikers *tut* sich eine Welt als
Schauplatz oder Theater *auf*“, deren Theatralisierung/Allegorisierung aller-
dings bei Grabbe in Form eines „chiffrierende[n] Aufschubs von *Vergängnis*“
zum „strukturellen Prinzip zu avancier[t].“ (53)

Ein anderer vermeintlicher ‚Held‘, der durch Allegorisierungsversuche
eine brüchige Deutung des eigenen Scheiterns unternimmt, findet sich in
der Figur des Napoleons in den *Hundert Tagen*, deren Konstruktion u.a. als
kritische Auseinandersetzung mit dem Genie-Kult und dem idealistischen
Subjektmodell gedeutet wird. Die Jahrmarktszene am Anfang des Stücks
und die Schlachtszenen am Ende verweisen in ihrer „gebrochenen, poly-
perspektivischen Struktur“ (122) bereits auf die Nichtrepräsentierbarkeit
einer einheitlichen Welt; auf der formalen Ebenen wird somit das Kon-
tingenzmotiv hervorgehoben, welches darüber hinaus inhaltlich durch
das Glücksspielmotiv reflektiert wird. Es ist eben jenes Glücksspielmotiv,
worauf Grabbes Napoleon rekurriert, um sich seiner Verantwortung bei
der Niederlage in Waterloo zu entledigen, und um „mit dieser Allegori-
sierung noch eine Art letzte ‚Erklärung‘ oder Begründung der Ereignisse
zu bieten, damit er nicht die entleerte Zeit als den wirklichen Motor der
Geschichte anerkennen soll.“ (127) Zugleich rückt Maes in ihrer Analyse
des *Napoleons* das Element der exponierten Theatralität in den Vorder-
grund, die bei Grabbe nicht nur in eine Meta-Reflexion über das Theater

mündet, sondern auf die „theatralische Zur-Schau-Stellung der Macht“ (116) hinausläuft.

Der Inszenierungscharakter politischer Handlungen wird ebenfalls mit Blick auf Grabbes *Hannibal* und dessen *Hermannsschlacht* untersucht. Die dargestellten Handlungen sind nicht theatral, nur weil sie auf einer Bühne stattfinden, sondern weil sie als politische – und vermeintlich souveräne – Handlungen „heroische[r] Figuren aus Grabbes Perspektive unvermeidlich in einer Form der Theatralität verharren [müssen]“, die sich als „Sprechhandlungen“ präsentieren (135): „Diese Tendenz zur Theatralisierung geht mit einem Prozess des Souveränitätsverlustes einher, der sich aus der gestörten Beziehung zum Transzendenten ergibt.“ (195) Besonders die Stellung der parodistischen und grotesken Elemente dieser Inszenierungen, die in den vorhergehenden Analysen bereits berücksichtigt wurden, werden in den letzten beiden Kapiteln – auch dank der Auseinandersetzung mit dem *Cid* – zunehmend zentraler. Dabei wird besonders der Unterschied zur romantischen Ironie hervorgehoben, da das parodistische Moment bei Grabbe nicht auf die „Superiorität eines romantischen Ichs“ hinweist, sondern nur die „immanente Sinnlosigkeit einer geschlossenen Welt“ (182) bestätigen soll. Die Allegorisierungsversuche, die zugleich (verzweifelte) Lektüren des ‚ausgelesenen Buchs der Welt‘ sind, erscheinen in den von Maes analysierten Dramen als sinnstiftende Akte, die sich selbst demontieren/parodieren. Die Spannung zwischen Kontingenz und Transzendenz wird von Grabbe dabei nicht gelöst, sondern auf verschiedenen Ebenen ausgetragen: „Modern ist Grabbes Melancholie [...], insofern sie weiß, dass ihre allegorischen Rettungsversuche ‚leer ausgehen‘ müssen.“ (229).

Die Studie von Maes bietet aber nicht nur „Mikrolektüren“, die das diagnostische Potential von Grabbes Dramen für eine Genealogie der Aporien der Moderne freilegen. Punktuell werden Bezüge zu den Theaterverhältnissen und den gesellschaftspolitischen Ereignissen im Vormärz hergestellt, aber auch Fragen der Aktualität und der Inszenierbarkeit von Grabbes Dramen (beispielsweise mit Blick auf das postdramatische Theater) diskutiert und die zum Teil ideologisch belastete oder vereinheitlichende Rezeptionsgeschichte der Stücke kritisch beleuchtet. Durch die Auswahl der Stücke und deren Perspektivierung richtet sich dieses Buch somit nicht nur an Grabbe-Forscher, sondern auch an solche, die es werden wollen.

Antonio Roselli (Paderborn)

Johanna Ludwig: Eigner Wille und eigne Kraft. Der Lebensweg von Louise Otto-Peters bis zur Gründung des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins 1865; nach Selbstzeugnissen und Dokumenten. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag 2014.

Louise Otto, geboren im Jahr 1819 und aufgewachsen in einer weltoffenen Juristenfamilie, behauptete ihre persönliche Autonomie seit den Zeiten des Vormärz, in der revolutionären Bewegung von 1848/49 und über die bedrückenden Reaktionsphase der 1850er Jahre hinaus. Sie kämpfte allen politischen, wirtschaftlichen und persönlichen Widrigkeiten zum Trotz mit dem gedruckten Wort und im Rahmen eines Netzwerks entschiedener Demokraten für individuelle und gesellschaftliche Freiheit, soziale Rechte und für die Gleichberechtigung der Frauen. Detailliert stellt Johanna Ludwig die ersten viereinhalb Jahrzehnte dieses nicht gewöhnlichen Frauenlebens im 19. Jahrhundert dar.

Frau Ludwig stützt sich bei ihrer etwa 500 Seiten umfassenden Zusammenstellung des Lebenswegs von Louise Otto auf Selbstzeugnisse und Dokumente, die größtenteils bereits veröffentlicht wurden, wie die Tagebücher der Jahre 1849 bis 1857, die Briefe an ihren wegen seiner Revolutionsbeteiligung im Zuchthaus sitzenden späteren Mann August Peters, ihre Gedichte und ihre über viele Stellen verstreuten Lebenserinnerungen. Neben diesen nicht immer leicht zugänglichen und manchmal schwer lesbaren Materialien integriert Frau Ludwig in das von ihr gezeichnete Gesamtbild zahlreiche unveröffentlichte Manuskripte, Briefe und Dokumente, die teilweise aus entfernten Archiven stammen und im vorliegenden Buch zum ersten Mal ausgewertet und zum Teil publiziert werden.

Auf diese Weise entsteht eine differenzierte und detaillierte, chronologisch aufgebaute Biographie, die – insbesondere durch die umfangreich zitierten Gedichte Louise Ottos – auch den Charakter eines Gedenk-Albums aufweist. Johanna Ludwig weicht dabei schwierigen Charakterzügen und Verhaltensweisen Louise Ottos nicht aus, macht aber die Dargestellte nicht durch erbarmungsloses Sezieren der vorliegenden Dokumente zum bloßen Objekt distanzierter Betrachtung, sondern wahrt den Respekt vor der historischen Person, die die deutsche Frauenbewegung mit geprägt hat.

Johanna Ludwig initiierte im Jahr 1993 die Gründung der Leipziger Louise-Otto-Peters-Gesellschaft. Sie hatte bereits zu DDR-Zeiten im Leipziger „Verlag für die Frau“ Bücher zu Frauen des 19. Jahrhunderts lektoriert, und als sie im Zuge der Wiedervereinigung ihre Stelle verlor und ihre Arbeit

missachtet sah, fand sie in Louise Otto ein Beispiel für ein aufrechtes Leben und das Beharren auf eigenen Zielen unter schwierigen Umständen. Johanna Ludwig starb im August 2013, bevor ihre Arbeiten an dem Buch über Louise Otto ganz abgeschlossen waren.

Das Buch folgt dem Lebensablauf und dem Fühlen, Denken und Handeln Louise Ottos sehr genau. Nur gelegentlich – und ohne jede das Auffinden erleichternde Kennzeichnung – werden grundlegende Fragen und Themen kurz zusammenfassend in den Blick genommen. Analytische Deutungen vermeidet Frau Ludwig weitgehend, nimmt sie solche vor, so stützt sie sich vorwiegend auf den von Irina Hundt verfassten Kommentar zu den Tagebüchern Louise Ottos (Tagebücher Louise Ottos 1849-1857, in: Louise-Otto-Peters-Jahrbuch 3/2009, rezensiert im FVF-Jahrbuch 16/2010, 324f.). Es empfiehlt sich, diese von Frau Hundt erarbeitete Edition der Tagebücher parallel zum Buch Johanna Ludwigs zu benutzen, denn so hat man ein erläutertes Register der meisten erwähnten Personen zur Hand. Die nun erschienene Biographie Louise Ottos verfügt dagegen leider über keinerlei Personen-, Sach- oder Ortsregister, auch fehlt ein differenziertes, aussagekräftiges Inhaltsverzeichnis, was insgesamt die Nutzung des Buches und das Verständnis vieler berührter Aspekte erheblich erschwert. Selbst ein Quellen- und Literaturverzeichnis fehlt, so dass die Suche nach einem verwendeten Titel über die sehr kurz gehaltenen Fußnoten gelegentlich mühsam ist.

Johanna Ludwig gibt auf breiter Quellenbasis vielfältige und tiefe Einblicke in das Leben und Wirken Louise Ottos, einer seit dem Vormärz politisch aktiven und öffentlich wirksamen Frau. Die ergänzende Erarbeitung von Registern und Verzeichnissen hätte den Wert des Buches deutlich erhöhen können.

Wilfried Sauter (Essen)

Elizabeth Stoddard: Die Morgesons. Herausgegeben und übersetzt von Susanne Opfermann und Helmbrecht Breinig. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 2011.

Eine ehrgeizige Liebesarbeit, „a labor of love“ (S. 334), lenkt den Blick der Leserinnen und Leser in eine neue Welt, vielmehr in die Neue Welt. Die beiden Amerikanistikprofessoren Susanne Opfermann und Helmbrecht Breinig haben den 1862 veröffentlichten Roman „The Morgesons“ der US-Amerikanerin Elizabeth Stoddard übersetzt und damit dem deutschen

Lesepublikum nahegebracht. Die Publikation im Ulrike Helmer Verlag stellt die vergessene Autorin „in den transatlantischen Kontext, den die Literatur von Frauen im 19. Jahrhundert tatsächlich hatte“ (333). Jane Austen, die Brontë-Schwester sind international bekannt, George Sand, die grande dame des französischen Literaturbetriebs sowieso, auch noch Kate Chopin. Aber Elizabeth Stoddard? Fehlanzeige. Sie ist selbst unter Amerikanisten ein Geheimtipp, kein Wunder, denn ihre Werke sind kaum noch verfügbar. Doch die 1823 in Neu-England geborene Zeitgenossin Nathaniel Hawthornes und Mark Twains, Autorin von Zeitschriftenkolumnen, Gedichten und drei Romanen, hat einiges zu bieten.

Cassandra (Cassy) Morgeson, Die Heldin von Stoddards Debutroman, ist anders als ihre Umwelt – wie schon ihr nicht biblischer Name nahelegt. Sie ist „besessen“, vom Leseeifer und dem Wunsch, ihren Verstand zu benutzen. Damit weckt sie Anklänge an die jungdeutschen Heldinnen etwa Fanny Lewalds. Doch die Beschränkungen der puritanischen Gesellschaft Neu-Englands sind andere als wir sie aus dem deutschen Bürgertum des Vor- und Nachmärz kennen. Noch etwas ist anders: die Sprache, erfrischend modern, ohne empfindsames Pathos und erhobenen Zeigefinger, und zwar nicht nur in der deutschen Übersetzung, die die amerikanische Fassung originalgetreu wiedergibt. Cassandra Morgeson hat ihren eigenen Blick auf die Welt, sie berichtet in der Ich-Perspektive von ihrer Umgebung. Die älteste Tochter des reichsten Mannes von Surrey, Neu-England, tritt in die Fußstapfen der Sonderlinge ihrer Familie. Ebenso wie ihr Urgroßvater Locke Morgeson ist sie „unter dem Einfluss des Meeres geboren, während der Rest der Familie den Charakter der Landschaft geerbt hatte“ (10). Der wachsende Wohlstand beschert der fünfköpfigen Familie (Cassandra hat noch eine Schwester und einen Bruder) ein Haus am Meer, dessen Freiheit und Weltläufigkeit Cassandra mit ca. 14 Jahren mit der staubigen Atmosphäre des verwinkelten Hauses des mütterlichen Großvaters, eines einfachen Schneiders in Barmouth, vertauschen muss. Ein Kontrastprogramm auf Wunsch der Mutter, damit Tochter Cassandra neben dem Luxus der eigenen Umgebung auch die beschränkten Verhältnisse kennenlernt, die Kindheit und Jugend von Mutter und Tante geprägt haben. Auf der höheren Töchterschule, auf der Cassandras Erziehung in die gewünschten Bahnen gelenkt werden soll (sie soll die geliebte Abenteuerliteratur aufgeben und stattdessen die tugendhafte Haltung einer angepassten, strenggläubigen jungen Frau der Gemeinde der Wiedererweckten annehmen), bleibt sie Außenseiterin.

Die Leser sehen ein Panorama unterschiedlichster Frauenfiguren vorbeiziehen: Ist Cassandra kräftig und munter an Körper und Geist, so ist ihre jüngere Schwester Veronica kränklich, empfindsam, genialisch veranlagt; Tante Mercy, unverheiratet, gelingt die Entfernung vom Vaterhaus nicht, das Mutter Mary durch die Heirat mit dem weltoffenen Locke Morgeson hinter sich lassen konnte.

Nach einem Jahr kehrt Cassandra nach Hause zurück, allein der Vater nimmt eine deutliche Veränderung seiner Ältesten wahr, eine Eigenständigkeit, die für Cassandra die Möglichkeit eröffnet, „eine Frau von Bildung zu werden“ (67). Mit ca. 18 Jahren erhält sie in der Akademie von Rosville, nördlich von Boston, „den letzten Schliff“ (79); erneut verlässt sie das Elternhaus und lebt bei einem Verwandten, Vetter Charles Morgeson und seiner Frau Alice. Anders als bei ihrem Aufenthalt beim Großvater in Barmouth ist sie hier nicht die Außenseiterin, sie freundet sich mit einer Mitschülerin an und hat einen ersten Verehrer, einen jungen Jurastudenten. In Rosville herrscht eine freiheitliche Atmosphäre, die sie aufatmen lässt, die strengen Gesetze der starren Quäker-Gemeinde gelten hier nicht: „Die Luft war hier nicht durchdrungen von der Vorstellung, dass das Leben eine Bewährungsprobe sei“ (93). Eine besondere Beziehung entwickelt sich zwischen ihr und ihrem Gastgeber, der mit seiner Frau in einer herkömmlichen Konvenienzehe verbunden ist. Er verliebt sich in Cassy, eine Neigung, die tragisch endet: Ein Unfall bei einer Kutschfahrt, bei der er versucht, Cassy zu schützen, kostet ihn das Leben, Cassy wird durch eine Narbe im Gesicht gezeichnet, ähnlich wie Hester Prynne, die als Ehebrecherin in Hawthornes Roman „Der scharlachrote Buchstabe“ von der strenggläubigen Gemeinde als Ausgestoßene stigmatisiert wird. Zu einem offenen Ehebruch kommt es hier nicht, allerdings hat sich auch Cassy in Vetter Charles verliebt und nur sein Tod verhindert eine Liebschaft. Er hat Cassandras Individualität und Autonomie erkannt: „Was sie tut, tut sie, weil sie es will“ (124). Als Metapher für ihre – nun auch äußerlich sichtbare – Freiheit legt sie die weibliche Kopfbedeckung einer Haube ab und trägt ihr Haar offen. Sie möchte sich „als unabhängige Frau etablieren“ (144), die traditionelle Ehe ist für sie keine Option, Liebe und Religion haben sie skeptisch werden lassen. Bei genauem Hinsehen entpuppt sich die Ehe allzu oft als Verlustgeschäft für die Frauen, sie werden häufig nur ihres Geldes wegen geheiratet, über das sie dann nicht mehr frei verfügen können. Außerdem setzt die Ehe der „Klugheit der Frauen ein Ende; sie brauchen sie dann nicht mehr“ (190). – Der Unfall von Charles Morgeson befördert zwangsweise die Selbständigkeit seiner Witwe

Alice, die nun die Leitung des Familienunternehmens, eine Baumwollfabrik, übernimmt.

