



BBKR Papers 1/2008

Albert Kalthoff – Die Freireligiöse Bewegung in Bremen zwischen organisierter Religionskritik und mystischem Spiritualismus

Thomas Auwärter

Dieses bbkr-paper bildet als „work in progress“ ein Zwischenstadium eines noch andauernden Forschungsprojektes zu Albert Kalthoff ab. In einem frühen Stadium des Projektes geschrieben, baut der Essay noch stark auf der bis dahin erschienenen Sekundärliteratur zu Kalthoff auf. Ein vertieftes Quellenstudium hat jedoch gezeigt, daß viele ältere Urteile über Kalthoff nicht mehr haltbar sind. Somit ist auch, mit Ausnahme der Seiten 5–7, eine Neufassung des Essay nötig geworden, die im 1. Heft des Jahrganges 2010 der *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* unter dem Titel „Albert Kalthoff – ein Bremer Pastor im Übergangsfeld von linkem Reform-Protestantismus und freigeistiger Bewegung“ erscheinen wird.

Nicht daß die Bremer Religionsgeschichte keine bemerkenswerten Persönlichkeiten aufweisen kann: Eine schillernde Figur des Bremer Kirchenlebens um 1900 war der Pastor Albert Kalthoff (1850–1906), ein Exempel aus der wechselvollen Kirchengeschichte Bremens. Kalthoff gehörte der Freireligiösen Bewegung an. Die aus diesem Umfeld hervorgegangenen kulturellen Strömungen belegen die hohe Attraktivität von Formen der Religiosität, die man gegenüber der zu Lebzeiten Kalthoffs maßgeblichen, überwiegend christlich

geprägten europäischen Tradition als alternativ bezeichnen kann. In den Weltanschauungen Freireligiöser Vereine um 1900 finden wir ein zeitgenössisches Vorbild, welches Ernst Troeltsch vor Augen stand, als er in seinen *Soziallehren* von einem „mit [...] dem philosophischen Immanenzgedanken verbundenen *Spiritualismus*“ sprach, bzw. von einer ‚spiritualistischen Mystik‘. Wir begegnen im freireligiösen Umfeld „Vorkämpfer[n] einer neuen ‚Diesseitsreligion‘, in der sich ‚protestantische Bestände mit neuer mystischer Erfahrung‘

und ‚innerem‘ Erleben verbanden...“ (Friedrich Wilhelm Graf) – religiösen Intellektuellen, die aus Gewissensgründen mit den kirchlichen Organisationen in Konflikt geraten waren und deren Geltungsmacht und -anspruch als etwas persönlich Bedrückendes empfunden hatten. Sie fanden in der Freireligiösen Bewegung eine neue geistige Heimat, in der sie eine Religion der Gebildeten zu etablieren versuchten. Dominiert wurden die freireligiösen Gemeinden von Vertretern eines staatsfernen gebildeten Bürgertums, die sich zugleich als Vorkämpfer einer umfassenderen ‚Gebildetenreformbewegung‘ im wilhelminischen Deutschland verstanden.

Die politischen Verhältnisse im kaiserzeitlichen Bremen schufen einen idealen Nährboden freireligiöser Pflänzchen: Zwischen dem Staat und den Gemeinden stand hier keine landeskirchliche Zentralinstanz, die Pastoren mit dem Machtinstrument der ‚Kirchenzucht‘ drohen konnte, wie existenziell einschneidende disziplinarische Maßnahmen im Kirchenjargon hießen. Die politischen Rahmenbedingungen in Bremen förderten das Gedeihen autonomer Gemeinden und autonomer religiöser Individuen. Der Senat trat für die volle Glaubens-, Gewissens- und Lehrfreiheit ein.

