

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in *Christian Wagner. Beiträge zu Leben und Werk*, edited by Burkhard Dücker.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Wolfgang Vögele

Dichten und Bekennen. Über das Verhältnis von neuem Glauben und altem Katechismus bei Christian Wagner

in: Burkhard Dücker (Hg.), *Christian Wagner. Beiträge zu Leben und Werk*, pp. 81–114

Frankfurt et al.: Peter Lang 2017

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



# Dichten und Bekennen

---

Über das Verhältnis von neuem Glauben und altem Katechismus bei Christian Wagner

## 1. Der Goldmacher

Für einen Alchimisten hält er sich, und er bezeichnet sich als Goldmacher. Aber er verwandelt nicht billige Metalle in wertvolles Gold. Sondern er wandelt alltägliche, wiederkehrende Erfahrungen in bleibende konzentrierte Dichtung. Das ist seine literarische Alchemie. An einer Schlüsselstelle seines Katechismus „Neuer Glaube“ zitiert Christian Wagner eines seiner eigenen Gedichte, um zu erklären, wie er sich selbst als Bauer und Schriftsteller versteht:

„Welchen Gewerbes ich sei? – Goldmacher. – Geringe Metalle  
Wandl' ich in köstliches Gold, und eine Tinktur, die besitz' ich,  
Kostbar wie keine: Geringe Vorkommnisse täglichen Lebens  
Wandle in Liedgold ich um durch wenige Tropfen des Geistes.“ (NG Fr. 54, 77)<sup>1</sup>

Wagners Dichtungen resultieren aus einem chemisch-intellektuellen Verwandlungsprozess, der bestimmt wird von religiös-literarischen Wahlverwandtschaften, denen nachzugehen wäre. Außerdem hat Wagner die Nuggets seines „Liedgoldes“ zu einem größeren Schmuckstück zusammengelötet und daraus ein Bekenntnis gemacht, das Ausdruck findet in den Fragen und Antworten eines Katechismus. Das wäre ein zweiter Verwandlungsprozess: von der Erfahrung zu den Gedichten, von den Gedichten zum Bekenntnis.

Gemeinsam ist beiden Verwandlungsprozessen: Der Dichter gießt neuen Wein in alte Reagenzgläser. Nicht als erster schreibt er ein Gedicht, und nicht als erster schreibt er einen Katechismus. Beides sind alte geprägte Formen, deren Gebrauch Rück- und Nebenwirkungen zeitigt. Der Kritiker Walter Hinck ließ die schwärmerischen Naturgedichte gelten, bemängelte aber die „Weltbeglückungspoesie“ (Hinck 1996) Wagners, die er nicht der Dichtung, sondern dem Genre der Predigt zuordnete, also eher Religion mit literarischer Emphase als Literatur mit religiösen Unter- und Obertönen. Ob dieses Urteil berechtigt ist, mag dahingestellt bleiben, wichtig scheint, dass Wagner seine literarischen Experimente stets aus vier Quellen zusammenmischt, aus Naturbeobachtung, aus Biographie, aus Religion und schließlich aus der Literatur selbst.

Biographie und Werk lassen sich bei Wagner nicht gut trennen. Deswegen stellen sich beim Blick auf den Katechismus des „Neuen Glaubens“ stets zwei Fragen, die eine nach dem Charakter der Person, die andere nach dem Charakter des Werkes. Wer ist das, der hier seinen neuen Glauben bekennt – ein Bauer, ein Brahmane, ein Prophet, ein Charismatiker? Was gibt er uns als neuen Glauben mit – ein Glaubensbekenntnis, ein Lehr- und Lernbuch oder doch nur ein Florilegium aus Zitaten eigener Gedichte?

Christian Wagner wurde am 5. August 1835 in Warmbronn geboren. Er wurde getauft und, soweit wir wissen, trat er nie aus der evangelischen Kirche aus. Von 1841 bis 1848 besuchte er die Schule in

---

<sup>1</sup> Wagners Katechismus „Neuer Glaube“ wird im Folgenden mit der Sigel NG, der Nummer der Frage und der Seitenangabe zitiert.

Warmbronn, und am 22. April 1849 wurde er konfirmiert<sup>2</sup>, was deswegen wichtig ist, weil er im Konfirmandenunterricht mindestens Teile des in der Landeskirche gebräuchlichen Katechismus auswendig gelernt haben wird, dem er 45 Jahre später seinen eigenen Katechismus des neuen Glaubens gegenüberstellen wird. Sein Konfirmationsspruch lautet

Evangelisches Christentum und eigene Weltanschauung stehen bei Wagner beileibe nicht nur in einem Verhältnis der Gegenüberstellung oder des Kontrastes. Die Beziehung zwischen beidem ist vielschichtiger und komplexer; sie enthält Momente des Kontrastes, der Überbietung und der (stillschweigenden) Übereinstimmung. Um diesen Verwandlungsprozess von altem in neuen Glauben zu verstehen, stelle ich nach diesen einleitenden Bemerkungen (1) drei Fragen:

1. Was lässt sich über die Alltagsfrömmigkeit (2) einer württembergischen Dorfgemeinde sagen und wie wurde er vom Brenz-Luther'schen Katechismus bestimmt?
2. Welche Spuren des Religiösen, vielleicht sogar des Evangelischen finden sich in Wagners Werk (3) neben dem „Neuen Glauben“?
3. Wie ist vor diesem Hintergrund Wagners Katechismus zu beurteilen?