Wieder zu Hause, erdrücken und lähmen Cassandra die Haushaltspflichten, die die Mutter von ihr verlangt, und die gähnende Langeweile, die sie umgibt. Das freie Leben in Rosville, ein schöner Traum, begraben. Viel mehr als das häusliche Umfeld interessiert Cassandra die männliche Geschäftswelt, die sie in der Begleitung des Vaters kennenlernt, ihr Verlangen, in neue Welten aufzubrechen, ist grenzenlos. Schwester Veronica dagegen gibt ihre romantisch-genialische Neigung, ihren vordergründigen Einsatz für Menschenrechte (der allerdings vor den eigenen Dienstboten halt macht) auf für ein bodenständiges Leben mit dem einstigen Verehrer Cassandras, Ben Somers.

Noch einmal verlässt Cassy das heimatliche Surrey – „einsam, evangelikal, primitiv“ (122) –, in Belem lernt sie die Familie ihres zukünftigen Schwagers kennen und macht eine Eroberung, Desmond, der andere Sohn des Hauses, der schließlich ihr Ehemann werden wird, sehr zum Leidwesen seiner einflussreichen und vermögenden Mutter, die in den Morgeson-Mädchen nur Mitgiftjägerinnen sieht. Denn Vater Morgeson ist bankrott, die Mutter stirbt, die Familie löst sich auf. Als Vater Morgeson durch die Heirat mit der verwitweten Alice zu neuem Reichtum kommt, sieht Cassandra ihre Chance gekommen: Sie erbittet vom Vater das Elternhaus, das sie später zusammen mit Desmond bewohnt. Sie hat nun einen Status als Eigentümerin, der ihr Freiheit bietet – und einen Partner, der (als geheilter Alkoholiker) wie sie vom Leben gezeichnet ist. Mit ihm lebt sie ein partnerschaftliches, alltagstaugliches Ideal, das einer Kette gleicht, „keine glänzende, auch keine blumenberankte; sie war auch nicht aus Edelmetall, Silber oder Gold. Sie war rostig, zerfressen, denn sie war aus seinem und meinem Wesen geschmiedet“ (329).

Trotz ihrer auffälligen Andersartigkeit bleibt Cassandra als Charakter unbelebt und distanziert, sie erscheint weniger als eine Figur aus Fleisch und Blut denn als Ideenträgerin. Sie ist die distanzierte Kritikerin der Ehe und der Gesellschaft Neu-Englands, die in ihren Augen alles andere als das neue, wiedergefundene Paradies darstellt, zu dem die Puritaner auszogen, es ist vielmehr ein verlogenes Paradies, in dem Materielles und Konvention alles gelten. In zahlreichen Gesellschaftsszenen – zu denen vor allem Tanz- und Teegesellschaften in Rosville Anlass geben – wird der Charakter der Gesellschaft Neu-Englands deutlich, der eher an eine schlechte Komödie denken lässt. Die wortgewandte Konversation wirkt zuweilen sperrig, die Dialoge haben Längen und lassen an einigen Stellen eine gelungene epische

Integration vermissen; ein größerer Anteil an Beschreibungen, die der Autorin durchaus liegen, hätten vielleicht den Roman noch besser strukturieren, Akzente und Höhepunkte herausarbeiten können. Geschmacksache ist die Übersetzung von Dienstbotenäußerungen in regionaler Varietät und Soziolekt in eine küstennahe Sprache norddeutscher Prägung – sie führt eher von der amerikanischen Ostküste fort an die deutsche Nordseeküste.

Im Vorwort zur amerikanischen (e-book-) Fassung (Amazon) beschreibt Elizabeth Stoddard, mit welchem Anspruch sie ihre literarische Laufbahn begann. „I have never tried to girdle the earth; my limits are narrow; the modern novel ... with its love-making, disquisition, description, history, theology, ethics, – I have no sprinkling of.“ Dieses Understatement ist un gerechtfertigt, „Die Morgesons“ sind zu Unrecht in Vergessenheit geraten, wie die Werke vieler Schriftstellerinnen des 19. Jahrhunderts. Ein Dank den Herausgebern, die Elizabeth Stoddard vor dem Vergessen bewahren.

Gabriele Schneider (Mettmann)

Jesko Reiling/Carsten Rohde (Hgg.): Das 19. Jahrhundert und seine Helden. Literarische Figurationen des (Post-)Historischen. Bielefeld: Aisthesis, 2011.

Eine Untersuchung des literarischen Heldentums im 19. Jahrhundert verspricht besonders deshalb interessante Einsichten, weil in diesem Zeitraum neben den Versuch, klassische Heldenbilder fortzuführen, nicht nur die Suche nach Alternativen, sondern auch die Problematisierung des Heroischen überhaupt tritt. Im Vorwort ihres Sammelbandes verweisen die Herausgeber Jesko Reiling und Carsten Rohde denn auch insbesondere auf den Gegensatz zwischen dem überlieferten Rollenmodell einer adeligen Kriegerelite und der neuen Verwendung des Wortes als Bezeichnung für einen literarischen Protagonisten sowie auf das Geschichtsverständnis der Autoren, das zwischen der Verehrung historischer Persönlichkeiten und der Tendenz, geschichtlich wirksames Handeln den (Volks-)Massen zuzuschreiben, changiere. Diese Ambivalenz greift Rémy Charbon im ersten Beitrag auf, indem er aus seinem Überblick über die Schweizer Literatur des 19. Jahrhunderts die Schlussfolgerung zieht, bei der Mehrheit der Autoren, für die exemplarisch Zschokke, Gotthelf und Keller angeführt werden, dominiere die Ersetzung des klassischen Helden durch den unfreiwilligen Helden aus dem Volk, während Conrad Ferdinand Meyer das Heldentum als

solches problematisiere; diese Ausnahmestellung sei auf Meyers Interesse für die deutsche Geschichte zurückzuführen. In Marianne Derrons Aufsatz zum Heldenbild in den historischen Novellen Jeremias Gotthelfs rücken dann die literarischen Vorbilder der Heroen in der Schweizer Literatur des 19. Jahrhunderts in den Vordergrund: Überzeugend wird nachgewiesen, wie sich *Der Knabe des Tell*, *Die Gründung Burgdorfs* und *Der letzte Thorberger* primär auf die mittelhochdeutsche Heldenepik, das Nibelungenlied und das Rolandslied, beziehen, während *Kurt von Koppigen* in einer detaillierten Analyse auf die deutlich erkennbaren Parallelen zum Artusroman untersucht wird. Jesko Reiling beleuchtet für Bertold Auerbachs Drama *Andree Hofer* die literarische Umsetzung der bereits von Charbon beschriebenen Demokratisierung des Heldentums näher und stellt dar, wie das Scheitern des Protagonisten dennoch den Optimismus des Volksaufklärers Auerbach unterstreicht: Hofer wird hier als Repräsentant des betrogenen und verratenen Tiroler Volkes inszeniert, der zwar der Auseinandersetzung mit den politischen Mächten, dem Kaiser, dem Erzherzog und dessen Unterhändler Hormayr, nicht gewachsen ist, aber dennoch den richtigen (und potenziell erfolgreichen) Weg eingeschlagen hat. Mit dem Scheitern von Dramenhelden beschäftigt sich auch Stephan Baumgartner, der den Siegfried aus Hebbels *Nibelungen* am Konflikt zwischen mythischer Rolle und moderner Individualität zerbrechen sieht; Parallelen finden sich hierzu nach Baumgartner nicht nur in Hebbels dramentheoretischen Überlegungen, sondern auch in seiner *Judith* und in den Plänen zu einem unausgeführten Napoleon-Drama Hebbels. Eher oberflächlich fällt Timm Reimers exemplarische Analyse der im 19. Jahrhundert so zahlreichen Römertragödien aus, die sich im Wesentlichen auf die Herausarbeitung des auch auf der Textoberfläche gut sichtbaren Gegensatzes von kriegerischem und politisch-rhetorischem Heldentum beschränkt. Nikolas Immer präsentiert die Parallelitäten und Verschränkungen der literarischen (lyrischen wie historiographischen) und bildnerischen (in Gemälden und Denkmälern manifestierten) Heldenverehrung am Beispiel Blüchers, während Michael Gampers Beitrag aus einer wenig ergiebigen theoretischen Reflexion über die Gestalt des ‚großen Mannes‘, einer knappen kulturhistorischen Skizze der politischen Selbstdarstellung Napoleons und einer Zusammenfassung von Heines Napoleonbild in den *Reisebildern*, den *Französischen Zuständen* und der *Lutezia* besteht. In seiner gründlichen Analyse des neuen, bürgerlichen Helden in Hackländers *Handel und Wandel* sowie in Freytags *Soll und Haben* stellt Christian Stadler dar, wie der erfolgreiche Kaufmann in einer frühen Phase des programmatischen Realismus

den klassischen Helden mit seiner zentralen Bewährung im Kampf vorübergehend ablöst. Überzeugend weist Roman Lach nach, wie Friedrich Spielhagen aus Walter Scotts ‚mittlerem Helden‘ über (und gegen) die von Willibald Alexis erhobene Forderung nach einer radikalen Objektivität im Roman seine Vorstellung vom Romanhelden als Stellvertreter des Autors und Vermittlerinstanz zwischen Subjektivität und Objektivität entwickelt. In seiner äußerst anregenden und klar strukturierten Analyse des *Schimmelreiters* gelingt es Christian von Zimmermann, drei konkurrierende Biographien des Protagonisten herauszuarbeiten: die mythische der friesischen Bauern, die aufklärerische des Protagonisten sowie des erzählenden Schulmeisters und schließlich eine psychopathologische, die sich insbesondere aus Diskursen der Entstehungszeit und Elementen der Biographie Storms speist; außerdem beleuchtet von Zimmermann auf dieser Grundlage das Verhältnis der Novelle zu Meyers *Jürg Jenatsch* und zur Problematik des Heldentums in einer Umbruchzeit neu. Abschließend skizziert Carsten Rohde den Übergang vom heroischen Modell mit seinen eindeutigen und stabilen Codes zu einer postheroischen Konzeption von problematischen, komplexen Helden, wie sie in den Romanen Fontanes begegnen. Dabei zeigt Rohde nicht nur, wie Fontane auch werkgeschichtlich Anteil am diskursiven Wandel des Heldenbildes im 19. Jahrhundert teilhat, sondern auch auf die Postmoderne verweist, die vielfach von einem Menschenbild ausgeht, das sich in seinen Grundzügen im Realismus konstituiert.

Insgesamt vereint der Band inhaltlich wie auch qualitativ äußerst heterogene Studien zu einem dennoch weitgehend stimmigen Konzept, das geographisch von der Schweiz ins Deutsche Kaiserreich sowie chronologisch durch das gesamte 19. Jahrhundert führt; positiv hervorzuheben sind dabei insbesondere die Aufsätze Derrons und Reilings zur Schweizer Literatur sowie die Stadlers, Lachs, von Zimmermanns und Rohdes zum Bürgerlichen Realismus – hier gelingt die Verbindung von kulturwissenschaftlichem Ansatz und philologischer Detailarbeit in vorbildlicher Weise.

Heiko Ullrich (Heidelberg)

Ruth Whittle: Gender, Canon and Literary History, The Changing Place of Nineteenth-Century German Women Writers (1835-1918). Berlin: De Gruyter, 2013.

Mit ihrer Studie „Gender, Canon and Literary History, The Changing Place of Nineteenth-Century German Women Writers (1835-1918)“ erschließt Ruth Whittle historisches Neuland. Haben Wissenschaftlerinnen, die sich vordem mit diesem Zeitraum beschäftigten, sich vor allem darum verdient gemacht, zahlreiche fast vergessene Schriftstellerinnen wiederzuentdecken und deren literaturwissenschaftliche Vernachlässigung zu kritisieren, geht Whittle einen Schritt weiter. Es geht ihr darum, aufzuzeigen, wie der Ausschluss der überaus zahlreichen Schriftstellerinnen des 19. Jahrhunderts, von denen es kaum eine in den germanistischen Kanon des 20. Jahrhunderts schaffte, zustande kam. In „Gender, Canon and Literary History, The Changing Place of Nineteenth-Century German Women Writers (1835-1918)“ untersucht Whittle deshalb die Schriften verschiedener Gründerväter der deutschsprachigen Germanistik. Untersuchte Autoren sind Gervinus, Sauer, Vilmar, Scherer, Schmidt, Gottschall und Geiger. In ihren Analysen setzt sie sich zudem mit deren Definition der deutschen Identität auseinander.

Im Unterschied zum 20. Jahrhundert, besonders zu dessen zweiter Hälfte, waren Schriftstellerinnen in den Werken der Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts durchaus präsent, das wird in Whittles Studie sehr deutlich. Problematisch ist an ihren Untersuchungen aber, dass sie das 19. Jahrhundert weitgehend als Einheit betrachtet und kaum zwischen Vormärz, Nachmärz und Gründerzeit differenziert. Leider macht das die Studie ziemlich unübersichtlich, die Autorin springt zwischen den Epochen hin und her, bestimmte Einschätzungen werden wiederholt vorgebracht, während der Kontext nahezu unbeachtet bleibt. „Gender, Canon and Literary History“ liest sich deshalb streckenweise weniger wie eine literaturwissenschaftliche Studie als wie eine Aufsatzsammlung. Auch macht Whittle wenig Unterschiede zwischen österreichischer bzw. habsburger und reichsdeutscher Germanistik, was im ersten Hauptkapitel, in dem sie die Schriften des Österreicher Wilhelm Sauer untersucht, auffällt. Hier arbeitet Whittle heraus, dass dieser Marie von Ebner-Eschenbachs Werke besonders schätzte, die er für eine große Realistin hielt, deren Werke, seiner Meinung nach, allemal mit denen Storms, Kellers und Raabes mithalten konnten. Zudem geht es im ersten Teil von „Gender, Canon and Literary History“ um Wilhelm Scherer, der ebenfalls österreichischer Herkunft war, der eine wegweisende Geschichte der

deutschen Literatur verfasste und als einer der einflussreichsten Germanisten des 19. Jahrhunderts gilt. Die ist weitgehend frei von Schriftstellerinnen, sagt Whittle, denn er war der Meinung, dass Frauen sich literarisch vor allem in den randständigen Formen, wie Briefen und Tagebüchern hervortaten, weshalb er Caroline Schlegel-Schelling besonders schätzte. Scherer und Sauer betrachteten Frauen als das Andere schlechthin und grenzten sie fast vollständig aus der Literaturgeschichte aus, was angesichts der stetig wachsenden Zahl von Autorinnen doch seltsam anmutet, so Whittle.

Danach geht es um Georg Gottfried Gervinus und zwar weniger um dessen literaturwissenschaftliche Ausführungen als um dessen vormärzliches nationales Einheitspathos. Whittle bemängelt dessen Abwertung und Ausgrenzung von Autorinnen. Gervinus Ausführungen in der berühmten „Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen“ über das epidemie- und unkrautartige Anschwellen der Literatur von Autorinnen usw. geben zu diesem Urteil durchaus Anlass. Den möglichen Einwand, dass sich der progressive Vormärzintellektuelle Gervinus zahlreiche andere Meriten erworben hätte, lässt Whittle nicht gelten. Im Gegenteil, gerade die Tatsache, dass ein progressiver Denker sich zu krassen biologistischen Abwertungen bemüßigt fühlte, wiege doppelt schwer. Zudem sei Gervinus Urteil in der progressiven Öffentlichkeit enorm einflussreich gewesen und wurde noch 100 Jahre nach seinem Tod gelegentlich zitiert.

