

Ein Atheist auf der Kanzel? Die Kontroverse um Albert Kalthoffs Beitritt zum Deutschen Monistenbund

Thomas Auwärter

I.

Pastor Albert Kalthoff war eine schillernde Figur des Bremer Kirchenlebens um 1900 und gleichzeitig ein Exempel der wechselvollen Kirchengeschichte Bremens. Die Strahlkraft seiner Persönlichkeit reichte allerdings weit über Bremen hinaus. Er war 1850 im pietistischen Wuppertal, in Barmen, geboren worden. Nach einem Studium der evangelischen Theologie in Berlin trat er mit 25 Jahren seine erste Pfarrstelle in Brandenburg an und wurde dem dortigen Kirchenregiment sogleich zum Ärgernis. 1878 leitete man gegen ihn ein Disziplinarverfahren wegen „strafbaren Trotzes“ gegen die Weisungen der Kirchenobrigkeit ein, das mit seiner Amtsenthebung in Preußen endete. Nach langen Wanderjahren, während derer er sich unter anderem als Prediger unter freiem Himmel oder in öffentlichen Sälen durchschlug, gelang ihm der Wiedereinstieg in ein Pfarramt, zunächst in der Schweiz, dann in Bremen, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1906 als Pastor an der St. Martini-Kirche wirkte.¹

¹ Vgl. zur Person und Biographie Kalthoffs: Friedrich Steudel, Art. Albert Kalthoff, in: Das Freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens, 6. Jg, Nr. 6, (2. Juniheft 1906), 227–233; ders., Biographische Einleitung des Herausgebers, in: Albert Kalthoff, Zukunftsideale. Nachgelassene Predigten mit einer Lebensskizze von Friedrich Steudel, Jena 1907; Julius Burgraf, Nach Kalthoffs Tode, in: ders., Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen, Gießen 1906, 30–54; Otto Veeck, Art. Kalthoff, in: Historische Gesellschaft des Künstlervereins (Hg.), Bremische Biographie des neunzehnten Jahrhunderts, Bremen 1912, 241–247; Hans Windisch, Art. Kalthoff, in: RGG¹ 3 (1912), Sp. 891–893; Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 67; ders., Art. Kalthoff, in: RGG⁴ 4 (2008), Sp. 757; Johannes Abresch, Enfant terrible im Talar. Albert Kalthoff (1850–1906), in: Geschichte in Wuppertal 5 (1996), 18–51; Horst Kalthoff, Eine Jugend in Bremen und Hamburg 1926–1956, Bremen 2001, 10–15. Vgl. weiterhin Thomas Auwärter, Albert Kalthoff. Ein Bremer Pastor im Übergangsfeld von linkem Reform-Protestantismus und freigeistiger Bewegung, in: ZRGG 62 (2010), 28–51. Vgl. ebd. auch zu Einschätzungen Kalthoffs in der zeitgenössischen Presse und in der Forschungsliteratur, die über die in der vorliegenden Arbeit thematisierten Aspekte hinausgehen.

Im Fokus meines Aufsatzes steht eine Episode aus dem letzten Lebensjahr Kalthoffs: sein öffentliches Eintreten für den Monismus, das durch die Übernahme des Vorsitzes im *Deutschen Monistenbund* dokumentiert wird. Der Monistenbund verfolgte unter dem maßgeblichen Einfluss Ernst Haeckels das Ziel, „für eine einheitliche, auf Naturerkenntnis gegründete Welt- und Lebensanschauung [zu] wirken, ihre Anhänger [zu] sammeln und in Verbindung [zu] setzen.“² Der Haeckelsche Monismus ging von der „Wesenseinheit alles Seins“ aus und lehnte die Vorstellung von „außer- oder überweltlichen Wesen oder Kräften“ ab. „Die alte dualistische Ansicht, dass die Gegenüberstellung von Gott und Welt, Geist und Natur, Seele und Leib, Kraft und Stoff, wirklichen Gegensätzen entspräche“, lehnte er ab.³ Mit diesen Grundsätzen wies sich der Monistenbund in den Augen vieler Zeitgenossen als kirchenkritische Kampforganisation aus.

Über die Motive, die Kalthoff bewegten, den Vorsitz des Monistenbundes zu übernehmen, habe ich bereits an anderer Stelle etwas gesagt.⁴ Seiner Entscheidung ging ein sich über einen längeren Zeitraum erstreckender Prozess der Annäherung an die Freigeistige Bewegung voraus. Möglicherweise verstärkten Enttäuschungen über einen missglückten Versuch der Zusammenarbeit des Bremer *Goethebundes* mit dem revisionistischen Flügel der SPD diesen Annäherungsprozess.⁵ Kalthoff hoffte, – das dürfen wir nicht übersehen, wenn wir uns fragen, wie er als amtierender Pastor ausgerechnet den Vorsitz des Monistenbundes übernehmen konnte, – die kirchen- und religionskritischen Tendenzen führender Monisten in religionsreformerische Bahnen umlenken zu können.⁶ Es ging also nicht schlicht um eine Annäherung christlicher Positionen an eine naturwissenschaftliche Weltdeutung.

Von den meisten bekennenden Protestanten und Katholiken wurde die neue monistische Weltanschauung gleichwohl als ein schwerer und beunruhigender Angriff auf das Christentum empfunden – und natürlich erst recht das Eintreten eines evangelischen Pastors für dieselbe. Kalthoff hatte sich mit diesem Schritt zu einem der exponiertesten Vertreter der Freigeistigen Bewegung in Bremen und darüber hinaus gemacht und war damit quasi zum kirchlichen Amtsträger und Konkurrenten des Protestantismus in Personalunion geworden. In diesem Umstand ist auch der Grund dafür zu suchen, dass Kalthoffs Zeitgenossen im Hinblick auf seine religiöse

² Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 1 (Juli 1906), 12.

³ Blätter des Deutschen Monistenbundes, Nr. 1 (Juli 1906), 7.

⁴ Vgl. Auwärter, Albert Kalthoff (wie Anm. 1), 41, 43–48.

⁵ Ebd. 42f. Dies muss jedoch Spekulation bleiben.

⁶ Ebd. 45–48. Vgl. zusätzlich: Otto Hartwich, Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus, in: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche, 1. Jahrgang 1906/7, 1. Heft, 14–39, hier 18: Kalthoff hatte vor, „Haeckels materialistischen Monismus im Monistenbunde selber allmählich in einen religiösen Monismus umzugestalten [...]. Dies wurde noch zu Kalthoffs Lebzeiten hier in Bremen in einer literarischen Gesellschaft im Frühling d. J. durch einen der radikalen Pastoren unter einem Ausfall auf die ‚Flachheit des Haeckelschen Monismus‘ zum großen Erstaunen aller Anwesenden öffentlich ausgesprochen.“ Nebenbei sei hier noch bemerkt, dass eine genaue Analyse der Werke Kalthoffs zeigen wird, dass dieser viele Auffassungen des Monistenbundes, etwa in der Frage des Antisemitismus und der Eugenik, nicht teilte.

Entwicklung vom „Bremer Radikalismus“ sprachen.⁷ Exceptionell erschienen den Zeitgenossen die Bremer kirchlichen Verhältnisse, weil man hier „den Feind im eigenen Lager“ zu haben glaubte. Zudem hatte Kalthoff mit den Pastoren Friedrich Steudel und Oscar Mauritz zwei weitere „radikale“ Reformchristen als Mitstreiter in Bremen gewonnen. Die kleine Bewegung trug das gesellschafts- und religionskritische Erbe des Vormärz weiter, verstand sich aber in erster Linie als *kirchliche* Reformbewegung und zeichnete sich durch eine kompromisslose Bereitschaft zur Transformation traditionell christlicher Vorstellungen – dazu gehörte etwa die Bestreitung einer besonderen Bedeutung des historischen Jesus für Kirche und Glaube – sowie eine Frontstellung gegenüber hierarchischen Organisationsstrukturen in der Kirche aus.

Der Begriff „Bremer Radikalismus“ stammt aus dem liberalkirchlichen Umfeld und bezieht sich somit primär auf die Ablehnung kirchlicher – und nicht etwa bürgerlicher – Normen. Es wäre auch eine Fehleinschätzung, Kalthoff als radikalen Bürger einzustufen. Auch seine kirchenkritischsten Predigten richteten sich an ein liberales bis linksliberales, aber eben immer noch bürgerliches Publikum, das grundsätzlich in die wilhelminische Gesellschaft integriert war.

Um besser zu verstehen, auf welche Form von Radikalität der Begriff anspielt, müssen wir zwischen den Formen des Umgangs mit innerkirchlichen Gegnern im konservativ-kirchlichen und im liberal-kirchlichen Lager unterscheiden. Im liberalen Lager wurde innerkirchliche Kritik in bestimmten Grenzen toleriert. Das galt ebenso für die Annäherung an die moderne biologisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung.⁸ Im konservativen Lager konnte hingegen in ein und demselben Fall der Abweichung von kirchlichen Lehrmeinungen ein Lehrzuchtverfahren gegen den Abweichler auf den Weg gebracht werden. Mit Blick auf die Provenienz des Begriffes „Bremer Radikalismus“ kann also gesagt werden, dass dieser auf die radikale Überbietung liberalprotestantischer Positionen zielte. Kalthoff überschritt mit anderen Worten eine Grenze, bis zu der er zumindest von seinen liberalen Kollegen noch toleriert worden wäre. Seine Radikalität bestand vor allem darin, dass er den Erwartungen vieler Kollegen, sein Predigeramt aufzugeben, nicht entgegenkam, nachdem seine Annäherung an die freireligiöse Bewegung sich immer deutlicher abzeichnete.⁹ Das

⁷ Vgl. zur Genese des Begriffes: Hans-Walter Krumwiede, *Kirchengeschichte Niedersachsens*, Göttingen 1996, 390f. sowie Andreas Schulz, *Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750–1880*, München 2002, 375. Vgl. zur zeitgenössischen Diskussion vor allem: Arthur Titius, *Der Bremer Radikalismus*. Vortrag in der Versammlung der Freunde der christlichen Welt zu Marburg am 10. Oktober 1907, Tübingen 1908.

⁸ Beispiele für solche Schriften von Theologen waren: Rudolf Otto, *Naturalistische und religiöse Weltanschauung*, Tübingen 1904 und Arthur Titius, *Religion und Naturwissenschaft. Eine Antwort an Prof. Ladenburg*, Tübingen 1904. Auf diese Schriften und die damit verbundenen Konsequenzen für die Entwicklung des protestantischen Glaubens soll in einer anderen, Kalthoffs religiöser Weltanschauung gewidmeten Arbeit näher eingegangen werden.

⁹ Für diese liberale Richtung der Kritik standen in Bremen die von Julius Burggraf begründeten und herausgegebenen *Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche* – nach eigenem Bekunden „in erster Linie ein polemisch-apologetisches Organ der freigesinnten Theologie“, dessen Gegner die Bremer radikalen Pastoren waren (Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes, 1. Jahrgang 1906/7 Heft 1, 2–13, hier 6f.; vgl. ebd. Otto Hartwich, *Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus*, 14–39).

unterschied seinen „Fall“ auch von den bekannten „Fällen“ Carl Jatho (Köln zwischen 1906 und 1911) und Gottfried Traub (Dortmund 1911), die beide zwar wie Kalthoff religionsreformerisch und kirchenkritisch wirkten und als Symbolfiguren einer Bewegung des freien Protestantismus im Rheinland und in Westfalen galten, aber eben nicht *aktiv* in der freireligiösen Bewegung mitwirkten. Die Sympathie und Unterstützung für die beiden war und blieb in liberalprotestantischen Kreisen groß. Traub übernahm nach seiner Amtsentlassung als Pastor eine wichtige Funktion im Präsidium des *Protestantenvereins*, der in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit trotz der in ihm vertretenen liberalen Tendenzen mit einiger Selbstverständlichkeit – auch von seinen Kritikern – als christliche Organisation eingestuft wurde. Der Monistenbund galt hingegen, es wurde bereits gesagt, weit eher als eine *gegen das Christentum* gerichtete atheistische Kampforganisation.

