

Religiöser Wandel in der Spätaufklärung am Beispiel der Lavaterschule 1770-1805



V&R Academic

Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte (BERG)

Herausgegeben von
Christoph Auffarth, Marvin Döbler, Ilinca Tanaseanu-Döbler

Band 5

Vandenhoeck & Ruprecht

Tilman Hannemann

Religiöser Wandel in der Spätaufklärung
am Beispiel der Lavaterschule
1770–1805

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 83 Abbildungen.

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.

ISSN 2197-0920
ISBN 978-3-647-54068-9

Umschlagabbildung: Fenster mit biblischen Motiven und Inschrift von Johann Caspar Lavater, Gotisches Haus, Wörlitz, © Kulturstiftung Dessau-Wörlitz, Bildarchiv, Photo Heinz Fräßdorf 2017

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A. www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	xv
1 Annäherungen an den religiösen Wandel in der Spätaufklärung	1
1.1 Religiöses Gefühl und Zivilreligion	1
1.2 Religionsästhetische Programme: Wahrnehmungsräume und die Kalibrierung von Rezeption	12
1.3 Die Autorität der Naturwissenschaft: ‚Plausibilisierung und ‚Scientification‘ von Religion	20
1.4 Religionshistorische Perspektiven einnehmen: Zum Aufbau der Untersuchung	27
2 Freundschaft, Religion und der neue Mensch	33
2.1 Ein Straßburger Münster-Puzzle	33
2.1.1 Gedenken an Besucher oder Konstitution einer imaginären Gemeinschaft?	33
2.1.2 Die Namen der Inschrift: Ein Überblick	37
2.1.3 Die Münster-Gruppe	53
2.2 Freunde der Wahrheit	56
2.2.1 Silhouetten und andere virtuelle Präsenzen: Mediatisierte Freundschaften	56
2.2.2 Die unmittelbare Kommunikation der Seelen	67
2.2.3 Die Münster-Inschrift als Medium	71
2.3 Pädagogische Programme in der Münster-Gruppe	72
2.3.1 Die menschliche Natur: Grundlagen für Waisen- und Zuchthauspädagogik	73
2.3.2 Verhandlungen von Individuum und Gesellschaft: Selbstmord, Kindesmord und die Didaktik des Leidens	77
2.3.3 Wiedergeburt, Emotionen und Lebensgeschichten Jesu	84
3 Religiöse Wissensbestände und öffentliche Räume	93
3.1 Judentum, die Präsenz Gottes und die unsterbliche Seele	93
3.1.1 Hintergründe einer Judentaufe in Zürich	93
3.1.2 Tempelmodelle und pietistische Anschauungspädagogik	95
3.1.3 Medien der Präsenz Gottes und das Hervortreten der chiliastischen Zivilreligion	107

3.1.4	Ambivalente Dimensionen eines philosemitischen Brückenschlags: Lavater und Mendelssohn	116
3.2	Privatheit und Öffentlichkeit, Anerkennung und Skandal: Der Gesandte der Lavaterschule	128
3.2.1	Das Lebensbild eines frommen Scharlatans	128
3.2.2	Zwei verwandte und getrennte Seelen	130
3.2.3	Die ‚Krone der Gegend‘ und der ‚Gottesspürhund‘: Ein Paar zwischen Idealisierung und Selbstkorrektur	136
3.2.4	Die Affäre: Religiöse Differenzen und die Schwärmereidebatte bis 1780	152
3.2.5	Die Rechristianisierung des Schwärmers als öffentlicher Prozess	163
3.3	Unsichtbare Kräfte, Geistwesen und naturwissenschaftliche Empirie	166
3.3.1	Christuskraft im Äther	166
3.3.2	Der geistige Leib und die physische Ernährung	168
3.3.3	Katholizismus und Ideenformen im Mutterleib: Die Rezeption der ‚Bluttheologie‘	177
3.3.4	Nicolais Fehltritt und der ‚politische Lavater‘	180
3.3.5	Schlettwein und Lavater: Naturwissenschaftliche Plausibilisierung und Konvergenz der Jenseitsdiskurse	184
3.3.6	Eckartshausen: Zusammenführung religiöser und naturwissenschaftlicher Motive	191
4	Das Reich Gottes: Pragmatische Anpassungen und experimentelle Ausblicke	207
4.1	Mesmerismus in Bremen	207
4.1.1	Der Begriff ‚künstlicher Somnambulismus‘	207
4.1.2	Biblische Geschichte und ‚Pressentiment‘	214
4.1.3	Merkantiler Mesmerismus, Auserwählte und die Praxis der ‚Divination‘	222
4.2	Religionspädagogik und bürgerlicher Patriotismus	245
4.2.1	Weltgeschichte als Heilsgeschichte: Müllers Erziehungsinstitut	246
4.2.2	Eschatologische Sammlung: Das Projekt der Bürgerschule	253
4.3	Religion im öffentlichen Raum: Bremer Predigten	262
4.3.1	Tiling: Gottes Präsenz im Gedächtnisort Martinikirche (1783)	262
4.3.2	Stolz: Die Scheidewand zwischen Juden und Christen niederreißen (1800)	267
4.3.3	Ewald: Religion, ein Schutzgeist des Menschen (1805)	271
4.3.4	Menken: Gottes Wort – Medium der Transformation, nicht Tugendmodell (1805)	277

	Inhaltsverzeichnis	vii
5	Schluss	283
	Quellen	285
	Staatsarchiv Bremen	285
	Unitätsarchiv Herrnhut	289
	Zentralbibliothek Zürich	299
	Sigel	303
	Literaturverzeichnis	305
	Personenregister	355
	Geographisches Register	363

Abbildungsverzeichnis

1.1	Johann Jakob Stolz, Martin Esslinger, ca. 1815, Focke-Museum Bremer Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, D.0361	6
1.2	Johann Smidt, Wilhelmine Suhrlant, ca. 1830, Focke-Museum Bremer Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, A.0225	6
1.3	Anleitung zum religionsästhetischen Programm: Aufriss des Tempelmodells in Halle mit Erläuterungen, Johann Joachim Püschel, aus: Semler, <i>Der Tempel</i> (1718), Taf. 3	16
1.4	Immersion im religionsästhetischen Programm: „Vestale, das heilige Feuer tragend“, Kabinett der Nacht, Wörlitz, Friedrich Wilhelm Doell, 1791 © Kulturstiftung Dessau-Wörlitz, Bildarchiv, Photo Heinz Fräsdorf 2009	17
1.5	Kalibrierung von Gefühl und Erinnerung: Attribute des Göttlichen (Wolkenglanz, Strahlenkranz), gotische Architektur, Schwert und Bischofsstab als Insignien der Nationalreligion, 1816, aus: Goethe, <i>Ueber Kunst und Alterthum</i> , Bd. 1, Frontispiz	19
1.6	Naturphilosophisches Religionsmodell, 1861, aus: Carus, <i>Natur und Idee</i> , S. 459	26
2.1	Inscription im Münsterturm von 1776, aus: Beutler, <i>Von deutscher Baukunst</i> , ad S. 65	34
2.2	Inscription aus gleicher Herstellung im Außenbereich des Münsterturms, Photo Tilman Hannemann 2013	35
2.3	Ansicht von Straßburg und dem Münster um 1775, Titelvignette aus dem <i>Neuen Gesangbuch</i>	36
2.4	Profilsilhouetten der Münster-Gruppe, 1777, aus: PF III, ad S. 36	47
2.5	Die Münster-Gruppe nach Herkunft	54
2.6	Vertrauensbeziehungen innerhalb der Münster-Gruppe	55
2.7	Goethe vor der Büste einer unbekanntesten Verstorbenen, Martin Gottlieb Klauer, ca. 1780, aus: Kroeber, <i>Die Goethezeit</i> , Taf. 27	59
2.8	Büste Lavaters, Wörlitz, Martin Gottlieb Klauer, 1784, Photo Tilman Hannemann 2014	60
2.9	Hartnäckige Sünder im danteschen Inferno, Johann Heinrich Füssli, 1783, aus: EP II, S. 260	62