So nimmt es nicht wunder, wenn man in der Theologie Bremer Gemeinden typische Elemente spiritualistischer Mystik im Sinne kulturprotestantischer Religionssystematisierung findet: Dazu gehört die Betonung der unmittelbaren religiösen Erfahrung, unabhängig von der Vermittlung durch Institutionen, Dogmen und Lehren, die „Verbindung des Einzelnen mit Gott“ sowie die Privilegierung einer modernen Intellektuellen-Religiosität. Und diese Bremer Bedingungen schufen eben auch Raum für radikal kulturkritische Theologen und Individualisten wie Albert Kalthoff unter dem Dach der evangelischen Landeskirche. Von 1888 bis zu seinem Tod im Jahre 1906 war Kalthoff Pastor an der Martini-

Gemeinde in Bremen – einer noch bis weit in das 19. Jahrhundert hinein calvinistisch und pietistisch geprägten Gemeinde. (Von der Gegenwart rede ich hier nicht.) Unter Kalthoff blühte hier eine Theologie zwischen den Koordinaten Marx, Haeckel und – wie so oft um 1900 – Nietzsche auf. Seine Vorliebe für den Christentumsverächter Nietzsche trug Kalthoff den Spitznamen „der Zarathustra-Pastor von Bremen“ ein.

Antichristliche Religionskritik in einer ehemals orthodox geführten Gemeinde, die Konkurrenz im eigenen Haus – so etwas war um 1900 im Deutschen Reich (fast) nur in Bremen möglich. Wir können dieses Phänomen auch frei nach Thomas Nipperdey als so etwas wie den Einzug der Unkirchlichen in das Haus der Kirche titulieren. Das freireligiöse Intermezzo an St. Martini, das sich noch mit Kalthoffs Nachfolger ein wenig fortsetzte, war insofern ein Zeichen bemerkenswerter Wechselfälle der Geschichte dieser Gemeinde und der Bremer Religionslandschaft.

Höhepunkte von Kalthoffs Wirken in Bremen waren 1891 die Gründung des Arbeiterbildungsvereins „Lessing“, 1900 die Gründung des Goethe-Bundes, die Gründung der Lesehalle, einer Vorläuferorganisation der Stadtbibliothek Bremen sowie sein ernsthaftes Engagement für Pazifismus und Völkerverständigung, das 1903 in der Gründung der Bremer Ortsgruppe der Deutschen Friedensgesellschaft gipfelte – zusammen mit dem späteren Friedensnobelpreisträger Ludwig Quidde übernahm er den Vorsitz.

Dazu kamen diverse weitere Aktivitäten auf kulturellem und politischem Feld: Das Eintreten gegen die soziale und politische Benachteiligung der Arbeiter, für Frauenemanzipation, für die Bekämpfung des Antisemitismus, gegen Alkoholmißbrauch, für Kinderrechte, gegen Zensur, gegen Todesstrafe, gegen die Wehrpflicht und für eine Strafrechtsreform. 1903/04 ließ Kalthoff mit der amerika-

nischen Frauenrechtlerin Anna H. Shaw zum ersten Mal in Bremen (vielleicht sogar zum ersten Mal in Deutschland überhaupt) eine Frau von seiner Kanzel predigen.

Aus kirchengeschichtlicher Perspektive betrachtet erweist sich insbesondere sein Einsatz für die Volksbildung bzw. die Befreiung der Bildungsinstitutionen von kirchlicher Bevormundung als ein zentraler Aspekt seines Wirkens. Kalthoffs Eintreten für Pazifismus und Völkerverständigung und sein bildungspolitisches Engagement stehen in einem komplementären Verhältnis. Bedenkt man, daß die große Mehrheit der protestantischen Geistlichen im wilhelminischen Deutschland unterschiedene Nationalisten und Militaristen waren, leuchtet ein, warum Kalthoff die Befreiung von religiöser Reglementierung als eine Grundvoraussetzung für die Entfaltung freier Persönlichkeiten empfinden konnte, die sich in ihrem Denken und Verhalten über den Zeitgeist hinwegsetzen können. Der seinem Denken immanente Individualismus zeigt sich in mehrfacher Bezogenheit: Etwa als entschiedenes Eintreten für eine konfessionslose Schulbildung, die der individuellen religiösen Entwicklung freie Bahn läßt. Die Abschaffung des kirchlich verantworteten Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen gehört somit ganz selbstverständlich zu Kalthoffs Ambitionen. Aber auch sein Protest gegen Versuche wilhelminischer Kulturpolitiker, die Freiheit der Kunst und Wissenschaft „in die Fesseln polizeilicher und kirchlicher Bevormundung zu schlagen“, wie er sich ausdrückt, weist ihn als Individualisten aus. Gar nicht obrigkeitstgläubig bekämpfte er zudem die Paragraphen gegen Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung. Und natürlich solle auch die Kirchenobrigkeit nicht das Recht haben, Pastoren vorzuschreiben, was sie zu lehren und nicht zu lehren haben.