Im dritten Kapitel geht es Whittle um die Romantik und den Platz, den Literaturwissenschaftler des 19. Jahrhundert den Frauen der Romantik zuweisen. Der Publizist Rudolf Gottschall ist für die Verfasserin von „Gender, Canon and Literary History“ auch deshalb bemerkenswert, weil er in den frühen Ausgaben seiner „Geschichte der deutschen Nationalliteratur des 19. Jahrhunderts“ zahlreiche Autorinnen behandelt und gerade die Rolle der Frauen in der Romantik gebührend würdigt. Besonders die Intellektualität und Vielschichtigkeit Rahel Varnhagens hat ihn sehr fasziniert, der inszenierten Kindlichkeit Bettina von Arnims konnte er dagegen weniger abgewinnen. Das sahen seine Kollegen Vilmar, Schmidt und Scherer ganz anders, die schätzten das eigenwillige Mädchen Bettina wesentlich mehr als die reife Geistigkeit und den Esprit Rahel Varnhagens. Auch das Freifräulein Annette von Droste-Hülshoff konnte diese Germanisten erfreuen, sie wurde ländlich, konservativ und asexuell dargestellt, somit ganz nach dem Geschmack der Gründerzeit-Germanistik.

Im vierten Kapitel vergleicht Whittle die Lewald und Aston Rezeption, d. h. sie beschäftigt sich vorwiegend mit Lewald, denn die freilebende und

freiliebende Aston war den Gründerzeit-Germanisten dann doch zu wild, weshalb sie in den meisten literaturgeschichtlichen Werken totgeschwiegen wird. Einzig in Gottschalls Literaturgeschichte kommt Aston vor, allerdings nur um Leben und Werk abzukanzeln. Whittle erwähnt nicht, dass Gottschall und Aston im Vormärz ein Liebespaar waren, was seine Abwertung aber besonders geschmacklos erscheinen lässt. Fanny Lewald galt in Nachmärz und Gründerzeit als die wichtigste zeitgenössische Autorin und wird in den meisten zeitgenössischen literaturgeschichtlichen Werken auch dementsprechend gewürdigt, sagt Whittle. Dabei wurde ihre jüdische Herkunft oft herunter gespielt und betont, dass sie Ostpreussin bzw. Königsbergerin war. Auch ihre Tendenzromane des Vormärz wurden eher kurz abgehandelt und die realistischen Nachmärzwerke in den Vordergrund gestellt. Diese Einschätzung macht Whittle an den Schriften Gottschalls, Kreyßigs und Geigers fest, der besonders Lewalds angeblich starken Goethebezug in den Vordergrund stellt. Diese Literaturwissenschaftler gehörten allerdings zu den wenigen progressiven Vertreter des Fachs, was Whittle nicht erwähnt. Für konservative Geister wie Julian Schmidt bleibt Lewald dagegen die jüdische Vormärzautorin und als solche ein Feindbild. Dass Whittle aus der positiven Lewald-Würdigung schlussfolgert, dass es Gottschall, Kreyßig und Geiger darum gegangen sei, Lewald in das nationale, deutsche Projekt einzu beziehen ist dagegen nicht ohne weiteres nachzuvollziehen, zumal besagte Literaturwissenschaftler diesbezüglich über wenig Definitionsmacht und Einfluss verfügten.

Nach einem erneuten Kapitel über Bettina von Arnim und Rahel Varnhagen geht es im letzten Kapitel dann wieder um das nationale Projekt und um Fanny Lewald, zudem wird auch die Dorothea Schlegel Rezeption thematisiert. Hier geht es wiederum vor allem um Ludwig Geiger, dessen Lewald und Schlegel Rezeption Whittle so zusammenfasst, dass es Geigers wichtigste Schlussfolgerung sei, dass im Laufe ihrer Schriftstellerinnen Karriere sich Schlegel und Lewald von aufbegehrenden jüdischen Mädchen zu braven christlichen Hausfrauen gewandelt hätten. Dies mag von Geiger so geschrieben worden sein, als wichtigster literaturwissenschaftlicher Frauenforscher seiner Zeit und Lewald Experte wusste er allerdings genau, dass Lewald und Schlegel zwar in christlicher Ehe verheiratet, aber sicher niemals brav und bieder waren. In ihrem Fazit wirft Whittle den behandelten Literaturwissenschaftlern Rassedenken vor, was vielleicht auf einige zutrifft, aber sicher nicht auf Geiger, der selber jüdischer Herkunft war. Immerhin räumt sie im Fazit ein, dass Geigers Argumentationsstrategie vielleicht auch ein Versuch war,

angesichts des Berliner Antisemitismusstreits zu verhindern, dass jüdische Schriftstellerinnen aus dem literarischen Kanon gedrängt werden.

Leider werden die historischen Kontexte und politischen Hintergründe entweder überhaupt nicht erwähnt oder im Fazit nachgeschoben, weshalb die geschichtliche und ideengeschichtliche Einbettung der Germanisten und der behandelten Autorinnen in Whittles Studie generell viel zu kurz kommt. Es ist auch zu erwägen, ob die von Whittle kritisierten Stereotypisierungen und Klischees nicht teilweise dem Versuch entsprangen, Rahel Varnhagen, Dorothea Schlegel oder Fanny Lewald dem Zeitgeist der Gründerzeit anzudienen, der gegenüber progressiver Romantik und dem Vormärz sehr skeptisch eingestellt war. Dabei waren die von Whittle analysierten Klischees und Stereotypisierungen meist keine Neuschöpfungen der behandelten Literaturwissenschaftler, sondern resultierten aus dem reaktionären geistigen Klima jener Jahre.

Trotz einiger Einwände ist Whittles Studie ein ausgesprochen wichtiger Beitrag zur Geschichte der Germanistik. Sie erklärt zumindest teilweise die Traditionswahl des Faches. Interessant ist auch, wie ideologiebeladen die Germanistik des 19. Jahrhunderts war, in der literarische Werke weniger zählten als Herkunft und Religion. Autoren, die das Pech hatten, keine rein deutschen, christlichen Männer zu sein, waren kaum der Rede wert. Es fällt aber auch auf, wie unreflektiert diese Tradition ins 20. und 21. Jahrhundert übertragen wurde und wie wenig die deutsche Germanistik diese bislang hinterfragt hat.

Christina Ujma (Berlin/Paderborn)

Michail Krausnick: Es war einmal... Als das Wünschen noch geholfen hat. Poesie und Politik im 19. Jahrhundert. Neckargemünd: BoD, 2013.

Der Band *Es war einmal...* von Michail Krausnick ist in der Reihe Rhein-Neckar-Brücke erschienen, herausgegeben von der VS-Regio-Gruppe Rhein-Neckar, deren Mitbegründer Krausnick ist. In diesem kleinen Band versammelt er unterschiedliche kurze Texte, die ursprünglich als Vorträge oder Artikel u. a. in der ZEIT (in der Rubrik Zeitläufte), in der Rhein-Neckar-Zeitung oder als Radiobeiträge erschienen sind, ergänzt um Originalbeiträge für den Band. „Die Auswahl ist zufällig und folgt subjektiv meinem Mitteilungsbedürfnis“ (118), schreibt Krausnick im Nachwort und legt damit die Intention des Bandes offen: Er richtet sich an interessierte Leser,

die sich auf eine gewisse Freiheit der Auswahl und der Darstellungen einlassen wollen.

Stilistisch und in ihrem jeweiligen Fokus auf die besprochenen Autoren unterscheiden sich die Texte deutlich voneinander, thematisch besteht aber der Zusammenhang: „Poesie und Politik im 19. Jahrhundert“ mit Blick auf Personen des literarischen Lebens, die in ihrer politischen Ausrichtung nicht regierungskonform waren, sich gegenüber der Fürstenwillkür im zerstückelten Deutschen Bund und aus dem Exil heraus für Freiheitsrechte eingesetzt haben. Angefangen bei Heine, der mit der Frage, was dem Volk die verschlossenen Kornkammern nützen, für die „Interessen der Bevölkerung“ eintrat bis hin zu Lassalle und seinem Allgemeinen deutschen Arbeiterverein.

Der Autor, der sich literarisch gern zwischen den Gattungen bewegt, verquickt locker literaturhistorische Ereignisse, biographische und anekdotische Begebenheiten sowie autobiographische Erinnerungen. Er erhebt keinerlei Anspruch darauf, eine systematische Darstellung vorgelegt zu haben, vielmehr verrät der dritte Untertitel bereits, dass es sich um eine Art von „Anmerkungen“ handelt.

Die Texte sind in hohem Maße subjektiv und mit der Person des Autors verbunden. So enthält beispielsweise der Text über Jacob und Wilhelm Grimm, ursprünglich ein Beitrag zu einer Autorenumfrage zum Thema *Brauchen Kinder Märchen?* von 1995, Einblicke in die Kindheit Krausnicks, dessen Vater, wie er erzählt, sich stets einen Spaß daraus gemacht habe, dem Sohn mit Hilfe der oft grausamen Grimm'schen Märchen Angst einzujagen, und subtil aber eindrücklich beschreibt er eine Stimmung seiner Kindheit im Hannover der Nachkriegsjahre, eine Zeit, in der ein latentes Grauen zu spüren gewesen sei: die neugierige Suche der Kinder nach Leichen in unterirdischen Bunkern, die Allgegenwart von Kriegsversehrten, Geschichten von Mördern und von einem in der „uralten Eiche am Kreuzweg“ baumelnden „Nazi-Bonze[n], der Angst vor dem Prozess hatte“ (24).

Durch die Auswahl der Autoren und konkrete Stellungnahmen in einigen Texten markiert Krausnick seine eigene politische Richtung, gibt sich z.B. im abschließenden Text über Herwegh und Lassalle als Sympathisant der Arbeiterbewegung zu erkennen. Neben der politischen Haltung der besprochenen Personen interessieren ihn besonders auch Liebschaften und Anekdoten – für meinen Geschmack ein bisschen zu sehr. Er widerspricht damit aber nicht dem eigenen Programm, nämlich seinem persönlichen Mitteilungsbedürfnis zu folgen.

Der Text über „Richard Wagner, dessen Schweizer Ehrenstuhl eine fatale Sitzgelegenheit ist“ (4), der einzige längere Originaltext für den Band, steht in der Mitte des Bandes und erscheint nicht nur durch die zentrale Stellung als ein Text, der für den Autor besondere Bedeutung hat. Krausnick beschreibt hier seinen Besuch bei Familie Wille auf dem Gut Mariafeld in der Schweiz. Der Urgroßvater des Hausherrn Jürg Wille war das Todesopfer des Raubüberfalls auf eine Postkutsche im Mai 1811, der den Stadtdirektor Ludwig Pfister in Heidelberg dazu veranlasst hatte, eine großangelegte Kriminaluntersuchung durchzuführen, die am 31. Juli 1812 mit der Hinrichtung der Odenwald- und Spessart-Räuber endete. Der Besuch bei Jürg und Eliza Wille, die ihn auf dem „Ehrensessel“ Richard Wagners Platz nehmen lassen, auf dem auch Georg Herwegh gesessen hatte – außerdem auch Adolf Hitler, ist eine der Merkwürdigkeiten dieses Bandes. Beschrieben wird hier ein skuriles Erlebnis und der Zwiespalt des Erzählers zwischen der geschichtsträchtigen Anziehungskraft des Ortes und dem Versuch, sich bei aller Höflichkeit von rechten Tendenzen in der Familie Wille zu distanzieren.

Schließlich lässt sich festhalten: Die Perspektive auf Geschichte bzw. Literaturgeschichte durch die subjektive Brille des Autors ist vor allem interessant, wenn man die „Anmerkungen“ als literarische Texte auffasst, in denen sich einzelne Bilder einer Vor- und Nachmärzzeit entfalten, die in ihrer erzählerischen Form lebendig und ansprechend sind. Bleibende Bilder haben bei mir besonders die Texte über Philipp Friedrich Schütz und die Brüder Grimm bzw. die Märchenfrage hinterlassen.

Janina Schmiedel (Hannover)

Walter Schmidt (Hg.): Akteure eines Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49. Band 4. Berlin: FIDES Verlag 2013.

Wie stark sich biographische Forschung und Vormärz- und Revolutionshistoriographie gegenseitig befruchten können, wie eng die lebensgeschichtlichen Narrative und persönlichen Erfahrungen der revolutionären Akteure an das jeweilige Geschehen und an die Entwicklung der spezifischen politischen und gesellschaftlichen Umbrüche auf europäischer, gesamtdeutscher, einzelstaatlicher und regionaler Ebene gebunden sind, ob und, wenn ja, wie leicht sie sich dann mit bestimmten, überlieferten revolutionshistorischen Narrativen verbinden lassen – mit anderen Worten: in welchem Ausmaß sich also individualbiographische und prosopographische Lebensbeschreibung,

historische Revolutionsdarstellung und philologische Werkanalyse gegenseitig erhellen und von ihren besonderen Erkenntnisinteressen, Fragestellungen, Vorgehensweisen und Untersuchungsergebnissen jeweils profitieren können, das stellt jetzt ein weiterer, von dem Berliner Revolutionsforscher, Biographen und Historiker Walter Schmidt herausgegebener einschlägiger Sammelband über die „Männer und Frauen der Revolution von 1848/49“ erneut unter Beweis. In dem mittlerweile vorliegenden vierten Band der Reihe „Akteure eines Umbruchs“ aus dem Jahr 2013 – die ersten drei Bände erschienen 2003, 2007 und 2010 im gleichen Verlag – werden in zwölf Beiträgen die Lebensgeschichten sehr unterschiedlicher Achtundvierziger und Achtundvierzigerinnen vorgestellt, die nach dem Konzept der Reihe „sich entweder für den Erfolg der Revolution engagierten oder sie bekämpften, in deren Leben die Revolution in jedem Falle jedoch einen zentralen Platz“ einnahm (W. Schmidt, Vorwort, 7). Dazu kommt erstmals ein kollektiv-biographischer Beitrag zu 49 preußischen Offizieren, die wegen ihrer offen bekundeten demokratischen Gesinnung verfolgt und gemäßregelt wurden und in der Folge entweder selbst ihren Abschied aus der Armee nahmen oder aber entlassen wurden.

Für die biographischen Porträts konnte der Herausgeber Schmidt ausgewiesene Fachleute auf dem Gebiet der modernen Biographik sowie der aktuellen Vormärz- und Revolutionsforschung gewinnen, die allesamt in Wissenschaft, politischer Bildung und Publizistik, im Archiv- und Bibliothekswesen oder im höheren Schuldienst tätig (gewesen) sind, darunter Geschichts-, Kultur-, Literatur-, Erziehungs- und Sozialwissenschaftler und sogar ein Mathematiker, und die teilweise schon an den anderen Bänden der Reihe mitgewirkt haben. Dies ist nicht zuletzt auf den Entstehungskontext der inzwischen als überaus bedeutsam zu kennzeichnenden Publikationsreihe zur Erforschung des Lebens und Wirkens von Vordenkern und Vorkämpfern, Schrittmachern und Fürsprechern, mithin wichtigen Wegbereitern und historisch prägenden Persönlichkeiten der Revolution von 1848/49 zurückzuführen, da diese Aufsatzsammlung wie auch die vorangegangenen biographischen Abhandlungen in Zusammenarbeit mit dem der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin angeschlossenen Arbeitskreis „Vormärz- und 1848er Revolutionsforschung“ entstanden sind, dem viele der Autoren nahe stehen und in dem die hier präsentierten Texte auch diskutiert worden sind.