2.10	Inscription im Gotischen Haus, Wörlitz, Johann Caspar Lavater, 1786 © Kulturstiftung Dessau-Wörlitz, Bildarchiv, Photo 2014	64
2.11	Goldene Urne, Wörlitz, mit den Sichtachsen Synagoge, St. Petri-Kirche, Warnungsalter, Postkarte 1957	66
2.12	Turm als Wahrheitsallegorie, aus: PF III, Titelblatt	70
2.13	Ökonomiehaus am Waisenhaus Zürich, aus: <i>Zürcher Taschenbuch</i> (1902)	73
2.14	Waisenhaus, Zuchthaus und Waisenhauskirche, Detailsansicht Müllerplan um 1788/93, aus: Abegg und Wiener, <i>Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich</i> 2.1, S. 241, Abb. 267	74
2.15	Charlotte at the Tomb of Werter, John Raphael Smith, 1783, © Trustees of the British Museum	79
2.16	Auspeitschung von Frauen mit Kindern, Daniel Chodowiecki, 1782, aus: Salzmann, <i>Carl von Carlsberg</i> , Frontispiz, SLUB Dresden, Deutsche Fotothek, Photo Adolf Loos	82
2.17	Wellenberg, Johann Balthasar Bullinger, um 1770, aus: ZBZ (Wikimedia Commons)	89
3.1	Tempel Salomos nach dem Hamburger Modell, Johann Wilhelm Michaelis, ca. 1701, aus: Lund, <i>Die alten jüdischen Heiligthümer</i> , ad S. 255	97
3.2	Stiftshütte (hebr. Mischkan), unten mit Schechina als Wolken säule, Jan Luyken, 1700, aus: Goeree und Goeree, <i>Mosaïze historie</i> , Bd. 4, ad S. 120	98
3.3	Stiftshütte nach Johann Leusden, aus: Ders., <i>Philologus Hebræo Mixtus</i> , 1. Aufl. 1663, S. 264	99
3.4	Stiftshütte nach Johann Leusden, aus: Ders., <i>Philologus Hebræo Mixtus</i> , 2. Aufl. 1682; 4. Aufl. 1739, ad S. 263; ad S. 282	100
3.5	Bundeslade mit Priester, Cherubim und Schechina im Londoner Ausstellungskatalog des Hamburger Tempelmodells, 1724, aus: <i>The Temple of Solomon</i> , Taf. [7]; Anm. Bodleian Library, Oxford: „The plates are taken from an unspecified German work and are accompanied by captions in English pasted over the original descriptions“	101
3.6	Allerheiligstes, mit Bundeslade, unterschiedlich großen Cherubim und Schechina, 1726, aus: Mel, <i>Salems Tempel</i> , ad S. 118	102
3.7	Bundeslade nach Johann Leusden, aus: Ders., <i>Philologus Hebræo Mixtus</i> , 1. Aufl. 1663, S. 269	103
3.8	Bundeslade nach Jacob Jehuda Leon, aus: Ders., <i>De Templo Hierosolymitano</i> , 1665, ad S. 168	103
3.9	Bundeslade nach Johann Leusden, aus: Ders., <i>Philologus Hebræo Mixtus</i> , 2. Aufl. 1682; 4. Aufl. 1739, ad S. 268/S. 286	103

3.10	Irdischer Tempel und Himmlisches Jerusalem, Johann Wilhelm Michaelis, ca. 1701, aus: Lund, <i>Die alten jüdischen Heiligthümer</i> , Frontispiz (Detail), 1704	104
3.11	Die Gläubigen strömen in das Himmlische Jerusalem, darüber leuchtet die göttliche Macht der Schechina (erläutert auf Hebräisch), über der irdischen Stadt dräut das Gericht, 1726, aus: Mel, <i>Salems Tempel</i> , Frontispiz (Detail)	104
3.12	Villalpandos Tempelgrundriss, 1604, aus: Villalpando, <i>Explanatationum Ezechielis Prophetatæ</i> , Bd. 2,2, Abb. I	108
3.13	Plan der 2. Etage vom Zwinger in Dresden, um 1755, aus: SLUB Dresden, Johann Christoph Adelung, Kartensammlung, Sig. KS B2000	108
3.14	Eva Frank, Reproduktion einer Miniatur von 1774, aus: Kraushar, <i>Frank</i> , Bd. 2, Frontispiz	111
3.15	Libertas / Vernunft / Helvetia / Schechina, Johann Rudolf Holzhalb, 1768, aus: Ulrich, <i>Sammlung</i> , Frontispiz	112
3.16	Fest der Vernunft, Paris Notre-Dame, an II/1793, aus: BNF Paris	113
3.17	Bilderstürmer im Straßburger Münster, antirevolutionäre Karikatur von 1795, aus: Leiberich, „Der alte Münster“, ad S. 327	114
3.18	Judentaufe im Grossmünster zu Zürich, David Herrliberger, 1746, aus: Herrliberger, <i>Heilige Ceremonien</i> , Taf. II	117
3.19	Neue Topographien des kosmischen Wissensbestandes (Venus), Georg Heinrich Tischbein, 1796, aus: Schroeter, <i>Aphroditographische Fragmente</i> , Taf. 7	125
3.20	Die erste Auferstehung (zu Apk 20,6), Daniel Chodowiecki, 1780, aus: Lavater, <i>Jesus Messias</i> , S. 187	127
3.21	Schloss Hegi, vor 1928, Österreichische Nationalbibliothek, Sig. 48.109-B, Photo Firma Huber & Co, Frauenfeld	131
3.22	Schloss Hegi, obere Kapelle, aus: Wikimedia Commons, Photo Adrian Michel 2012	132
3.23	Christoph Kaufmann mit Wahlspruch, aus: PF III, S. 161	137
3.24	Predigt Johannes des Täufers, aus: Beausobre, <i>Le Nouveau Testament</i> , ad S. 90	140
3.25	Falsche Propheten, aus: Beausobre, <i>Le Nouveau Testament</i> , ad S. 12	141
3.26	Bildnis Christoph Kaufmann, Anton Graff, 1794, Kunstmuseum Winterthur, Legat Hanna Forrer, 1927 © Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft, Zürich, Philipp Hitz	146
3.27	Bildnis Elisabeth Kaufmann, Anton Graff, 1795, Kunstmuseum Winterthur, Legat Hanna Forrer, 1927 © Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft, Zürich, Philipp Hitz	146