Das Abweichen von traditionell christlichen Vorstellungen und bisher in Bremen

kirchlich praktizierten Formen religiösen Lebens bemerkt man bei Kalthoff nun aber nicht nur am extremen Individualismus in Bildungs-, Kultur- und Glaubensfragen, sondern auch an der Rezeption monistischer Vorstellungen. 1906 übernahm Kalthoff auf Wunsch Ernst Haeckels, des „deutschen Darwin“, den Vorsitz im Deutschen Monistenbund, für den er vorher schon lange als charismatisch begabter Wanderredner tätig gewesen war. Der überwältigende Publikumerfolg seines Buches *Die Welträthsel* veranlaßte Haeckel zur Gründung einer eigenständigen Monistenorganisation auf rein naturwissenschaftlicher Grundlage. Damit wurde das naturwissenschaftliche, an der Evolutionslehre ausgerichtete Denken, wie so oft seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, zu einer mit dem Christentum konkurrierenden ‚Weltanschauung‘ erhoben. Diese Verbindung zwischen dem, was Ernst Troeltsch ‚spiritualistische Mystik‘ nannte und dem rein immanenten monistischen Geistverständnis sowie die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Denkweisen in der Gemeinde waren um 1900 typische Elemente freireligiöser Theologie, die sich in Bremen in Kalthoff personifizierten. Der weit verbreitete Wille zur Überwindung des kulturell Hergebrachten zeigte sich als Reform praktischer und theoretischer Religiosität. Zivilisationskritik begegnet hierbei gleichzeitig als Christentumskritik.

Der Protestantismus stand solchen Bestrebungen der radikalen Transformation traditionell christlicher Vorstellungen ziemlich ablehnend gegenüber. Bisherige Formen des Christentums konnten nicht einfach in so grundsätzlicher Weise aufgegeben werden, wie es Darwinisten, Monisten und einigen einflußreichen Protestanten wie Kalthoff um 1900 vorschwebte. Die heftigste Kritik am Phänomen der Unkirchlichen oder Freireligiösen kam erwartungsgemäß von konservativen bis moderat gemäßigten Protestanten. Der Christ-

soziale Adolf Stoecker etwa wandte sich mit drastischen Worten gegen freireligiöse Angriffe auf das religiöse Bildungsmonopol der Kirchen: „Wenn Pastoren [...] erklären, nicht Haeckel, Nietzsche, Marx, sondern die Moral der christlichen Kirche [...] sei der zu bekämpfende Gegner, und wenn der Religionsunterricht der Kirche entzogen und dem religionslosen Staate übergeben werden soll, dann haben diese Leute keinen Anspruch mehr, als Glieder der Kirche – geschweige denn als ihre Geistlichen – angesehen zu werden“.