So nimmt es nicht wunder, dass sich im Jahr 1906 viele Vertreter der evangelischen Kirche Bremens wie auf einer öffentlichen Bühne fühlten, auf der das Verhältnis von protestantischem Christentum auf der einen sowie freier Religion und Weltanschauung auf der anderen Seite stellvertretend für das gesamte Deutsche Reich bestimmt wurde. Es mehrten sich die besorgten Stimmen innerhalb, aber auch außerhalb Bremens. Der Bremer Theologe Julius Burggraf zitierte 1906 in einem Aufsatz in Martin Rades *Christlicher Welt* eine solche Stimme: „Es sieht fast so aus [...], als sollte die Zukunft der evangelischen Kirche, ihr Sein oder Nichtsein, wenigstens, ob sie bleiben werde, was sie ist, oder etwas gänzlich anderes werde, dem Prinzip nach in der kleinen Landeskirche der Weserstadt entschieden werden.“¹⁰ Martin Rade selbst, der noch Anfang 1905 über den Martini-Pastor an Adolf Harnack schrieb: „Kalthoff soll man ruhig sich austoben lassen“¹¹, zeigte sich eineinhalb Jahre später über die Vorgänge im Bremer Kirchenleben alarmiert: „[A]uf die Zustände in Bremen schauen alle kirchlich Interessierten, Katholiken eingeschlossen, mit wachsender Spannung. Ist dies das Ende eines freien Protestantismus? [...] Kurz, diese Auseinandersetzungen und Entwicklungen jetzt in Bremen sind vielleicht der wichtigste Prozess, den der deutsche Protestantismus soeben erlebt [...]“¹²

In der Tat gehören die „Auseinandersetzungen“ in Bremen in eine Reihe von Stellvertreterkonflikten in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, in denen die Belastbarkeit des Protestantismus durch alternative Weltdeutungsmodelle gleichsam getestet wurde. Aus einer spezielleren religions- und wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive betrachtet, gehört der Fall in eine Phase der konfligierenden Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaften und Christentum, als deren Beginn ca. das Jahr 1890 angegeben werden kann. Seit der letzten Dekade des 19. Jahrhunderts war es für Naturwissenschaftler leichter geworden, ihre häufig christentums- und religionskritischen Auffassungen, ohne Scheu vor beruflichen und privaten Repressionen, auch in der Öffentlichkeit und nicht mehr bloß als Privatmeinung zu vertreten. Ein

¹⁰ Auf vulkanischem Boden, in: Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände, 20. Jahrgang, Nr. 16 (19.4.1906), Sp. 361–366, hier Sp. 361.

¹¹ Brief vom 15.2.1905, in: Johanna Jantsch (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt, Berlin–New York 1996, Nr. 386.

¹² Nach Kalthoffs Tode, in: Die christliche Welt (wie Anm. 10), Nr. 31 (2.8.1906), Sp. 733–736, hier Sp. 735f.

prominentes Beispiel und ein Vorreiter dieser neuen Tendenz war eben Ernst Haeckel. Er setzte sich erstmals 1863 auf der Naturforscherversammlung in Stettin kritisch mit den Glaubensansichten der Kirchen auseinander und war schon zu diesem Zeitpunkt nicht bereit, seine Ansichten nur im kleinen Kreis der Fachkollegen zu erörtern. Damit war er allerdings 1863 noch eine Ausnahme. Spätestens in seiner *Altenburger Rede* von 1892 aber formulierte er seinen Monismus nicht mehr nur als „Privatansicht“, sondern, stellvertretend für alle „denkenden“ Naturwissenschaftler wie er meinte, als öffentliche Stellungnahme der „modernen Naturwissenschaft am Schlusse des 19. Jahrhunderts“ zu weltanschaulichen Fragen, und trat damit in den ‚Kampf um eine neue Leitkultur‘ ein.¹³ Seine gleichermaßen naturwissenschaftliche und ideologische Kritik an den Kirchen, wie er sie in seinen *Welträtseln* von 1899 übte, brachte die Vertreter christlicher Positionen in der Öffentlichkeit erstmals eindeutig in die Defensive. Die Auflagenhöhe dieses Werkes überstieg bei weitem die aller populären Schriften, welche traditionell christliche Standpunkte verteidigen wollten.¹⁴

Bezeichnend für diese Epoche ist aber auch, dass Religionsfragen nun, vielleicht erstmals überhaupt in Deutschland, unter Beteiligung von Naturwissenschaftlern in der breiten Öffentlichkeit thematisiert wurden. Ereignisse wie die Bremer Kontroverse um den Monistenbund bezeichnen die religions- und kulturhistorische Scheidegrenze zwischen einem rationalistisch-mechanistischen, generell religions- und metaphysikfeindlichen Materialismus, wie er für die fünfziger bis achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts typisch gewesen war – Beispiele waren Ludwig Büchners auf-lagenstarkes Werk *Kraft und Stoff* (1860) sowie die Schriften von Karl Vogt und Jakob Moleschott – und einem neu erwachten, auch naturwissenschaftlich begründeten Interesse an der Etablierung alternativer Religions- und Weltanschauungsentwürfe in der Öffentlichkeit. Dieser Wandel wurde angestoßen oder zumindest begleitet von einem allgemeineren und umfassenderen Interesse an Religion, das von einer facettenreichen bürgerlichen Lebensreformbewegung getragen wurde. Die das Verhältnis von Naturwissenschaften und Christentum betreffende und als Teil dieses

¹³ Vgl. Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (= Gemeinverständliche Werke. Band 3, Leipzig und Berlin [o. J.]), 410. Das vollständige Zitat lautet: „Meine Gegner tun mir übrigens viel zu viel Ehre an, wenn sie immer den Monismus, wie ich ihn 1892 in meiner Altenburger Rede entworfen und in den Welträtseln ausgeführt habe, als Privatansicht meiner Person behandeln. Derselbe ist vielmehr der Ausdruck der klaren einheitlichen Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft am Schlusse des 19. Jahrhunderts. Was ich hier als mein persönliches Bekenntnis formuliert habe, das ist in derselben (– oder in einer sehr ähnlichen –) Form die Innerste Überzeugung der großen Mehrzahl der denkenden modernen Naturforscher – wohlverstanden der denkenden!“ Zu Haeckels Positionierung gegenüber seinen Naturwissenschaftlerkollegen seit 1863 vgl. jetzt auch Tilman Matthias Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie*, Stuttgart 2008, 124–144, bes. 129 ff.

¹⁴ Zur dieser Phase der Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Naturwissenschaften vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften: Der Keplerbund*, in: *Jahrbuch für europäische Wissenschaftskultur / Yearbook for European Culture of Science*, 3. (2007) [realiter 2008], 241–256. Als einen ‚Kampf um die neue Leitkultur des Zeitalters‘ bezeichnet der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Nowak die Zeitspanne von ca. 1890 bis 1914.

größeren Prozesses zu verstehende Diskussion wurde in dieser Phase allerdings sowohl von den beteiligten christlichen Verbänden und Vereinen als auch von Seiten der Naturwissenschaftler vornehmlich polemisch geführt. Erst gegen Ende des Kaiserreichs wuchs auf der Seite christlicher Vereine und Verbände das Bemühen, die Konfrontation zwischen Wissenschaften und Christentum durch ernsthafte Auseinandersetzungen mit naturwissenschaftlichen Sachthemen zu entschärfen, nachdem mit der Generation prominenter Physiker wie Einstein, Planck und Heisenberg Religion und Glaube nicht mehr – wie noch eine Generation vorher – grundsätzlich als durch naturwissenschaftliches Denken überholte Weltdeutungsansätze verstanden wurden.¹⁵ Doch war dies in der hier in Rede stehenden Phase noch Zukunft. Haeckels Monismus der vorhergehenden polemischen Phase nimmt in den Naturwissenschaften eine Randstellung ein und ist – im Unterschied zur neuen Haltung der „regulären“ Naturwissenschaften: gleichzeitige Anerkennung der Existenzmöglichkeit einer metaphysischen neben der empirischen Welt *und* Erklärung der Unzuständigkeit für diese Weltdimension – wohl angemessen im Kontext des seit ca. 1890 wiedererwachten allgemeinen bildungsbürgerlichen kritischen Interesses an Religion zu verstehen. Dass christliche Kirchen, Vereine und Verbände sich in dieser Zeit noch mit einiger Selbstverständlichkeit – entgegen der Tendenz zur Pluralisierung des Meinungsspektrums und der spürbar werdenden Ausrichtung der gesellschaftlichen ‚Sinnproduktion‘ nach Marktgesetzen – als alleinzuständige gesellschaftliche Instanz für Werte verstanden und mit gleichem Öffentlichkeitswillen auftretende alternative Instanzen gesellschaftlicher Werteproduktion nicht als gleichberechtigte Gesprächspartner akzeptierten, trug nicht gerade zum Abbau der Konfrontation bei. Kalthoffs Eintreten für die Ziele des Monistenbundes, zumal im Rahmen einer solchen alternativen Organisation, war insofern ein Unikum.

In diesem Punkt berührte sich das konfliktreiche Ringen um eine moderne Leitkultur unmittelbar mit einem Aspekt der zeitgenössischen Wertediskussion, nämlich den weit verbreiteten latenten Annahmen über den Zusammenhang der gesellschaftlichen Integration und der Verankerung religiöser Grundwerte im kulturellen Bewusstsein. Die kultur- und religionswissenschaftliche Analyse des „Falles“ Kalthoff ermöglicht es, die Wechselbeziehung von Religion und religiös motivierten Debatten mit gesellschaftlichen Grundproblemen wie Wirtschaft, Politik, Administration und Recht zu untersuchen. Als individuelle Gottesbeziehung ist sie im kulturellen Bewusstsein diesen Problemen nachgeordnet. Religion ist in diesem Sinne für das Individuum im Vergleich mit den „wirklich wichtigen Problemen“ eine Nebensache. Soweit sich die Religion allerdings ideologisch auf den Staat oder die Nation bezieht, ist ihre positionelle Nachrangigkeit in der Matrix gesellschaftlicher Teilsystembeziehungen sehr viel schwächer ausgeprägt.¹⁶ Religion gilt in dieser Beziehung als Garant sozialmoralischer Stabilität des Gemeinwesens. Umgekehrt sieht der ‚gesunde

¹⁵ Vgl. Kaiser, *Christlicher Glaube* (wie Anm. 14), 255. Vgl. auch T. Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus* (wie Anm. 13).

¹⁶ Zu der hierbei zugrunde gelegten kulturellen Grundproblemsyntax und der Positionalität der Religion innerhalb derselben: Hermann Schulz, *Symbolic Representation as Simulation. Cultural Correlates of Religious Consciousness*, unveröffentlichtes Manuskript, 2008 und ders., *Stammesreligionen. Zur Kreativität des kulturellen Bewusstseins*, Stuttgart u. a. 1993, 220–227.

Menschenverstand‘ die allgemeine Wertegemeinschaft bei einem generellen Verlust der Religion vom Zusammenbruch bedroht. In paradoxer Weise können Individuen, die privat der Religion eher skeptisch gegenüberstehen, dennoch einen gefühlten allgemeinen Niedergang religiöser Werte in der Gesellschaft bedauern. Eine solche Situation war für das Deutschland der Kaiserzeit charakteristisch – und stellte gleichsam die Kehrseite des neuen Phänomens öffentlich zur Schau gestellten Agnostizismus und Atheismus dar.¹⁷ So war es gewiss keine „Heuchelei“, wie Fritz Mauthner in seiner Darstellung des Atheismus und seiner Geschichte zu Recht meint, wenn etwa der Reichskanzler Bismarck als Privatperson nicht an ein Jenseits glaubte und gleichzeitig als treuer Diener seines Kaisers die Notwendigkeit einer „Staatsreligion“ anerkannte.¹⁸ Aus Gründen des Zusammenhaltes der Gesellschaft müsse ‚dem Volk die Religion erhalten bleiben.‘ Atheisten waren aus dieser Perspektive betrachtet eine Gefahr für den Fortbestand der Gesellschaft. So hatte sich selbst der rein naturwissenschaftliche Darwinismus in jener Zeit gegen den Vorwurf zu erwehren, eine potentielle Gefährdung der bestehenden Gesellschaftsordnung darzustellen. Der bekannte Mediziner und Abgeordnete für die *Freisinnige Partei*, Rudolf Virchow, warnte vor der politischen Gefährlichkeit des Darwinismus. Er spielte damit auf den ‚Irrtum‘ an, dem in Frankreich die Denker der Pariser Kommune aufgesessen seien, dass sich ein Staat ohne Lenkung von oben, quasi evolutionär entwickeln könne. Solches Denken könne in Kreisen der Sozialisten aus einer halbverdauten Interpretation der darwinistischen Abstammungslehre erwachsen.¹⁹ Dieses Urteil hat um so mehr Gewicht, als Virchow ein Gegner der protestantischen Orthodoxie war, in diesem Punkt aber, ob gewollt oder ungewollt mit ihr übereinstimmte. Die sich auf den Darwinismus berufende Monistenbewegung war damit auch in den Augen vieler kirchenkritischer Bürger in ein Zwielicht gerückt.