3.28	Elisabeth Kaufmann (Portraitsammlung Lavater), Antoinette Sophia Emilia von Schachmann, ca. 1788, Österreichische Nationalbibliothek, Sig. LAV XIV/190/14.820	147
3.29	Lisette Kaufmanns Unterhaltungen, Erster Band, 1782, UA Herrnhut, R.21.A.77.d.	149
3.30	Vision des Johannes, Daniel Chodowiecki 1780, aus: Lavater, <i>Jesus Messias</i> , S. 7	154
3.31	Die Schwärmerei zieht durch die Straßen Zürichs, 1775, aus: Meister, <i>Ueber die Schwermerei</i> , Bd. 1, Titelvignette	156
3.32	„Was soll ich heut beginnen ewiges Gestirn?“, 1780, aus: Klinger, Sarasin und Lavater: <i>Plimplamplasko</i> , S. 43	162
3.33	Das göttliche Licht gespiegelt in der Natur, Athanasius Kircher, <i>Ars magna lucis et umbrae</i> , Frontispiz, 1646	170
3.34	Freundschaftskabinett in Wörlitz © Kulturstiftung Dessau-Wörlitz, Bildarchiv, Photo Heinz Fräßdorf 2000	171
3.35	Irdischer und geistiger Leib, Titelvignette der <i>Aussichten in die Ewigkeit</i> , Bd. 3, Johann Rudolf Schellenberg, 1773	172
3.36	Titelblatt von Lavater, <i>Fragen an Naturforscher, Weltweise und Theologen</i> , 1774	176
3.37	Verbesserer der Natur, Titelvignette für Johann August Schlettweins <i>Archiv für den Menschen und Bürger</i> , Bd. 1, Gottlob August Liebe, 1780	182
3.38	Anatomische Darstellung eines dreimonatigen Embryos, aus: Burdach, <i>De laesione</i> , Taf. 2, Johann Bernhard Gottfried Hopfer, 1768	187
3.39	Franz Joseph von Thun, aus: Lavater, <i>Lavaters Protokoll</i> , Frontispiz, ca. 1780	194
3.40	Genius der Welt und Triumphwagen der Magie, Georg Michael Weissenhahn, 1788, aus: Eckartshausen, <i>Aufschlüsse zur Magie</i> , Frontispiz	196
3.41	Tempel der falschen Politik: Ein Wolf hinter der Wolke, aus: Eckartshausen, <i>Klugheit</i> , Frontispiz, 1790	202
4.1	Baquet nach dem Modell Mesmers, aus: <i>Archiv für Magnetismus und Somnambulismus</i> 3 (1787), Umschlagrückseite	208
4.2	Hermes- oder Mercuriusstab nach dem Modell Puységurs, aus: <i>Archiv für Magnetismus und Somnambulismus</i> 3 (1787), Umschlagvorderseite	209
4.3	Jakob erhält den blutigen Rock Josephs, Familienszene, nach Johann Rudolf Schellenberg, 1774/1780, aus: <i>60 Biblische Geschichte</i> , Taf. 16	215
4.4	Jakob erhält den blutigen Rock Josephs, Einzelauftritt, Johann Martin Usteri, 1785, aus: Stolz, <i>Joseph</i> , S. 207	215

4.5	Mesmeristische Hieroglyphen und Vokabular, 1784, aus: Bergasse und Mesmer, <i>Théorie</i> , Titelfrückseite	219
4.6	Arnold Wienholt, Bremens erster Magnetiseur, Jacob Fehrmann, 1810, Focke-Museum Bremer Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, 2014.089	224
4.7	Nikolaus Kulenkamp jr., Kaufmann, 1789, Sammlung Wilckens, Focke-Museum Bremer Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, B-0010	224
4.8	Johanna Wienholt, Jacob Fehrmann, 1810, Focke-Museum Bremer Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, 1974-001	224
4.9	Sophie Catharine Albers, Bremens erste Somnambule, aus: Schulz, „Lavater“, S. 118	224
4.10	Engelbert Wichelhausen, Gründer eines Bremer Weinimporthauses, Wikimedia Commons	230
4.11	Susanne Passavant, Gründerin einer frühkapitalistischen Familienlinie, Wikimedia Commons	230
4.12	Gedenkmünze zum fünfzigjährigen Ehejubiläum von Engelbert Wichelhausen und Susanne Passavant, Paul Henrich Gödecke, 1758, aus: Cassel, „Sammlung“, Taf. 1	230
4.13	Altar der Weisheit und der Tugend im Tempel der Natur, Margarethe Tibeta Christina Wichelhausen, 1789, aus: Wichelhausen, <i>Denkmale</i> , S. 64, SuUB Man.c.86	232
4.14	Gedenkmünze für Johann Heinekens 50-jährige Doktorwürde, 1833, aus: Jungk, <i>Die Bremischen Münzen</i> , Taf. 38, Nr. 38, vgl. ebd., S. 376	239
4.15	Stundenplan an Wilhelm Christian Müllers Erziehungsinstitut, 1787, aus: Müller, <i>Nachrichten</i> , Anhang	248
4.16	Tafel 38, „Erste Klasse der Wunderwerke Christi“, Johann Rudolph Schellenberg, 1784, aus: Stoy, <i>Bilder-Akademie</i> , Tafelband	251
4.17	Stundenplan an der Bürgerschule, 1799, aus: Ewald und Häfeli, <i>Vorstellung</i> , S. 25	256
4.18	Opferstock in St. Martini, 1766, aus: Wikimedia Commons, Photo Jürgen Howaldt 2006	266
4.19	Die Mutter pflanzt die Religion, Johann Georg Penzel, 1798, aus: Ewald, <i>Die Kunst</i> , Bd. 1, Titelvignette	274

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Januar 2016 an der Universität Bremen als Habilitationsschrift für das Fach Religionswissenschaft anerkannt. Dieser Vorgang, an dem als Gutachter Christoph Auffarth, Volkhard Krech und Holger Böning maßgeblich beteiligt waren, markiert öffentlich sichtbar meine intensive persönliche Involvement mit einem Forschungszusammenhang, der sich mir während einer gut zehnjährigen Beschäftigung mit der Lavaterschule auf sehr unterschiedlichen Ebenen erschloss. Gute religionshistorische Forschung kann, wenn sie aus der Religionswissenschaft heraus betrieben wird, zu hybriden Darstellungen tendieren – es werden hier schließlich Fragen gestellt, die auf einen besonderen Fachdiskurs zurückgehen. Vor einem durchaus präsenten kirchengeschichtlichen Hintergrund begegnen sich im akademischen Feld der Religionswissenschaft Disziplinen wie die Sozialwissenschaft, Ethnologie, Kulturwissenschaft, Kognitionswissenschaft, die verschiedenen Philologien usw. mit ihren jeweiligen spezifischen Zugängen, Fragestellungen und inhaltlichen Schwerpunkten.