Aber auch Liberale und Kulturprotestanten äußerten sich ablehnend. So finden wir etwa im Kreis der liberalen Religionsgeschichtlichen Schule Hinweise darauf, daß die eigenen populärwissenschaftlichen Werke dieser Theologen sich gegen die breite Front der Unkirchlichen richten. Der Religionsgeschichtler Wilhelm Bousset schreibt, in der Absicht, seine populärwissenschaftliche Tätigkeit gegen die Kritik aus konservativen Kirchenkreisen zu verteidigen und gleichzeitig in der Absicht, zu verhindern, daß den Gegnern wegen der Reformunfähigkeit der Kirche Argumente geliefert werden: „Die diesen Vorwurf erheben, sind sich des Ernstes der Lage nicht ganz bewußt. Sie wissen nicht oder wollen nicht wissen, wie weite Kreise an den bisherigen Formen des christlichen Glaubens irre geworden sind, oder mit diesem gebrochen haben. Ich brauche hier ja nur [...] hinzuweisen auf die Entfremdung der Arbeitermassen gegenüber Kirche und Religion [...]. Diese Not hat uns hinausgetrieben aus dem akademischen Berufe [...]. Weiß man denn wirklich nicht, welche Geister in diesem Kreise [gemeint sind die Volksschullehrer; TA] ihren Einfluß ausüben, Darwin und Haeckel oder Delitzsch und Kalthoff?“

Das angeführte Zitat ist Beleg eines Schlagabtausches zwischen den Kirchlichen und den Unkirchlichen, in dem es um die Einflußnahme auf die religiöse Volksbildung ging,

ein Gebiet, auf dem Kulturprotestanten und die „Gebildetenreformbewegung“ unmittelbar konkurrierten.

Aber auch um die Einflußnahme auf die Arbeiterschaft ging es den Kontrahenten. Sowohl die Leitfiguren der Freireligiösen als auch die der Kirchlichen (so kann man in diesem Zusammenhang sagen) verstanden sich im weitesten Sinne als Volksbildner. Jochen-Christoph Kaiser nennt die Vorgehensweise der Freireligiösen und Freidenker „organisierte Religionskritik“. Ein Beispiel für die Kirchenfeindschaft der Freigeistigen ist ihre Unterstützung der sozialdemokratisch organisierten Kirchenaustrittsbewegung. Die Bewegung gebärdete sich als gewissenhafter praktischer ‚Vollstrecker‘ der Linkshegelianischen Religionskritik, in deren Umfeld die organisatorischen und geistigen Anfänge der freigeistigen Bewegung ja auch zu suchen sind. Die Vorgehensweise der Freireligiösen konnte von allen Kirchen gar nicht anders als ein Frontalangriff auf das Christentum verstanden werden, was in den Kirchen wiederum die verschiedensten Kräfte zur Organisation einer Volksbildung mit christlichen Vorzeichen mobilisierte. Den Höhepunkt dieser Entwicklung in den Jahren vor dem 1. Weltkrieg hat Kalthoff selbst nicht mehr erlebt.

Im Zentrum dieses öffentlich ausgetragenen Konflikts um Geltungsmachtansprüche in Religions- und Bildungsfragen steht unausgesprochen die Kritik an der Vorstellung eines übernatürlichen Geistwesens Gott. Der organisiert praktizierte Atheismus der Freigeistigen gründet sich auf der linkshegelianischen Überzeugung, daß Gottes Geist nichts anderes ist als menschliches Bewußtsein. „Der ‚unendliche Geist‘ [...] ist [...] nichts anderes, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit [...] abgesonderte Intelligenz, – die Intelligenz für sich selbst gesetzt oder gedacht“ (Ludwig Feuerbach). Nicht der göttliche Geist hat das menschliche Bewußt-

sein hervorgebracht, sondern menschliche Bewußtseinskreativität den göttlichen Geist. Einflußreiche protestantische Neumystiker wie Kalthoff in Bremen, die nicht bloß ein supranaturalistisches Christusverständnis, sondern auch den Glauben an einen außerweltlichen Gott ablehnten, wurden in protestantischen Kreisen als Gefahr betrachtet, die die innere Zersetzung der Kirche befürchten ließ.