Der letzten Frage gilt die größte Aufmerksamkeit. Ihre Beantwortung wird aufgefächert in Reflexionen über den Katechismus als Gattung (4), den Titel und die Gliederung (5), Wagners Gottesbild (6) und einen Vergleich mit zentralen Gehalten christlichen Glaubens (7), danach die These von der Schonung alles Lebendigen (8) und die Frage des Selbstmordes (9). Es ist erstaunlich, dass Wagner über eine Fortsetzung seines Katechismus nachdachte (10). Am Ende frage ich nochmals nach der Rolle (11) dessen zu fragen, der diesen Katechismus verfasst hat. In wenigen Schlussbemerkungen (12) versuche ich, Wagner zwischen dörflicher Lebenswelt, Pietismus und bäuerlicher Tradition auf der einen und unübersichtlicher Moderne, Zivilisationskritik und Natursehnsucht zu verorten.

## 2. Alltagsfrömmigkeit in Württemberg

Die Geschichte der evangelischen Kirche im Württemberg des 19. Jahrhunderts lässt sich holzschnittartig durch vier Entwicklungen (Ehmer 2000) charakterisieren.

1. Die Kirche und die Kirchengemeinden versuchen sich gegenüber dem durch den Großherzog repräsentierten landesherrlichen Kirchenregiment stärker zu verselbständigen und eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber staatlicher Bevormundung zu erlangen. Erst 1867, sehr viel später als in anderen Landeskirchen, wurde eine eigene Landessynode etabliert.
2. In Reaktion auf Industrialisierung und Verelendung der Bevölkerung bildete sich zum einen eine Bewegung der Inneren Mission aus. Exemplarisch stehen dafür Namen wie Gustav Werner und Christoph Ulrich Hahn. Dieser Prozess war – zum anderen - eng verflochten mit der Gründung von diakonischen Vereinen, von denen viele zu großen Anstalten und Werken (Krankenhäuser, Pflegeheime, Alteinrichtungen) heranwachsen. Sie waren Ausdruck eines freieren, nicht mehr staatsgelenkten Protestantismus.
3. Die aus der Aufklärung übernommene Bibelkritik mit Fragen nach dem historischen Jesus und nach der Echtheit biblischer Texte führte zu einer Auseinandersetzung kirchlicher

---

<sup>2</sup> Christian Wagner Archiv Warmbronn, Abschnitt 4e. Dokumente zu Christian Wagners Leben. Dort findet sich die Konfirmationsurkunde. Für diesen und viele andere Hinweise sowie etliche Korrekturen danke ich Prof. Dr. Axel Kuhn, Leonberg.

Gruppen mit der wissenschaftlichen Theologie, wie sie besonders an der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen geführt wurde.

4. Mehr als andere deutsche Gebiete war Württemberg durch eine starke pietistische Strömung geprägt, die statt auf Lehre und Orthodoxie auf Emotion, Innerlichkeit und Bekehrung setzte.

Dabei verschwammen häufig die Grenzen zur Landeskirche. Neben den innerkirchlichen Gruppen existierten Freikirchen und Sekten, was der protestantischen Szene Württembergs aufgrund der theologischen Konkurrenzen und Rivalitäten eine gewisse Unruhe verlieh (Hölscher 2005, 225). Außerdem gestattete der Großherzog, weil viele Pietisten sich auswanderungswillig zeigten, dass die Herrnhuter Brüdergemeinde in der Nähe von Warmbronn in Korntal eine große Gemeinde mit diakonischen Einrichtungen gründeten.

Für Wagners Entwicklung scheint mir wichtig, dass der schwäbische Pietismus des 19. Jahrhunderts einen gewissen Persönlichkeitskult pflegte, obwohl das seiner Theologie eigentlich entgegenstand. In pietistischen Verlagen erschienen biographische Lebensbilder frommer Menschen, in denen Bekehrungserlebnisse und die innere Frömmigkeit der dargestellten Personen in den Vordergrund rückten (Ehmer 2000, 140). Das scheint mir deshalb von Bedeutung, weil Wagner, obwohl sicherlich kein Pietist, sich sehr stark als Einzelgänger und „Eigenbrötler“ (so der Titel einer Sammlung von Erzählungen) stilisierte.

Das scheint mir umso wichtiger, als der Historiker Lucian Hölscher dem gesamten Protestantismus des 19. Jahrhunderts eine Neigung attestiert, der „individuellen Wahrhaftigkeit“ den Vorzug vor der „dogmatischen Wahrheit“ und vor „kirchlichen Lehrmeinungen“ (Hölscher 2005, 298) zu geben. Es zeichnete also ein Prozess ab, der fromme, individuelle Authentizität über den gemeinsam geteilten Glauben stellte. Und genau so etwas erscheint als Eigenbrötlertum auch bei Wagner, allerdings wie sich zeigen wird, mit anderen Frontstellungen, nicht nur gegen die institutionalisierte Kirche.