Alle in die „Akteure“-Reihe aufgenommenen biographischen Studien, die älteren ebenso wie die jüngeren und die ganz neuen, beschäftigen sich entsprechend des übergeordneten Anliegens des Herausgebers (wie auch seiner

einstigen Mitstreiter)¹ mit „weniger bis kaum bekannte[n] oder vergessene[n] Achtundvierziger[n]“, die vielfach den von der früheren Revolutionshistoriographie lange Zeit ignorierten, vernachlässigten oder nur vollkommen unzureichend behandelten politischen Strömungen und Bewegungen in der Epoche von Restauration, Vormärz und Revolution angehörten – etwa dem gemäßigten und entschiedenen Demokratismus, dem konstitutionellen und linken Liberalismus, dem Reformkonservatismus, dem Radikalismus und Republikanismus, aber auch den verschiedenen Ausprägungen des Frühsozialismus – und die mit Hilfe dieser Publikationsreihe endlich „wieder ins öffentliche Bewusstsein“ gerückt werden sollten (Schmidt, Vorwort, 10). Dabei wurden von Anfang an auch die weiblichen Akteure der Revolution in die Auswahl mit einbezogen und in Einzelporträts gewürdigt: sei es die aktive Barrikadenkämpferin, die Vorsitzende eines Demokratinnenklubs und Teilnehmerin der badischen Mairevolution, sei es die intellektuelle Wegebahnerin und Augenzeugin der Revolution von 1848 in Berlin, die Vorsitzende des bürgerlichen Allgemeinen Deutschen Frauenvereins, die Vertreterinnen der Kindergartenbewegung, Mädchenschul- und Frauenbildung oder eine der ersten feministischen Schriftstellerinnen². Und nicht zuletzt die in den vergangenen Jahrzehnten immer mehr ins Blickfeld der Forschung und in den Fokus der Untersuchungen rückende europäische und transatlantische Dimension der 1848er Revolution wurde in allen Sammlungen inhaltlich stets berücksichtigt, indem etwa einigen Beobachtern und wichtigen Vertretern der französischen und italienischen Revolution von 1848/49 und der vormaligen polnischen Umsturzversuche zwischen 1830 und 1846 sowie den späteren Forty Eighters, die nach dem Scheitern der Revolution in die Vereinigten Staaten auswanderten, dort oftmals durchstarteten, sich politisch und zivilgesellschaftlich engagierten und am Amerikanischen Bürgerkrieg

1 Der Herausgeberkreis veränderte sich im Laufe der Jahre: Während die Bände 1 und 2 der „Akteure“-Reihe von den Historikern Helmut Bleiber, Susanne Schötz und Walter Schmidt herausgegeben wurden, hat Schmidt ab Band 3 die alleinige Herausgeberschaft übernommen.

2 Gemeint sind hier die historischen Frauenpersönlichkeiten und Revolutionärinnen Lucie Lenz, Henriette Obermüller-Venedey, Bettina von Arnim, Louise Otto-Peters, Johanna Goldschmidt und Emilie Wüstenfeld sowie Fanny Lewald, denen unter anderem in den Bänden 1 bis 3 der „Akteure“-Reihe biographische Studien gewidmet wurden.

teilnahmen³, eine intensive biographische Aufarbeitung zuteil wurde und ihnen in der Folge zum Teil recht umfangreiche Lebensbeschreibungen, in einigen Fällen sogar Erstporträts gewidmet wurden.

Dieser inhaltlich-konzeptionellen Stoßrichtung ist auch der vierte Band verpflichtet; zugleich wird er dem Anspruch auf Präsentation wissenschaftlicher Erstporträts gerecht, da jene mit acht Beiträgen immerhin mehr als die Hälfte der vorhandenen Biographien ausmachen. Eröffnet wird die Sammlung allerdings von zwei Aufsätzen über die biographisch zwar erfassten, aber noch nicht umfänglich erforschten und mit modernen Lebensbeschreibungen angemessen gewürdigten revolutionären Aktivistinnen und Streiterinnen für die Gleichstellung, Mathilde Franziska Anneke (1817-1884) und Louise Franziska Aston (1814-1871). So arbeitet die Literaturhistorikerin Marion Freund in ihrem Porträt über „Mathilde Franziska Anneke“ vor allem deren Vielseitigkeit heraus, wie diese als unermüdliche „politische Journalistin und Schriftstellerin“, als teils alleinverantwortliche Redakteurin der „Neuen Kölnischen Zeitung“ von 1848/49 und als Teilnehmerin am badisch-pfälzischen Aufstand während der Reichsverfassungskampagne vom Sommer 1849, als „Pionierin“ und „anerkannte Mitstreiterin der amerikanischen Frauenrechtsbewegung“ sowie als Pädagogin und Leiterin des „Milwaukee Töchter-Instituts“ wirkte und sich ein Leben lang „mit unveränderter Radikalität und Energie für die Umsetzung demokratischer Werte, für die Gleichstellung der Geschlechter“ und „für die Verwirklichung der Menschenrechte für alle“ einsetzte. Dabei führte sie einen doppelten Kampf: mit den von ihr vertretenen Konzepten zur Jugendziehung und Mädchenbildung „einen pädagogischen Kampf als emanzipatorisches Bildungsfundament“ und „mit ihrem Vereins- und Frauenwahlrechtsengagement einen politischen Kampf für die Realisierung ihrer Vorstellungen von einer demokratischen Gesellschaft“, die auf die „politische Befreiung des Weibes“ genauso abzielten wie auf die Abschaffung der Sklaverei (Freund, 13-60, hier 13, 38 u. 43).

Dagegen heben die Literaturwissenschaftler und Gender-Experten Jenny Warnecke und Walter Wehner in ihrem Aufsatz über die Vormärzschriftstellerin und frühe Frauenrechtlerin Louise Aston auf deren „einzigartige

3 Gedacht ist hier unter anderem an die biographischen Porträts zu Ludwik Mirosławski, Amalie Struve, Max Joseph Becker, Emma Herwegh, Ludmilla Assing, Michail Alexandrowitsch Bakunin, Malwida von Meysenbug oder August Willich, die ebenfalls in den Bänden 1 bis 3 der Reihe erschienen sind.

Radikalität“ ab (Schmidt, Vorwort, 7), die sie in ihrem Privatleben genauso praktizierte wie in ihrem politischen Engagement und ihrer publizistischen Arbeit. Getreu ihrem „Lebensmotto“, „Freiem Leben, freiem Lieben / Bin ich immer treu geblieben“, war Aston zwar „bei all ihren Aktionen Individualistin“, beharrte auf „die eigene Entscheidungsfreiheit“, „die freie Persönlichkeit“ und damit auf die Autonomie der frühen Intellektuellen und politischen Autorin. Gleichzeitig beteiligte sie sich mit einer Verteidigungsschrift, zwei Gedichtbänden, drei Romanen und ihrer selbst herausgegebenen Zeitschrift „Der Freischärler“ von 1846 bis 1850 aber auch aktiv am revolutionären Geschehen, begrüßte und verteidigte in ihren Schriften ausdrücklich die 1848er Revolution und war für mehrere Jahre im Zuge ihrer Reisen nach Frankreich, England, Italien und in die Schweiz als „Übermittlerin von Briefen und Botschaften unter den demokratischen Kräften“ „Teil des europäischen revolutionären Netzwerks“. Ihr Eintreten für die Menschenrechte, für die „republikanische Gleichheit unter den Menschen und Geschlechtern“, ihre Befürwortung der „Industrielle[n] Revolution als Fortschritt“, ihre Unterstützung der aufkommenden Arbeiterbewegung und ihre Kontakte zu den Linkshegelianern, aber auch ihre Proklamation der freien Liebe, ihre Ablehnung der konventionellen Ehe, die in ihren Werken erörterte sexuelle Verfügbarkeit von Frauen und der „in ihrer Zeit utopisch[e]“ Entwurf einer „souveräne[n] Frauenfigur“ weisen Aston als entschiedene, politisch wie sozial engagierte Demokratin und als „die radikalste Verfechterin der Frauenemanzipation ihrer Zeit“ aus (Warnecke/Wehner, 61-117, hier 61-62 u. 103-104).

Bietet der vierte Band unter den vorgestellten Frauenpersönlichkeiten diesmal keine Erstporträts an, was trotz der vorzüglichen, lehr- und kenntnisreichen Darstellung und guten Lesbarkeit der Beiträge von Freund und Warnecke/Wehner schon ein wenig bedauerlich ist und was die Rezensentin zu dem Appell an den Herausgeber, aber auch an die scientific community der Vormärzforscher veranlasst, sich mit Blick auf den nächsten, bereits in Planung befindlichen fünften „Akteure“-Band forciert auf die Suche nach weiteren revolutionären, politischen Frauenpersönlichkeiten des ‚langen‘ 19. Jahrhunderts zu begeben und deren Lebensläufe in fachlich fundierten, spannend zu lesenden und damit hoffentlich auch öffentlichkeitswirksamen biographischen Studien aufzubereiten.

Denn, was die männlichen Gesinnungsgenossen und Weggefährten von Anneke, Aston und Co. anbetrifft, so stellt gerade das reiche Angebot an erstmalig verfassten Biographien von weitgehend vergessenen politischen

Köpfen und revolutionären Anführern, Anhängern wie Gegnern der 1848er Revolution, eine der großen Stärken des neuen Bandes dar. Zumal die besagten Erstbeschreibungen auf die europäische Dimension der Revolution genauso abheben wie auf die jeweiligen Besonderheiten der revolutionären Erhebungen und der achtundvierziger Demokratiebewegungen in unterschiedlichen Regionen des deutschsprachigen Raums. Dies gilt für die Lebensbilder von Olaf Briese über den „Berliner Journalist[en], Satiriker und Anarchist[en]“ „Heinrich Betzziech/Beta (1813-1876)“ (119-161), von Kurt Wernicke über den Studentenführer „Edmund Monecke (1826-1871)“ (407-448) und von Heinz Warnecke über den „Aufstieg und Fall“ des Berliner Polizeidirektors „Friedrich Wilhelm August Duncker (1797 bis nach 1869)“ (163-209), die im Buch für den Komplex des „politische[n] Aktionsraum[s]“ Berlin stehen (Schmidt, Vorwort, 8). Gleiches lässt sich sagen über die Lebensbeschreibungen von Ulrike Fäuster und François Melis über das Mitglied des Vorparlaments, den führenden Vertreter der Kölner Demokratischen Gesellschaft von 1848/49, den Mitbegründer und Mitarbeiter der „Westdeutschen Zeitung“ und späteren sozialdemokratischen Reichstagsabgeordneten „Moritz Rittinghausen (1814-1890)“ als einem „Vorkämpfer für die direkte Gesetzgebung durch das Volk“ (451-497), von Walter Schmidt über den revolutionären achtundvierziger Demokraten und angesehenen Redakteur der „Breslauer Zeitung“ „Robert Schlehan (1826-1862)“ (499-555) und von Robert Zewell über den Journalisten, „grand agitateur“ aus Westfalen im revolutionären Wien, Emigranten in die USA und Bürgerkriegsteilnehmer als Stabsoffizier einer Nordstaaten-Division „Anton Schütte (1817-1867)“ (557-599), die den Leser an die verschiedenen revolutionären Schauplätze ins Rheinland, nach Schlesien und in die Hauptstadt der österreichischen Habsburgermonarchie nach Wien führen. Und nicht zuletzt werden diese Kriterien erfüllt von den Lebensschilderungen von Rotraut Fischer und Christina Ujma über den „Kosmopolit[en], Militärstrategie[n] und Kämpfer für die demokratische Republik“ „Gustav von Hoffstetter (1818-1874)“ (311-355), dem Stabschef des „sicher bekanntesten und wohl auch berühmtesten Repräsentanten des italienischen Risorgimento“ Giuseppe Garibaldi während ihres gemeinsamen Kampfes um die Römische Republik von 1849 (Schmidt, ebd., 8), und von Martin Hundt über den Herausgeber der „erfolgreichsten Sammlung deutscher Gedichte – ‚des Echtermeyer‘“ –, den Mitbegründer und Herausgeber der „Hallischen Jahrbücher“ „Theodor Echtermeyer (1805-1844)“, einen der „fast vergessene[n]“, aber maßgeblichen politischen Vordenker im Vormärz und

Gründer der junghegelianischen Bewegung, der die Revolution wegen seines frühen Todes zwar nicht mehr miterlebte, dieser aber ideell und politisch-programmatisch durch sein publizistisches Wirken entscheidend den Weg bahnte (211-262, hier 211).

Selbst wenn, wie so oft bei Sammelwerken, an dieser Stelle nicht auf alle im Band thematisierten Revolutionsschauplätze eingegangen werden kann und auch nicht alle erwähnten Erstporträts mit derselben Ausführlichkeit besprochen werden können, wie dies vielleicht wünschens- und vom Ertrag her auch lohnenswert wäre, so möchte die Rezensentin noch einmal exemplarisch auf den Revolutionsschauplatz Berlin und die ihm zugeordneten politischen Akteure etwas näher eingehen. Denn anhand des Wirkens der hier betrachteten recht eigenwilligen Persönlichkeiten, die sich in den Revolutionsjahren zum Teil in entgegengesetzten politischen Lagern wiederfanden und dementsprechend verschiedenen Zielen, Organisationen und Institutionen dienten, lassen sich in groben Zügen einige der angesprochenen regionalen Besonderheiten der Berliner 1848er Revolution aufzeigen.

So verfolgt der Kulturwissenschaftler Olaf Briese in seinem Beitrag über „Heinrich Bettziech/Beta“ Schritt für Schritt den gewundenen Lebensweg des aus dem sächsischen Werben bei Delitzsch stammenden, „nicht unbedeutende[n] Berliner Journalist[en] und Publizist[en]“, und geht dabei den Fragen nach, warum Beta, der in der Forschung bislang nur als „Randfigur“ und „Sekundärphänomen“ erschienen ist, lediglich in der Fontane-, Freiligrath- und Marx-Forschung sowie in der Erforschung der Zeitschrift „Die Gartenlaube“ eine gewisse Rolle spielt und „heute vergessen ist“, eigentlich so schwer zu fassen ist, und woher seine „Forschungsabstinenz“ rührt. Schon zu Beginn seiner eingehenden Untersuchung hält Briese fest, dass Beta „ein schwer einzuordnendes vielseitiges Talent“ gewesen sei, der sich auf verschiedenen literarischen Feldern beruflich betätigte, politisch nie einer etablierten Strömung im Umfeld von 1848 angehörte, wechselnde Positionen bezog und im Laufe der Jahre Kontakte zu mehreren Szenen und Verbindungen unterhielt, zu den Jung- und Linkshegelianern ebenso wie zur Freihandelsbewegung oder zum Rütli- und Kladderadatsch-Kreis. „Er war ein Liberaler, ein Demokrat, ein Sozialist und Anarchist, der sich keinem Gruppenzwang unterordnete.“ Dennoch habe Beta, ein „Intellektueller und widersätzlicher Geist, stets auf der Suche“, wie der Autor am Ende seiner Ausführungen feststellen kann, eine politische Entwicklung durchgemacht, er sei „auf seine Weise ‚links‘“ geblieben und habe dabei in erster Linie anarchistische Vorstellungen vertreten, etwa das „anarchistische Ideal einer

unmittelbaren Demokratie“ als „die beste aller Regierungsformen, die jedes Regieren hinfällig mache“ (Briese, hier 119, 150 u. 152; Schmidt, Vorwort, 8). Ähnlich radikal in seinen Ansichten, wenn auch zur Revolutionszeit an Jahren deutlich jünger und politisch noch unerfahrener, war der Berliner Theologie- und Philologiestudent Edmund Monecke, dem sich der Historiker Kurt Wernicke in einem Lebensbild annimmt. Monecke, mehrsprachig und mit einer literarischen und „philologischen Begabung gesegnet“, nahm als Mitglied eines Studentenkorps' an den Kämpfen der revolutionären Märztage 1848 teil, radikalisierte sich unter dem Einfluss des schlesischen Demokraten Gustav Adolph Schlöffel, wirkte zuerst als Mitarbeiter, später als Redakteur an dessen Organ „Der Volksfreund“ mit und schrieb Gedichte und Artikel für das Blatt, die sich explizit an die „Proletariat“ genannten Unterschichten“ Berlins wandte, um diese für eine Fortführung der Revolution und für die Weiterentwicklung demokratischer Rechte zu gewinnen und damit alle Kräfte „um das Banner der Volkssouveränität“ zu scharen. Trotz mehrmonatiger Festungshaft zwischen Juli 1848 und März 1850 kann Monecke auch nach der Revolution als ein „kaum angepasster“ Literat gelten, der nach einer Übersiedlung nach Schönebeck 1857 als Zeitungsredakteur, Lyriker und Novellist arbeitete und dessen Schriften ihn bis zu seinem Tode als „polemischen Geist“, Anhänger des Genossenschaftswesens und des Gesellschaftsmodells von Pierre-Joseph Proudhon, mit dessen Werken er sich während seiner Haft auseinandergesetzt hatte, auswiesen (Wernicke, hier 407, 414, 426, 437 u. 439).