Der Anlaß für Kalthoffs Konflikt mit einigen seiner Pastorenkollegen war seine Leugnung der Historizität der Person Jesus – eine These, die er auch publizistisch immer wieder verbreitet hatte. Kurz vor seinem Tod wurde 1906 auf Initiative von sieben seiner Bremer Amtsbrüder noch ein Amtsenthebungsverfahren wegen „Atheismus“ gegen ihn eingeleitet. Die Petition dieser Sieben an den Senat bedeutete, für Bremer Verhältnisse untypisch, eine Beschränkung der Gemeindefreiheit in allen Lehrfragen – ein Umstand der schon einiges über den Stellenwert dieses Amtsenthebungsverfahrens in der Bremer Kirchengeschichte aussagt. Kalthoff lehnte die Teilnahme an einem Tribunal gegen ihn „um der Ehre und der Freiheit der Wissenschaft willen“ von vornherein ab.

Es wäre zu einfach, den vorbezeichneten Konflikt bloß als eine Bremensie abzuhandeln. Zugrunde liegen tief im kulturellen Bewußtsein der Epoche verankerte Optionen möglichen Verhaltens, die mit weiteren kognitiven und sozialmoralischen Optionen verbunden sind.

Zunächst einmal geht es um das Aufeinanderprallen freireligiöser Mythenkritik, wie sie von Kalthoff und anderen praktiziert wurde, und historisch-kritischer Exegese, wie sie z. B. von den Religionsgeschichtlern Bousset, Gunkel, Weiß und anderen in Göttingen etabliert wurde. Versetzen wir uns einmal in Denklage dieser letzteren hinein: In der Konfrontation von Freireligiösen und Religionsgeschichtlern stehen sich radikale Religionskritik und Su-

pranaturalismuskritik als historisch-kritische Dogmenkritik gegenüber. Der Konflikt wurde auf diesen beiden Ebenen ausgetragen. Die historisch-kritische Methode setzte ein persönliches Glaubensbekenntnis des Religionshistorikers nicht mehr voraus. Es spielt im historischen Forschungszusammenhang keine Rolle, ob der Interpret religiöser Zeugnisse sich zum Atheismus oder zum Glauben an geistige Wesenheiten bekennt. Überspitzt gesagt kann man über ‚Gott‘ forschen, ohne an ihn zu glauben. Diese Forschungsposition wird dem Anspruch nur wissenschaftlichen Kriterien verpflichteten Forschens gerecht, da sie weder dogmatisch gebunden ist, noch das Denken in alternativen Ansätzen verbietet. Die Leistungsfähigkeit der historisch-kritischen Methode zeigte sich z. B. auf einer Versammlung des Protestantenvereins 1904 in Bremen. Wilhelm Bousset widerlegte damals mit exegetischem Scharfsinn die bloß hypothetische Behauptung Albert Kalthoffs, Jesus sei keine historische Gestalt, sondern ein „Phantasieprodukt des römischen Proletariats“.

Der rein wissenschaftlich argumentierende Standpunkt muß allerdings verlassen werden, wenn die Geltung des Christentums im Ganzen in Frage gestellt wird. Zwar läßt die religionsvergleichende Methode auch die Relativierung von Kernbeständen christlicher Dogmatik gegenüber anderen Religionen zu, doch wird damit die Geltung des Christentums nicht grundsätzlich negiert; man weicht zu anderen Begründungen für seine Geltung aus (z. B. zu einer gegenwarts kompatiblen Jesulogie). Supranaturalismuskritik als historisch-kritische Dogmenkritik ist in diesem Kontext also nicht mit religionstheoretischer Glaubenskritik zu verwechseln. Es gibt in der Frage der grundsätzlichen Geltung des Christentums für die Religionsgeschichtler keine diskursiven Positionen, die man wahlweise einnehmen kann. Entweder war Jesus eine historische Persön-

lichkeit oder nicht, entweder war er auferstanden oder nicht. Man ist Verhaltensdispositionen unterworfen, denen man sich nur durch Verlassen des Systems Kirche entziehen kann. Entweder hat das Christentum Geltung oder es hat sie nicht. Dieser Entscheidungszwang konnte zu großen inneren Spannungen führen, wie das Beispiel Boussets zeigt. Er wurde auf der Hannoverschen Landessynode 1906, als es zur Kritik am Projekt der ‚Volksbücher‘ kam (darin werde die Offenbarung im Christentum gelehrt und ein nur metaphorisches Verständnis der Auferstehung vertreten) und vor allem die Zuverlässigkeit seines Bekenntnisses in Frage gestellt wurde, geradezu genötigt, sich zum Glauben „an einen persönlichen Gott, an das ewige Leben und die Verbundenheit mit Jesus von Nazareth“ zu bekennen.