Man wird also auch für das Warmbronn des 19. Jahrhunderts von einer komplexen Gemengelage zwischen pietistischen Tendenzen (Erweckung, Gemeinschaft, Bekehrung, Innerlichkeit) und konventioneller Gemeindefrömmigkeit (Sonntagsgottesdienst, Katechismus, Hochschätzung des Pfarrhauses, Nähe zum württembergischen Herrscherhaus) ausgehen können.

Genauso wenig ist allerdings zu leugnen, dass diese ohnehin volatile kirchliche Situation im 19. Jahrhundert zunehmend in eine Krise geriet. Historiker erläutern diese Krise unter den Stichworten der Säkularisierung und der Konfessionalisierung (vgl. Pahl 2003, 113). Mit der Säkularisierung kommen schrumpfende religiöse Autorität und Orientierung sowie der Einflussverlust von kirchlichen Institutionen in den Blick, mit dem Stichwort der Konfessionalisierung eine Tendenz der Ausbildung von Besonderheiten zu Zwecken der Abgrenzung von anderen Gruppen aus dem eigenen religiösen Lager und auch zum Zweck der Abgrenzung von der allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung, die den Kirchen nicht mehr so gewogen war, wie man das in Zeiten des stabilen landesherrlichen Kirchenregiments gewohnt war. Beide Modelle lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, man muss mit parallelen Entwicklungen und Überschneidungen rechnen.

Pfarrer und Gemeinden reagierten auf die empfundene Krise auf unterschiedliche Weise. Die Tendenz zur Gründung pietistischer Gruppen und zur Einrichtung diakonischer Vereine ist sicherlich eine Reaktion auf diese Krise, besonders in der Pfarrerschaft zeigte sich aber auch eine verbreitete

Klage über das Fehlen von Sendungsbewusstsein (Pahl 2003, 120)<sup>3</sup> und vor allem die moralische Kritik an einem Christsein, das sich vor allem über bestimmte Handlungen (Gottesdienstbesuch, Beachtung kirchlicher Moralvorstellungen) definierte. Pfarrer erlebten Modernisierung als Entchristlichung und Entkirchlichung, und sie propagierten dagegen die Rückkehr zur alten Ordnung, was sowohl kirchlich und theologisch als auch gesellschaftspolitisch (Nähe zum Herrscherhaus) verstanden werden musste (Pahl 2003, 125).

Damit ist der kirchliche und gemeindliche Hintergrund des 19. Jahrhunderts skizziert, vor dem Christian Wagners religiöse Sozialisation (Taufe, Konfirmation, Schulunterricht) ablief. Es erhellt daraus, dass es vorschnell wäre, Wagners ökologisch-franziskanische Lebensschonungsphilosophie gegen einen massiven und unbeweglichen Block theologischer und kirchlicher Dogmatik abzusetzen. Richtig ist vielmehr, dass sich die kirchlichen Verhältnisse im Württemberg des 19. Jahrhunderts in einem als krisenhaft erlebten fundamentalen Verwandlungsprozess befanden.

Diese Krise des Protestantismus und die damit verbundenen Reformanstrengungen bilden den Hintergrund, vor dem der Ort des Katechismus und der Glaubensbekenntnisse bestimmt werden muss. Im Württemberg des 19. Jahrhunderts war der Katechismus von Johannes Brenz in Gebrauch, allerdings nicht in seiner originalen Gestalt, sondern in einer Kombination mit Luthers kleinem Katechismus. Beide wurden zusammengefasst, komprimiert und in Schulbüchern zum Auswendiglernen gedruckt<sup>4</sup>. Diese so genannten Spruchbücher (Weismann 482ff.) waren grundlegende Werke für Schul- wie Konfirmandenunterricht, und sie enthielten neben dem Katechismus Bibelsprüche, bibelkundliche Merksprüche, Gebete, Psalmen und Listen von auswendig zu lernenden Chorälen des Gesangbuchs.

Dabei waren die kirchlichen Bekenntnisse im 19. Jahrhundert durchaus nicht unumstritten. Es kam in den 70er Jahren zum berühmten Apostolicum-Streit um die weitere Geltung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Während die wissenschaftliche Theologie vor allem Gestalt des liberalen Theologen Adolf von Harnack mit vermittelnden Vorschlägen reagierte, entließen die Kirchenleitungen eine Reihe von Pfarrern, die das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst nicht mehr verwendeten. Zu den Entlassenen gehörte auch der württembergische Pfarrer Christoph Schrempf aus Leuzendorf, der Apostolicumstreit wurde also durchaus auch in Württemberg geführt. Er gewinnt auch deshalb an Bedeutung, weil sowohl Brenz wie auch Luther in ihren Katechismus unter anderem das apostolische Glaubensbekenntnis auslegen.