Im Gegensatz zu den beiden Radikaldemokraten Beta und Monecke stammt der dritte, hier behandelte Akteur der Berliner Achtundvierzigerrevolution, Friedrich Wilhelm August Duncker, politisch aus dem Lager der Revolutionsgegner. Der Historiker Heinz Warnecke unternimmt in seinem Porträt des Geheimen Regierungsrats, langjährigen Berliner Polizeidirektors, Leiters der Sicherheitspolizei und politischen Ermittlers des preußischen Innenministeriums, den Versuch, ein möglichst vollständiges Bild von Dunckers Laufbahn bei der Berliner Polizei, seinen Dienstaufgaben und seinem kriminalistischen Wirken, aber auch von seiner Rolle als Ermittler bei den Untersuchungen zum schlesischen Weberaufstand, gegen Vertreter der oppositionellen Bewegungen und kommunistischen Bestrebungen, beim polnischen Aufstandsversuch von 1846 und bei der Vorbereitung des Polenprozesses von 1847 zu entwerfen, dessen Lebensweg dabei detailliert nachzuzeichnen und ihn als Person genau zu charakterisieren. Denn überraschenderweise liegt bis heute keine Biographie zu Duncker vor, und das

obwohl er einerseits zu Lebzeiten vom preußischen König wie auch von diversen, den preußischen Innenbehörden und der Berliner Polizei nahestehenden Zeitgenossen „als polizeiliche[r] Ermittler hoch geschätzt“ und geradewegs als „Polizeigenie“ bezeichnet wurde und er andererseits von der historischen Forschung in seiner ambivalenten Stellung schon früh richtig eingeschätzt wurde, sowohl was seine Beurteilung als erfolgreicher Kriminalist, als auch was die gleichzeitig geäußerte Kritik an seiner Dienstausbübung anbetrifft, vor allem bei der Verfolgung politischer Gegner mit Blick auf seine Verhörmethoden und den zweifelhaften Einsatz von Polizei-Informanten, wie dies vor nunmehr schon 30 Jahren Wolfram Siemann getan hat, der ihn „als bekanntesten und meistgehaßten Leiter der gesamten Berliner Kriminalpolizei“ kennzeichnete. Diese Spur wurde jedoch in keiner biographischen Abhandlung weiterverfolgt. Schließlich gehört zum Gesamtbild von Duncker, wie Warnecke jetzt zeigen kann, dass man ihn bereits im Zuge des Polenprozesses von 1847 und später in der Märzrevolution von 1848 durch Zeugenaussagen vor Gericht, durch Zeitungsartikel und Flugschriften öffentlich „als einen heuchlerischen Menschenfreund, einen mitleidlosen Folterer und Erpresser von Geständnissen im Interesse des königlich-preußischen Polizeistaates“ entlarvte. Und diese enthüllenden Veröffentlichungen führten zuerst zu seiner Versetzung in den Wartestand und am Ende zu seiner Entlassung aus dem Staatsdienst und damit zu seinem von ihm auch so aufgefassten „Absturz“ (Warnecke, hier 163, 188, 191 u. 196, Anm. 2).

Wenn man nun die Berliner Revolutionsszenerie verläßt und den Blick und Fokus abschließend von den Erstporträts zu den noch nicht erwähnten biographischen Studien lenkt, dann springen dem Betrachter noch einmal die in diesem vierten Band der „Akteure“-Reihe besonders hervorgehobene internationale Dimension, der „europäische Charakter der Achtundvierziger Revolution“ (Schmidt, Vorwort, 8), und darüber hinaus zwei konzeptionelle Novitäten, die Aufnahme einer kollektivbiographischen Studie und die Publikation von drei bislang unveröffentlichten Briefen von Gustav von Hoffstetter an Johann Philipp Becker von Oktober, November und Dezember 1848 aus dem Internationalen Institut für Sozialgeschichte in Amsterdam, ins Auge. Denn sowohl die bereits erwähnten Lebensbilder über Anton Schütte und eben Hoffstetter, als auch die hier in Rede stehende Studie von Christina Ujma über Hoffstetters ‚Chef‘ „Giuseppe Garibaldi (1807-1882)“, den „Held des Risorgimento, Held der Freiheit (und) Held der Nation“ (265-308), und selbst das Porträt von Martin Herzig über den europäisch denkenden und handelnden Lebemann, Frauenheld, Kunstfreund, Politiker,

Journalisten, General und Unternehmer „Fürst Felix Maria Lichnowsky (1814-1848)“ (357-404), der im Vergleich am anderen Ende der politischen Richtungsskala steht und den konservativen Antipoden zu den deutsch-italienischen Demokraten und Republikanern Garibaldi, Hoffstetter und Schütte bildet, können alle dieser Kategorie von auf Europa ausgerichteten Lebenswegen der Vordenker und Vorkämpfer der Revolution zugerechnet werden, ja man könnte sogar von „europäischen Lebensläufen zur Zeit der Achtundvierziger Revolution“ sprechen.

Dabei ist der Pädagoge Herzog in seinem Aufsatz darum bemüht, „ein differenziertes Bild des Fürsten zu zeichnen“ und den von ihm in seinem kurzen Leben durchgemachten „Reifeprozess“ und „politischen Entwicklungsweg“ „vom leidenschaftlichen Teilnehmer in den spanischen Karlistenkriegen zum engagierten rechtskonservativen, aber die Bedürfnisse der neuen Zeit durchaus beachtenden Abgeordneten im Frankfurter Nationalparlament“ von 1848 offenzulegen. Zwar besaß Lichnowsky nicht die Fähigkeit und die Anlagen, um ein großer Staatsmann zu werden, dafür standen ihm wohl seine „charakterlichen Schwächen“, seine „oft verantwortungslose Haltung und ausschweifende Lebensweise“ zu sehr im Weg. Gleichwohl vollzog er die genannte Entwicklung, die ihn von einer „ursprünglich militant legitimistischen zu einer monarchisch-konstitutionellen Gesinnung führte“. Trotz einer „stets streng konservativ“ bleibenden Grundhaltung, gelangte er nach einer erzreaktionären Phase in seinen jungen Jahren schließlich zur Ausprägung eines „Sensoriums für die Forderungen der Zeit“ und zu der Erkenntnis, dass die absolute monarchische Macht zurückgenommen werden müsse, um „viel weitergehenden Forderungen revolutionärer Kräfte“ den Boden entziehen zu können; diese Überzeugung brachte er in der Paulskirche dann auch wiederholt zum Ausdruck. Doch sein Gesinnungswandel wurde von der breiten Öffentlichkeit nicht wahrgenommen. Vielmehr fiel Lichnowsky wegen seiner bekannten rechten politischen Haltung, seiner gleichzeitig wiederholt zur Schau gestellten „unsäglichen Arroganz, seiner maßlosen Eitelkeit und Geltungssucht“ während der Frankfurter Septemberunruhen 1848 einem Lynchmord aufgebrachter Volksmassen zum Opfer (Herzog, hier 358 u. 397-398; Schmidt, Vorwort, 9-10).

Dagegen zielt die Literaturwissenschaftlerin Ujma in ihrer Studie nicht allein nur auf die Biographie des italienischen Nationalhelden Guiseppe Garibaldi ab. Zwar schildert sie, unter anderem gestützt auf die Aufzeichnungen von Gustav von Hoffstetter – den „deutschen Mitkämpfer und zeitweiligen Stabschef Garibaldis“ zur Zeit der Römischen Republik von 1849

und Autor des 1851 veröffentlichten Memorialwerkes „Tagebuch aus Italien“, einer „Quelle ersten Ranges“ hinsichtlich des Verlaufs der Kämpfe um die Römische Republik und des nachfolgenden Rückzugs der Garibaldischen Truppen (Fischer/Ujma, hier 311) – Garibaldi's Lebensweg sehr anschaulich und zugleich kompakt-informativ von der Bewegung des Giovine Italia und frühen gescheiterten Aufstandsversuchen, über seine „südamerikanische[n] Lehrjahre“, seine Teilnahme an der italienischen Revolution 1848 und seinen Leistungen bei der Verteidigung der römischen Republik 1849, bis zu seinem zweiten Exil, seinem „Zug der Tausend“ und seinem Beitrag zur Einigung Italiens und zur Bildung eines italienischen Nationalstaates. Gleichzeitig geht es ihr in dem Porträt aber auch um die Darlegung von Garibaldi's Stellung in der internationalen, vor allem der anglo-italienischen Risorgimento-Forschung und der bislang eher rudimentären deutschen Italienforschung und nicht zuletzt um die Erörterung des „Garibaldi-Mythos“, seines Weiterlebens und des in den letzten 20 Jahren festzustellenden grundlegenden Wandels in der Historiographie. Dieser Wandel und die damit einhergehende Revision von Geschichtsschreibung und Geschichtsbildern zog auf der einen Seite eine Entheroisierung und Entmythologisierung der Risorgimento-Protagonisten nach sich, die jene „von übermenschlichen Heldengestalten, in die sie die Propaganda des jungen italienischen Nationalstaates verwandelt hatte, wieder zu normalen politischen Akteuren“ machte, und führte auf der anderen Seite nach einer langen Phase der Vernachlässigung zu einer allmählichen Wiederentdeckung „des internationalen, multikulturellen Elementes der risorgimentalen Bewegung“. Diese Entmythologisierung wurde auch für Garibaldi mit Hilfe neuer wissenschaftlicher Studien und einer ausgezeichneten Biographie im Vorfeld seines 200. Geburtstages im Jahr 2007 geleistet. Selbst wenn Garibaldi heute eher „als Held mit vielen Schwächen erscheint“, der „nicht alle seine Schlachten gewann und nicht immer vorbildlich handelte“, so ist die Bewunderung für ihn und sein Wirken ungebrochen, und seine „andauernde Anziehungskraft“ ist, wie Ujma in ihrem Fazit betont, wohl in erster Linie darauf zurückzuführen, „dass er ein demokratischer Held war, ein internationaler Held der universalen Republik“ (Ujma, hier 271, 291 u. 298-299).

Der abschließende Beitrag von Erhard Kiehnbaum und das von ihm zusammengestellte „Biografische Verzeichnis von aus politischen Gründen gemaßregelten preußischen Offizieren im Umfeld der Revolution von 1848/49“ (601-664) kann angesichts des hohen Recherche- und Forschungsaufwands, der akribischen Zusammenstellung des biographischen

Daten- und Quellenmaterials, der übersichtlichen Kurzpräsentation der Lebensläufe und angesichts der wissenschaftlichen Bedeutung dieser prosopographischen Studie gar nicht genügend gewürdigt und in ihrer Forschungsleistung hervorgehoben werden. Als Ergebnis langjähriger Forschungen und gestützt auf die Auswertung preußischer Archivmaterialien, unter anderem aus den Restbeständen der im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin überlieferten Offiziersnomenklatur, und zeitgenössischer Presseorgane, etwa von Artikeln in der „Neuen Rheinischen Zeitung“ und der „Neuen Kölnischen Zeitung“, geben die insgesamt 49 biographischen Skizzen preußischer Offiziere Auskunft über die einzelnen Offizierskarrieren, ihren Verlauf und Abbruch, benennen die Ursachen für die Repressionen, denen sich demokratisch gesinnte Offiziere in der preußischen Armee in der Revolutionsära ausgesetzt sahen, und die Gründe für die eigentliche Entlassung, informieren über die nachweis- und belegbaren demokratischen Aktivitäten der Offiziere bzw. ihre Verwicklung in die revolutionären Ereignisse von 1848/49 und unternehmen letztlich den Versuch, den weiteren Lebensweg dieser Angehörigen einer militärischen Elite zu umreißen. Nicht selten führte der weitere Entwicklungsgang diese hervorragend ausgebildeten ehemaligen preußischen Militärs nach ihrer Auswanderung in die Vereinigten Staaten noch in die Kämpfe des Amerikanischen Sezessionskriegs. Unter den gemäßregelten, demokratisch agierenden Offizieren sind zum Beispiel so klangvolle Namen wie Theofil Adamski, Friedrich von Beust, Wilhelm Joseph Heinrich von Brockhusen (genannt von Bruchhausen), Hermann Orges, Friedrich Wilhelm Rüstow, Alexander Ferdinand Schimmelpfennig v. d. Oye und Hermann Gustav Adolph Techow zu finden. Zwar handelt es sich bei den vorliegenden biographischen Skizzen, die von bibliographischen Angaben zur Quellenlage und zu eigenen Veröffentlichungen der Militärs aus der Revolutionszeit ergänzt werden, nicht um ausgereifte Lebensporträts. Aber jene vermitteln doch das notwendige Wissen über den aktuellen Stand der Forschung und regen zu weiteren Studien an; viele der hier namentlich und lebensgeschichtlich „nur“ Verzeichneten würden zudem eine ausführliche Lebensbeschreibung durchaus verdienen.

Wegen seiner vielseitigen, abwechslungsreichen, gehaltvollen, fachlich fundierten und den aktuellen Forschungsstand widerspiegelnden, aufschlussreichen und lesefreundlichen Beiträge, die alle von ausgewiesenen Experten verfasst worden sind, kann man abschließend den von Walter Schmidt herausgegebenen vierten Sammelband der „Akteure“-Reihe nur jedem an den Biographien politisch engagierter Männer und Frauen aus der

Epoche von Restauration, Vormärz und Achtundvierziger Revolution interessierten Bürger und Wissenschaftler zur Lektüre, aber auch für die eigenen Forschungen und Studien dringend empfehlen. Denn jeder Leser, nicht nur die Rezensentin, wird wieder einmal unerhört viel Neues über das Denken und Wirken, die Lebenswege, die beruflichen Laufbahnen, das literarisch-publizistische Schaffen und die politischen Aktivitäten der einzelnen Vertreter, Anhänger wie Gegner, der Revolution erfahren. Und wenn man dann noch, wie die Rezensentin, alle bisher erschienenen vier Bände, mithin die gesamte Publikationsreihe in der heimischen Bibliothek stehen hat, dann kann man einen außerordentlich guten Überblick über die Geschichte der deutschen und europäischen Revolutionen von 1848/49, ihrer Ursachen und Anfänge, ihrer Abläufe und Entwicklungen, ihrer Besonderheiten und Kennzeichen, ihrer Erfolge und Krisen, ihrer Niederlagen und Folgen bekommen. Möge diese wissenschaftlich bedeutsame Reihe zur Erforschung der Achtundvierziger Revolution und der Biographien ihrer Träger und Repräsentanten noch lange erhalten bleiben, und mögen noch viele weitere Bände in Zukunft erscheinen können – es lohnt sich!

Birgit Bublies-Godau (Dortmund/Bochum)

Steffen Wiegmann: Transnationale Perspektiven im 19. Jahrhundert. Studien zum Identitätsbewusstsein politisch motivierter deutscher Auswanderer in die USA. Frankfurt/M.: Peter Lang, 2014

Über dieses Buch – das sei sofort und ohne Umschweife gesagt – gibt es wenig Gutes zu berichten. Es ist unter allen Aspekten misslungen. Fangen wir mit Äußerlichkeiten an.

Die Fußnoten sind durch alle Kapitel von 1 bis 637 auf S. 259 durchnummeriert – ungewöhnlich, aber nicht unbedingt ein zentraler Mangel. Wer jedoch in einer Dissertation eine einheitliche Zitierweise erwartet, wird enttäuscht. Wenn ein Titel angegeben wird und es dann heißt „künftig“ NN, dann findet der Leser künftig zwar NN, aber leider auch sehr oft den vollen Titel noch einmal. Die Literaturangaben sind unvollständig, z. B. bei Lutz Niethammer. Nicht alle Literaturangaben in den Fußnoten finden sich im Literaturverzeichnis am Ende des Buches.

Automatische Silbentrennungsverfahren können nicht verantwortlich gemacht werden für die völlig willkürliche Trennung von Wörtern, z. B. „Schutzzollpolitik“ (179). Solche Fälle finden sich praktisch auf jeder Seite

und stören den Lesefluss. Druckfehler in großer Zahl, gerade in englischen Zitaten, sind unübersehbar.

Äußerlichkeiten bestimmen nicht die Qualität eines Buches, und der Rezensent möchte nicht den Splitter im Auge des Anderen sehen, wenn diese Nachlässigkeiten sich nicht auch in dem Grenzbereich von äußerer Form und Inhalt fänden. So passiert es einige Male, dass inhaltsgleiche Passagen doppelt abgedruckt werden. Ich verweise auf S. 130 und 131 und die Fußnoten 332 und 333. Auf den Seiten 218 und 220 findet sich ein Zitat zwei Mal.