Durch die Analyse des „Falles“ Kalthoff werden darüber hinaus mit der vorliegenden Studie Einblicke in die für Deutschland einmalige Religionspolitik des Bremer Senats gewährt. Zunächst sollen die Ereignisse dargestellt werden, die die Affäre um Kalthoff begleiteten.

¹⁷ Vgl. zum religionstheoretischen Hintergrund: Thomas Auwärter, *Spiritualität um 1900. Historisch-epistemologische Untersuchungen der protestantischen Pneumatologie der Religionsgeschichtlichen Schule*, Bremen 2006, URN (NBN): urn:nbn:de:gbv:46-diss000106816, 232–243 u. ö.

¹⁸ *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4. Bde., Stuttgart–Berlin 1923, 304 i. V. m. 303, 309. Vgl. ebd. 309 auch das Beispiel des Philosophen Eduard Zeller.

¹⁹ *Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat*, Rede, gehalten in der dritten Sitzung der fünfzigsten Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu München am 22. September 1877, Berlin 1877, 12, vgl. 5. Zu gesellschaftlichen Gefahren, die man im Darwinismus witterte vgl. auch Frank Simon-Ritz, *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*, Gütersloh 1997, 39. Vgl. auch Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus* (wie Anm. 13), 131, 137f.

II.

Wenige Tage nach dem Tod Albert Kalthoffs am 11.5.1906 löste die Veröffentlichung einer Eingabe, die von einer den meisten Bremern wohl unbekanntem kirchlichen Institution stammte, ein Gewitter der Polemik aus, dessen Donnerschläge noch längere Zeit nachhallten.

Was war geschehen? In Bremen gab es das ‚geistliche Ministerium‘, ein kirchliches Beratungsgremium, das sich aus zwölf Pastoren der stadtbremischen Gemeinden zusammensetzte und das seiner ursprünglichen Intention nach, den Senat bei religionspolitischen Entscheidungen unterstützen sollte. 1906 besaß dieses Gremium als solches nur noch wenig Einfluss. Das hing mit religionspolitischen Weichenstellungen des Senats im 19. Jahrhundert zusammen. Der Senat, genauer die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten, besaß formell zwar das so genannte ‚Episkopalrecht‘, das Interventionsrecht in die Angelegenheiten der Kirchengemeinden, doch in Religionsfragen hielt er seit dem 19. Jahrhundert an dem Grundsatz der Nichteinmischung in die Belange der Gemeinden fest – soweit er nicht von diesen selbst, etwa im Fall einer Beschwerde über einen Pastor, zur Einmischung aufgefordert wurde. Solche Fälle kamen vor, 1905 etwa wurden Taufen des Dompastors Oscar Mauritz für ungültig erklärt. Das war, im Vergleich mit der Praxis anderer deutscher Staaten, eine sehr moderate Form der Ausübung der staatlichen Religionsaufsicht. In Preußen, Baden oder Württemberg etwa waren disziplinarische Maßnahmen bis hin zur Amtsenthebung eines Pastors nicht unüblich. In Bremen war letzteres im ganzen 19. Jahrhundert nur in einem einzigen Fall vorgekommen, in dem die politische Betätigung eines Pastors den Machtinteressen des Senates zuwiderlief. Grundsätzlich brauchte der Senat das ‚geistliche Ministerium‘ nun nicht mehr als beratende, Gutachten erstellende Behörde für seine religionspolitischen Entscheidungen, besonders eben nicht in disziplinarischen Fragen. Das machte das Ministerium um so überflüssiger, was freilich den Mitgliedern, aus denen es sich in der Zeit um 1900 zusammensetzte, selbst nur zu bewusst war. Der Pastor Otto Veeck, er gehörte selbst zu den Ministerialen, hat den Niedergang dieser altbremischen Institution dokumentiert und kommentiert.²⁰ Hinzu kam eine Spaltung des Gremiums in zwei theologische Lager: ein traditionsbewahrendes (positives) und ein kirchlich-liberales. Beide Lager trugen ihre Gegnerschaft immer wieder in das Ministerium hinein.

Auch Kalthoff gehörte als Hauptpastor an St. Martini nach alter Tradition diesem Gremium an. Er hatte schon manchen Streit mit seinen Kollegen gehabt, aber als er 1906 den Vorsitz des *Deutschen Monistenbundes* übernommen hatte, kam es zur Eskalation. Die der positiven, bibel- und dogmentreuen Richtung angehörenden sieben Mitglieder des Ministeriums fühlten sich zum Handeln genötigt und bewirkten gegen ihre liberalen Kollegen einen Majoritätsbeschluss, der ihr Vorgehen gegen

²⁰ Geschichte der Reformierten Kirche Bremens. Im Auftrage des Ministeriums der stadtbremischen Pfarrkirchen bearbeitet von Dr. phil Otto Veeck, Bremen 1909. Zum Obigen: 140, 157f., 186f. Zur Bremer Kirchengeschichte dieser Epoche vgl. auch Karl H. Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800–1918, in: Andreas Röpke (Hg.), Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Bremen 1994, 15–173, hier 91.

Kalthoff formal legitimierte. Es kam ein Prozess in Gang, den man in der Literatur über Kalthoff als „Amtsenthebungsverfahren“ verstanden hat.²¹ Eine Beschwerde aus seiner eigenen St. Martini-Gemeinde über Kalthoff lag nicht vor. Es handelte sich also um eine Auseinandersetzung unter Pastoren. Es war geplant, die Eingabe des Ministeriums an den Senat weiterzuleiten. Aufgrund des Todes von Kalthoffs kam es aber dazu nicht mehr.

Zu einer Affäre wurde die Angelegenheit, als eine größere Öffentlichkeit von der „Aktion des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Kalthoff“ – so der Titel des Leitartikels der *Bremer Nachrichten* vom 18.5.1906 – zu hören bekam. Schon einen Tag vorher hatte die *Weser-Zeitung* in derselben Sache einen Artikel herausgebracht.²² Aus diesen beiden Artikeln kennen wir den Wortlaut der Beschwerde gegen Kalthoff. Der Originaltext sowie die Protokolle der Sitzungen des geistlichen Ministeriums, die eigentlich im Bremer Staatsarchiv unter den „Acta Venerandi Ministerii“ archiviert sein sollten, sind verschollen. So müssen wir uns mit den beiden Zeitungsartikeln begnügen. Aus ihnen geht hervor, dass die Mitglieder des Ministeriums Kalthoffs Präsidentenfunktion im Monistenbund „als eine mit den bestehenden Ordnungen des Ministeriums in unerträglichem Widerspruch stehende Tatsache“ erachteten. „Dass ein Vertreter und Verkündiger dieses modernen Monismus mit seinem theoretischen und praktischen Gegensatz gegen alle Grundlagen des Protestantismus und der evangelischen Kirche zugleich auch Mitglied ven. ministerii zu Bremen ist, steht mit den von allen Mitgliedern desselben ausdrücklich anerkannten und anzuerkennenden leges ... im offenbaren Widerspruch.“ Insbesondere sei es „gänzlich unzulässig und unerträglich, dass ein öffentlicher Vertreter des Monismus als Direktor dem Ministerium vorsitzt“ und Amtshandlungen für dieses vollzieht. „So beantragen die Unterzeichneten 1) ven. min. wolle die Erklärung abgeben, dass es mit der bestehenden gesetzlichen Ordnung ven. min. in prinzipiell und praktisch gleich unerträglichem Widerspruch steht, wenn ein Ministeriale, zumal ein ev. zum Direktorat berufener, öffentlich für den Monismus eintritt; 2) ven. min. wolle diese Erklärung nebst der Anlage einem hohen Senat ... mit der Bitte unterbreiten, die geltenden, aber jetzt verletzten Ordnungen ven. min. zu schützen.“ Nicht die Amtsenthebung *als Prediger von St. Martini* strebte das Ministerium an, sondern „nur“ Kalthoffs Ausschluss aus demselben. Aber ein Laie musste schon zweimal nachlesen, um zu verstehen, dass hier von keiner generellen Amtsenthebung die Rede war.

Eigentlich hätte es zu diesen Veröffentlichungen in der Presse gar nicht kommen sollen, glaubt man den Verlautbarungen des Ministeriums. Warum Kalthoffs Kollegen 1906 nicht von Anfang an beabsichtigen, ihre Eingabe zu veröffentlichen, wissen wir nicht. Man wollte womöglich erst einmal die Reaktion des Bremer Senats auf die Eingabe in Sachen Kalthoff abwarten. Aber nun war ein Stein ins Rollen gekommen.

²¹ Vgl. z.B. Jürgen Kaube, Der Zarathustra-Pastor von Bremen – Albert Kalthoff und die Gründung des Deutschen Monistenbundes, Radiosendung vom 28.1.2006 (Radio Bremen, Religion und Gesellschaft). Diese Auffassung beruht auf einem Missverständnis, wie im Folgenden gezeigt wird.

²² Nr. 21387 (Mittagsausgabe): Ein Vorgehen des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Pastor Dr. Kalthoff. Vgl. auch *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 21 (27.5.1906), 166–168. Dort auch die Namen der Sieben.

Einige Tage nach den beiden ersten Veröffentlichungen nahmen die *Bremer Nachrichten* zu den Ereignissen Stellung. Der Artikel bezog sich auf einen Kommentar zu der bremischen Affäre in einem der wichtigsten deutschen Blätter, der Berliner *Vossischen Zeitung*.²³ Weite Teile dieses Artikels wurden wörtlich zitiert. Starke Töne wurden nun angeschlagen. Seit den Tagen des „Atheismusstreites“ um den Philosophen Fichte hätte es so etwas nicht mehr gegeben; eigentlich gehöre es doch in der evangelischen Kirche schon lange „nicht mehr zu den guten Sitten, den Anhänger einer verpönten Überzeugung des Atheismus zu beschuldigen... Nur wo das höchste Maß des Hasses die Fessel der ruhigen Erwägung zerreißt, hört man von neueren Stimmen die alte Schmähung ausstoßen: ‚Atheismus!‘“. Von einer von langer Hand geplanten Perfidie ist da die Rede. Mit dem Atheismusvorwurf habe man Kalthoff „den schwersten sittlichen Makel“ angehängt, „um auf diese Weise den Bremer Senat, den trefflichen Hüter kirchlicher Freiheit zu nötigen, einen glaubensrichterlichen Apparat einzurichten, mit dessen Hülfe der gesamte religiöse Liberalismus dieses Freistaates hätte unschädlich gemacht werden können. Mit klugem Bedacht ist dieser Prozess eingeleitet worden, um die milde Bremer Behörde vor aller Welt als Protektorin des krassesten Unglaubens bloßzustellen.“ Der Artikel lässt sich als ein Beleg dafür lesen, dass ein Atheismusvorwurf in dieser Zeit immer noch einem Angriff auf die Ehre des Beschuldigten gleichkam. Der Beleg zeigt indirekt, wie man Atheisten in der zeitgenössischen Wertediskussion unterstellen konnte, für die Zersetzung der öffentlichen Sozialmoral mitverantwortlich zu sein: Sie seien mithin schlechte Staatsbürger und negative Vorbilder.