### 3. Glaube und Biographie

Wagners Katechismus „Neuer Glaube“ erklärt sich aus einer Differenzerfahrung. Das kirchliche und gemeindliche Umfeld Warmbronns, in dem er aufwuchs, bildet eine Hintergrundfolie, von der er sich mehr oder weniger deutlich abzusetzen sucht. Burckhardt Dücker spricht von einer „kulturelle[n] Differenzerfahrung als Traditions- und Normbruch zwischen seiner (Christian Wagners wv) eigenen reflektierten Lebenskonzeption und der konventionellen, in ihrer Konstruktivität nicht durchschauten

---

<sup>3</sup> Vgl. auch Pahl, 2003, 145: „Es scheint, als sei das 19. Jahrhundert weder so unchristlich gewesen, wie es das Säkularisierungsparadigma nahelegen möchte, andererseits aber auch zu keinem Zeitpunkt so christlich, wie ein mögliches Konfessionalisierungsparadigma suggerieren würde.“

<sup>4</sup> Zur Textgestalt des Brenzschen Katechismus vom 19. Jahrhundert bis heute vgl. die Bemerkung von Weismann 1990, 497: „Überblickt man die Lage in Württemberg in Hinsicht auf den Katechismus, so ist die Situation hoffnungslos konfus.“

Lebenspraxis seiner ländlichen Umgebung.“ (Dücker 2004, 333) Im letzten Abschnitt habe ich versucht, die Konstruktivität der kirchlichen Seite dieser ländlichen Umgebung zu erhellen. Wagners Leben und Werk sind von komplexen Absetzbewegungen zu dieser kirchlich-ländlichen Umgebung bestimmt. Die angesprochene Differenz ist nicht statisch zu verstehen, sondern sie hat eine Geschichte, die ihrerseits zu erzählen ist.

Wagner erzählt nicht viel über das, was man erst im 20. Jahrhundert religiöse Sozialisation genannt hat. Deutlich ist, dass er getauft und konfirmiert wurde. Was den Katechismus der Kirche betrifft, so lässt sich einiges seinem autobiographischen Text „Aus meinem Leben“ entnehmen: „Ich war wohl ein guter Schüler, aber das Auswendiglernen der Sprüche und Liederverse machte mir unsäglichen Verdruss. Nicht, daß es mir am Gedächtnis gefehlt hätte, das nicht, allein, es war mir eben zuwider.“ (Wagner 1992, 6) Obwohl hier der Katechismus nicht genannt wird, kann eigentlich kein anderes Lehrbuch gemeint sein.

Sehr viel später, in seinem Briefwechsel mit Magnus Schwantje, kam Wagner nochmals auf das leidige Thema des Auswendiglernens zurück: „Würde man den Schulkindern statt dem Auswendiglernen rückständiger Sprüche aus dem alten Israel Liebe zur Tierwelt lehren, so wäre dies unendlich wertvoller, würde sie zur Naturfreundschaft hinleiten und sie so zu dem Ziel ‚Edelmensch‘ zu werden hinführen.“ (Wagner/Schwantje 2002, 19) Noch drastischer drückte das Wagners früher Interpret Richard Weltrich aus: „(...) aber der Schwall der tausend Sprüche und Gesangbuchverse, mit deren Eintrichtern die protestantische Geistlichkeit dem jugendlichen Gehirn die erste Abstumpfung beizubringen pflegt, erfüllte ihn mit Verdruss.“ (Weltrich 1898, 9) Allerdings kennzeichnet Weltrich den Relativsatz ausdrücklich als eine eigene Interpretation.

Was die kirchlichen Verhältnisse angeht, so geizt Wagner mit weiteren Auskünften. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass Wagner die Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse als bekannt voraussetzte. Viel interessanter musste ihm selbst erscheinen, was er als „neuen Glauben“ dagegensetzen hatte.

Immerhin taucht in der Geschichtensammlung des „Eigenbrötlers“ in der Erzählung „Der Schneider-Jobb“ die Karikatur eines pietistischen Pfarrers auf. Dieser versucht, auf die Gemeinde Einfluss zu nehmen und scheitert damit (Wagner 1915, 31ff.). Und in der Geschichte „Der Jerusalemsbruder“ aus derselben Sammlung zeigt Wagner einen apokalyptisch-pietistischen Propheten, der daran scheitert, dass die eigenen biblisch vermeintlich so fundierten Prophezeiungen nicht eintreffen (Wagner 1915, 45ff.).

Aus diesen wenigen Belegen dürfte zu schließen sein, dass Wagner von Jugend an dem Bekenntnis, dem Inhalt und den Formen christlichen Glaubens reserviert bis kritisch gegenüberstand. Er hat in späteren Jahren zur Einweihung einer neuen Orgel ein Gelegenheitsgedicht verfasst, aber andere biblische und christliche Anspielungen aus seinen Gedichten legen ein kritisches Verhältnis nahe. Zwar waren ihm biblische Sprüche, Erzählungen, Choräle und ähnliches vertraut, aber er machte davon einen Gebrauch machte, der die konfessionellen Grenzen kirchlichen Bekenntnisses weit hinter sich ließ.

Es lohnt sich, einen Blick auf einige von Wagners Gedichten zu werfen, um diese Verwandlungsprozesse des Christlichen zu beleuchten.