Ulkkige Formulierungen wie die folgende sind keine Seltenheit: „[...] entstanden [...] niedergeschriebene Verfassungen, welche eine gewisse Konstitution errichteten.“ (46)

Oder: „Die von Langewiesche beobachtete Dominanz des Protestantismus auch bei den sogenannten WASPs wird in Amerika erkennbar.“ (171)

Ob ein Historiker das Wort „utopisch“ so sorglos verwenden sollte, wie es Wiegmann auf S. 59 tut, sei dahingestellt.

Die Literaturbasis ist zwar breit, aber ungleichmäßig. So sollte es möglich sein, bei Friedrich Harkort etwas mehr heranzuziehen als die ADB von 1905. (48)

Nun zum eigentlichen Inhalt. Der Verfasser nimmt sich vor, das Identitätsbewusstsein politisch motivierter deutscher Auswanderer in die USA im 19. Jahrhundert zu untersuchen. Dazu skizziert er einen allgemeinen Bezugsrahmen, der in einer Beschreibung der kollektiven Identität in Deutschland und den USA mündet.

Entscheidend für die anhängige Untersuchung ist, wie dieses Identitätsbewusstsein sich von ursprünglich nationalen Vorstellungen her entwickelt. Für unseren Zusammenhang bedeutet das den Versuch der Erläuterung, inwiefern sich Identität durch die neuen Erfahrungen in Amerika entwickeln konnte. (28)

Wie kollektive und individuelle Identität zusammenhängen, will der Verfasser am Beispiel von acht Auswanderern zeigen. Zunächst ist die Rede von Wilhelm Weitling (1808-1871) (in Kap. 3.3) und Gustav Körner (1809-1896) (in Kap. 3.4). Es erschließt sich dem Leser nicht, weshalb der Verfasser diese Reihenfolge wählt. Körner wäre vor Weitling „an der Reihe.“ Körner zählt zu den manchmal so bezeichneten „Dreißigern“ – Auswanderern aus den 1830-er Jahren; Weitling sicher nicht. (Weshalb der Verfasser auf S. 50 und 86 auch von „Achtunddreißigern“ spricht, verstehe ich nicht.)

Kollektive und individuelle Identitätsbildung ist ganz offensichtlich der theoretische Bezugsrahmen, innerhalb dessen der Verfasser argumentiert. Hier liegt wohl der unglückliche Fall vor, dass die vorab konzipierte Theorie der historischen Wirklichkeit nicht gehorchte. Wiegmanns Schwierigkeit liegt darin, dass er Identität oberflächlich zu sehr und zu oft aus der Nationalität herleitet. Doch gerade bei den von ihm untersuchten Biografien bedeutete Nationalität wenig (Ausnahme vielleicht: Gustav Körner), Verein oder Partei in Deutschland, deutsche Zeitung und – sektiererische – Streitkultur in Amerika dagegen viel. Statt dass nun die theoretischen Prämissen geändert und ggf. verworfen worden wären, destilliert der Verfasser nun aus der historischen Wirklichkeit Biogramme heraus, die an Schlichtheit nichts zu wünschen übrig lassen:

Weitlings Äußerungen über Amerika und die Deutschen in seinen Schriften sind spärlich, aber in einer Ausgabe seiner ‚Republik der Arbeiter‘ von 1854 diskutierte er die Eigenschaften der Deutschen und ihre Nationalität in Hinblick auf die Amerikaner. Hierbei kam er zu dem Schluss, dass alle negativen Äußerungen der Deutschen, die er registrierte, auf einen grundsätzlichen Neid der Beteiligten zurückzuführen waren: ohne zu philosophieren, ohne zu musizieren, ohne zu trinken, ohne all die von deutscher Seite hochgehaltenen kulturellen Eigenschaften würden den Amerikanern alles gelingen, was sie anfangen, den Deutschen dagegen nichts. (100f.; Satzbaufehler im Original)

Über Körner, der in den USA hohe politische Ämter ausübte, lautet ein entsprechendes Urteil so:

Die Zufriedenheit im privaten wie im politischen und beruflichen Leben scheint Körner wesentlich in der deutsch-amerikanischen Gesellschaft der USA erfahren zu haben, den[n] aus seinen Texten spricht, auch Jahrzehnte nach seiner Einwanderung in die USA, eine gewisse Distanziertheit gegenüber dem ‚Amerikaner‘. (111)

Zu den „Achtundvierzigern“ findet sich folgende einleitende Bemerkung:

Durch bestimmte Ereignisse (Befreiungskriege und Metternichsche Reaktion, Sozialistengesetze) wurde eine längere Zeitperiode geschaffen, in [der] die Aussichten auf einen Erfolg der Absichten der jeweiligen Auswanderergruppe sich stark verringerten oder diese Absichten sogar zur Gefahr für das eigene Leben und das ihrer Angehörigen wurde. (123f.)

Als Repräsentanten der „Achtundvierziger“ stellt Wiegmann Adolph Douai (1819-1888), Rudolph Dulon (1807-1870) und Mathilde Anneke (1817-1884) vor. Gegen die Auswahl kann man keine Einwände erheben.

Der Freidenker und Pädagoge Douai lebte eine Zeitlang in Texas (New Braunfels) und dann in Massachusetts. Dass hiermit ganz unterschiedliche Erfahrungen verbunden waren, thematisiert Wiegmann nur am Rande. Die Widersprüche in Douais Schriften werden (135-137) korrekt benannt, aber nicht analysiert oder kontextualisiert. Die folgende Zusammenfassung reicht dazu nicht:

Das Feld der frühkindlichen Erziehung lieferte aufgrund seiner bereits in jungen Jahren in Deutschland recht erfolgreich ausgeübten Tätigkeit eine Basis, die kollektive Identität erleichterten, denn im Norden der USA traf Douai auf politische, ethische und kulturelle Vorstellungen, die den seinen Raum ließen, bzw. den seinen entsprachen. (137)

Rudolph Dulon, als Lichtfreund nach 1848 aus Deutschland vertrieben, entdeckte im amerikanischen Nationalcharakter ein „chinesisches“ Element. Damit war eine Neigung zum Berechnenden und Materiellen gemeint. Hier stellt sich die Frage, ob der Verfasser nicht einem Teilbereich des Denkens und Handelns von Dulon zu viel Raum gibt. Überhaupt hat der Verfasser eine Neigung, Randerscheinungen in den Mittelpunkt zu stellen. Für die Turnbewegung ist der Nordismus (60) nicht zentral, in das Kapitel 4.2.1 Repression und preußisch-nationale Hegemonie passt nicht der Ausflug in die bayrische Geschichte (118-120) und das Kap. 8.2 ist als Exkurs über Thomas Mann und Bertolt Brecht in der Schlussbetrachtung fehl am Platze.

Mathilde Anneke wird in dem Kapitel 4.5.3 Das Identitätsbewusstsein unter multikulturellem Einfluss vorgestellt. Was vielversprechend klingt, löst sich in Banalitäten auf:

Gegen Ungerechtigkeiten argumentierte sie mit den Bürgerrechten und Verfassung, manch zu heikle Argumentation wurde von ihr vor der Veröffentlichung noch entschärft. (165)

Die Entschärfung öffentlich vorgetragener Argumente hätte bei Mathilde Anneke schon überrascht, und die zum Beleg angeführte Maria Wagner (Mathilde Franziska Anneke in Selbstzeugnissen und Dokumenten, 345f.) bezeugt auch nicht, was Wiegmann behauptet.

Nach den Dreißigern und Achtundvierzigern wendet sich Wiegmann den Achtundsiebzigern zu, Emigranten, die nach dem Sozialistengesetz Deutschland verlassen mussten. Da ist zunächst Wilhelm Hasselmann (1844-1916) aus Bremen, der sich Lassalle anschloss und im ADAV eine journalistische Tätigkeit übernahm. Er war gegen die Vereinigung der beiden sozialdemokratischen Richtungen 1875 in Gotha, er war Lassalleaner und zugleich Anarchist. Wie das zusammengeht, wird nirgendwo geklärt. Seinen Anarchismus setzte Hasselmann in den USA fort. Die folgende Charakterisierung der Position Hasselmanns in den USA lässt den Leser ratlos zurück:

Eine Auseinandersetzung mit den USA kam insofern nicht zustande, als dass die Verhältnisse in seiner neuen Heimat in einer prägnanten Weise auf ihn und seine eingeschliffene Ideologie wirkten, seine habituellen Werte- und Zielvorstellungen veränderten sich prinzipiell nicht. (213)

Wer sich über Hasselmann informieren möchte, ist mit einem Wikipedia-Artikel besser bedient.

Der zweite „Achtundsiebziger“ ist Julius Vahlteich (1839-1915), ein sächsischer Schuhmacher und kurzzeitig ebenfalls Anhänger Lassalles. Dann tendierte er zu Marx. In den USA war er ein Gegner der Rassentrennung. Auch eine abschließende Einordnung Vahlteichs gelingt Wiegmann nicht:

Dennoch ist interessant, dass er die USA als neues Vaterland bezeichnet, eine Formulierung die heraussticht. Denn gegenüber Bezeichnungen wie neue Heimat oder neues Land stellt Vaterland einen durchaus patriotischen Ausdruck dar. Der scheinbare Widerspruch zwischen starker Kritik und dieser Formulierung jedoch kann aber auch in sich schlüssig sein, wenn man Vahlteichs negative Eindrücke als intensive Auseinandersetzung mit den USA versteht, die aufgrund einer bereits stark entwickelten Identifikation mit dem Land und seinen Menschen entstand. (221)

Der letzte in der Reihe der politischen Emigranten ist Joseph Dietzgen (1828-1888). Er wanderte drei Mal in die USA aus: 1849-1851, 1859-1861 und 1884-1888. Von Beruf war er Lohgerber, trat zwischen seinem ersten und zweiten USA-Aufenthalt dem Bund der Kommunisten bei und war auch später Anhänger von Karl Marx. Von 1861 bis 1869 leitete er eine staatliche Gerberei in Sankt Petersburg.

Auch in seinem Fall gelingt es Wiegmann nicht, diese schillernde Biografie in dem Konzept von Identitätsbildung zu fassen. Die Möglichkeit die

Erfahrung eines Sozialisten auszuschöpfen, der Russland nach der Niederlage im Krim-Krieg und während der Bauernbefreiung kennen gelernt hatte, lässt sich Wiegmann entgehen. Stattdessen lobt er Dietzgens Widerspiegelungstheorie als „eine historisch-epochemachende Denkarbeit“ (223), von der Lenin profitiert habe. Dabei beruft sich der Verfasser auf Wilfried Gottschalch, der wiederum im Literaturverzeichnis nicht auftaucht.

Das Fazit lautet, dass Steffen Wiegmann eine gute Idee hatte, die er *par-tout* in einen untauglichen theoretischen Rahmen zwingen wollte. Dieser Versuch ist gründlich misslungen.

Alfred Wesselmann (Lengerich)

Waltraud Seidel-Höppner: Wilhelm Weitling (1808-1871). Eine politische Biographie. Frankfurt/M.: Peter Lang, 2014

Diese neueste Biografie des Kommunisten und Demokraten, des Theoretikers und Organisations der Arbeiterbewegung in Europa und den USA, Wilhelm Weitling (1808-1871), umfasst annähernd 1.900 Seiten in zwei Bänden. Auf über 1.600 Seiten breitet Waltraud Seidel-Höppner allein die *politische* Biografie Weitlings aus, was daran liegt, dass über die private Seite Weitlings nur wenig bekannt ist. Die letzten 260 Seiten sind Quellen- und Literaturverzeichnis.

Ist Weitling so wichtig, dass eine neue Biografie erforderlich ist? Diese Frage ist mit einem unbedingten Ja zu beantworten. Die Verfasserin macht dies an vielen Stellen, vor allem aber in ihrem Schlusskapitel „Vom zähen Leben falscher Bilder“ genügend deutlich. Es kommt hinzu, dass die Verfasserin mit diesem Werk auch korrigieren möchte, was sie vor 50 Jahren und damit unter anderen politischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Bedingungen über Weitling geschrieben hat. Dieses *opus magnum* hat also auch seinen Entstehungsgrund in der Biografie Waltraud Seidel-Höppners, die ein Forscherleben auf die demokratisch-sozialistische Bewegung vor und neben Marx verwendet hat. Dabei hat sie manche Blessur und Enttäuschung einstecken müssen, wie in dem einleitenden Kapitel „Klappen der Weitling-Forschung“ deutlich wird (36f.).

Waltraud Seidel-Höppner handelt ab, was man Wilhelm Weitling alles nachgesagt hat. So war er ein Gleichheitskommunist, ein Anhänger der Weibergemeinschaft, ein Befürworter des Putsches des Lumpenproletariats und der Diebstahlstheorie; er betrieb ‚Systemmacherei‘, er war angetrieben von

Gelehrtenhass und ein großenwahnsinniger, religiös geprägter Messianist. Schließlich und endlich war er ein hoffnungsloser Utopist.

All diesen Vorwürfen geht Seidel-Höppner mit akribischer Gründlichkeit nach. Was den Gelehrtenhass oder die Wissenschaftsfeindlichkeit Weitlings angeht, so verschweigt Seidel-Höppner nicht, dass Weitling durchaus den Superioritätsdünkel der Vertreter des Jungen Deutschland verabscheute (275f.) und dass er freimütig einräumte, mit der Philosophie Hegels nicht viel anfangen zu können (580). Ansonsten vertrat er ein Weltbild, in dem die Wissenschaft einen ausgesprochen hohen Stellenwert einnahm (854). Volkswirtschaftliches Expertenwissen sollte in der Republik der Arbeiter die Warenproduktion und -verteilung anleiten (1278, 1350, 1355). Wahlen von – korrumpierbaren – Mandatsträgern wollte er durch „Fähigkeitswahlen“, eine Herrschaft der Tüchtigen (392ff.) ersetzen, bei denen wissenschaftliche Sachkenntnisse das materielle Interesse überwinden sollten (377).

Ähnlich verhält es sich bei der Diebstahltheorie, die Weitling vertreten haben soll: Der Arbeiter stiehlt dem Unternehmer, was dieser ihm zuvor gestohlen hat. Diesmal war es ein Mitglied aus dem Pariser Bund der Gerechtigkeit (Hermann Ewerbeck), der Weitling gründlich missverstand und damit dazu beitrug, dass Weitling 1843 in der Schweiz u. a. wegen Verbrechen gegen das Eigentum angeklagt und zu einer Gefängnisstrafe verurteilt wurde. Zutreffend ist, dass es Weitling immer nur um die Enteignung jener Produktionsmittel ging, mit denen sich Unternehmer das Produkt fremder Arbeit aneigneten. Es ging ihm nie um die Enteignung persönlichster Gegenstände (470 u. ö.). Weitling konnte sich nicht vorstellen, mit Dieben oder dem Lumpenproletariat oder aus Hungerrevolten heraus die soziale Revolution zu bewirken (430). Die Werbung von Anhängern in geometrischer Progression mag eine naive Idee gewesen sein, sollte aber eine Massenbasis von gebildeten Arbeitern schaffen, die eine gewaltsame Revolution überflüssig machte (459, 527).

Weitling hängt bis heute der Ruf an, die Ideen des Urchristentums gelehrt zu haben. Die Störung des religiösen Friedens war auch tatsächlich ein weiterer Anklagepunkt in dem erwähnten Gerichtsverfahren. Nun war es so, dass er in seinen *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) einen revolutionären Volksführer als „neuen Messias“ ankündigte (310f.). Späteren Lesern erschien diese Wortwahl missverständlich. Doch hier wie auch in seinem *Evangelium der armen Sünder*, dessen erste Version er 1843 in Zürich verfasste, interpretierte er den christlichen Glauben in einer Sprache, die seine religiös erzogenen Leser auch verstanden. Dabei nahm er eine

materialistische, man könnte auch sagen entmythologisierte, Auslegung des christlichen Glaubens vor. Seidel-Höppner erklärt Weitling zu einem Vorläufer Ernst Blochs (685), der den emanzipatorischen Gehalt des Christentums herausarbeitete. So wurde Weitling zu einem toleranten, undogmatischen Verfechter einer konfessionslosen Religion als Moral- und Gefühlsbildungslehre (700). Dazu zitiert Seidel-Höppner aus dem *Evangelium der armen Sünder*:

Die Religion muß [...] benutzt werden, um die Menschen zu befreien. Das Christenthum ist die Religion der Freiheit, der Mäßigkeit und des Genusses. [...] Christus ist ein Prophet der Freiheit, seine Lehre ist die der Freiheit und Liebe. (698)

Es überrascht nicht, dass sich Weitling mit solchen Aussagen weder im christlich-bürgerlichen Lager noch bei den atheistischen Junghegelianern Freunde machte.