Andererseits ging in der Öffentlichkeit die Akzeptanz für ein solches Vorgehen zurück, wenn nicht abstrakt *der* Atheismus, sondern die Überzeugung einer konkreten Person des öffentlichen Lebens angegriffen wurde. Das Ministerium sah sich deswegen, nicht erst durch diesen Artikel, sondern schon durch die Veröffentlichung von Auszügen aus seinen Akten, zur Klarstellung genötigt. Um einer differenzierteren Sichtweise willen ließ das Ministerium eines seiner liberalen Mitglieder, den Ansgari-Pastor Julius Burggraf, in der *Weser-Zeitung*²⁴ zu Wort kommen: „Das innerste Motiv des Antrags“, den das Ministerium gestellt habe, sei „ein religiöses und ein religiös berechtigtes. Durch Pastor Dr. Kalthoffs Eintritt in den Monistenbund [...] hat er in unserer Kirche einen Notstand heraufgeführt, der auch von liberalem Standpunkte [...] als eine tiefe Schädigung des religiösen Lebens selbst bezeichnet werden muss.“ Das „Evangelium Jesu Christi“ sei durch Kalthoffs Verhalten „innerhalb der Bremer Landeskirche jetzt auf den Boden einer im Grunde durchaus materialistischen Weltauffassung gerückt, auf dem es verdorren, jedenfalls an Heilswert und Heilskraft die ärgste Einbuße erleiden muss.“ Dennoch könne Burggraf nicht gutheißen, „dass dieser Notstand dem Kirchenregimente als eine Rechtsfrage zur Entscheidung vorgelegt werden soll! Glaubensdifferenzen durch amtliche Entscheidungen schlichten [...] zu wollen, ist [...] ein Zeichen der inneren Schwachheit und des Mangels an Vertrauen auf den Geist, der uns in alle Wahrheit

²³ Ein Urteil über die kirchliche Freiheit in Bremen, 25.5.1906, Nr. 142, 2. Blatt. Ich zitiere aus diesem Artikel. Vgl. *Vossische Zeitung* Nr. 240 (Morgen-Ausgabe) vom 24.5.1906.

²⁴ Beilage zur zweiten Morgenausgabe, Nr. 21396, 26.5.1906 unter dem gleichen Titel wie der Artikel vom 17.5.1906.

leitet: damit unevangelisch, unprotestantisch.“ Ein plumper und verletzender Atheismusverdacht wird gegenüber Kalthoff also nicht (mehr) erhoben. Indes blieb noch einiges unklar, so dass weiterhin der Eindruck bestehen blieb, es sei um die Enthebung Kalthoffs aus seinem Pastorenamt an St. Martini gegangen, was, wenn dies so wäre, ein Frontalangriff auf das Prinzip der Gemeindeautonomie gewesen wäre und den Bremer Senat in eine schwierige Lage gebracht hätte.

Vielleicht den Höhepunkt der Polemik stellte ein Artikel in der von Kalthoff mitbegründeten Berliner Zeitschrift *Blaubuch* dar. Hier meldet sich also wieder das Lager der Kalthoff-Anhänger zu Wort. In einer Ausgabe, die Kalthoffs Gedenken gewidmet war, wurden die orthodoxen Mitglieder des geistlichen Ministeriums nur wenig verschleiert als „Priester des Todes“ titulierte, die die Zeichen der Zeit nicht erkannt hätten: nämlich eine immer mehr auf das religiöse Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen und eine Enthierarchisierung religiöser Institutionen hinstrebende Entwicklung. Der Erhalt der Macht bzw. ihr gutes Einvernehmen mit den Herrschenden sei den „Priestern des Todes“ wichtiger als der Fortschritt. Weil Kalthoff das moderne Bewusstsein verkörpere und propagiere, sei er ihr erklärter Feind gewesen, den sie durch Amtsenthebung unschädlich zu machen gesucht hätten.²⁵ In derselben Nummer des *Blaubuches* erhob dann auch ein Mitglied der Martini-Gemeinde, Heinrich Bösking, ähnlich schwere Vorwürfe gegen das Ministerium.²⁶

Was aber hinter den Kulissen einer größeren Öffentlichkeit, kirchenintern und in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat, vor sich gegangen war, lässt sich durch eine weitergehende Lektüre der in Bremen erschienenen Kirchenblätter und durch einen Blick in die Aktenbestände des Bremer Staatsarchivs besser erhellen.

III.

Wie es überhaupt zu einer solchen Eskalation des Falles kommen konnte, können wir besser begreifen, wenn wir Äußerungen, Appelle und Absichtserklärungen von Bremer Pastoren vor dem Öffentlichwerden der Angelegenheit in den lokalen und überregionalen Zeitungen untersuchen. Eine solche Materialsichtung kann helfen, zwischen Absichten, beziehungsweise Wunschdenken und tatsächlichem offiziellem Handeln der Bremer Positiven zu unterscheiden.²⁷ Beginnen wir zunächst mit einer

²⁵ Heinrich Ilgenstein, Art. Priester des Todes, in: *Blaubuch*, Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst, 1. Jahrgang, Nr. 23 (14. Juni 1906), 901–907, vgl. bes. 903f.

²⁶ Ilgenstein, Priester des Todes (wie Anm. 25), 929. In einer Replik der konservativen Bremer Pastorenschaft auf Böskings Artikel (Art. Eine *Blaubuch*-Nummer, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 29 [22. Juli 1906], 229f., hier 229) wurde – unscheinbar versteckt als Kommentar der Redaktion – der Vorwurf zu entkräften versucht, das Ministerium habe Kalthoffs Amtsenthebung als Pastor angestrebt: „NB. Es handelte sich nur um den Austritt aus dem Ministerium, zu dessen Satzungen K. sich nicht mehr bekennen mochte!“ Wäre dies von Anfang an in der Öffentlichkeit klargestellt worden, hätte das den Konflikt wohl etwas entschärft. Das Missverständnis von der intendierten generellen Amtsenthebung wurde noch in weiteren Nachrufen auf Kalthoff verbreitet, schließlich trug der unbeabsichtigt veröffentlichte Text der Eingabe auch nicht gerade zur Klarheit in der Sache bei.

²⁷ Dazu gehört auch der Fragenkomplex, ob man eine Amtsenthebung als wünschenswert empfunden hätte.

Sichtung der Äußerungen im *Bremer Kirchen-Blatt*, dem Organ der positiven Mitglieder des Ministeriums in Bremen zwischen Januar und Mai 1906.

Das *Kirchen-Blatt* wurde vom Bremer Evangelischen Verein finanziert und war als Konkurrenzunternehmen zum liberalen *Protestantenblatt*, dem Organ des Protestantenvereins, konzipiert.²⁸ Beide Blätter gehörten zum kirchennahen Verbandsspektrum. Seit Kalthoffs Eintritt in den Monistenbund im Januar 1906 veröffentlichte das *Kirchen-Blatt* eine ganze Reihe von Leserbriefen, Materialien zum Monistenbund, Gutachten zur Lehrfreiheit, Mahnungen von Beobachtern der Vorkommnisse in Bremen und ähnlichem.

Einerseits dokumentierten Leserbriefe von Protestanten anderer Landeskirchen die Besorgnis über die Bremer Ereignisse. Bereits im Januar 1906 fragte sich ein Leser aus Hamburg angesichts der Bremer Vorkommnisse: „Ist es möglich, zugleich ein Monist im Sinne Haeckels zu sein und die Einkünfte eines evangelischen Pfarramts zu beziehen? Es ist eine sehr ernste Frage für den deutschen Kirchenausschuss, ob er seine Beziehungen zu Bremen noch aufrechterhalten kann, wo das Pfarramt zum Gespött gemacht wird.“²⁹ Die Sorge um den Ruf der bremischen Kirche und die Diskussion um Kalthoffs Gewissen sollten in künftigen Veröffentlichungen zu diesem Fall stets wiederkehrende Topoi werden.

Ein anderer Leserbrief stammte von einem Pfarrer aus Ostpreußen,³⁰ der sich über die Verbreitung von Kalthoffs *Christus-Problem*, einer religionsgeschichtlichen Untersuchung, die als Leugnung der historischen Existenz Jesu Christi verstanden werden konnte, in seiner Gemeinde beklagt. Er habe bei einem Hausbesuch ein Leihexemplar dieses Buches gesehen, das „schon durch die fünfte oder sechste Hand gegangen“ war. „Sie sehen: die Bremer Landeskirche steht in hellen Flammen und die Funken fliegen nach allen Richtungen. Es kann uns in Ostpreußen nicht gleichgültig sein, ob der Brand gelöscht wird oder nicht.“

Andererseits sollte der Hinweis auf einen Hauptartikel aus der *Kölnischen Volkszeitung*, der zur Beteiligung von drei Bremer Pfarrern am Monistenbund Stellung nahm, den Lesern zeigen, mit welcher Schadenfreude und Genugtuung ein maßgebliches Blatt aus dem *katholischen* Deutschland die Bremer Angelegenheiten kommentierte und zum Schaden des Protestantismus als „Gottesleugnung“ auf Bremer Kanzeln auslegte.³¹

²⁸ Vgl. Schwebel, *Die Bremische Evangelische Kirche 1800–1918* (wie Anm. 20), 143f.

²⁹ Art. Religion ohne Gott. Abrechnung mit dem Monismus, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 4 (28.1.1906), 28f., hier 29: Ein bedauerliches Vorkommnis (Abdruck eines Leserbriefes aus dem *Hamburgischen Kirchenblatt*).

³⁰ Der Autor hebt hervor, dass durch den technischen Fortschritt man auch in entfernten Regionen von der Auseinandersetzung Kenntnis besitze: „Im Zeitalter der Eisenbahn sind wir uns alle näher gerückt. [...] Die Zeitungen sorgen dafür, dass auch unsere ostpreußischen Gemeinden von den skandalösen Vorgängen in Bremen Kenntnis erhalten.“ In: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 8 (25.2.1906), dieses und folgende Zitate: 62.

³¹ Art. Protestantismus und Gottesleugnung, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 10 (11.3.1906), 75–78, hier 75.

Im März folgte ein aufschlussreicher Beitrag des Bremer Pastors E. R. Vietor, der sich mit den Grenzen der Lehrfreiheit in Bremer Kirchen auseinandersetzt.³² Vietor spricht sich indirekt für die Absetzung Kalthoffs aus: Pastoren, die nur noch äußerlich Christen seien, müsse man „so lange immer wieder sagen: ‚Ihr seid zu Unrecht, ihr seid nur auf Grund eines Verrates an der historisch gewordenen Kirche Jesu Christi in eurer Stellung‘, bis ihr Taktgefühl und ihr Gewissen aufwacht und sie von selbst ihr Bündel schnüren.“³³

Dem Gefühl, durch die Heraufkunft des Monismus einer gut organisierten und schlagkräftigen Christentums- und Kirchenkritik ausgesetzt zu sein, gibt ein Artikel vom April³⁴ Ausdruck: „Gegen die christliche, zumal die evangelische Kirche wird zurzeit eine Agitation betrieben, wie wir sie in diesem Umfange lange nicht erlebt haben. Sie geht aus von monistischen, freireligiösen und sozialdemokratischen Kreisen, die hierbei teils getrennt, teils vereint in verschiedenen Kombinationsformen vorgehen. Auch die Agitationsmittel und -ziele sind verschieden, gemeinsam aber ist der blinde Hass gegen die evangelische Kirche und der heiße Wunsch, ihr nach Kräften zu schaden. [...] Es ist [...] nicht nur [ein] antichristliches, sondern auch gemeingefährliches Spiel, das jetzt freireligiöse, freidenkerische und monistische Organisationen hin und her in Deutschland spielen.“³⁵ Gemeingefährlich – mit diesem Ausdruck werden diffuse Ängste vor der Gefährdung der allgemeinen Ordnung durch Atheismus und Religionskritik heraufbeschworen. Speziell für Bremen gelte: „Wir aber haben den Feind im eigenen Lager.“³⁶

In der nächsten Ausgabe des *Bremer Kirchen-Blattes* folgte eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem „Bremer Radikalismus.“³⁷ Der Artikel trägt das Medienecho auf die ‚Bremer Radikalen‘ zusammen. Es werden zunächst Äußerungen aus dem liberalen Lager zitiert. Die *Christliche Welt* spricht von „Anarchie“ in der Bremer Kirche.³⁸ Sodann wird die Auffassung des moderat liberalen Pastors von St. Ansgari, Burggraf, wiedergegeben, wonach der Monistenbund durch seine antichristliche Ausrichtung zusammengehalten werde, womit Kalthoff und seine beiden monistischen Kollegen „ihr Amtsleben dem [...] Aufbau einer neuen Kultusgemeinschaft geweiht“ haben. Damit sei die „letzte Brücke der Verständigung zwischen den drei radikalen und den liberalen Theologen Bremens definitiv abgebrochen.“ Im übrigen wird den liberalen Bremer Amtskollegen vorgehalten, auf sie sei „ganz und gar nicht zu rechnen“, wenn es darum gehe, ein vereintes Vorgehen gegen Kalthoff, Steudel und Mauritz zu organisieren. Die meisten liberalen Kollegen seien „müde

³² Art. Ein kleiner Beitrag zur Frage der Lehrfreiheit, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 11 (18.3.1906), 83–85.

³³ *Bremer Kirchen-Blatt* (wie Anm. 32), 84.