So hat Wagner einen Zyklus von elf Gedichten geschrieben mit dem Titel „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“<sup>5</sup>. Das ist ein Zitat aus dem Johannesevangelium (Joh 14,2). Heute gilt dieses vielen praktischen Theologen als ein Schlüsselzitat für das Geltenlassen unterschiedlicher Religionen und Glaubensvorstellungen. Wagner parallelisiert in diesem Gedicht ganz charakteristisch die Vielfalt menschlicher Wohnungen („Auf Stühlen sitzen, oder auf Thronen?“) mit der Vielfalt der Blumen. Letzteres ist ganz typisch für seine Naturlyrik, und genau so typisch ist es für ihn, aus dieser Analogie weitreichende Schlüsse zu ziehen:

„So will ich dir sagen: Wie auf der Flur  
Die Blumen blühen, weiß, rot und azur,  
Als Kelche und Glocken, als Kronen und Sterne,  
So in der Fernen entlegenster Ferne,  
Sieh, so verschieden von Himmel zu Himmel  
Sind seiner Wohnungen Lichtgewimmel.“ (Gedicht 1)

Wagner preist die Verschiedenheit. Die Blumen lassen sich gegenseitig gelten. Die Menschen sollten das auch tun. Trotzdem muss man sagen, dass das biblische Zitat in einen völlig anderen Kontext gestellt wird. Weder interpretiert er den biblischen Sinn dieser Aussage noch macht er ihn fruchtbar für das eigene Denken. Vielmehr wird das Zitat zum Vehikel, um eigene deutende philosophische Vorstellungen zu artikulieren. Das scheint mir ein typisches Verfahren für Wagners Umgang nicht nur mit biblischen Zitaten, sondern mit der gesamten Tradition.

Das vierte Gedicht spricht von den Lebensmühen des Erdenpilgers:

„Die an diesem Sonnenglanz erwärmen,  
Erdenpilger sind die Geistesarmen,  
Die das Sorgen und das Erdenzagen  
Von dem Gottesantlitz weggetragen.

Die des Glückes wenig nur gekostet,  
Die das Eis der Erde hat durchfrostet,  
Sonnenflamme eile! Sprühe, sprühe!  
Dass die Angst des Irdischen sie fliehe.“ (DLA Marbach 17203)

Hier wird ein Gegenüber von Himmel und Erde vorausgesetzt. Die Sonne, also Gott erwärmt das Leben des „Erdenpilgers“, die zugleich „Geistesarme“ sind. Im letzteren Begriff kann man eine Anspielung auf die Seligpreisung der Bergpredigt erkennen: „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn ihrer ist das Himmelreich.“ (Mt 5,3) Auch in diesem Gedicht wird deutlich: Wagner kennt und gebraucht die biblische Tradition, aber er gibt den Begriffen und Symbolen einen völlig anderen Sinn.

Das nächste, sechste Gedicht enthält eine kryptische Anspielung auf den Gottessohn:

„Das Kreuzesbanner steht und schaut mich an,  
Dem Gottessohne sind wir untertan.  
Sind seine Bannerträger einst gewesen,  
Sie fortzutragen hat er uns erlesen;

---

<sup>5</sup> Diese Gedichte sind noch nicht publiziert. Sie finden sich im Deutschen Literaturarchiv Marbach unter der Sigel 17203.

Zwar nimmermehr in Schwachheit und in Bürde,  
In Hoheit jetzt, als Ehrensold und Würde.“ (DLA Marbach 17203)

Es scheint mir sehr unsicher, wie dieses Gedicht zu interpretieren ist. Auch hier stehen manifest theologische Begriffe (Kreuzesbanner, Gottessohn) zusammen mit anderen abstrakten Begriffen (Schwachheit, Bürde, Hoheit, Würde), welche eine genauere Deutung dieser Verse schwierig bis unmöglich machen.

Im dritten Gedicht eines anderen Zyklus („Die Tage der Vollendung“) vergleicht sich das lyrische Ich mit Mose, dem Führer Israels und spricht Gott direkt an:

„O du, der du einst das verheißene Land  
Dem Moses zeigtest auf des Nebos Höhen,  
Dass er entzückt ob dessen Schönheit stand  
Und freudig starb, nachdem er es gesehen.

So lass auch du mich sehn die große Zeit;  
Den Siegesgesang der Menschheit lass mich hören –  
Schaun meiner Brüder künftige Herrlichkeit,  
Nichts will ich wünschen mehr, nichts mehr begehren.“ (DLA Marbach 2104)

Gott wird direkt angesprochen. Er hat einmal – auf dem Berg Nebo – mit Mose gesprochen, aber diese Parallele zur Nebo-Geschichte gelangt auch schnell an ihre Grenzen. Denn das lyrische Ich sieht im Gegensatz zu Mose auf dem Nebo nicht das verheißene Land, wo Milch und Honig fließen, sondern es wartet auf eine neue Zeit, auf einen „Siegesgesang der Menschheit“. Der eigentliche Vergleichspunkt besteht darin, dass es dem lyrischen Ich und damit Wagner selbst genügt, den Anbruch der neuen Zeit zu spüren oder zu sehen. Aber der lyrische Prophet nimmt sich so sehr zurück, dass er auf den Anspruch verzichtet, Teil dieser neuen Zeit und dieser neuen Menschheit zu sein.