Die Freireligiösen und Freidenker wollten sich solchen Gewissensnöten um die Frage der Selbstverständlichkeit einer übernatürlichen, überweltlichen Gottesexistenz im traditionell christlichen Sinn nicht länger aussetzen, was in manchen Fällen nur durch das Verlassen des Systems Kirche ermöglicht worden war. Doch kann man nicht einfach behaupten, das freireligiöse Denken stehe auf einer der liberalen Theologie gegenüber kognitiv überlegenen Position. Die kritische Inversion von Geistmetaphysiken, ihre Entlarvung als Illusionen, lieferte nicht automatisch Denkalternativen, die man an die Stelle der Metaphysik hätte setzen können. Man setzte an ihre Stelle vielmehr naturwissenschaftliche Weltanschauungen, die zumindest metaphysisch offen zu nennen sind oder als Transformationen der Metaphysik zu definieren sind.

Darüber hinaus hat das mehrheitliche Festhalten des Protestantismus an der um 1900 seit langem schon nicht mehr rational ganz plausiblen Tradition des Christentums noch sozialmoralische Ursachen, die im Grundanliegen einer gesellschaftlichen Integration durch geistige Werte kumulieren. Dieses bestimmt

maßgeblich auch das kulturprotestantische Verhältnis zum ‚modernen‘ religiösen Individualismus. Die Distanzierung der meisten einflußreichen Kulturprotestanten von Kalhoff und anderen Freireligiösen hängt mit deren polarisierender Wirkung innerhalb des Protestantismus zusammen, die dem erklärten Wunsch nach kulturnationaler Integration *aller* Bürger entgegenwirkte. Ebendiese Befürchtungen vor ‚Verwirrungen und Desintegration‘ verband der Kulturprotestantismus auch mit den Namen Haeckel und Nietzsche. Adolf Hasenclever, Freiburger Dekan und Mitglied im Deutschen Protestantenverein, spricht „von der Überschätzung des Intellektualismus in der modernen Bildung. [...] Dazu kommt bei jungen Leuten die Verwirrung, welche die halb oder gar nicht verdauete Nietzschesche Philosophie oder ein Buch wie Haeckels Welträtsel in den Köpfen wie in den Gemütern anrichtet“. Von einer Aufgeschlossenheit des Kulturprotestantismus gegenüber den zeitgenössischen Naturwissenschaften kann nicht die Rede sein. „Ihr allgemeiner Bildungswert wurde erheblich in Zweifel gezogen. Unter den Schlagworten ‚Materialismus‘ und ‚Monismus‘ wurde naturwissenschaftliche Bildung sogar als schädlich für die Gesamtbildung der Persönlichkeit betrachtet“ (Gangolf Hübinger). Über Nietzsche fällt das kulturprotestantische Establishment trotz gewisser positiver Einschätzungen im Ganzen ein vernichtendes Urteil – ohne dem Atheismus seiner Richtung kognitiv gewachsen zu sein. Seine Kultur- und Religionskritik dient als Beispiel zur Illustrierung kultureller Dekadenzerscheinungen. Er sei „der große Individualist, der Hasser der sozialen Idee“ gewesen, in seiner Folge seien Individualitäts- und Sozialprinzip moderner Gesellschaften nicht mehr vermittelbar. Die Bruchstelle zwischen freireligiösem und (noch) kirchlich-kulturprotestantischem Milieu markiert also typischerweise die rein innerweltliche Pro-