Meine persönliche Arbeits- und Herangehensweise war unzweifelhaft von dem Bremer Standort geprägt, an dem ich seit langem meine Forschungen betrieben habe. Das Umfeld mit den Kolleginnen und Kollegen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik an der Universität Bremen hat sich immer wieder als ein Ort bewiesen, an dem fachlicher Austausch und fruchtbare Diskussionen gefördert werden. Christoph Auffarth und Marvin Döbler, die auch an der Herausgabe dieser Reihe teilhaben, seien in diesem Zusammenhang besonders hervorgehoben. Mit ihren Gedanken, Ideen, Kommentaren und größeren oder kleineren Hilfestellungen haben auch Susanne Fliss, Hans-Ludwig Frese, Hannah Grüenthal, Jan van de Kamp, Eva Kenngott, Gritt Klinkhammer, Jan Krawczyk, Anna Neumaier, Kerstin Radde-Antweiler, Gabriele Richter, Martina Schultz und Eva Tolksdorf zur Fertigstellung dieses Buches beigetragen. Im Zuge meiner Anfragen, Recherchen und Aufenthalte fand ich besondere Unterstützung durch Rüdiger Kröger (heute LKA Hannover) vom Unitätsarchiv Herrnhut, Hans Ulrich Pfister vom Stadtarchiv Zürich, Marlis Betschart, Stadtarchivarin in Winterthur, Marion Alpert vom Staatsarchiv Bremen, sowie Thomas Holenstein vom Archiv der Bürgergemeinde Weinfelden. Einzelne Abschnitte des Buches wurden entwickelt und diskutiert im Rahmen von Lehrveranstaltungen an der Universität Bremen und an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Hier sei auch mein Dank an die Studierenden dieser Seminare ausgesprochen. Neben den oben genannten Gutachtern haben Thomas Auwärter (Bremen), Frank Eisermann (Bremen), Frank Hatje (Hamburg), Jan van de Kamp (Amsterdam/Bremen), Michael Niedermeier (Berlin),

Christoph Schulte (Potsdam) und Maren Sziede (Fribourg/Dublin) Teile des Manuskripts in unterschiedlichen Phasen der Entstehung gelesen und kommentiert, wofür ihnen allen gedankt sei. Es ist nicht einer rituell erwarteten Demutsbekundung geschuldet, wenn ich nachdrücklich darauf hinweise, dass die verbleibenden Mängel in diesem Buch ausschließlich auf meine Person zurückzuführen sind.

Der Arbeitsbereich Geschichte und Theologie des Christentums des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, geleitet von Christoph Auffarth, die Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V. und der Evangelische Arbeitskreis für kulturelle Fragen e. V. haben mit ihren großzügigen Förderungen schließlich zur Drucklegung der vorliegenden Publikation beigetragen. Ihnen gilt ebenfalls an dieser Stelle mein aufrichtiger Dank.

Bremen, im Juni 2016/Mai 2017
Tilman Hannemann

I Annäherungen an den religiösen Wandel in der Spätaufklärung

I.1 Religiöses Gefühl und Zivilreligion

Im August 1811 legte der Pastor an der Bremer Martinikirche, Johann Jakob Stolz, sein Amt nieder, nachdem er zuvor erleben musste, dass diese seinen schärfsten theologischen Widersacher in der Stadt, den Erweckungsprediger Gottfried Menken, zum Nachfolger berufen hatte. Der größte Teil seiner Zuhörer wolle eben „ergriffen, bewegt, gerührt, erschüttert, elektrisiert seyn“, kommentiert er das Wahlergebnis in seiner Abschiedspredigt und setzt zweideutig hinzu, er dürfe Menken seiner „Gemeinde nicht empfehlen; sie hat ihn sich selbst gewählt“.¹ Damit endete für die Martinigemeinde ein wechselvolles Vierteljahrhundert, in dem Stolz zunächst die Anhänger Johann Caspar Lavaters und dann die rationalistische Strömung der Aufklärungstheologie repräsentiert hatte. Sein „Abfall vom Christenthum“ blieb für die Anhänger Menkens bis weit in das 19. Jahrhundert hinein ein gängiger Topos.² Von den Zeitläuften aus seiner Position enthoben, kehrte der Pastor in seinen Geburtsort Zürich zurück und widmete sich dort vornehmlich schriftstellerischen Tätigkeiten.³

Ein Resultat dieses literarischen Lebensabends ist ein zu drei Bänden gebundenes autobiographisches Manuskript von 1818, verfasst für seine beiden schließlich in Bremen verbliebenen Töchter, die dort nacheinander in eine der einflussreichsten Kaufmannsfamilien hinein geheiratet hatten.⁴ Über den Nachlass der Familie Rodewald 1970 in das Bremer Staatsarchiv gelangt, fand das Manuskript so gut wie keine Beachtung; lediglich 1902 wurden einige kurze Passagen im Zusammenhang mit dem Gedenken an Lavaters Besuch in Bremen von 1786 publiziert.⁵

Auf weiten Strecken entwickelt die Rückschau eine kritische und persönliche Auseinandersetzung mit der Zeit von 1772 bis 1793, als Stolz der „Lavaterschule“⁶ angehörte, wobei der Theologe gelegentlich auch über den religiösen Stil der „Lavate-

1 STOLZ, „Abschiedspredigt“, S. 170–171.

2 Zit. in: GILDEMEISTER, *Leben und Wirken*, Bd. 1, S. 50.

3 Zur Biographie von Stolz vgl. auch ESCHER, *Der Zürcherischen Jugend*; KUHN, *Stolz, Johann Jakob*.

4 Vgl. zu den familiären Kontakten zwischen Bremen und Zürich nach 1811: KLATTE, *Du bist in jedem Brief*.

5 LÜDECKE, „Lavater in Bremen“, S. 153–162.

6 Der Begriff geht zurück auf Stolz, der nach dem Tode Lavaters für die *Allgemeine Literaturzeitung* eine „Revision der Literatur der Lavaterschen Schule“ verfasste. Sie umfasst einen Teil des engeren Lavaterkreises, der vor allem durch geographische bzw. persönliche Nähe und Lehrer-Schüler-Beziehungen bestimmt wird, sowie eine Anzahl von theologischen und literarischen Schriftstellern, die über einen kürzeren oder längeren Zeitraum hinweg Lavaters Ideen öffentlich vertraten.

rianer“⁷ reflektiert. Während die wenige Jahre zuvor, 1799, verfassten *Reden* Friedrich Schleiermachers über die Kategorie des religiösen Gefühls anerkanntermaßen für die deutsche Religionswissenschaft eine maßgebliche Rezeptionslinie konstituieren, die wenigstens in das 20. Jahrhundert bis hin zu Rudolf Otto reicht,⁸ erinnert eine knappe Skizze von Stolz, in der dem religiösen Gefühl ebenfalls eine zentrale Bedeutung beigemessen wird, bei flüchtigem Hinsehen eher an Émile Durkheims berühmte Definition der Religion als Stifterin sozialen Zusammenhalts innerhalb einer „moralischen Gemeinschaft“ von 1912.⁹ Religiöse „Bedürfnisse, Ideen, Gefühle“ seien nämlich, so Stolz, „das geistige Band“ gewesen,

welches in meiner Jugend viele Menschen aus den verschiedensten Ständen und Classen der bürgerlichen Gesellschaft einander näher brachte, ohne daß darum die äußeren Verhältnisse dieser auf verschiedenen Stufen stehenden Menschen zerstört oder auch nur verrückt wurden.¹⁰