³⁴ Art. Zur gegenwärtigen antikirchlichen Agitation (o. V.), in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 16 (22.4.1906), 124f.

³⁵ *Bremer Kirchen-Blatt* (wie Anm. 34), 125. Zum tatsächlichen Ausmaß atheistischer Agitationsbestrebungen in der Monistenbewegung vgl. Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften* (wie Anm. 14), 246f. mit weiteren Literaturhinweisen.

³⁶ *Bremer Kirchen-Blatt* (wie Anm. 34)

³⁷ Art. Über den Bremer Radikalismus, in: *Bremer Kirchen-Blatt*, 42. Jahrgang, Nr. 17 (29.4.1906), 131–134.

³⁸ *Bremer Kirchen-Blatt* (wie Anm. 37), 131; die folgenden Zitate ebd. 132f.

und untätig“. Die Lösung des Problems sehe auch Burggraf in einer Trennung der Landeskirche von ihren „Feinden“, ohne dass er von einer Amtsenthebung spricht. Er meine vielmehr, „das Drängen ihrer Hintermänner wird sie dann doch viel mehr, wie bisher, in gießbachartiger Entwicklung zu Konsequenzen treiben, die sie im freireligiösen Gemeindetum und damit im *Nichts* enden lassen werden.“

In einer Fortsetzung des Artikels in der nächsten Nummer des *Kirchen-Blattes* werden die Vorwürfe teils wiederholt, teils wird der Appell zum geschlossenen Vorgehen gegen die ‚Heiden im protestantischen Amtskleid‘, die ‚Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte‘ anrichten, schärfer und deutlicher formuliert, wie nicht anders zu erwarten ist, wird hier doch aus Gemeindeblättern positiver Gemeinden zitiert.³⁹ Da „diese Zustände auf die Dauer völlig unhaltbar“ seien, „sollten alle, die auf ihren Christenglauben noch etwas halten, sich erheben wie ein Mann und energisch Front machen gegen das Eindringen des modernen Heidentums in die evangelische Kirche unserer guten alten Stadt Bremen.“ Die Redaktion des *Kirchen-Blattes* pflichtet diesem Aufruf bei, gehe es doch um das „Ansehen der Bremer Kirche. [...] Man versteht es draußen einfach nicht, dass wir Bremer Positiven es nicht fertig bringen, ein ausgesprochenes modernes ‚Heidentum‘ aus unserer Kirche, die doch noch ein geltendes evangelisches Kirchenrecht und den Senat als unbestrittenen Träger der Kirchengewalt habe, hinauszubringen.“ Der Atheismus-Vorwurf gegen Kalthoff und seine Kollegen wird unverhohlen ausgesprochen, ist doch von „Duldung der ‚Gottesleugnung‘ auf Bremer Kanzeln“ und „Atheismus auf der Kanzel“ die Rede. „Dass Kalthoff nach allen Proben, die er von seiner Amphibien-Natur gegeben hat, sich dazu hergegeben hat, ist ja nicht zu verwundern.“ Auch wird Kalthoff noch einmal die Problematik vorgehalten, die daraus resultiere, dass er „zu gleicher Zeit als Prediger des Christentums und als Vorsitzender des antichristlichen Monistenbundes“ fungiere. „Was für ein Kautschukgewissen muss dieser Mann haben.“ Selbst im Nachruf auf Kalthoff wird noch einmal klargestellt, „[...] dass das ernste Ereignis an unserer sachlichen Beurteilung des modernen Radikalismus nicht das Geringste ändert.“⁴⁰

Das in Berlin und Bremen erscheinende liberale *Protestantenblatt* stellte sich in den Monaten vor Kalthoffs Tod weder auf dessen Seite, noch kommentierte es die Kampagne der Bremer Positiven. Erst in zwei Nachrufen auf Kalthoff bezieht das Blatt Stellung zu den Geschehnissen der vorigen Monate: „Wir haben die Übernahme des Vorsitzes im Monistenbund, womit er sich an Haeckels Seite stellte, tief bedauert: es war mindestens taktisch ein großer Fehler, und der ursprünglich idealistisch gerichtete Theologe rückte damit in bedenkliche Nähe zum Materialismus und Naturalismus!“⁴¹ Doch letztlich sei die Gewissensentscheidung von Kalthoff zu respektieren.

³⁹ Art. Über den Bremer Radikalismus (Fortsetzung), in: Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 18 (6.5.1906), 141–143; die folgenden Zitate stammen von 141f.

⁴⁰ Bremer Kirchen-Blatt, 42. Jahrgang, Nr. 20 (20.5.1906), 159.

⁴¹ Nachruf Kalthoff, in: Protestantenblatt Nr. 20 (19.5.1906), Sp. 478–480; Zitat Emde: Sp. 478; Zitat Veeck: Sp. 480.

Ein Artikel, der sich mit der Frage auseinandersetzt, ob Kalthoff „noch zur evangelischen Kirche“ gehöre, lag ebenfalls auf dieser Linie.⁴² „Wer sich selbst zur Christenheit, zur Kirche und zum Protestantismus zählt“, heißt es da, „dem können wir das Recht dazu, auch das Recht, in der Kirche ein Amt zu bekleiden, nimmermehr streitig machen. Wir kennen ja doch wohl alle nur *eine* entscheidende Instanz in solchen Sachen: das in Gott eingebundene Gewissen.“ Argwohn gegenüber subjektiven Gewissensentscheidungen sei müßig. „Wir werden deshalb als Glaubensgenossen jeden anerkennen müssen, der von irgend einer Seite her an dem riesengroßen Gedankenkomplex des Evangeliums partizipiert; eine Übereinstimmung aller in diesen Dingen herbeiführen zu wollen, ist der reine Wahnsinn.“⁴³

Auch die Haltung der Liberalen im Ministerium wies in die gleiche Richtung, sie äußerten ihr Bedauern über Kalthoffs Verhalten, verzichteten aber darauf, in der Sache den Senat einzuschalten, „da theologische Gegensätze in der protestantischen Kirche mit geistigen Waffen ausgekämpft werden müssen.“⁴⁴

IV.

Wie verhielt sich nun aber der Bremer Senat in dieser Sache, die schon so weite Kreise gezogen hatte und längst keine Bremer Angelegenheit mehr war? Diese Frage beantwortet ein Blick in die Senatsakte, die in der Angelegenheit angelegt worden ist.⁴⁵

Wohl am 18.5.1906, dem Tag der Veröffentlichung der Eingabe in der Tagespresse (die Senatsakte ist hier unklar), erschien in seiner Funktion als zweiter Direktor des geistlichen Ministeriums Pastor Reinhard Groscurth vor der Senatsitzung bei dem für kirchliche Angelegenheiten zuständigen Senator Diedrich Rudolph Ehmck.⁴⁶ Der Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten war an einer schnellen Beendigung der Affäre gelegen. „[J]ede weitere Veröffentlichung in der Angelegenheit“ solle „im Interesse des kirchlichen Friedens vermieden werden [...]“

Das Senatsprotokoll vom 25.5.1906 vermerkt nun weiter, was wir schon wissen: Das Ministerium hielt sich nicht an den Rat, weil ihm daran gelegen war, öffentlich klarzustellen, dass die Veröffentlichung der Eingabe vom 9. Mai nicht von ihm ausgegangen war.

Wie wäre der Senat aber verfahren, wenn Kalthoff vorher nicht verstorben wäre? Diese kontrafaktische Frage muss nicht rein hypothetisch beantwortet werden, da mit Steudel und Mauritz immer noch zwei namhafte monistische Pastoren auf

⁴² Franke, Art. Albert Kalthoff, in: Protestantenblatt Nr. 21 (26.5.1906), Sp. 488–491; Zitate Sp. 488, 490.

⁴³ Franke (wie Anm. 42), Sp. 490.

⁴⁴ Die Aktion des hiesigen geistlichen Ministeriums gegen Kalthoff, in: Bremer Nachrichten vom 18.5.1906, zweites Blatt.

⁴⁵ Akte Staatsarchiv Bremen, Senatsregistratur: StAB 3-K.1.a. Nr. 141/1.18.–25.5.1906.

⁴⁶ Von diesem Gespräch handelt der erste Auszug aus dem Senatsprotokoll vom 22.5.1906: Das geistliche Ministerium, so teilte Groscurth mit, habe einstimmig beschlossen, dem Senat sein Bedauern über die Veröffentlichung seiner geplanten Eingabe auszusprechen und dem Senat zu eröffnen, dass es nun die Eingabe als gegenstandslos ansehe. Der Besuch sollte also mehr oder weniger nur der „Aufklärung über die auffällige Veröffentlichung“ dienen.

Bremer Kanzeln verblieben waren. Wohl schon im Hinblick auf diese beiden noch ausstehenden Fälle tritt in der Bearbeitung der Eingabe in Sachen Kalthoff das Bestreben des Senats deutlich hervor, sich nicht auf eine bestimmte Haltung festlegen zu lassen, die einen Präzedenzfall für kirchenpolitische Entscheidungen in der Zukunft geschaffen hätte. Der zuständige Senator war sichtlich bemüht, jede Stellungnahme zu möglichen disziplinarischen Maßnahmen zu vermeiden. Das Ministerium wiederum hat bei seiner Eingabe in den Fällen Steudel und Mauritz, die schon im Juni 1906, also nur einen Monat nach der Kalthoff-Affäre, erfolgte, die zurückhaltende Religionspolitik des Senats von vornherein einkalkuliert. Zudem stellte man die Eingabe auf eine breitere Basis und nahm bei ihrer Formulierung auch auf die Haltung liberaler Pastoren Rücksicht. Unterzeichnet war die Eingabe von 25 Bremer Pastoren; darüber hinaus von Bremer ‚Bauherren‘ – Gemeindevorstehern, zuständig unter anderem für die Vertretung der Gemeinden nach außen sowie für die Verwaltung des Gemeindevermögens – und weiteren Bremer Bürgern: „Auch wir glauben, dass der Sieg über den Monismus lediglich durch *geistige* Waffen errungen werden wird. Auch uns ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen ein unantastbares Gut.“⁴⁷ Diese Formulierungen spiegeln die liberale Haltung wider. Es sollte nicht der Eindruck entstehen, dass man ein Amtsenthebungsverfahren anstrebe oder gar ein Ketzergericht über religiöse Abweichler halten wolle. Ein Austritt der Pastoren aus dem Monistenbund oder alternativ, deren *freiwilliger* Austritt aus der Bremer Landeskirche, sei indes unumgebar.⁴⁸

Das folgende Verfahren ist ein Exempel für die Vermeidung einer Amtsenthebung auf „bremische Art“. Der Senat ergriff nämlich auf die Eingabe hin *keine* Maßnahmen, sondern legte diese den beiden Betroffenen mit der Aufforderung vor, sich dazu zu äußern – und wartete geduldig auf ihre Antwort. Diese kam am 23.2.1907 in Form eines gemeinsamen Briefes von Mauritz und Steudel an die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten. Zwar würden sie nicht anerkennen, dass der satzungsgemäße Zweck des Monistenbundes, für eine in sich einheitliche, auf Naturerkenntnis begründete Welt- und Lebensanschauung zu wirken, eine christentumsfeindliche oder materialistische Tendenz in sich schließe. Doch distanzieren sie sich von Kundgebungen einzelner Mitglieder des Bundes. Damit es in der Öffentlichkeit nicht zur Identifikation solcher Kundgebungen mit der Position der beiden Pastoren komme und im Interesse des kirchlichen Friedens, habe man sich zum Austritt aus dem Monistenbund entschlossen. Der Senat sah nach dieser Erklärung die Sache für erledigt an, was Mauritz und Steudel in lapidarer Form mitgeteilt wurde.⁴⁹

Steudel blieb dennoch dem Monismus treu. 1908 nahm er die Einladung an, als „Wanderredner“ für den Monistenbund einen Vortrag in Schwerin zu halten. Das Konsistorium der Schweriner Landeskirche legte daraufhin Beschwerde bei der Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten in Bremen ein.⁵⁰ Die Senatskom-

⁴⁷ Akte Staatsarchiv Bremen, Senatsregistratur: StAB 3-K.1.a. Nr. 141/2. 28.6.1906: Eingabe der Bremer Pastoral-Konferenz, betreffend Beitritt der Pastoren Steudel ... und Mauritz ... in den deutschen Monistenbund.

⁴⁸ Akte Staatsarchiv Bremen (wie Anm. 47).

⁴⁹ Akte Staatsarchiv Bremen (wie Anm. 47).