Auch alle weiteren oben erwähnten Vorwürfe kann Seidel-Höppner überzeugend widerlegen. Ihre Arbeit enthält andererseits eine „Positivliste“ der Qualitäten, die Weitling auszeichneten. Dazu gehörte eine für einen Handwerker ungewöhnlich gute Bildung, die selbst ein preußischer Spion in Bern anerkennen musste (277). Nach Ausweis praktisch aller Zeitgenossen, die ihn persönlich kannten, besaß er ein gewinnendes und integrires Wesen. Sein Optimismus und seine Gutgläubigkeit waren ausgeprägt und bereiteten ihm vor allem in seinem späteren Leben auch manche Enttäuschung. Dass Weitling dabei autoritär und herrschsüchtig wurde, warf man ihm zwar vor, es entsprach aber nicht den Tatsachen. Im Zusammenhang mit Weitlings Engagement 1852 in der Kolonie *Communia* in den USA, bei dem ihm die sozialistischen Genossen übel mitspielten, zitiert Seidel-Höppner, wie Weitling auf menschliche Enttäuschungen reagierte:

Es gibt Verhältnisse im Leben, welche uns in allen unseren Erfahrungen irre machen und unsern Glauben an das Gute [...] bis zur Verzweiflung erschüttern können. [...] Hier stehe ich an den Grenzen meiner Philosophie und sehe in andere Grenzen hinein, welche mir aber mein Herz zu betreten verbietet. (1428f.)

Eine Konstante in seinem Lehrgebäude war die Gleichberechtigung der Frau (z. B. 409), eine andere seine Arbeitswerttheorie (z. B. 1258), letztere

noch vor Karl Marx formuliert. Seidel-Höppner führt den Nachweis, dass es viele Verbindungslinien zwischen den Ideen Weitlings und dem Kommunistischen Manifest gab (547, 949, 1082). Sein politisches Auftreten 1848 in Deutschland zeigt, dass er sich neuen Situationen durchaus anzupassen in der Lage war, indem er zum Beispiel für ein Bündnis von bürgerlichen Radikalen und Sozialisten eintrat (1117, 1156, 1161-1162). Hierhin gehört auch sein durchgehendes Eintreten für Meinungsfreiheit und innerparteiliche Demokratie.

Entgegen allen Behauptungen, Weitling sei nach seiner Gefängnishaft in der Schweiz politisch isoliert und nicht mehr kreativ gewesen, weist Seidel-Höppner sein vielfältiges politisches und schriftstellerisches Engagement in seiner Zeit in London 1844-1846 (Kap. VII) auf das Genaueste nach, wo er mit deutschen und britischen Arbeitern und Arbeiterführern zusammentraf. Weitling war vor, während und nach der Revolution 1848 (Kapitel IX-XI) vielfältig engagiert. Exemplarisch sei hier nur darauf verwiesen, dass Weitling im Oktober 1848 in Berlin auf dem 2. Demokratischen Kongress einen vielfach übersehenen Beitrag leistete und sich zur sozialen Republik bekannte (1164f., 1172). Wieder zurück in den USA organisierte er erfolgreich den Arbeiterbund, zunächst ein Zweigverein der Arbeiterverbrüderung, und gab fünf Jahre lang die Zeitung *Republik der Arbeiter – nomen est omen* – heraus. Und dennoch kam es 1846 zum Eklat zwischen Marx und Weitling.

Wie konnte es dazu kommen? Denn schließlich hatte sich der Schneidergeselle aus Magdeburg auf seiner Wanderschaft durch Europa schnell großes Ansehen als origineller Theoretiker und geschickter Organisator der proletarisierten deutschen Handwerksgesellen in Paris und in der Schweiz erworben. Anfang der 1840er Jahre zollte man ihm allenthalben Respekt und Anerkennung, auch von der Seite, die sich nun von ihm abwandte und ihn mit den oben erwähnten Epitheta überhäufte.

Noch 1845/46 sprach Friedrich Engels Weitling das Verdienst zu, als einziger deutscher Sozialist oder Kommunist etwas Bedeutendes geschrieben zu haben, so dass er als hervorragendster Vertreter der deutschen Arbeiter angesehen werden könne.

Doch im gleichen Jahr 1846 „exkommunizierten“ Marx und Engels Weitling. Er wurde zur *persona non grata* der kommunistischen Bewegung gemacht. Für diesen Vorgang bietet Seidel-Höppner eine doppelte Erklärung an. Die erste und wichtigere liegt auf der Ebene der Theoriebildung. Bei den Diskussionen 1846 im Brüsseler Kommunistischen Korrespondenz-Komitee trafen eine ältere und eine jüngere „Schule“ aufeinander:

Weitling hat das Frühproletariat der Hausindustrie und Manufaktur im Blick. Damit trifft er die Wirklichkeit, die vor allem in Deutschland noch und noch lange vorherrschend ist. Marx und vor allem Engels (dieser aus eigener Anschauung) haben ein Industrieproletariat vor Augen, wie es sich gerade in Großbritannien herausbildet. Beide haben kein Verständnis für die vorindustrielle Arbeiterbewegung. Doch ist es gerade diese Bewegung, die sich in der Revolution 1848 in der Arbeiterverbrüderung selbst organisiert. Marx und Engels wollen beweisen, wie aus Arbeitsteilung und Eigentumsformen Klassen- und Ausbeutungsverhältnisse entstehen. Ihre Analyse verlangt den Kampf gegen diesen falschen Ansatz des Handwerkerkommunismus (1008-1016).

Der andere Teil der Erklärung liegt im persönlich-privaten Bereich: Der Schneidergeselle Weitling trat in Brüssel dem Dr. phil. Karl Marx wohl zu selbstbewusst gegenüber. Karl Marx – allemal ein impulsiver Mann, der Widerspruch nur schwer ertrug – war in Brüssel in äußerst prekären wirtschaftlichen Verhältnissen, in denen ihn seine westfälischen wahrsozialistischen Freunde Julius Meyer und Rudolf Rempel bei der Publikation eines Buches im Stich ließen, obwohl sie es sich wirtschaftlich leicht hätten leisten können.

Das Ergebnis war, dass Marx, wie Seidel-Höppner treffend feststellt, sich als „Platzanweiser“ (1275, 1593) betätigte und Weitling den Platz des „ewigen Verlierers“ anwies (so Gian Mario Bravo, zitiert 1559). Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen blieb dies die Sicht auf Weitling für Generationen von Historikern nach seinem Tod und nach dem Zweiten Weltkrieg in Ost und West bis in die 1970er Jahre. Seidel-Höppner spricht von einem doppelten Filter, durch den Weitling in der DDR betrachtet wurde:

In der Marx-Engels-Forschung und Parteigeschichtsschreibung der DDR unterwarf man den theoretischen und politischen Beitrag Weitlings und anderer sozialistischer Vorgänger dem [...] doppelten Filter eines stalinistisch genormten Marxismus. Waren die Auffassungen älterer Sozialisten damit kompatibel, erübrigte sich eine besondere Beschäftigung mit ihnen, waren sie es nicht, wurden sie entweder maßgerecht zurechtgestutzt oder galten als wertlos, wenn nicht gar schädlich. Für das Weitlingbild in der Geschichtsschreibung gewann die letztere Version schließlich die Oberhand. (1600; ganz ähnlich auf 1593)

Die politischen Veränderungen 1989, vor allem aber bedeutende Quellenfunde (wie der Weitling-Nachlass in der New York Public Library) und

Nachdrucke der von Weitling herausgegebenen Periodika, z. B. der *Republik der Arbeiter*, erlaubten einen neuen, unverstellten Blick auf Weitling.

Dies soll ein Beispiel erhellen, das Seidel-Höppner anführt. In seiner materiellen Not hatte Weitling in den 1850er Jahren durch Vermittlung der Demokratischen Partei eine Stelle in der New Yorker Einwanderungsbehörde bekommen. Da die Demokraten die Sklaverei befürworteten, kolportierten spätere Historiker, so der Deutsch-Amerikaner Hermann Schlüter, dass Weitling für die Sklaverei gewesen sei. Seidel-Höppner zitiert Weitling dazu aus der *Republik der Arbeiter* (Oktober 1850):

Alle Menschen sind gleich geboren und mit unveräußerlichen Rechten begabt. [...] Mit unveräußerlichen Rechten ist niemand geboren, [...] sonst hätte es im Jahre der Gnade 1850 nicht in Amerika noch eines Gesetzes in Betreff der Auslieferung flüchtiger Sklaven bedurft. (1330)

Konnte Weitling seine Ablehnung der Sklaverei mit mehr *common sense* auf den Punkt bringen, indem er den Widerspruch zwischen dem Pathos der Menschenrechtserklärung und der politischen Wirklichkeit der USA um 1850 offen legte?

Überlegungen zu Weitling als utopischem Sozialisten durchziehen die ganze Biografie: „Fraglos enthalten Weitlings Lösungsvorschläge Utopisches.“ (1592) Doch mit dem alten Friedrich Engels kann Seidel-Höppner argumentieren: „Engels fragt, ob im geschichtlichen Geschehen das jeweils Mögliche nicht stets überfordert werden *müsse*, damit das historische Optimum erreicht werden *könne*. Diese Hypothese ordnet utopischer Überforderung im realen Geschichtsprozess eine epochal übergreifend progressive Funktion zu.“ (1584)

Seidel-Höppners Buch ist nicht einfach eine Biografie, die Wiedergutmachung an einem zu Unrecht Verfeimten leistet, sie ist zugleich eine Geschichte der sozialistischen und kommunistischen Lehren vor, neben und nach Marx und Engels.

Hat der Rezensent irgendwelche Vorbehalte? Im Zusammenhang mit sozialistischen, aber auch religiösen Siedlungsprojekten in den USA, mit denen Weitling bekannt wurde, erscheinen Mormonen-Siedlungen (1280, 1400) als gelungene Vorbilder. Daran kann man zweifeln, was die Verfasserin kaum tut. Die Frage, was in der DDR Weitlings Anerkennung gefunden hätte und was nicht (1601), lässt sich nur schwer beantworten. Mir erscheint die DDR in einem zu milden Licht. Wichtiger ist vielleicht der Einwand,

dass die Herrschaft der Wissenschaft, der Experten, der Platonische Staat der Philosophen, von dem Weitling so oft voll Überzeugung schreibt, von der Autorin kritischer hätte gewürdigt werden können. Die politischen Fehlentscheidungen, ja auch Verbrechen, die im 20. Jahrhundert im Namen der Wissenschaft oder der historischen Gesetzmäßigkeit vorgekommen sind, sollten uns sehr skeptisch machen.

Was aber überwiegt, ist die Freude über die gelungene Rehabilitation eines Verkannten. (Erfreulich ist auch, dass die Feststellung Seidel-Höppners auf S. 1694, die amerikanische Ausgabe des *Gospel of the Poor Sinners* sei nicht auffindbar, nicht mehr zutrifft. Sie ist in der Yale University Library nachweisbar und als Kopie in Deutschland vorhanden.)

Alfred Wesselmann (Lengerich)

Theodor Althaus: Zeitbilder 1840-1850. Hrsg. v. Renate Hupfeld, Veröffentlichungen der Literaturkommission für Westfalen 40, Reihe Texte 16. Bielefeld: Aisthesis, 2010.

Auch wenn der außerhalb seiner Heimatstadt Detmold wenig bekannte Schriftsteller, Publizist und Revolutionär Theodor Althaus noch nicht einmal sein dreißigstes Lebensjahr erreichte, so ist es angesichts der Vielseitigkeit und Fülle seines Schaffens nicht gerade einfach, auf 150 Seiten einen repräsentativen Querschnitt seines Schaffens zu bieten. Renate Hupfeld aus Hamm gelang dieses Kunststück. Auch ihre im folgenden Jahr vorgelegte Biographie *Theodor Althaus 1822-1852. Revolutionär in Deutschland* (Hamm: text-und-byte, 2011) ist von vergleichbarem Umfang; knapp, sehr gut lesbar und vor allem frei von jedweder philologischen Selbstinszenierung erfuhr sie im 18. Band dieses Periodikums eine ausgezeichnete Würdigung (vgl. FVF-Jahrbuch 2012, 368-372).

Althaus war nicht nur im genealogischen Sinne ein direkter Nachkomme des bedeutenden Rechtsgelehrten Johannes Althusius (ca. 1563-1638), der mit seiner 1603 erstmals veröffentlichten *Politica Methodice digesta* eine natur- bzw. verfassungsrechtliche Begründung des Staates nach Maßgabe der reformierten Föderaltheologie geliefert hatte; gleich seinem Urahn laborierte er gut 200 Jahre später an denselben Grundsatzfragen im Spannungsfeld zwischen bürgerlichen Grundrechten und absolutistischem Gottesgnadentum. Im Vormärz ging es ihm auf ganz ähnliche Weise um die Garantie bürgerlicher Freiheit und Rechtssicherheit. Bezeichnenderweise verfolgte man ihn nicht als

„Demagogen“, sondern das Einfordern einer Reichsverfassung wurde ihm als Hochverrat ausgelegt: Sein Insistieren auf eine allgemeinverbindliche Rechtsordnung führte zur Verurteilung zu zwei Jahren Festungshaft.

Man wird leider mit Shakespeare konstatieren müssen, dass dieser Wahnsinn Methode hat, zumal in Deutschland: Immer wieder geht es um die Abschaffung naturrechtlicher Positionen bis hin zu einem konsequenten Rechtspositivismus nach Carl Schmitt (1888-1985): Recht ist, was dem Fürsten resp. dem Führer oder – in „demokratischer“ Gewandung – der Mehrheit nützt, Unrecht, was ihnen schadet; ein struktureller Unterschied lässt sich trotz geänderter Zeitumstände beim besten Willen nicht erkennen, und so bleibt es bei der nüchternen Erkenntnis des Lutherchorals „Ach Gott, vom Himmel sieh darein“ zur Moral der Herrenmenschen (vgl. Evangelisches Gesangbuch Nr. 273): „Wir haben Recht und Macht allein, was wir setzen, gilt allgemein; wer ist's, der uns soll meistern?“

Vor diesem Hintergrund lesen sich die von Hupfeld ausgewählten Althaus-Texte als permanente Einübung in die Zivilcourage, als konsequentes Gegen-den-Strich-Bürsten des obrigkeitshörigen-spießbürgerlichen Zeitgeistes, kurzum: als kraftvolles Zeugnis des deutschen Geistes unter den deutschen Philistern. Denn nicht nur geistreich, sondern vor allen Dingen geistvoll sind die literarischen Schöpfungen Althaus', vor allem in der Analyse: meisterhaft seine Rezension über die Größe und Grenzen von Heines *Atta Troll*, gedrängt und treffend sein Portrait Lenaus, historisch fragwürdig, aber herrlich provokant seine Rechtfertigung Franz von Sickingens (1481-1523) in „Die Herberge zur Heimat“, dessen raubritterlichem „Inkassounternehmen“ er im Vergleich zum systematischen Ausplündern und Aussaugen der Untertanen seitens der Reichsfürsten durchaus noch humane Züge abgewinnen kann. Der zersetzende Blick Althaus' entlarvt die grenzenlos eitle Dummheit der Herrschenden: Das Thronjubiläum des eigenen Fürsten gerät zur autokratischen Feier der eigenen Selbstherrlichkeit, das Volk wird zur bloßen Staffage: Ganz Detmold schäumte.