Das vierte Gedicht desselben Zyklus ist nach dem Muster eines traumhaften Gesprächs zwischen Gott und einem Propheten gestaltet. Solche Traumgespräche finden sich in der Bibel häufig, ohne dass auf eine bestimmte biblische Geschichte verwiesen werden könnte.

„Es sank die Nacht herab, ich lag und schlief,  
Als eine Stimme sprach, so ernst, so milde:  
„Steh auf und komm!“ – Ich folgt dem, der mich rief  
Hinaus ins Feld, hinaus ins Saatgefilde.

„Schau an dies Feld! Die Ähren sind noch leicht,  
Ja, noch im Halm. – Wohl braucht es ohne Frage  
Noch manchen Regen, bis sie reift und bleicht,  
Noch viele Tage sinds zum Erntetage.

Schau an den Apfelbaum, wie herb und grün,  
Wie unscheinbar sind jetzt noch dessen Früchte;  
Der Sommer kommt, doch erst im Herbst erglühn  
Purpurne Äpfel dann im Abendlichte.

Dann will ich sammeln sie“, so spricht der Herr,  
„Ja, alle will ich sammeln hier auf Erden,



Dann soll kein herber, kein unreifer mehr  
Auf meinem Apfelbaum gefunden werden.

Der Herbst, er kommt, das Alte muss vergehn,  
Das Laub muss sterben, doch der Keim wird leben;  
Zur Herrlichkeit soll er, mein Sohn, erstehn,  
Die neue Erde hab ich ihm gegeben.“ (DLA Marbach 2104)

Das ist biblischer Vorstellungswelt entnommen: Der Prophet träumt. Eine göttliche Stimme spricht. Sie fordert den Schläfer zum Aufstehen auf. Die Stimme zeigt dann dem Propheten ein Symbol. In Wagners Gedicht spricht die Stimme den Propheten am Ende, in der letzten Strophe, mit „mein Sohn“ an. Aber das prophetische Symbol ist in Wagners Gedicht der Apfelbaum, der für die Vergänglichkeit und Wandelbarkeit des Lebens steht. Das Gedicht endet mit dem Verweis auf die „neue Erde“. Auch das kann man als eine biblische Anspielung deuten. In der Bibel allerdings ist als feststehender Terminus vom neuen Himmel und neuen Erde die Rede (Apk 21,1). Der Himmel fehlt bei Wagner und damit auch die Weite des biblischen Kontextes.

Auch das siebte Gedicht nimmt diese prophetische Stimme der Bibel auf:

„Mich jammerte dies Land, ich bat den Herrn:  
,O lass den Fluch, den furchtbaren, sich enden!  
Es soll geschehn, die Zeit ist nicht mehr fern,  
Wo ich das Elend meines Volks will wenden.

Sieh: Hier verschmähte man der Liebe Rat,  
Hier musste sich der Fluch gleich Bergen häufen,  
Hier warf der Menschensohn die erste Saat,  
Hier soll ihm auch die erste Garbe reifen.

Dies ist das Land, wo Milch und Honig floss,  
Ich wills, dass wieder Milch und Honig fließe,  
Es dorrte aus, da ichs nicht mehr begoss,  
Nun will ich wandeln es zum Paradiese.

Einst werden kommen her von nah und fern,  
Von Ost und West braun, weiß und schwarze Gäste;  
Ein heiliges, ein wahres Volk des Herrn,  
Die Erstlingsgarbe zu dem Erntefeste.“ (DLA Marbach 2104)

In diesem Gedicht fleht ein Prophet zu Gott. Es jammert ihn, er bittet Gott, das Volk von seinem Elend und von dem Fluch zu erlösen, der auf ihm liegt. Gott gesteht zu, dieses Elend in nächster Zeit aufzuheben. Aber er weist auch mit der berühmten biblischen Floskel „Sieh!“ darauf hin, dass der Fluch in der fehlenden Liebe der Menschen gründet. Die Worte des Menschensohns wurden nicht gehört. In der Bibel ist der Menschensohn eine Bezeichnung für Propheten (insgesamt 87-mal beim Ezechiel), für eine erwartete Erlöserfigur (Dan 7,13-14) oder – in den Evangelien - für Jesus von Nazareth (z.B. Mk 2,10, insgesamt 82-mal), wobei Jesus vom Menschensohn stets in der dritten, niemals in der ersten Person spricht.

In Wagners Gedicht ist an dieser Stelle eine Anspielung auf das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1-20 parr.) sowie auf weitere Gleichnisse im Kontext des Themenfeldes Saat, Wachsen etc. vorzusetzen. Als weitere biblische Bilder für das verheißene Land kommen das Land, in dem Milch

und Honig (z.B. Ex 33,3) fließen, sowie das wiederzustellende Paradies (Gen 1-3) hinzu. In der letzten Strophe weitet sich der Blick ins Apokalyptische. Wagner spielt auf die Völkerwallfahrt zum Zion (z.B. Jes 60) an, ein apokalyptisches Bild, das auch die Offenbarung des Johannes wieder aufnimmt. Wagner findet allerdings die Pointe dieser universalen Völkerwallfahrt in einem „Erntefeste“. Auch solch ein Erntefest hat selbstverständlich ein biblischen Kern, es gehört in den traditionellen jüdischen Festkalender, aber es wird im Kontext des Auszugs aus Ägypten neu interpretiert und mit zusätzlichen, überschießenden Bedeutungen aufgeladen, die vom reinen Natur-Kontext wegführen.