⁵⁰ Akte Staatsarchiv Bremen, Senatsregistratur: StAB 3-K.1.a. Nr. 141/3. 14.12.1908–3.4.1909.

mission legte Steudel auch die Beschwerde aus Schwerin zur Stellungnahme vor. Dieser antwortete darauf, er wolle die Aktenstücke seiner Gemeinde vorlegen und sein weiteres Verhalten von deren Entschließung abhängig machen. Dieses Verfahren bot dem Senat die Möglichkeit, sein Gesicht als Protektor der Religionsfreiheit in Bremen zu wahren und gleichzeitig doch indirekt Einfluss auf Steudel zu nehmen. Die kirchliche Kommission des Senats beschloss nämlich, man „solle doch bei den Bauherren von St. Remberti streng vertraulich anfragen, ob sie nicht auf Steudel behufs Unterlassung solcher Reden einwirken könnten.“⁵¹

Die Gemeindeleitung ließ sich auf diesen in der Politik durchaus normalen, vor der Öffentlichkeit aber tunlichst zu verheimlichenden Winkelzug ein. Der Kirchenvorstand der Rembertikirche, dem die Bauherren vorsäßen, teilte dem Senat in einem Schreiben aus dem Jahr 1909 mit, dass Steudel „seine öffentliche Vortragstätigkeit in Zukunft einschränken wolle, wie es der Mehrheit unserer Gemeinde entspreche.“⁵² Aber auch Steudel gelang es auf diese Weise, sein Gesicht zu wahren. Schließlich ahnte er nicht, dass Senat und Gemeindevorstand insgeheim die Fäden gezogen hatten. Er konnte sich bei seinem Rückzug vom Monistenbund auf das Selbstbestimmungsrecht seiner Gemeinde berufen.

Wir wissen nicht, ob der Senat auch im Fall Kalthoff diesen Weg gewählt hätte und schon gar nicht, ob der Kirchenvorstand von St. Martini sich auf einen solchen Handel eingelassen hätte und so in gewisser Weise Verrat an Kalthoff begangen hätte. Doch können wir festhalten, dass es auch im Fall Kalthoff wohl kaum zu einer offenen Amtsenthebung gekommen wäre. Wenngleich, aus historischer Distanz betrachtet, die Haltung des Senats weniger glorios erscheint, als sie von Vertretern der kirchlichen Freiheit damals wahrgenommen wurde. Das Verfahren verdeutlicht eine Besonderheit der bremischen Kirchenpolitik im 19. und frühen 20. Jahrhundert: es ist ein Paradebeispiel dafür, wie in Bremen der Senat über die Bauherren in die protestantischen Gemeinden hineinregieren konnte, ohne dass dies in der Öffentlichkeit gleich bemerkt wurde. Im Gegenteil, der Senat konnte so seinen Ruf als Wahrer des Glaubensliberalismus pflegen. Die Bauherren spielten dabei eine besondere Rolle, weil sie oft dem Senat nahestanden, respektive selbst dem Senat angehörten. Damit waren Möglichkeiten der Einflussnahme wie im Fall Steudel gegeben. Bei aller Liberalität in Glaubensfragen waren die evangelischen Gemeinden in Bremen bis in das zweite Kaiserreich hinein – wie die übrigen deutschen Landeskirchen auch – „Honoratiorenkirchen“.⁵³

V.

War schließlich der zentrale Vorwurf der gesamten Affäre aufrecht zu erhalten und Kalthoff mit Recht als ein Atheist zu bezeichnen? Trotz aller Radikalität seiner religiösen Positionen wohl kaum, wenn man den Begriff ‚Atheismus‘ im Sinne der Kalthoff-Kritiker versteht – als ‚gemeingefährlichen Angriff‘ auf die öffentliche Ord-

⁵¹ Akte Staatsarchiv Bremen (wie Anm. 50).

⁵² Akte Staatsarchiv Bremen (wie Anm. 50).

⁵³ Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800–1918 (wie Anm. 20), 16f., 33ff.

nung. Wie radikal konnte der Atheismus Kalthoffs eingeordnet und aufgefasst werden?

Zunächst einmal stellte sich Kalthoff stets entschieden gegen die allgemeine Verurteilung des Atheismus. Er empfand sie als eine Ungerechtigkeit. In einem wahrscheinlich 1904/05 vor dem *Bremer Goethebund* gehaltenen Vortrag prangert Kalthoff die Methoden einer Orthodoxie an, die sich im Alleinbesitz der Wahrheit wähne und das Recht beanspruche, sie gegen ihre „Feinde“ zu verteidigen. Genauerhin erörtert Kalthoff die Frage, ob der „Religionsparagraph“ gegen Gotteslästerung noch zeitgemäß sei.⁵⁴ Solche Bemerkungen lesen sich wie ein Kommentar zu dem weiter oben beschriebenen, zwar im Rückgang begriffenen, aber gleichwohl noch wachen Bewusstsein weiter Bevölkerungskreise, wonach eine atheistische Grundhaltung in der öffentlichen Diskussion noch mit einem charakterlichen „sittlichen Makel“ gleichgesetzt werden konnte.

Eine andere Frage ist indes, ob man in Kalthoffs Schriften Formen eines religiös gefärbten Atheismus erkennen kann. Die Frage, ob der Atheismus selbst religiöse Qualität annehmen kann, gehört zu den Grundproblemen der historischen Aufarbeitung des Freidenkertums. Kalthoff selbst beantwortete die Frage nach einer möglichen religiösen Qualität des Atheismus positiv. Er bemängelte, „dass man vielfach den Atheismus noch gar nicht für eine Erscheinung des religiösen Lebens hält, sondern für das dämonische Widerspiel aller Religion.“ Damit werde „der Atheismus nicht einmal verstanden, geschweige denn überwunden. Dem bewussten Atheisten [...] ist sein Atheismus Religion.“⁵⁵

Atheismus und Religion lassen sich nach Auffassung Kalthoffs sehr wohl miteinander vereinbaren. Allerdings unter einer Bedingung: Der Atheismus dürfe nicht zu eng mit einem institutionalisierten Dogmatismus korreliert sein, sonst verliere er seine religiöse Konnotation. Diese Einschränkung ist gemünzt auf den zeitgenössischen Sozialismus. Der nämlich stecke „noch ganz und gar in der atheistischen Dogmatik.“⁵⁶ Aber auch Vertretern des freigeistigen Spektrums warf er vor, freie Religiosität mit der Befreiung von der Religion zu verwechseln.⁵⁷ In einem konstruktiv und undogmatisch vertretenen Atheismus sah Kalthoff hingegen eine

⁵⁴ Im „Innern der Kirchen“ ist „das Verächtlichmachen, das Verketzern der Anschauungen, die der Kirchenmann als eine Abweichung von seinem alleinseligmachenden Glauben beurteilt, seit Jahrhunderten altbewährte, nur selten widersprochene Praxis geworden. Als ob dem Ungläubigen sein Unglaube nicht ebenso heilig, nicht eine ebenso ernste Wissenschaft sein könnte, wie dem Gläubigen sein Glaube, gilt der Unglaube, ja schon der Zweifel in der Kirche als vogelfrei. Von ihm darf jegliche Karikatur entworfen, ihm darf alle Schande nachgesagt, vor ihm darf zur größeren Ehre Gottes wie vor einer verderblichen Krankheit gewarnt werden, so dass in kleinstädtischen Verhältnissen, oder wo sonst das Glaubensritual noch Ansehen genug besitzt, der kirchlich Gezeichnete auch bürgerlich und gesellschaftlich geächtet, oft wie ein Aussätziger gemieden wird.“ Zit. in: Gotteslästerung, in: *Bremer Goethebund* (Hg.), *Volk und Kunst. Reden und Aufsätze von Albert Kalthoff*, Bremen o. J., 136–145, hier 142.

⁵⁵ Die Religion und der Atheismus, in: *Neues Freireligiöses Sonntagsblatt. Zentral-Organ der Freireligiösen, Deutschkatholischen und Freiprotestantischen Gemeinden Deutschlands*, Nr. 7 ff. (Magdeburg, 29.5.1887), 51–52, 59–60, 69–70, 87–88, hier 52.

⁵⁶ Christliche Theologie und socialistische Weltanschauung. Ein Wort zur Verständigung, Berlin o. J. [1894], 12.

⁵⁷ Vgl. dazu Auwärter, Albert Kalthoff (wie Anm. 1), 32–33.

Chance für einen religiösen Neuanfang. Religionshistorisch sei die Verneinung des Theismus eine wesentliche Funktion des Atheismus gewesen, der in diesem Kontext seine Berechtigung gewinne: „Nach dieser kritischen, negativen Seite hat sich der Atheismus in der Geschichte der Religion als ein wichtiger Faktor für den religiösen Fortschritt erwiesen.“ So sei die Vergeistigung der Gottesauffassung schon durch den Atheismus eines Xenophanes ermöglicht worden. Und auch der moderne Atheismus könnte sich als „Durchgangsmoment zu einer reineren und geistigeren religiösen Denkweise“ bewähren.⁵⁸ In diesem Punkt macht sich Kalthoffs reformatorisches Bewusstsein bemerkbar: Ohne eine atheistiche Religionskritik wären innerkirchliche Reformbestrebungen nicht möglich geworden. Er beruft sich auf die religionswissenschaftlichen Einsichten Max Müllers, der erkannt habe, dass ohne den Atheismus „alle Religion schon lange zu einer versteinerten Heuchelei geworden wäre [...]“. Man müsse „nur der Gottesverneinung der Gegenwart tiefer ins Herz schauen, um auch in ihr das tiefe Sehnen der Menschen nach einer reineren, besseren Gottesbejahung wahrzunehmen.“⁵⁹ Aus dieser Perspektive rechnet Kalthoff gerade auf den Atheismus eine besondere moralische Qualität zu: Nicht der Atheismus weise ein „Sündenregister“ auf, sondern umgekehrt der kirchliche Theismus.⁶⁰

War für Kalthoff der Atheismus ein Motor religiöser Reform, so war die Matrix dieser Reform für ihn das einfache ‚Volksleben‘ als dessen Ausdruck er zum Beispiel die Arbeiterbewegung betrachtete. Und das motivationale Potential sozialer Klassengegensätze schien Kalthoff im Blick auf die religiöse Entwicklung seiner Zeit bedeutsam.⁶¹ Es gehe in diesen nicht bloß um ökonomische Interessen, vielmehr könnten sich diese nur dann durchsetzen, wenn sie zuvor religiös fundiert worden seien. In seiner Schrift „*Das Christus-Problem*“ behauptet er, die im Klassenkampf wirksamen Kräfte „müssen und werden in jeder neuen großen Entwicklungsphase des Lebens der Menschheit wieder erscheinen, es wird keine ökonomische und soziale Entwicklung großen Stiles geben, ohne dass die treibenden sozialen Kräfte des Klassenkampfes ethisiert und humanisiert, d. h. religiös gebildet werden.“⁶²

⁵⁸ Die Religion und der Atheismus (wie Anm. 55), 52.

⁵⁹ Religiöse Weltanschauung. Reden, Leipzig 1903, 68. Vgl. Christliche Theologie (wie Anm. 56), 12f.; Volk und Kunst (wie Anm. 54), 140; ebd.: Der Atheismus „ist die Macht, das hinzugeben, was wir in den besten, in den ehrlichsten Stunden unseres Lebens als nicht wahr erkannt haben. Er ist die Bereitschaft, das weniger Vollkommene, so lieb und teuer, ja so heilig es uns gewesen sein mag, hinzugeben für das Vollkommenere, so sehr es auch von der Welt verurteilt wird. Er ist die wahre Selbstüberwindung, das wahre Opfer seiner selbst, das wahre Vertrauen auf die Wahrheit, der wahre Glaube. Ohne diesen Atheismus wäre alle Religion lange schon zu einer versteinerten Heuchelei geworden; ohne diesen Atheismus wäre jede Religion, jede Reform unmöglich [...]“.

⁶⁰ Das sei „so unbestreitbar zutreffend, dass es wohl begreiflich ist, wie der Atheismus grade in seiner Opposition gegen die theistische Moral schnell Boden in den Massen gefunden hat. Der Atheismus war ursprünglich nicht weniger Moral, sondern mehr.“ Zit. in: Die Religion und der Atheismus (wie Anm. 55), 60. Vgl. zur moralischen Relevanz des Atheismus ebd. 69f.

⁶¹ Albert Kalthoff, Christliche Theologie (wie Anm. 56), 3.