grammatik monistischer Theologien in der Verbindung mit einem modernitäts- und traditionskritischen Individualismus im Gefolge Nietzsches, des ‚Kämpfers gegen seine Zeit‘. Ähnlich fielen auch die Urteile über Feuerbach aus, der der Überzeugung war, daß die christliche Religion ihre Funktion einer sozialen Integrationskraft unumkehrbar verloren habe. Auch publizistisch ließ sich eine deutliche Grenze zwischen den Milieus feststellen. Sie verlief zwischen den Verlagen Mohr-Siebeck und Eugen Diederichs. Der Mohr-Siebeck-Verlag galt als repräsentativer Verlag der liberalen Theologie, in dem auch namhafte Religionsgeschichtler wie Troeltsch und Deißmann veröffentlichten. Die RGG, das große Kompendium der Religionsgeschichtlichen Schule, war eines der ambitioniertesten Verlagsprojekte. In diesem Verlag, der eine innere Reform kirchlicher Institutionen im Sinne liberal-bürgerlicher Vergesellschaftung förderte, war der Versuch Kalthoffs, als Mitarbeiter der RGG angenommen zu werden, natürlich zum Scheitern verurteilt, während er bei Eugen Diederichs, der die Demontage kirchlicher Institutionen und des traditionellen Christentums betrieb, publizistischen Raum fand.

Die Grenzziehung zu einem vom Kulturprotestantismus noch tolerierten spirituellen Individualismus entschied sich an der Frage von dessen Kultur- und Gesellschaftsfreundlichkeit. Vergleichbare Einstellungen, wonach Religion sozialmoralisch unentbehrliche kulturelle Integrationsfunktion besitze, finden sich nicht nur in der Theologie, sondern ebenso in der Kulturphilosophie. Auch hier trifft man auf die Befürchtung, daß die modernitätskritische Individualmoral mehr zersetzendes als vergesellschaftendes Potential berge. Auch deswegen war man letztendlich nicht bereit, die traditionellen Bezüge des Christentums als bloßes Theorieproblem zu werten. Aus dieser Haltung erklärt sich letztlich auch der Kontrast zwischen der Absage liberaler Theolo-

gen an manche traditionelle Werte und dem allgemeinen kulturprotestantischen Wertkonservativismus. Man glaubte nicht an säkulare Alternativen wie den Materialismus oder den weltanschaulichen Monismus und postulierte ein gesamtgesellschaftliches Bedürfnis nach Religion – bei aller historisch-kritischen Dogmenkritik letzten Endes doch traditionell christlicher Religion. Hier überlagern sich zivilreligiöse Prämissen und christliche Vorverständnisse. Eine große Mehrheit der Theologen und Intellektuellen im deutschen Kaiserreich begleiteten den gesellschaftlichen Wandel mit großer Sorge vor dem drohenden Zusammenbruch der traditionsgetragenen Wertgemeinschaft. Das Widerstreben der Religionsgeschichtler etwa, mit einer bestimmten historischen Erscheinungsform auch die Religion als solche aufzugeben, obwohl die historische Beschäftigung mit dem Christentum erwiesen hatte, daß es in seiner traditionellen Form überholt sei, wurzelt in der Einsicht, daß gemeinsame Werte gesellschaftlich und kulturell als sozialmoralische Integrationskraft unentbehrlich seien. Das überkommene religiöse Erbe war für diese Intellektuellen ein maßgebliches Element der individuellen Identität. Wem diese Identität fehlte, der gehörte aus ihrer Sicht nicht mehr zur nationalen Gemeinschaft. Zivilreligion bedeutet für sie in gewissem Sinne immer allgemein christliche Nationalreligion. Und nicht nur unter Religionsgeschichtlern war die Sorge um die (Noch)erkennbarkeit eines christlich-religiösen Fundaments gemeinsamer Werte verbreitet. Albert Kalthoff und seine gleichgesinnten Kollegen fielen aufgrund ihres entschiedenen Eintretens für den Individualismus, aufgrund ihrer Radikalkritik am christlichen Traditionsbestand, aber auch aufgrund ihres Internationalismus und ihres Pazifismus durch den Raster dieser kognitiven und sozialmoralischen Zuordnungsmechanismen, die das kulturelle Bewußtsein zur Verfügung stellte.