Mitte der 1790er Jahre erfuhr auch Stolz die durch Schleiermacher diagnostizierte und viel zitierte „gewaltige Krisis“¹¹ von Religion und Gesellschaft, in der das Bürgertum um die Auflösung aller Bande bangte. So sieht er nun in dem zuerst 1796 im Hamburger *Genius der Zeit* und bis 1806 noch zwei weitere Male publizierten Aufsatz „Sektengeist“¹² in der religiösen Gemeinschaftsbildung den Nährboden für einen Faktor, der die gesellschaftliche Entzweiung ursächlich befördere. Das „Medium“ der Religion, mittels dessen „die Herzen [...] sich einander“ öffnen konnten,¹³ erschien infiziert von einer Denkweise, in der etwa die Vertreter der „kantischen Sittenlehre“ sich von frommen Polemikern zu „abgeschmackten Terroristen“ degradiert wiederfanden.¹⁴

Die Rezeption Immanuel Kants reicht innerhalb der Lavaterschule bis in die frühen 1770er Jahre zurück.¹⁵ In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich festzustellen, dass in Kants Religionsschrift von 1793 Lavater und sein Gefährte in Zürich, Johann Konrad Pfenninger, gegen die Argumente der protestantischen Orthodoxie in Schutz genommen werden.¹⁶ Auf der anderen Seite diskutierte Lavater während seiner ersten Lektüre der Religionsschrift im spiritistischen Kreis der Kopenhagener Schule des Nordens um den Landgrafen Karl von Hessen die „Möglichkeit einer inni-

7 Hier handelt es sich um eine von Gegnern Lavaters, wie etwa Friedrich Nicolai oder Karl Leonhard Reinhold, seit ca. 1777 verwendete Bezeichnung. Aus den Reihen der Lavaterschule erschien 1793 eine apologetische Schrift gegen den „Sektennahmen“, vgl.: CÖLLN, *Briefe*.

8 Vgl. GLADIGOW, „Friedrich Schleiermacher“, S. 24–27.

9 DURKHEIM, *Die elementaren Formen*, S. 76; eine Kontrastierung der Positionen Schleiermachers und Durkheims und des letzteren Position als „Reduktion von Religion“ bei DÖBLER, *Die Mystik*, S. 29.

10 STOLZ, *Notizen*, Bd. 1, S. 118.

11 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, S. 360.

12 STOLZ, „Sektengeist“, *Sectengeist* [1800], „Sectengeist [1806]“.

13 STOLZ, *Notizen*, Bd. 1, S. 118.

14 STOLZ, „Sectengeist [1806]“, S. 9–10, Anm. b); der solchermaßen angegriffene Stolz wehrt sich an dieser Stelle gegen GROLMAN, *Fragmente*, S. 19.

15 Vgl. PIETSCH, *Topik*, S. 84–85.

16 Vgl. KANT, *Die Religion*, S. 109–110, Anm.

gen Verbindung der Kantischen Philosophie mit dem eigentlichsten Christentum“.¹⁷ Die Grenzen zwischen „Kantianismus und Swedenborgianismus [...] als zwei konträre Bewegungen der Philosophie und Theologie“¹⁸ sind innerhalb der Lavaterschule nicht so scharf gezogen, wie es eine verbreitete Lesart von Lavater als Gegenaufklärer nahelegt. Wie es dazu kam, dass „den Anhängern der Lavaterschen Theologie die Kantische Philosophie so sehr zu gefallen scheint“,¹⁹ ist eine der Fragen, die in den folgenden Kapiteln unter verschiedenen Überschriften erscheinen wird.

Als Autor und Theologe hat Stolz selten das Interesse lokal- oder kirchengeschichtlicher Forschungen geweckt. So reproduzieren die nennenswerten regionalgeschichtlichen Studien – i. d. R. ohne die Quellen zu konsultieren – die Antagonismen seiner theologischen Positionen vor und nach 1793 und stellen entweder seine Beziehung zu Lavater oder seine anschließende Hinwendung zum Rationalismus heraus, um dann eine der beiden Ausrichtungen zu kritisieren.²⁰ Im positiven Sinne anders verhält es sich in einer maßgeblichen biographischen Studie zu Johann Ludwig Ewald, ebenfalls ein Anhänger Lavaters und Pastor in Bremen von 1796 bis 1805. Dort wird Stolz aber eher am Rande behandelt, auf der einen Seite als eine „markante [...] Stimme aus dem Umfeld Lavaters“,²¹ auf der anderen Seite im Zusammenhang mit einer in Bremen ausgetragenen Fehde der beiden Pastoren um den Vorwurf Ewalds, die 1795 von Stolz vorgelegte Übersetzung des Neuen Testaments habe den Boden des christlichen Glaubens verlassen.²² Das Gros seiner rationalistischen Bibelübersetzungen und -kommentare, erbauliche Schriften wie etwa eine durchaus einflussreiche Josephgeschichte von 1786,²³ sowie eine Reihe von Aufsätzen und Monographien im Umfeld des Schweizer Sturm und Drangs sind schließlich in Vergessenheit geraten. Teils nicht ganz ohne Grund: Der Schuhmachersohn Stolz, der seine Ausbildung am Zürcher Carolinum einem Stipendium verdankte, hat seine schriftstellerischen Fähigkeiten selbst mehr als einmal in Zweifel gezogen – 1794 gab er mit einer ironischen Vorrede versehen Christian Ludwig Liscows *Vortrefflichkeit und Nothwendigkeit der elenden Scribenten* von 1734 neu überarbeitet heraus;²⁴ sein Stil ist häufig langatmig und gelegentlich auch bei einfachen Inhalten schwer zugänglich;²⁵

17 LAVATER, *Reisetagebücher*, Bd. 2, S. 185.

18 STENGEL, „Kant“, S. 60; Stengel bezieht sich hier auf eine von Pfenninger aufgebrachte Unterscheidung zwischen kantischen „Metaphysikern“ und swedenborgianischen „Revelationisten“, vgl.: PFENNINGER, „Über Swedenborg“, S. 387.

19 NICOLAI, *Geschichte eines dicken Mannes*, Bd. 1, S. 275.

20 So etwa: SCHULZ, „Johann Jakob Stolz“; WENIG, *Rationalismus und Erweckungsbewegung*; die Darstellung des Rationalismus in Bremen „nach den Quellen“ von VEECK, *Geschichte*, S. 108–126, ist dagegen durch eine anekdotisch zu nennende Auswahl geprägt, in der die Positionen verschiedener Akteure teils falsch eingeordnet, teils nur ansatzweise angegriffen werden.

21 KIRN, *Deutsche Spätaufklärung*, S. 66.

22 Ebd., S. 431–438.

23 STOLZ, *Joseph*.

24 LISCOW, *Liscows Lob*; die Publikation kann als eine Replik auf eine Rezension des *Joseph* in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* gesehen werden, die mit dem Satz schließt: „Die Schriftstellersünden elender Scribenten müssen noch in dieser Welt bereuet werden“ (CORRODI, „[Rez.] Joseph“, S. 90).

25 Eine Passage aus dem *Joseph* wurde von Karl Philipp Moritz als Beispiel für eine „gesuchte und gezwungene Schreibart im beherrschenden Vortrage“ angeführt (MORITZ, *Vorlesungen*, Bd. 2, S. 87).

die Einschätzung seiner theologischen Positionen, etwa in Hinsicht auf die Schwärmerei, die Eschatologie oder die Wiederbringungslehre, erfordert wiederum heute ein umfangreiches Kontextwissen, das auch in der Aufklärungsforschung nicht immer selbstverständlich ist.