⁶² Albert Kalthoff, *Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig 1902, 79f.

Die Bemühungen der „Gelehrten“ um die religiöse Reform waren für ihn weitgehend gescheitert.⁶³ Gerade die Arbeiter seien am Werk, eine zeitgemäße „theologiefreie“ und „unkirchliche Religion auszugestalten und auszuleben.“⁶⁴

Kalthoff teilte diese Auffassungen mit anderen Intellektuellen. Spürbar wird besonders eine Nähe zu undogmatischen sozialistischen Denkern seiner Zeit, die nicht einseitig in den ideologischen Mustern der Theorie des „Klassenkampfes“ argumentieren. Ein Beispiel ist etwa Gerhard Hildebrand, ein Autor der *Sozialistischen Monatshefte*, der in einem Artikel zum Thema *Sozialismus, sittliches Bewusstsein und Religion* im Unterschied zur Marxschen These, die ein Verschwinden der Religion nach einer radikalen Umwandlung der Eigentumsverhältnisse prophezeite, ein „bleibendes Daseinsrecht“ der Religion behauptet. Doch setze das einen historischen Prozess der religiösen Transformation und Befreiung der Religion aus „ihrer Gebundenheit an unhaltbar gewordene Vorstellungen und an eine kindliche Katechismusweisheit“ voraus, der gerade von den unteren Schichten der Bevölkerung, insbesondere der „Arbeiterbewegung“ getragen werden solle und der der Religionsentwicklung „neuen Inhalt, neue Ausdrucksformen, neue Wucht im eigenen Leben und damit immer stärkere Wirksamkeit“ geben solle.⁶⁵ Hierin läge „eine große geschichtliche Mission [der] Arbeiterbewegung.“ Eine „aktive Rolle“ in diesem Prozess könne die Bewegung davor bewahren, „zu einer bloßen Arbeiterinteressenvertretung herabzusinken und statt dessen bewusst und vorurteilsfrei die Entfaltung aller schöpferischen Kräfte der Gesellschaft von der Grundlage der vorgefundenen Gesellschaftsordnung aus“ mit voranzutreiben.

Kalthoff gibt indes bei allem Gleichklang mit sozialistischen Denkern in dieser Frage die Hoffnung auf einen bürgerlichen Beitrag zu den Bemühungen um die Entfaltung religiöser Reformkräfte nicht ganz auf. Als theoretische Seite dieses Prozesses sieht Kalthoff „[i]m Sinne einer vergeistigten Naturbetrachtung“ etwa die Arbeiten von Haeckel, Bölsche, Wille und Ostwald.⁶⁶ Den Wert bürgerlicher Bemühungen um eine Neubelebung der Religion außerhalb des Theologiebetriebes, wie sie sich in der Naturmystik, neoromantischer Kunstreligion oder der Theosophie zeigten, machte er allerdings davon abhängig, wie weit sie noch in Verbindung mit den ‚Lebenskräften des Volkes‘ stünden. Viele Formen dieser Religiosität betrachtete Kalthoff als Dekadenzerscheinungen, ‚Todeszuckungen‘ und nicht Verjüngung der

⁶³ „Darum ist eine Neubelebung der Religion im modernen Leben nie zu erhoffen von den Männern der Schule, den Arbeiten der Gelehrten, sondern allein von den schöpferischen Kräften des Menschengesistes, von einer Neubelebung der dichterischen Lebensauffassung und Lebensgestaltung im Volke.“ Zit. in: *Religiöse Weltanschauung* (wie Anm. 59), 180.

⁶⁴ *Volk und Kunst* (wie Anm. 54), 93. Vgl. ebd. 77f. zur Verknüpfung mit der „sozialen Frage“. Vgl. auch *Christliche Theologie* (wie Anm. 56), 11; *Die religiösen Probleme in Goethes Faust*. Ernste Antworten auf ernste Fragen, Berlin 1901, 327 (das „Volksgemüt“ als „Jungbrunnen“ für Kultur, Kunst und Religion).

⁶⁵ In: *Sozialistische Monatsblätter* 15=17 (1911), Heft 10, 627–636, hier 634, Electronic ed.: Bonn: FES Library, 2006. Folgendes ebd.

⁶⁶ *Volk und Kunst* (wie Anm. 54), 93f.

Religion,⁶⁷ was gerade im Hinblick auf seine eigene Religiosität, etwa seine Einstufung als Mystiker in der Nähe zur Theosophie, noch Thema künftiger Untersuchungen sein muss.

Die Kalthoff-Gegner der positiven Richtung in Bremen vertraten, verglichen mit Kalthoffs eigenen Auffassungen, eine einseitige Sichtweise des Atheismus. Man kann ihnen nach den zahlreichen Äußerungen im Vorfeld der Eingabe an den Senat tatsächlich den Versuch attestieren, über eine Kampagne Einfluss auf Kalthoff und die Kirchenbehörde zu nehmen. Damit befanden sie sich zu den meisten liberalen Kollegen, die sich zum Fall äußerten, in einem fundamentalen Gegensatz. Sie blieben mehrheitlich dem Grundsatz der individuellen Gewissensfreiheit treu – zumindest in ihren öffentlichen Statements. Die „geistlichen Waffen“, die nach ihrer Auffassung in der Auseinandersetzung mit den radikalen Gegnern das obrigkeitliche Disziplinarrecht ersetzen sollten, ließen sich indes leicht in den Dienst der subtilen Verketzerung durch Polemik stellen.

Doch waren paradoxerweise gerade diese Bremer Bedingungen für die beispiellose Radikalität der konservativen Pressekampagne gegen Kalthoff mit verantwortlich. Da vom Staat, anders als etwa in Preußen, wenig Hilfe zur Maßregelung von religiösen Abweichlern zu erwarten war, müsse man selbst aktiv werden, indem man die Radikalen dazu dränge, freiwillig ihr Amt aufzugeben.⁶⁸ Die Gewissenskampagne gegen die Radikalen folgt also in gewisser Weise einer Logik der bremischen kirchlichen Verhältnisse. Und indirekt war die Verurteilung Kalthoffs durch die konservativ-protestantische Presse auch ein Verdikt über die Religionspolitik des Bremer Staates und Bremens liberale Eliten, die diese Politik machten. Dass der Senat wie keine andere Regierung in Deutschland, besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Liberalisierung aller Lebensbereiche konsequent vorangetrieben hatte – auch im Bereich des kirchlichen Lebens, indem er durch Aufhebung des Parochialzwangs 1860 den einzelnen Bürger aus der Vormundschaft durch die Kirche endgültig befreite und quasi „die Freiheit des Christenmenschen auch kirchenrechtlich dekretiert“ hatte –, setzte ihn dem grundsätzlichen Argwohn der konservativ-kirchlichen Öffentlichkeit Bremens aus.⁶⁹ Über die Landesgrenzen hinaus galt Bremen als abschreckendes Beispiel dafür, was passierte, wenn der Staat durch eine Kirchenpolitik, die qua Lösung der Bindung an die Wohnortgemeinde

⁶⁷ Vgl. z.B. Volk und Kunst (wie Anm. 54), 75: „[D]as gefährliche Spiel mit den phantastischen Formen und Schalen der alten Mystik, das alles findet seine tiefere Begründung in der Lebensmüdigkeit, die unserem Zeitalter nun einmal von seiner Vergangenheit her anhaftet. Die religiöse Neubelebung, die allein ihren Namen verdient, kündigt sich überall an nicht als eine Schwäche, sondern als eine Kraft, sie erweist sich durchweg als schöpferisch, als ein Ausfluss der Lebensfülle und eine Tat der Lebensbejahung. Darum suchen wir die Spuren einer religiösen Neubelebung nur da, wo wirklich ein Neues, ein werdendes im Leben sich ankündigt.“

⁶⁸ Vgl. den Artikel Zur kirchlichen Lage in Bremen, in: Bremer Kirchen-Blatt, 39. Jahrgang, Nr. 30 (26.7.1903), 235–237, hier 236. Der Artikel kann als repräsentatives Beispiel für die verbreitete Meinung in konservativ-kirchlichen Kreisen Bremens aufgefasst werden.

⁶⁹ Schulz, Vormundschaft und Protektion (wie Anm. 7), 610. Vgl. Schwebel, Die Bremische Evangelische Kirche 1800–1918 (wie Anm. 20), 23: „Stärker denn je unterlag die städtische Politik deshalb der kritischen Beurteilung durch die konservativ-kirchliche Öffentlichkeit, die auf den weltanschaulich neutralen Staat verunsichert, zum Teil verbittert reagierte.“

den religiösen Individualismus förderte und nicht durch Maßnahmen gegen kirchliche *enfants terribles* wie Kalthoff, Steudel und Mauritz zum Zusammenhalt der Kirchen beitrug. Die staatstragenden Bremer Eliten standen also mit auf der Anklagebank, da sie solche Zustände zuließen. „Wie kann es der Hohe Senat der Hansestadt Bremen mit seiner obrigkeitlichen Stellung vereinigen, dass er ruhig zusieht und selbst dringenden Bitten gegenüber jedes amtliche Einschreiten ablehnt, wenn Geistliche, die auf die heilige Schrift verpflichtet sind, den Kern der Schrift zerstören? [W]ie können gläubige Christen den Summepiskopat einer Stadtobrigkeit anerkennen, die alle mit dem Begriff der landesherrlichen Kirchengewalt verbundenen Obliegenheiten außer acht lässt und der Christusleugnung denselben staatlichen Schutz wie dem Christusglauben gewährt?“⁷⁰ Doch trotz dieser vehementen konservativ-kirchlichen Kritik ließ sich der Staat von seiner weltanschaulich neutralen Haltung nicht abbringen – nicht nur in den Jahren 1906–1907, sondern grundsätzlich schon das ganze 19. Jahrhundert hindurch.⁷¹ Das lief auf die staatliche Förderung einer allgemeinen bürgerlichen, kirchlich-konfessionell nicht gebundenen, aber dennoch in ihrem Wertgehalt sich am Christentum orientierenden Zivilreligion hinaus, die ohnehin schon lange das heimliche Bekenntnis der Angehörigen der führenden Bremer Familien war, und nun auch auf die gesamte Bevölkerung ausgeweitet wurde. In seinem politischen Kern war dieses Bekenntnis ein von oben verordneter Liberalismus, der das Zugeständnis völliger Gedanken- und Glaubensfreiheit mit dem Anspruch an die Bevölkerung auf Loyalität gegenüber der herrschenden Oligarchie verband. Demokratieorientiert oder gar sozialismusfreundlich eingestellt war dieser Bremer Liberalismus also nicht. Der christliche Gehalt dieses der Bevölkerung verordneten Konzeptes kommt in etwa im Zuschnitt des Schulfaches ‚Biblische Geschichte‘ zum Ausdruck, der bremischen Variante schulisch-religiöser Werterziehung. Und auch diese Form der Zivilreligion impliziert die oben dargelegten religionstheoretischen Prämissen.