Das fünfte Gedicht Wagners enthält Anspielungen auf die Weihnachtsgeschichte.

„Er sprach es leis, doch dauernd klang von fern  
Als Echo nach, das Laub fing an zu rauschen,  
Am Himmel hoch, da flammte auf ein Stern,  
Des Baches Wellen hoben an zu lauschen.

Aus tausend Stimmen klang es nach, es war  
Als ob die Erde freudig drüber bebe,  
Ein ferner Harfenklang, als ob die Schar  
Der Weihnachtsengel nochmals niederschwebe.

Ich will es, dass dies Sehnen wird gestillt,  
Dies Sehnen der Natur – du sollst es sehen,  
Wie sich das große Weltenjahr erfüllt  
Und was zur Zeit der Reife soll geschehen.“ (DLA Marbach 2104)

In diesem Gedicht zeigen sich bereits bekannte Tendenzen. Wagner spielt mit dem symbolischen Repertoire der Bibel, deutlich mit dem Stern und der Schar der Weihnachtsengel, aber das lyrische Ich erhofft sich nicht wie im Christentum die Wiederkunft des Messias, sondern die Erfüllung des Weltenjahrs, eine „Zeit der Reife“. Insbesondere die letzte Metapher ist dem symbolischen Feld der Natur entnommen.

In achten Gedicht schreibt Wagner eine Art Zionspsalm und spielt wiederum mit biblischen Motiven:

„Einst prangen soll ein neuer Wunderbau  
In dir, o Königsstadt, auf Zions Feste,  
Und rings um dich her eine Blumenau,  
Drin deiner Bürger stolze Goldpaläste.

Ein Lustgefilde werd der Wüstensand  
Um Tadmors Stadt; es sollen Wasserquellen  
Die Wüste tränken, dass das öde Land  
Soll von dem Reichtum seiner Früchte schwellen.

Engeddis Fels umranke Rebengrün,  
Die Traube glüh auf seinen Felsenwänden,  
Den Purpurwein – sie sollen keltern ihn;  
Sie sollen fröhlich ihre Arbeit enden.

Zahllose Rinderherden sollen ziehn  
Auf Sarras Wiesenland und seinen Heiden,  
So viele Lilien auf Saron blühn,  
So viele Schafe sollen auf ihm weiden.

Hier soll mein Volk dereinst noch glücklich sein. –  
Kein Herrscher soll ihm je mehr Schweiß erpressen;  
Ein jeder trinke seinen eignen Wein!  
Ein jeglicher soll seine Früchte essen!

Hier soll erblühn der ewgen Freiheit Reich;  
Kein Unterschied mehr zwischen Herrn und Knechte.  
Ein jeder sei Fürst, Priester, Knecht zugleich!  
Ich schenke jedem ewge Bürgerrechte!“ (DLA Marbach 2104)

Wagner spielt hier mit biblischer Geographie. Es charakterisiert Wagner, dass er den Zionsberg, den Hügel, auf dem Jerusalem errichtet wird, mit einer Blumenwiese („Blumenau“) umgibt. Tadmon ist vermutlich die Stadt Palmyra, die in der Bibel eigentlich Tadmor heißt. En-Gedi ist als Oase in der Wüste Negev, bekannt, weil sich David bei seiner Flucht vor Saul dorthin zurückzog (1Sam 24,3). Saron ist eine Ebene an der Mittelmeerküste.

In der letzten Strophe kulminiert das Gedicht in einem Freiheitshymnus, der auf Gleichheit, die Verwischung des Unterschieds zwischen Herr und Knecht und auf „ewge Bürgerrechte“ abstellt. Auch das klingt an biblische Sprache an, Paulus spricht von einem himmlischen Bürgerrecht (politeuma) (Phil 3,20), aber damit ist etwas anderes gemeint als das, was Wagner im Sinn hat.

In Wagners unveröffentlichtem Nachlass fand sich ein Gedicht mit dem Titel „Glaubenssymbole“ (Wagner 2010, 58). Es ist deshalb von großer Bedeutung, weil Wagner hier vier Religionen miteinander vergleicht: Christentum, Islam, Judentum und die indische Religion, für die er sich auf den „Braminen“ beruft. Jeder Religion widmet er eine Strophe, und er ordnet ihr jeweils eine Blume zu: Die Rose steht für das Christentum, die Tulpe für den Islam, die er Brahmanentum, die Lotusblume für die indische Religion und die Immortellen für das Judentum.

Über das Christentum heißt es:

„Der Christusglaube gleich der Rose steht  
In reiner stiller Gottesmajestät,  
Doch wer sie scheut die Dornen scharfer Pflicht,  
Der nahe dieser Wunderblume nicht.“

Die Analogie zwischen Blumen und Religionen wird in vergleichsweise vieldeutige Worte gefasst. Es ist nicht richtig, worauf die Vergleiche jeweils zielen. Es ist auch nicht deutlich, ob Wagner von einer Gleichberechtigung aller vier Religionen ausgeht. Jedenfalls hat er die Unterschiede nicht primär im Blick.