Mit Blick auf die Religionsgeschichte der Spätaufklärung ist der reformierte Pastor aber vor allem in biographischer Hinsicht von Interesse. Über den Wandel seiner Positionen und in seinen biographischen Brüchen nahm Stolz mehr als vier Jahrzehnte lang an den Religionsdiskursen seiner Zeit Anteil, in denen nicht nur bis heute relevante theologische und philosophische Paradigmen, sondern auch moderne Alltagskonzeptionen von Religiosität entwickelt, überprüft und diskutiert, sowie teilweise neu formuliert wurden.

Gerade die Entstehung der letzteren ist in der religionshistorischen Forschung bislang vor allem über den ‚Geisterseher‘ Emanuel Swedenborg und dessen Rezeption im 18. und 19. Jahrhundert teils konträr diskutiert worden.²⁶ Im Wesentlichen geht es um den Einfluss Swedenborgs auf bzw. seine Verarbeitung in theosophischen oder populärreligiösen Strömungen – vor allem im New Age – und um die Frage, inwieweit diese Prägung einen „Traditionszusammenhang“ konstituiert.²⁷ Die Bedeutung Swedenborgs ergibt sich zum einen aus der Zuschreibung einer von der Frühen Neuzeit in die Moderne reichenden „Brückenfunktion“²⁸ seiner persönlichen religiösen Aktivitäten und Schriften. Doch auch für den zeitgenössischen Diskurs im 18. Jahrhundert wird inzwischen festgestellt, dass sich etwa „Kants Philosophie [...] sehr viel besser als partielle[s] Transformationsprodukt Swedenborgs verstehen [lässt], [...] als Theorie [...], die in gleichzeitiger Anverwandlung und Abwendung von Swedenborgs Vorstellungen entstanden“ ist.²⁹ Stolz repräsentiert diese Verwandtschaft zwischen Positionen, die noch häufig im Sinne von „Dichotomien einer ‚orthodoxen‘ versus ‚häretischen‘, einer ‚aufgeklärten‘ versus ‚unvernünftigen‘ Geschichte“³⁰ gelesen werden, in den (Um-)Deutungen seiner eigenen religiösen Biographie.

Ein solcher biographischer Transformationsprozess zeichnet sich in dem Umstand ab, dass Stolz mehrfach bestritt, seine eigentlichen religiösen Überzeugungen mit dem öffentlich vollzogenen Austritt aus der Lavaterschule geändert zu haben, obwohl sich eine Kehrtwende der theologischen Anschauungen in allen seinen Publikationen nach 1793 deutlich widerspiegelt. Die Aussage wird erst dann nachvollziehbar, wenn der Religionsbegriff von Stolz hinzugezogen wird, den er in der o. a.

26 BOCHINGER, *New Age*, S. 257–280; HANEGRAAFF, *New Age Religion*, S. 421–441; allgemein gehalten: HANEGRAAFF, „The New Age Movement“.

27 BERGUNDER, „Was ist Esoterik?“, S. 478; die Unterscheidung zwischen der konkreten „Wirkung“ auf einen verhältnismäßig kleinen Anhängerkreis und der breiteren „Rezeption“ bei gleichzeitiger Modifikation der Inhalte wird mit gutem Grund betont von STENGEL, „Aufgeklärte Dämonologie“, S. 21.

28 BOCHINGER, *New Age*, S. 272.

29 ZANDER, „[Rez.] Friedemann Stengel“, S. 194; vgl. in diesem Sinne das rez. Werk STENGEL, *Aufklärung*; ferner die Beiträge in STENGEL, *Kant und Swedenborg*; sowie HANEGRAAFF, *Swedenborg, Oetinger, Kant*.

30 ZANDER, „[Rez.] Friedemann Stengel“, S. 194.

Passage seiner Autobiographie entwickelt. Analog zu Schleiermachers Lehre, die auf der Anschauung des Göttlichen durch das religiöse Individuum fußt, findet sich auch bei Stolz eine kategorische Unterscheidung zwischen der universalen, auf dem Gefühl des „Mysticismus“ beruhenden „Religiosität“ – hier der Gemeinschaft – und den „Religionslehren“ der einzelnen Konfessionen:

[W]ir waren alle Mystiker, die einander einen gewissen Mysticismus mitfühlten, und denselben in einander nährten und befestigten, wie denn aller Religiosität ein gewisser Mysticismus zum Grunde liegt, der sich durch keine Operation ganz ausschneiden läßt, ohne daß die Religiosität selbst verletzt oder ganz zerstört würde; bey dem Gebildeten ist er nur geläuterter, und die meisten Religionslehren arbeiten nur auf Trübung, nicht auf Vernichtung desselben hin.³¹

Diese Selbstreferenz von Stolz als ein gebildeter und somit geläuterter ‚Mystiker‘ vertritt auch sein Schüler Johann Smidt, der meist ebenfalls als aufgeklärter Rationalist gehandelt wird.³² Smidt studierte Philosophie bei Karl Leonhard Reinhold und Johann Gottlieb Fichte in Jena; daneben belegte er theologische Vorlesungen bei Heinrich Paulus. Das theologische Kandidatenexamen bestand er am 7. April 1794 in Bremen vor Johann Caspar Häfeli und Gottfried Wilhelm Petri; die Ordination zum Pastor vollzog er aber auf Anraten von Stolz 1797 bei Lavater in Zürich. Lavaters Anhänger in Bremen warnten diesen vor dem Kandidaten auf brieflichem Wege über Margarethe ‚Meta‘ Post:

Er ist ein Erzneolog³³ und scheint mir so wenig frey von Proselytenmacherei und Toleranz affizierender Intoleranz wie die meisten Mitglieder seines Ordens. (Meine den Orden der Neologen). Wahrscheinlich wird er einmal eine kleine Rolle spielen, denn es fehlt ihm nicht an Gelehrsamkeit.³⁴

Auf die Warnung erwidert Lavater in seinem Antwortschreiben, dass er trotz aller inhaltlichen Differenzen bei Smidt „Sinn für das, was zum allerchristlichen Christentum führt“, entdeckt habe und schließt mit den Worten: „Ich zähle ihn mit Zuversicht zu den Menschen, zu denen unser Herr sagen würde: *Du bist nicht fern von dem Reich Gottes*.“³⁵ Auch in dieser Aussage wird eine Konzeption von Religiosität erkennbar, die sich unabhängig von theologischen Positionen in der Persönlichkeit

31 STOLZ, *Notizen*, Bd. I, S. 118–119.

32 So etwa: OSTEN-SACKEN, „Du bist nicht fern“; s. auch RUDLOFF, „Bremen“, S. 160–161; die rationalistische Position von Stolz wird hinsichtlich seiner Beziehung zu Smidt betont, d. h. der Lehrer steht für die Position des Schülers, vgl. KRUMWIEDE, *Kirchengeschichte Niedersachsens*, Bd. I, S. 261, 293.

33 „Neologie“ ist in eben dem hier verwendeten Sinne ursprünglich eine Fremdbezeichnung und weist auf eine heterogene theologische Strömung der Aufklärung, die in den Augen ihrer Widersacher unzulässige ‚Neuerungen‘ in den christlichen Glauben einführte. Die Begriffsbestimmungen auf inhaltlicher Grundlage von ANER (*Die Theologie*) bis hin zu BEUTEL (*Kirchengeschichte*) sind vielfältig und erschweren daher eher diskursanalytische Abgrenzungen.