Kirchengeschichtlich ist die Auseinandersetzung um Kalthoffs Eintritt in den Monistenbund als ein Höhepunkt in einer längeren Folge kultureller Abwehrreaktionen auf die als Bedrohung empfundenen Erfahrungen der ‚Entchristlichung‘ der Gesellschaft in Form einer Rechristianisierungsbewegung zu werten und einzuordnen. Die Bemühungen christlicher Milieus, auf die Konkurrenz religiöser und nicht-religiöser Alternativangebote zur traditionellen christlichen Religion, beziehungs-

⁷⁰ So zitiert das Bremer Kirchen-Blatt (wie Anm. 68) eine konservative auswärtige Pressestimme, 235. Vgl. als ein Beispiel für die Enttäuschung über die Religionspolitik des Senats auch E. R. Vietor, Ein Vorschlag über die Zukunft der Bremer Kirche, in: Bremer Kirchen-Blatt, 40. Jahrgang, Nr. 47 (20.11.1904), 372–374, bes. 373: Der Senat „kann von Rechtswegen nicht eines großen Teiles seiner Pflichten sich entschlagen und nur seine Rechte ausüben. Der preußische Staat nimmt die – wie jeder anerkennen muss – schwere Last auf sich, in der Kirche für Ordnung zu sorgen und verhindert – event. durch Absetzung – allzuschroffe Lehrabweichungen. [M]anch einem Konsistorialrate ist es auch höchst peinlich, als ‚Ketzerlicher‘ durch die Zeitungen verschrien zu werden. Aber dann tritt dort eben das eiserne Pflichtgefühl ein, das keine Rücksichten als die auf das Gesetz kennt. [...] Wie die letzten fünfzig Jahre lehren, hat unser Senat diese Pflicht nicht ausgeübt im Blick auf die Lehrordnung der bremischen Landeskirche.“

⁷¹ Dies hat Andreas Schulz in seiner Untersuchung über die Bremer Eliten auch für das 18. und 19. Jahrhundert gezeigt. Vgl. Schulz, Vormundschaft und Protektion (wie Anm. 7).

weise auf die massive Verbreitung dieses neuen Gedankengutes in der Öffentlichkeit, angemessen und ebenso öffentlichkeitswirksam zu reagieren, wurden aus den oben schon angegebenen Gründen in ganz Deutschland unternommen.⁷² Die Mobilisierung von Gegenkräften vollzog sich vornehmlich im konservativen Vorfeld der Amtskirchen. Als direktes Konkurrenzunternehmen im Kampf gegen den Monistenbund wurde so zum Beispiel, allerdings erst im Jahr nach der Kalthoff-Affäre, in Frankfurt der *Keplerbund* gegründet.⁷³ Bremen war, nicht zuletzt bedingt durch das hohe Maß an Freiheiten und Selbstorganisationsmöglichkeiten, die das Kirchenrecht den protestantischen Gemeinden gewährte, schon im 19. Jahrhundert ein Vorreiter für das Entstehen solcher Gruppierungen geworden. In der Lösung des Falles von 1906 zeigte sich also eine gewisse Kontinuität der Haltung konservativer Bremer Kirchengemeinden gegenüber dem Staat – im Rahmen reichsweit zu konstatierender Entwicklungen. Wenn der Staat nicht für die religiöse Integration seiner Bürger im konservativ-christlichem Sinne sorgte, so musste das konservativ-protestantische Bremer Milieu eben selbst die Initiative auf den seiner Meinung nach staatlich vernachlässigten Gebieten ergreifen: Dazu gehörten verschiedene protestantische Vereine und Verbände im Vorfeld der Amtskirche wie die innere Mission, die Diakonie, der Verein vom Blauen Kreuz, mehrere Männer-, Jünglings- und Jungfrauenvereine, die Seemannsmission, Aktivitäten auf dem Gebiet der religiösen Bildung.⁷⁴ Und zu dieser Rechristianisierung gehörte auch die moralische Diffamierung religiöser Abweichler, die sich die Möglichkeiten des Bremer Kirchenrechts zunutze machten, um ihre Gemeinden quasi von unten her neu aufzubauen.

VI.

Auf einer tiefergehenden kultur- und religionsgeschichtlichen Analyseebene wird jedoch auch klar, warum Kalthoffs Gegner kaum anders reagieren konnten als sie es taten. Der dargestellte Konflikt geht weit über seine lokale religionshistorische Dimension hinaus und wird damit exemplarisch für den deutschen Protestantismus des Wilhelminischen Zeitalters. Zu Grunde liegen tief im kulturellen Bewusstsein der Epoche verankerte Optionen möglichen Verhaltens, die mit weiteren kognitiven und sozialmoralischen Optionen verbunden sind. Dass für die Mehrheit der Protestanten und auch der nur religionsbewussten Bürger sich bisherige Formen des Christentums – zumindest in Bezug auf das Verhältnis von Staat/Nation und Religion – nicht einfach in so grundsätzlicher Weise aufgegeben ließen, wie es manchen Darwinisten, Monisten und einflussreichen Pastoren wie Kalthoff um 1900 vorschwebte, wurde schon gezeigt. Die Tolerierung des Atheismus und die Anerkennung seiner Anhänger

⁷² Vgl. Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften* (wie Anm. 14), 247–250.

⁷³ Vgl. Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften* (wie Anm. 14), 247–250. In Bremen widmete sich der Bekämpfung des radikalen Protestantismus nach Kalthoffs Tod die Zeitschrift *Bremer Beiträge* (wie Anm. 9).

⁷⁴ Andreas Schulz, *Vormundschaft und Protektion* (wie Anm. 7), 612, vgl. 611: „Die Bestrebungen des konservativ-kirchlichen Protestantismus, auf allen Gebieten der sozialen Fürsorge und der Glaubensstärkung die Initiative zu ergreifen, waren in Bremen besonders intensiv.“

als gleichwertige Diskurspartner durch einen protestantischen Amtsträger, war in dieser Situation schon eine absolute Ausnahme – gegenläufig zum vorherrschenden Zeitgeist. Erst recht mussten natürlich aktive Protestanten beziehungsweise Amtskollegen gegen Kalthoff einschreiten. Es war noch nicht mit dem protestantischen Bewusstsein vereinbar, nur einer unter anderen Anbietern auf dem Markt der religiösen Sinnstifter in einer pluralistischen, sich richtungsoffen entwickelnden Gesellschaft zu sein. Kirchen und konfessionelle Milieus waren noch lange nicht zum Verzicht auf ihren geistigen Alleinvertretungsanspruch in der Gesellschaft bereit.⁷⁵ 1906 war es noch eine für die meisten Christen nicht zu tolerierende Grenzüberschreitung, als Kalthoff darauf beharrte, gleichzeitig Pastor einer protestantischen Gemeinde und aktives, ja führendes Mitglied einer kirchenfeindlichen Organisation zu sein.

Weitere Gründe für die Ablehnung Kalthoffs differierten je nach Zugehörigkeit zum liberalen oder konservativen „Lager“ des Protestantismus. Bei den Liberalen überwog die Angst vor dem Ende des freien Protestantismus, beziehungsweise vor dem Verlust mühsam im 19. Jahrhundert der Orthodoxie abgerungener Freiheiten wie zum Beispiel der Anwendung der historisch-kritischen Bibelexegese. Befürchtungen, dass in Bremen ein Kirchenregiment eingeführt werden könnte, machte die Bremer liberalen Protestanten kompromissbereit, und ließ sie es als ratsam erscheinen, wissenschaftliche Freiheiten, wie Kalthoff sie sich herausgenommen hatte, besser außerhalb der Kirche zu entfalten.⁷⁶ Begründet waren derartige Befürchtungen in den Bedingungen des Systems Kirche selbst: Letztlich blieb man als Amtsträger institutionell bedingten Verhaltensdispositionen unterworfen, die die persönliche Gewissensfreiheit einschränkten und denen man sich allenfalls durch das Verlassen des Systems Kirche entziehen konnte. Kalthoff ersparten nur die besonderen Bedingungen in Bremen einen solchen Schritt. Aber eben dieser Umstand, *dass er nicht freiwillig* von seinem Pastorenamt zurücktrat, wurde ihm als unverzeihliche Inkonsequenz angekreidet. Auch das belegen die Materialien zum „Fall“ Kalthoff.⁷⁷ Einzelne

⁷⁵ Kaiser, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaften* (wie Anm. 14), 250: „Erst nach 1945 akzeptierten die meisten Protestanten endlich das Faktum einer richtungsoffenen paritätisch-pluralistischen Gesellschaft, in der die Kirche einen legitimen Platz besitzt, aber auf allgemeinverbindliche Festlegungen moralisch-politischer Normen verzichten muss.“

⁷⁶ Mit diesen Argumenten wird etwa in einem Nachruf auf Kalthoff in der Frankfurter Zeitung vom 17.5.1906 das Zerwürfnis mit seinen liberalen Kollegen begründet. Vgl. zum Problem auch das Zitat bei Rades (wie Anm. 12).

⁷⁷ Die dahinter stehende Logik des „Entweder-oder“ („wer Christ ist, kann kein Monist sein“) funktionierte übrigens auch aus Sicht mancher Monisten. So zeigte z. B. Wilhelm Breitenbach, ein Wegbereiter und Mitbegründer des Monistenbundes, die Tendenz, die Mitgliedschaft im Bund und in einer Kirche für unvereinbar zu erklären. Vgl. Rosemarie Nöthlich/Heiko Weber/Uwe Hoßfeld/Olaf Breidbach/Erika Krauße, *Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes*, in: *Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur* 3 (2007), 19–67, hier 33f. (Zit. Breitenbach, ebd. Anm. 70: „Es will mir nicht recht in den Sinn, wie ein Mann, der sich Monist nennt, Kinder tauft, konfirmiert, im Talar Sonntags auf die Kanzel steigt und predigt, kurzum eben Pfarrer ist und bleibt.“) Vgl. Frank Simon-Ritz, *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*, Gütersloh 1997, 151 (Wilhelm Ostwald). Insofern hätte sich Kalthoff längerfristig wohl auf einen Platz „zwischen den Stühlen“ Monistenbund und Priesteramt manövriert.

versöhnlich klingende Stimmen aus der Zeit nach Kalthoffs Tod, man denke etwa an die Nachrufe des *Protestantenblattes*, stehen nicht für die grundsätzliche Haltung der Liberalen. Letztendlich beharrten die liberalen Kollegen Kalthoffs auf dem Standpunkt der Unvereinbarkeit von Priesteramt und freireligiösen Aktivitäten, wenngleich sie ihr Einschreiten gegen Kalthoff mit dem Schutz der fortschrittlichen liberalen Errungenschaften begründeten.

Für die konservativen Kalthoffgegner waren es hingegen gerade diese neuen wissenschaftlichen und persönlichen Freiheiten bzw. die damit verknüpften Befürchtungen vor einer weiteren ‚Entkirchlichung‘ der Gesellschaft, die Bremen „für die Orthodoxie in ganz Deutschland [...] bête noire“ werden ließen.⁷⁸

Die wohl am tiefsten liegenden Gründe für das Festhalten der Pastorenkollegen – und darüber hinaus für das mehrheitliche Festhalten des Protestantismus – an der um 1900 für viele Menschen seit langem schon rational nicht mehr plausiblen dogmatischen Tradition des Christentums blieben aber die beschriebenen sozial-moralischen Überzeugungen, die im Grundanliegen einer gesamtgesellschaftlichen Integration durch geistige Werte kumulierten. Dieses Interesse bestimmte maßgeblich auch das protestantische Verhältnis zum ‚modernen‘ religiösen Individualismus, wie ihn Kalthoff vertrat. Die Distanzierung der meisten einflussreichen konservativen aber auch liberalen Protestanten von Kalthoff und dem freigeistigen Spektrum hängt mit der polarisierenden Wirkung zusammen, die von ihm innerhalb des Protestantismus ausging, und welche wiederum dem erklärten Wunsch nach kulturnationaler Integration *aller* Bürger entgegenwirkte. Kalthoff und seine gleichgesinnten Kollegen traf der Vorwurf, dass die modernitätskritische Individualmoral mehr zersetzendes als vergesellschaftendes Potential berge. Säkulare Alternativen zur christlichen Tradition beurteilte man in den Kreisen der Kritiker mit Skepsis. Das von konservativen und liberalen Protestanten immer wieder postulierte gesamtgesellschaftliche Bedürfnis nach wertefundierter Integration konnte nach Überzeugung der weit überwiegenen Mehrheit protestantischer Theologen im zweiten Kaiserreich in gewissem Sinne nur durch eine *allgemein christliche* Nationalreligion befriedigt werden, was sich angesichts eines überbordenden und folgenreichen Nationalprotestantismus als Hypothek für die Zukunft des deutschen Protestantismus erweisen sollte.

Abstract

In welchem Maß ist der Protestantismus bereit, Elemente neuer Religiosität zu integrieren? Wo zieht er Grenzen? Aus einer Zeit, in der die Bremer kirchlichen Verhältnisse durch eine kritische Öffentlichkeit in ganz Deutschland unter Beobachtung standen, wird ein exemplarischer Konflikt zu dieser Frage analysiert. Im Januar 1906 übernahm der Pastor Albert Kalthoff (1850–1906) den Vorsitz des von Ernst Haeckel gegründeten Deutschen Monistenbundes. Er verband damit positionell die Darwinsche Evolutionstheorie und die protestantische Theologie, so dass die liberalen Theologen Stellung beziehen mussten. Seine Gegner riefen ein Glaubensgericht auf den Plan, das nur durch Kalthoffs überraschenden Tod im Mai 1906 gegenstandslos wurde. Handelte es sich dabei „nur“ um den Versuch einer Inszenierung von Bremens letztem Ketzergericht oder lassen sich hinter dem Vorgehen seiner Amtskollegen grundsätzlichere Motive ausmachen?

⁷⁸ Vgl. Nachruf Kalthoff (wie Anm. 76).