

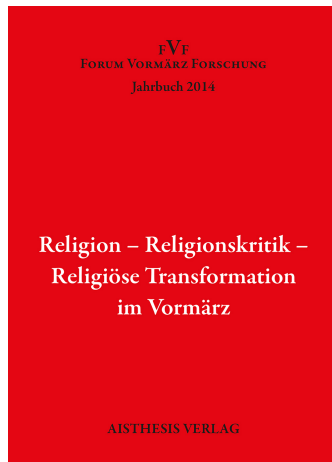
Leseprobe

FVF  
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2014  
20. Jahrgang

Religion – Religionskritik –  
Religiöse Transformation  
im Vormärz

herausgegeben  
von  
Olaf Briese und Martin Friedrich



AISTHESIS VERLAG

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

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

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

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

Redaktion: Detlev Kopp

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

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

# 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 Heiko Ullrich) .....	299
Ein Leben auf dem Papier. Fanny Lewald und Adolf Stahr. Der Briefwechsel 1846 bis 1852. Band 1: 1846/47 (von Joseph A. Kruse) .....	301
Traci O'Brien, Enlightened Reactions: Emancipation, Gender, and Race in German Women's Writing (von Christina Ujma) .....	305
Dirk Göttsche/Nicholas Saul (Ed.): Realismus and Romanticism in German Literature – Realismus und Romantik in der deutschsprachigen Literatur (von Heiko Ullrich) .....	309
„Mit stahlscharfer Klinge“. Beiträge zu Heinrich Albert Oppermann (von Ulrich Klappstein) .....	312
Bernd Kortländer (Hg.): „was die Zeit fühlt und denkt und bedarf“. Die Welt des 19. Jahrhunderts im Werk Heinrich Heines (von Heiko Ullrich) .....	315
Janina Schmiedel: „Sowohl im Leben wie in der Schriftwelt“ Untersuchungen zu den Versepen und einigen Zeitgedichten Heinrich Heines (von Patricia Czezior) .....	317
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 Wilfried Sauter) .....	320
Elizabeth Stoddard: Die Morgesons (von Gabriele Schneider) .....	322
Jesko Reiling/Carsten Rohde (Hgg.): Das 19. Jahrhundert und seine Helden. Literarische Figurationen des (Post-)Historischen (von Heiko Ullrich) .....	326

Ruth Whittle: Gender, Canon and Literary History, The Changing Place of Nineteenth-Century German Women Writers (1835-1918) (von <i>Christina Ujma</i> ) .....	328
Steffen Wiegmann: Transnationale Perspektiven im 19. Jahrhundert. Studien zum Identitätsbewusstsein politisch motivierter deutscher Auswanderer in die USA (von <i>Alfred Wesselmann</i> ) .....	332
Waltraud Seidel-Höppner: Wilhelm Weitling (1808-1871). Eine politische Biographie (von <i>Alfred Wesselmann</i> ) .....	337
Theodor Althaus: Zeitbilder 1840-1850 (von <i>Frank Stückemann</i> ) .....	343

#### IV. Mitteilungen

Personalia .....	349
Aufruf zur Mitarbeit .....	350
Veranstaltungshinweis .....	352

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

## Einleitung

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

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

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

Wenn das vorliegende Jahrbuch Literatur und Künste in den Mittelpunkt stellt, können institutionelle Zusammenhänge dabei nicht umgangen werden. Zum einen vollzieht sich Religion – wie die einzelnen religiösen Akteure auch immer dazu standen – stets im Rahmen oder mit Bezug auf institutionelle Bedingungen; zum anderen sind gerade zu dieser Zeit in beiden christlichen Konfessionen Transformationen zu beobachten, die als Kirchwerdung bezeichnet werden können. Weil vor diesem historischen Hintergrund Religion – so die Ausgangshypothese des Jahrbuchs – nicht mehr ‚selbstverständlich‘ war, ergab sich ein neues institutionelles und individuelles Selbstverständnis religiöser und religionskritischer Akteure. Sie handelten in Möglichkeitsfeldern mit wachsenden Spielräumen und Alternativen. Diese Entwicklungen können nicht zuletzt mit Pierre Bourdieus Ausführungen zu ‚religiösen Feldern‘ aufgeschlüsselt werden. Ohne in allen Details diesen Überlegungen folgen zu müssen, denen in ihren Grundzügen aber eine gewisse Produktivität sicher nicht abzusprechen ist, können sie religionssoziologisch erklärbar machen, wie gerade das Rütteln an religiösen, theologischen und kirchlichen Konventionen für die entsprechenden Opponenten stets ein Zukunftsversprechen symbolischen und ökonomischen Zugewinns umschloss (auch wenn ‚Oppositionelle‘ auf ökonomischem Gebiet für längere oder kürzere Zeit mit Problemen, Einbußen, Karriereproblemen usw. zu rechnen hatten).<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

---

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 ausgeprägt<sup>3</sup>, und die dezidierten Atheismen bestimmter Führungspersonen der frühen Arbeiterbewegung in Deutschland sind durchaus als Sonderweg anzusehen. Die traditionelle Beschränkung des Jahrbuchs auf den deutschen Sprachraum ist hier noch bedauerlicher, da viele Literaten und Publizisten aus den Nachbarländern (wie Lamennais und Saint-Simon, Kierkegaard und Grundtvig, Thomas Arnold und Charles

---

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

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

### Literarisches und religiöses Feld

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

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

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

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

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

besteht aus diesen Unglücklichen und aus den Zöglingen der Gymnasien und Universitäten, die nicht zu Staatsstellen kommen konnten“<sup>4</sup>. 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“<sup>5</sup>.