Daneben stehen wundervolle Gedichte: zwei an seine Freundin Malwida von Meysenbug, ein Auszug aus „Eine Rheinfahrt im August“, ein Beispiel aus *Poesien* („Vom Meere“). Hiervon hätte man sich mehr gewünscht, denn als Lyriker war Althaus – jedenfalls nach den hier vorgestellten Beispielen – durchaus auf der Höhe seiner Zeit. Entschädigt wird man durch manches treffende Urteil über Zeitgenossen und Anekdoten, etwa über Hoffmann von Fallersleben bei seiner Ausweisung aus Preußen im Februar 1844: „Und ohne weiteres ließ er wieder den alten Humor los und sagte, als sein

Zündhölzchen zur Cigarre plötzlich den Wagen erleuchtete: ‚Wie wohlfeil ist doch die Aufklärung in Berlin!‘“ (21).

Wachheit und Wahrnehmungsfähigkeit des Theologiestudenten in Bonn und Berlin setzen sich fort in seiner journalistischen Arbeit, vor allem als Zeitzeuge des ersten deutschen Parlaments in der Frankfurter Paulskirche, dessen Sabotierung durch die deutschen Fürstenhäuser, allen voran durch die Preußische Monarchie, er helllichtig beschreibt. Das von ihm gezeichnete Charakterbild Friedrich Wilhelms IV., der sich vor allem durch Mangel an Charakter auszeichnete, verdient einen Ehrenplatz neben den satirischen Äußerungen Weerths oder Heines über diesen Monarchen.

Vor allem aber gebührt dem Aspekt des theologischen Schaffens von Althaus verstärkt Beachtung – und zwar nicht nur aufgrund der banalen Tatsache, dass dieser einer Theologenfamilie entstammte und ein abgeschlossenes Theologiestudium aufzuweisen hatte: Er redete mit Vollmacht und nicht wie die üblichen Schriftgelehrten, die ihn aus diesem Grunde auch erfolgreich dem geistlichen Amte fernzuhalten wussten. Zeugnis einer solchen volkstümlichen Beredsamkeit ist zunächst seine spontane Pfingstpredigt am entstehenden Hermannsdenkmal unter freiem Himmel („Ein Idyll“; 64ff.), aber auch die leidenschaftliche Begeisterung seiner Freundin Malwida von Meysenbug, die trotz massiver persönlicher Anfeindung durch ihre Familie unter seinem Einfluss vom aristokratischen zum bürgerlich-demokratischen Lager überlief.

Ein großartiger Wurf gelang Althaus mit seiner 1847 vorgelegten *Zukunft des Christentums*. Das daraus entnommene Fragment „Christus der Demagog – und die christliche Polizei“ kann man nur als religiösen Sozialismus *avant la lettre* bezeichnen, direkt, kompromisslos und vor allem ohne Umweg über Pietismus und Erweckung wie bei Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) und dessen Sohn Christoph Friedrich B. (1842-1919). Von Althaus wie von Heines *Geständnissen* oder dessen Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* führt ein geradliniger Weg zur politischen Theologie eines Leonhard Ragaz (1864-1945), was von der offiziellen Schultheologie aufgrund völlig anders gelagerter Interessen und Präferenzen bisher geflissentlich übersehen worden ist.

Gleiches gilt auch für die 1845 erschienene Abhandlung „Der Heidelberger Katechismus und die kirchlichen Kämpfe im Fürstenthum Lippe“, die Hupfeld leider nicht in ihre Anthologie aufgenommen hat. Althaus behandelt dort die letztlich erfolgreiche Abschaffung des liberalen Reformkatechismus *Leitfaden für den Religionsunterricht in den Schulen* (Lemgo 1811)

aus der Feder Ferdinand Weerths (1774-1832; Vater des o.g. Dichters und als Generalsuperintendent direkter Amtsvorgänger von Althaus' Vater). Gerade im 450. Jubiläumsjahr des Heidelberger Katechismus von 1563 hätte es der Lippischen Landeskirche gut angestanden, mit dem leiblichen Nachkommen des großen Althusius zu konstatieren, dass von den Erweckern des 19. Jahrhunderts lediglich der tote Buchstabe, von den liberalen Vormärz-Theologen in Detmold hingegen der lebendige Geist des Reformiertentums in Ehren gehalten worden sei. Doch kann eine mit sich selbst befasste und von Strukturfragen paralyisierte Landeskirche Sinn für vitale Religion haben, zumal in „säkularisierter“, sprich: moderner Gewandung?

Renate Hupfeld bietet in mancherlei Hinsicht einen für alle Geisteswissenschaftler unbedingt lesenswerten Querschnitt aus dem Schaffen von Theodor Althaus: chronologisch, thematisch und hinsichtlich der unterschiedlichen literarischen Genres. Eine umfassende Textedition mit den Werken Althaus' dürfte der Literaturkommission für Westfalen eine lohnende Aufgabe sein. Es bleibt die offene Frage, warum es gerade in Lippe-Detmold mit Grabbe, Weerth, Freiligrath und eben auch Althaus soviel an Geist gegeben hat. Neben der Überschaubarkeit der Verhältnisse dürfte deren Freisinnigkeit eine entscheidende Rolle gespielt haben, jedenfalls bis zum Revolutionsjahr 1848.

Frank Stückemann (Soest-Meiningsen)

IV. Mitteilungen

Personalia

Verstorben

Prof. Dr. Kurt Abels (Freiburg)
Prof. Dr. Helmut Bock (Berlin)
Heike Hofert (Merdingen)

Ausgeschiedene Mitglieder (zum 31.12.2014)

Dott. Corrado Bertani (Turin)
Prof. Dr. Burghard Dedner (Marburg)
Prof. Dr. Hubert Lengauer (Klagenfurt, A)
Dr. Sybille von Steinsdorff (München)
Gerda Stockbrügger (Gießen)
Dr. Henning Hermann-Trentepohl (Bonn)

Neue Mitglieder (seit 1.3.2014)

Hans-Joachim Hahn (Oxford, GB)
Dr. Julian Kanning (Paderborn)
Paulin Clohec (Lyon, F)
Sarah Schaefer (Wuppertal)
Matthias Slunitschek (Schwäbisch Hall)

Aufruf zur Mitarbeit

FVF-Jahrbuch 2015: Das Politische im Vormärz

Begleitet, angestoßen und beschleunigt durch eine Reihe von Emanzipationsbewegungen, an deren Anfang der bürgerliche Liberalismus mit seinem Kampf um Gleichberechtigung und Rechtsgleichheit in einer noch zu schaffenden Staatsbürgergesellschaft steht, verändert sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht allein das Denken des Politischen in entscheidender Weise, dieses begegnet auch in einer großen Spannweite von Subjektivierungsweisen auf ganz unterschiedlichen Ebenen, an ganz unterschiedlichen Orten und in ganz unterschiedlichen Bereichen (Universitäten, Straßen, Fabriken, Literatur, Theater etc.), artikuliert überdies und als politische Praxis getragen von Akteuren ganz unterschiedlicher Provenienz. Die Vielfalt des sich solcherart als Ereignis, Struktur, Theorie (Denken) und Praxis (Handeln) manifestierenden Politischen macht es notwendig, sowohl liberale, demokratische, republikanische und frühsozialistische als auch konservative Positionen genauer innerhalb der zeitgenössischen religiösen, sozialen, philosophischen und staatsrechtlichen Debatten über Institutionen, Gesetz, Recht und Ordnung zu positionieren. Das setzt voraus, das Politische als Möglichkeit der Vielheit ernst zu nehmen, als Raum der Begegnung, in dem sich Transfervorgänge der Übersetzung – vom Sozialen ins Symbolische (Theorie) und vom Sozialen ins Symbolische (Praxis) – kreuzen, und von hier aus die gewohnten Operationen der Unterscheidung (gute vs. schlechte Staatsform) noch einmal auf den Prüfstand zu stellen.

Zu fragen wäre von hier aus, wie sich das Politische in bestimmten Konstellationen des Denkens und Handelns im Vormärz zeigt, wie es konzeptualisiert und konfiguriert wird. Ein besonderes Augenmerk wäre dabei zu richten insbesondere auch auf den Doppelsinn des politischen Schreibens als adressierte Kommunikation von Thesen, Meinungen, Ansichten einerseits und als Möglichkeit „das Politische zu ‚schreiben‘: es in ästhetischer *écriture* zu artikulieren“ (Hans-Thies Lehmann) andererseits. Diesen Fragen will das geplante Jahrbuch in drei Themenschwerpunkten nachgehen:

1. Vormärzliche Streitkultur (Liberale, Demokraten, Frühsozialisten und Republikanern im *publizistischen*, ästhetischen, *staatsrechtlichen* Streit mit Konservativen

2. Literaturkritik und ästhetische Positionierungen als Manifestationen des Politischen
3. ästhetische Praxis (das Politische ‚schreiben‘)

Themenvorschläge und Exposés (maximal 1 Seite) werden bitte per Email bis zum **30. April 2015** erbeten an:

Prof. Dr. Norbert Otto Eke, Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, 33095 Paderborn; Email: norbert.eke@t-online.de

Dr. Bernd Füllner, Bergische Universität Wuppertal, Fachbereich A: Geistes- und Kulturwissenschaften, Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal Email: fuellner@uni-wuppertal.de

Aufruf zur Mitarbeit

FVF-Jahrbuch 2016: Anarchismus in Vor- und Nachmärz

Bis ins 19. Jahrhundert ist der Begriff Anarchie ein Kampfbegriff, der eingesetzt wird, um politische Gegner zu diffamieren, die es darauf angelegt haben, die bestehenden Eigentumsverhältnisse und mithin die soziale Ordnung zu destabilisieren und in letzter Instanz zu zerstören. Mit Anarchie wird von den Herrschenden ein Zustand von Gesetzlosigkeit, Unordnung, Chaos und obsessiver Destruktivität bezeichnet, der im sozialen Antagonismus am ehesten mit ‚Pöbelherrschaft‘ konnotiert wird.

Im Vormärz vollzieht sich ein markanter Wechsel. 1840 ist es zuerst Proudhon, der sich in seinem Hauptwerk „Was ist das Eigentum?“ offen zur Anarchie als anzustrebendem Idealzustand sozialen Zusammenlebens bekennt, die er als „Abwesenheit jedes Herrschers, jedes Souveräns“ definiert. Die Negation des Eigentums und jeder Autorität, der religiös-kirchlichen wie der politischen (Abschaffung des Staates), sind danach fundamentale Prinzipien des von ihm propagierten Anarchismus.

Im Deutschland des Vormärz sind es insbesondere die Junghegelianer, die als radikalste politische und ideologische *bürgerliche* Opposition vor der Revolution von 1848/49 die Überzeugungen und Ziele Proudhons (zumindest zeitweilig) aufgreifen (u.a. Moses Heß, Karl Grün, Bruno und Edgar Bauer und auch der junge Friedrich Engels, der Proudhons Hauptwerk 1843 als „das tiefste philosophische Werk, das von einem Kommunisten in französischer Sprache geschrieben wurde“, bezeichnet.) Zu diesem Kreis zählt auch der revolutionäre Aktivist Michail Bakunin, dessen Aufsatz „Die Reaction in Deutschland“ (1842) schon von einer deutlich anarchistisch geprägten Denkweise zeugt: „Die Lust der Zerstörung ist gleichzeitig eine schaffende Lust.“ Auch Marx’ früher Weggefährte und spätere Konkurrent um die Führung der kommunistischen Bewegung, Wilhelm Weitling, zeigt sich in seinem Hauptwerk „Garantien der Harmonie und Freiheit“ (1842) von Proudhon beeinflusst.

Selbst dem junghegelianischen Kreis der ‚Freien‘ entstammend ist es Max Stirner, der deren atheistische Religionskritik als nicht radikal genug attackiert und in seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ (1845) dazu auffordert, sich jedweder Fremdbestimmung zu verweigern und das Handeln nur von Eigeninteresse (Egoismus) leiten zu lassen. Solche Zurückweisung jeder Autorität – auch der einer Partei, einer Klasse, eines historischen Subjekts – ruft

Marx und Engels auf den Plan, die inzwischen eine gänzlich andere Vorstellung davon entwickeln, wie eine erfolgreiche Umwälzung der Eigentums- und Machtverhältnisse zu erfolgen habe. In ihrer 1845/46 entstandenen, aber erst 1903/1932 aus dem Nachlass veröffentlichten „Deutschen Ideologie“ unterziehen sie die „neueste[] deutsche[] Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner“ einer fundamentalen Kritik und reduzieren den Kern der „neuern junghegelschen Philosophie“ auf „unschuldige[] und kindliche[] Phantasien“, die von diesen „philosophischen Heroen“ aber als von „weltumstürzende[r] Gefährlichkeit“ und „verbrecherische[r] Rücksichtslosigkeit“ ausgegeben werden: Schafe im Wolfspelz.

Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts wird das Verhältnis von (libertären) Anarchisten und (autoritären) Marxisten immer spannungsvoller. Auch wenn sie darin übereinstimmen, dass nur durch eine soziale Revolution die Überwindung des Kapitalismus gelingen könnte, so blieben ihre Vorstellungen über den Weg dorthin ebenso unvereinbar wie die über die Gestaltung einer neuen sozialen Ordnung. Die Unvereinbarkeit sich ausschließender Auffassungen (zu Partei, Beteiligung an Wahlen, Staat, „Diktatur des Proletariats“ u.a.m) bestimmen das problematische Verhältnis von Anarchisten und Marxisten bis weit ins 20. Jahrhundert.

Das mögliche Themenspektrum des Jahrbuchs reicht von den Anfängen des politischen Anarchismus im 18. Jahrhundert sowie während und nach der Französischen Revolution (u.a. Hébertisten, Babeuf, Godwin, Fourier) über anarchistisches Denken im Vormärz (u.a. Proudhon, Stirner, Junghegelianer) bis zu den Konflikten von Marxisten und Anarchisten (Bakunin, Kropotkin) im Nachmärz und späteren 19. Jahrhundert. Neben Beiträgen zu politik- und philosophiegeschichtlichen Aspekten sind auch solche zu anarchistischen Tendenzen im literarischen (z.B. Grabbe) oder musikalischen Kontext der Zeit (z.B. Wagner) willkommen. Selbstverständlich kommen ebenso Beiträge in Betracht, die sich mit anarchistischem Denken und Handeln im Zeitraum Vormärz/Nachmärz auch außerhalb des deutschen Sprachraums befassen (etwa in den romanischen Ländern, in England, Russland und den U.S.A.).

Themenvorschläge und Exposés (maximal 1 Seite) werden per E-Mail bis zum 31. August 2015 erbeten an:

Prof. Dr. Detlev Kopp, Forum Vormärz Forschung e.V., Bielefeld;
E-Mail: kopp@vormaerz.de

Als Redaktionsschluss für die Beiträge ist der 31.10.2016 vorgesehen.

Veranstaltungshinweis

7. Forum Junge Vormärz Forschung am 9. April 2016

Neue Arbeiten zum Vormärz und Nachmärz - Vorträge und Diskussionen

Bergische Universität Wuppertal. Bewerbungsfrist: 15. Dezember 2016.

Am Samstag, den 9. April 2016 veranstalten der Fachbereich A (Germanistik) der Bergischen Universität Wuppertal und das Forum Vormärz Forschung e.V. für junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gemeinsam das 7. Forum Junge Vormärz Forschung mit neuen Arbeiten zum Vormärz und Nachmärz. Damit soll einem interdisziplinären Austausch innerhalb der Kulturwissenschaften ein öffentliches Forum geboten werden. Es findet statt in der Bergischen Universität Wuppertal.

Das beste vorgetragene Referat, das von einer Jury ausgewählt wird, wird im Jahrbuch Forum Vormärz Forschung e.V. veröffentlicht.

Anmeldungen für Referate (ca. 30 Min.) sind mit einem kurzen Exposé (ca. 1 Seite) und CV bis zum 15. Dezember 2015 per Mail zu richten an Dr. Bernd Füllner (fuellner@uni-wuppertal.de).

Dr. Bernd Füllner
Forum Vormärz Forschung e.V.
Urdenbacher Dorfstr. 30
40593 Düsseldorf
Tel. 0176 5392 8219

Prof. Dr. Wolfgang Lukas
Bergische Universität Wuppertal
Gaußstraße 20
42119 Wuppertal
Tel.: 0202 439 2151