34 Meta Post an Lavater, 13. Mai 1797, in: SCHULZ, „Meta Post“, S. 253.

35 Lavater an Post, 20. September 1797, in: Ebd., S. 257, Hervorh. im Orig.



Abb. 1.1: Johann Jakob Stolz, Martin Esslinger, ca. 1815



Abb. 1.2: Johann Smidt, Wilhelmine Suhrlandt, ca. 1830

manifestiert. Es geht nicht nur um semantische Verschiebungen, obwohl die Heranbildung des Kollektivsingulars ‚Religion‘, der Konnotationen wie Welt-, Universal-, oder Menschheitsreligion einschließt, für diese Konzeption von Bedeutung ist.³⁶

Die Entstehung des nicht nur für die Religionswissenschaft, sondern für westliche Religionskonzepte insgesamt zentralen universalen Religionsbegriffs ist erst ansatzweise untersucht worden.³⁷ Sie verläuft parallel zu dem von Reinhart Koselleck herausgearbeiteten begriffsgeschichtlichen Wandel zum Kollektivsingular „Geschichte“, die als neu formiertes Subjekt „mit den göttlichen Epitheta der Allmacht, der Allgerechtigkeit oder der Heiligkeit versehen wurde“.³⁸ Während sich die handelnde ‚Geschichte‘ von den empirischen Erzählungen der ‚Geschichten‘ deutlich abhebt, überschneiden sich hinsichtlich der Religion im späten 18. Jahrhundert diverse begriffliche und semantische Felder. Zu ihnen können hier lediglich ein paar knappe Hinweise erfolgen. Sie alle verweisen auf einen Prozess der Immanentisierung von Religion als Emotion einerseits und auf eine Funktionalisierung von Religion in normativen Diskursen andererseits.

36 KRECH, „Religious Contacts“, S. 197, mit weiterer Lit.

37 Vgl. NEUBERT, „Formen neuzeitlicher Religionsverständnisse“, S. 228–230; FEIL, *Religio*, Bd. 4, bietet reichhaltiges Material; systematische Aufarbeitung und inhaltliche Gliederung entsprechen zwar nur teilweise der hier angezeigten Fragestellung, im Resultat aber konstatiert Feil „pointiert“ eine „Neukonzeption“ von Religion als „Emotionalität“, die um 1750 erfolgt; vgl. ebd., S. 879–883.

38 KOSELLECK, „Historia Magistra Vitae“, S. 50.

Die aufklärerische Inanspruchnahme von ‚Religion‘ ging einher mit einer scharfen Abgrenzung gegenüber ‚Aberglauben‘ und ‚Magie‘, die der Gesellschaft Schaden zufügten.³⁹ Um die Jahrhundertwende beschäftigten sich neben Schleiermacher auch etwa Johann Gottlieb Fichte, Wilhelm von Humboldt und Johann Gottfried Herder mit einer Bestimmung von ‚Religiosität‘ – also nicht nur theologische, sondern auch bürgerliche bzw. philosophische Autoren.⁴⁰ Stolz’ Gegenüberstellung von subjektiver, aber emotional verbindender ‚Religiosität‘ und trennenden, weil äußerlichen ‚Religionslehren‘ repräsentiert eine weitere Grenzziehung um die autonome Kategorie ‚Religion‘. Die Bezogenheit des Religionsbegriffs „auf manifeste Vollzüge“⁴¹ hatte sich im 18. Jahrhundert zusehends auf das persönliche Innenleben verlagert. Subjektivierung und Emotionalisierung des Begriffs gingen mit unscharfen inhaltlichen Kriterien einher. Umso bedeutsamer wurde es, nachdem „Religiosität“ als sozialer Faktor in der Gesellschaftstheorie angenommen war, wer solche Kriterien formulieren durfte. Jean-Jacques Rousseau hatte die politisch brisante Mischung eines zivilreligiösen Sozialgefühls in seinen Entwurf zum Glaubensbekenntnis des Bürgers hineingelegt:

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme des sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.⁴²

Ist der Souverän ein politischer Herrscher, der öffentliche Raum oder konstituiert er sich aus der Gemeinschaft der Gläubigen? Präsentierte Lavater, als er seinem charismatischen Schüler Christoph Kaufmann „das Creditif der Souveränete“ zuerkannte,⁴³ einen Versuch, die Zivilreligion praktisch umzusetzen? Die Deutungshoheit über die „sentiments de sociabilité“ wurde allerdings weniger in konstitutionellen Äußerungen – mit der für die Idee der Zivilreligion so bedeutsamen Ausnahme der Vereinigten Staaten von Amerika⁴⁴ – als vielmehr in der öffentlichen Rede über Religiosität hergestellt. Eine differenzierte Position entwickelte Lavater nach der Gründung der Helvetischen Republik um 1799. Hier dient der Begriff ‚Religiosität‘ dazu, den politischen Souverän soweit als möglich aus der religiösen Gemeinschaftsbildung herauszuhalten:

Wunsch und Streben nach Verbrüderung mit Gleichgesinnten liegt zu sehr in der Natur des Menschen, als daß Religiosität nicht an Religiosität anderer sich anzuschließen suche. [...] Und so entsteht eine religiöse Gesellschaft, eine Kirche – welche, indem Sie ihre innern Gesinnungen gemeinschaftlich, und der

39 Vgl. AUFFARTH, „Wie kann“; Magie als antisoziale Deformation von Religion noch bei DURKHEIM, *Die elementaren Formen*, S. 69–74.

40 Vgl. KRECH, *Wissenschaft und Religion*, S. 14–16.

41 FEIL, *Religio*, Bd. 4, S. 16.

42 ROUSSEAU, *Contrat social*, S. 265–266.

43 PF III, S. 38.

44 Grundlegend der zuerst 1967 publizierte, vieldiskutierte Aufsatz von BELLAH, „Civil Religion“.

Menge wegen, öffentlich ausdrückt, natürlicherweise unter das Auge der Gesellschaft, des Staates, oder der Repräsentanten desselben fallen muß.⁴⁵

Hier erscheint der Staat als ein fremdes, mächtiges Wesen, ein Leviathan, der die religiösen Gemeinschaftsbildungen seiner wachsamten Kontrolle unterwirft. Der einflussreiche Aufklärungstheologe Johann Joachim Spalding, ein Lehrer Lavaters, unterscheidet 1798 dagegen normativ zwischen „richtigen Grundsätzen der Religiosität“, die „gemeinschaftliche Gerechtigkeit, Treue und Bruderliebe“ bewirke und „falsche[r] Religiosität [...], die lediglich in eine genaue mechanische Beobachtung äußerlicher Andachtsübungen und eingeführter Kirchengebräuche gesetzt wird“.⁴⁶ Die aus der verinnerlichten Religion hervorgegangenen Werte werden von ihm als Voraussetzungen eines funktionierenden Gemeinwesens anempfohlen.

Während also die Abgrenzungen des Schlüsselbegriffs „Religiosität“ zur politischen Herrschaft sich kontextuell bedingt verschieben können, rekurriert er dennoch bei allen angeführten Autoren auf die konzeptuellen Felder Emotion bzw. Kraft (Attraktion) und impliziert die Förderung gesellschaftlicher Tugenden. In der Zivilreligion des 19. Jahrhunderts, die zwischen den beiden Polen von Rousseaus *Contrat social* und der Machtergreifung Napoléon Bonapartes heranreift, wird die öffentliche Norm über eine ebenso begriffliche wie symbolische Justierung der subjektiven emotionalen Haushalte durchgesetzt.