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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.<sup>8</sup>

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)

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.“<sup>9</sup> Immerhin zeitigte diese Anpassungsleistung endlich Erfolge. Sie führte den Dichter und Publizisten sogar zu einer zehnjährigen Tätigkeit bei der hochkonservativen *Kreuz-Zeitung*. Diese Anpassung veränderte freilich auch seine bislang sehr freizügige Sicht auf Religionsangelegenheiten. Er unterließ seine bisherigen Polemiken. Zwar hat er Religionsthemen nach 1850 publizistisch und dichterisch weiterhin behandelt, aber auch zu Zeiten des ‚Kulturkampf‘ in den siebziger Jahren stets sehr zurückhaltend. Er warb stets um Ausgleich und versuchte gezielt, allen ‚aufklärerischen‘ wie ‚gegenaufklärerischen‘ Radikalismen entgegenzusteuern, die den erwünschten politischen Status quo nur gefährden würden.<sup>10</sup>

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 Stellungen konkurrierten. Bezogen auf eine solche Jugendsituation sprach Bourdieu einmal von der Entkoppelung von breit gefächerten und hohen Ausbildungsstandards einerseits und segmentierten Berufszugangsmöglichkeiten andererseits.<sup>11</sup> 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“<sup>12</sup>, 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.<sup>13</sup> 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“<sup>14</sup> – 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.<sup>15</sup>

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 Weltansicht zu bestärken. Zuarbeiten auf Honorarbasis für das Ministerium hatte Gruppe bereits hin und wieder geleistet. Nun also eine Festanstellung. Der Gegenstand, der von Gruppe dafür verlangt wurde, war ein Verzicht auf jegliche öffentliche Auseinandersetzungen mit Schellings Philosophie und darüber hinaus die Beihilfe im Kampf gegen die sich philosophisch, politisch und religionskritisch immer mehr radikalierenden Junghegelianer. Er versagte sich also unter diesen neuen Umständen weitere Religions-, Theologie und Kirchenkritik, und er verteidigte in einer 1842 erscheinenden Kampfschrift das vom Kultusminister Eichhorn initiierte universitäre Lehrverbot für den

---

14 O. F. Gruppe. Antäus. *Ein Briefwechsel über speculative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*. Berlin: 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 überging die Rolle hegelianisch geprägter *Theologen*, und an dieser Sichtverengung hat sich bis heute im Grunde wenig geändert. Geradezu im Selbstlauf wird immer wieder übergangen, dass religions-, theologie- und kirchenkritische Argumente aus der Theologie selbst erwachsen. Denn es waren – und u. a. darauf bezieht sich unsere oben genannte Eingangsthese – explizit *Theologen* wie Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauß und Bruno Bauer, die den späteren jung- bzw. linkshegelianischen Religionsdiskurs ursprünglich initiierten. Man hat sich also von der vereinfachenden Vorstellung zu lösen, dass nur von *philosophischer* Warte aus Religions-, Kirchen- und Theologiekritik erfolgte, und man hat sich gleichfalls von der – ebenfalls schon bei Brunner zu findenden – Geschichtskonstruktion zu verabschieden, dass es einen teleologisch zwingenden Übergang von Religionskritik zu Atheismus gegeben habe. Ohnehin ist der Topos ‚Atheismus‘, wenn man ihn nicht weiter aufschlüsselt, im Grunde ein Schlagwort und keine präzise Kategorie. Denn stets hat man es mit unterschiedlichen Atheismen im Plural zu tun. Was diese genannte Geschichtskonstruktion betrifft, also die scheinbar zwingende jung- bzw. linkshegelianische Linie von Religionskritik zu Atheismus, ist sie, wie alle verführerischen Konstruktionen, schlichtweg unterkomplex und vereinfachend. Das war sie damals ebenso wie heute. Sie konnte freilich dazu dienen, ideologische Grabenkämpfe zu unterfüttern, und Gegner und Verfechter atheistischer Positionen haben sie in diesem Sinn funktionalisiert. Aber selbst im jung- und linkshegelianischen Milieu hat man es mit Ausnahmen zu tun. Atheisten oder die, die Religion gänzlich bezuglos hinter sich gelassen haben – die heutige Religionssoziologie spricht von religiös Indifferenten, d. h. religiös Gleichgültigen<sup>16</sup> – 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 hat<sup>17</sup>; 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“<sup>18</sup> 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“<sup>19</sup>).

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“<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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“<sup>22</sup>, 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.<sup>23</sup> 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.“<sup>24</sup> 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“<sup>25</sup>).

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.