Eine parallel verlaufende semantische Entwicklung kann mit dem „Begriffspaar objektive Religion/subjektive Religion“⁴⁷ beobachtet werden, das im Kontext von Religionsdebatten im öffentlichen Raum an Bedeutung gewann. Der Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze bezeichnet 1778 mit objektiver Religion die Gesamtheit der biblischen Lehrsätze und mit subjektiver Religion das Verhalten des Einzelnen gegenüber Gott.⁴⁸ Seine Terminologie wurde von Gotthold Ephraim Lessing aufgegriffen und gewendet. Über den Gehalt der objektiven Religion herrsche keine Einigkeit, meint Lessing, daher werde über sie im öffentlichen Raum gestritten. Damit aber, klagt Goeze, nehme die subjektive Religion Schaden; nicht zuletzt gehe im Verlauf der Auseinandersetzung das Vertrauen der Gläubigen in ihre Religionslehrer verloren.⁴⁹ Die Deutungshoheit der Orthodoxie beinhalte eine Schutzgarantie vor den Einflüssen von Irrlehren, die mit der Problematisierung von Religion in öffentlichen Diskursen erlöschen würde. Die Akteure selbst reflektieren also das Problem, dass der Religionsstreit im öffentlichen Raum das konfessionelle Dogma und vor allem – denn dies ist hier mit subjektiver Religion gemeint – die im liturgischen Vollzug manifeste Orthopraxie erodieren lasse. In dieser Diskurskonstellation lag der Versuch eines anonymen Autors aus dem Jahre 1792, der Öffentlichkeit die Hoheit über die Festlegung von Dogma wie Liturgie zuzusprechen, nicht mehr fern: Die „[o]bjective Religion“ mache den gesamten „Umfang derjenigen Begriffe“

45 LAVATER, „Erwähnung“, S. 146–147.

46 SPALDING, *Religion*, S. 68, 70, 199–200.

47 Vgl. KRECH, *Wissenschaft und Religion*, S. 17–18.

48 Vgl. GOEZE, *Etwas Vorläufiges*, S. 6.

49 LESSING, *Anti-Goeze*, Bd. 3, S. 9–10.

aus, „welche bey der subjectiven vorausgesetzt werden“. Auf gleiche Weise lasse sich die jeweilige „Privat-Religion“ von den Begriffen unterscheiden, die „von einer ganzen Gesellschaft gemeinschaftlich auctorisirt, und gleichsam als Norm der Gotteserkenntniß und Gottesverehrung festgesetzt werden, das ist öffentliche Religion.“⁵⁰

Johann Smidt spiegelte seine ursprüngliche Haltung noch Jahrzehnte später, als er 1836 mit den anonym verfassten *Gamaliels Abendunterhaltungen* als Bürgermeister Bremens in die örtliche Debatte um die Besetzung eines Predigeramtes eingriff.⁵¹ Die Differenzen zwischen den theologischen Nachfolgern Stolz' und Menkens schienen auf eine Fragmentierung der religiösen Landschaft Bremens hinauszulaufen. Jedes „System der Theologie [sei] als System, als Anordnung und Fassung etwas Wandelbares“, hält Smidts *alter ego* Gamaliel dagegen fest.⁵² Selbst der Bibeltext bestehe bekanntermaßen aus „totden Buchstaben“ (2 Kor 3,6), die jedoch „so gut wie jedes andere Mittel“ zu einem „Leiter und Träger des göttlichen in alle Wahrheit leitenden und zur Sinnesänderung führenden Geistes werden“ können.⁵³ Tod oder Schlaf der auferweckten Tochter Jairi (Mt 9,24); die Wolken der Nacht, die der Pracht eines leuchtenden Sternenhimmels weichen; das „Licht des Lebens“⁵⁴ im Wassertropfen, der durch ein Vergrößerungsglas betrachtet wird;⁵⁵ all diese Beispiele führt Smidt als biblische, naturromantische und naturwissenschaftliche Demonstrationen der religiösen Wahrheit an. Das Erkennen der Wahrheit erfordere eine „Steigerung unserer Sehkraft, eine [...] Ausscheidung jedes hemmenden Elements“, wofür wiederum „eine den ganzen Menschen durchdringende fromme Gesinnung als die wesentliche Bedingung jener Steigerung und dieser Ausscheidung“ vorausgesetzt werden müsse.⁵⁶

50 *Materialien*, S. 164–165.

51 Zum Folgenden vgl. auch HANNEMANN, „Das Gamaliel-Syndrom“.

52 SMIDT, *Gamaliels*, Bd. 1, S. 10.

53 Ebd., Bd. 1, S. 13.

54 Ebd., Bd. 2, S. 29.

55 Der Topos vom Wassertropfen, der das Geheimnis seiner harmonischen Lebensfülle erst unter der optischen Linse offenbart (zuerst beobachtet von Antoni van Leeuwenhoek 1676; u. v. a. erzählt und dabei ironisierend gewendet bei Hans Christian Andersen, „Der Wassertropfen“, 1862), lässt sich zurückverfolgen zu diversen Protagonisten der natürlichen Religion im 18. Jahrhundert wie Bernard Nieuwentijt oder Johann Jakob Scheuchzer (für weitere Verweise vgl. RUESTOW, *The Microscope*, S. 260). Charles Bonnets *Contemplation de la nature* (1764, dt. übers. 1766, zit. nach der 3. Aufl. 1774) stellt den Topos in den Rahmen einer Gesellschaftsordnung: „[D]as geringste Stäubchen, der kleinste Wassertropfen sind bewohnt. Wunderbare Harmonie, vortreffliche Verhältnisse, nach welchen so verschiedene Dinge für so verschiedene Orte geordnet sind [...]“ (BONNET, *Betrachtung*, S. 121). Lazzaro Spallanzanis Kommentar zu dieser Passage erscheint relevant für die deutsche Rezeption im 19. Jahrhundert: „Ja man hat durchs Mikroskopium überhaupt entdeckt, daß die gesammten Feuchtigkeiten gleichsam sovieler Welten sind, worinnen sich Millionen von Thieren aufhalten“ (ebd., S. 121–122, Anm.). Der katholische Prediger Johann Michael Sailer kontrastiert 1791 den belebten Wassertropfen mit den „Millionen Geschöpfen“ auf jenen Welten, die sich dem Fernrohr erschließen (SAILER, *Gelegenheitsreden*, Bd. 5, S. 94–95). Für eine offenkundig von Bonnet/Spallanzani angeleitete populärwissenschaftliche Darstellung, die im zeitgenössischen Diskurs um 1838 die Präsenz des Topos belegt, vgl. BERGHAUS, *Allgemeine Länder- und Völkerkunde*, Bd. 3, S. 290.

56 SMIDT, *Gamaliels*, Bd. 2, 30; es geschieht hier ebenfalls „die Schaffung einer Theologie und Physiologie höherer Sinne, die den Menschen konkurrenzfähig mit dem Fernrohr machen sollten“, die sich aber nicht auf spiritistische Diskursfelder beschränkt; vgl. ZANDER, „Höhere Erkenntnis“, S. 22.