Will man aus all diesen Gedichten ein Fazit ziehen, so kann man sagen, dass Wagner sehr wohl und gut mit der biblischen Tradition vertraut war. Aber er nimmt die Elemente dieser Tradition nur als Bausteine, um daraus einen eigenen symbolischen Sinnkosmos zu schaffen, der letztendlich die Berührung mit Christentum und Theologie verloren hat.

Das gilt auch für das in dieser Hinsicht sicher bedeutsamste Werk Wagners, seinen Katechismus „Neuer Glaube“.

## 4. Formgeschichte des Katechismus

Der Katechismus des „Neuen Glaubens“ bildet eines der zentralen Drehkreuze im Werk Wagners. Er ist die Schnittstelle, an der sich Protestantismus, evangelische Kirche auf der einen und Wagners religiöse Sozialisation, seine Rezeption des Christentums, seine Gedichte, aber eben auch seine „Eigenbrötlei“ miteinander vermischen. Das hängt auch zusammen mit den formgeschichtlichen Merkmalen des Katechismus, die zum Teil den „Neuen Glauben“ noch prägen.

Katechismus kommt von griechischen katechein = herab-, entgegentönen. Im Neuen Testament verdichtet sich seine Bedeutung zu unterweisen, aber noch nicht notwendig ‚im Glauben unterweisen‘ (Röm 2,18, 1Kor 14,19, Gal 6,6, Lk 1,4, Apg 18,25; vgl. Weismann 2f.). Zur Zeit der Alten Kirche hießen Personen, die sich taufen lassen wollten, Katechumenen.

Luther verstand Katechismus im sehr allgemeinen Sinne als Unterricht im christlichen Glauben. Sein kleiner Katechismus bezieht den Begriff zum ersten Mal auf den Stoff, den zu lernenden Inhalt des christlichen Glaubens.

Seit Luthers beiden Katechismen und genauso seit dem ähnlich einflussreichen Heidelberger Katechismus von 1563 galt die Gattung des Katechismus als Inbegriff eines zentralen Lernbuches des christlichen Glaubens, das Schüler und Konfirmanden auswendig lernen mussten.<sup>6</sup>

Im 18. Jahrhundert wird der Begriff des Katechismus säkularisiert. Alle möglichen Formen von Lehrbüchern werden Katechismus genannt (Weismann 1990, 4). Weismann nennt als Beispiele den „Katechismus des Hopfenanbaus“ oder einen „Katechismus zum Reichsschulgesetz“. Eine Google Books Suche, die auf das 19. Jahrhundert beschränkt wird, zeigt als Ergebnisse Titel wie „Katechismus der Stilistik“, „Katechismus der Gesangkunst“, „Katechismus der Orgel“, „Katechismus der Freimaurerei“, „Katechismus des Klavierspiels“, „Katechismus der Farbenlehre“, „Katechismus der Dampfkessel“.

Eine Suche bei Google Ngram zeigt ein deutliches Hoch des Begriffs um 1860, das dann um ca. 20 Prozent zurückfällt, sich bis 1900 auf diesem Level hält, danach wiederum steil abfällt. Auch Christian Wagner hat sein Werk ausdrücklich als Katechismus bezeichnet (NG 37). Welcher Gattung aber gehörte es an? Wagners Werk passt genau in diese Konjunktur des Katechismusbegriffes, und es zeigt beides, auf der einen Seite den deutlichen Rückgriff auf die theologische Tradition in Gestalt des in Württemberg gebräuchlichen Brenz-Luther-Katechismus, auf der anderen Seite den säkularen Gebrauch als eines Genres für ein Lehrbuch. Nur was wollte Wagner seine Leser lehren? Keine Religion, keine Weltanschauung, sondern im wahren Sinne des Wortes – *seinen* Glauben.

In der Landeskirche galt der Katechismus als ein Bestandselement der guten reformatorischen Tradition, wenn auch das Buch längst der pietistischen Kritik unterlag, dass niemand durch bloßes, äußerliches Auswendiglernen von Worten und Sätzen zum Glauben kommen kann. Dieses konnte nur durch eine wahrhaftig, innere Bekehrung geschehen.

---

<sup>6</sup> Weismann 1990, 30f.: „Denn der Katechismus (samt Haustafel) (...) wurde ja landauf landab ausnahmslos jedermann auswendigzulernen befohlen, ja nur zu oft geradezu eingetrichtert und eingehämmert, dazu hat man ihn unaufhörlich mit Hingabe vorgelesen, ausgelegt, gepredigt, repetiert und vor allem: regelmäßig öffentlich und nichtöffentlich abgefragt und geprüft. Kein Text wurde so einheitlich und so total vom 16. bis ins 19. Jahrhundert von der gesamten evangelischen Bevölkerung rezipiert. Dabei darf der Katechismus nicht nur als Unterweisungs- und Schulbuch gesehen werden; er diente vielmehr häufig auch als Erbauungsbuch, als Trostschrift (fast immer enthält er ja auch Gebete) oder war Bestandteil solcher Bücher (...).“

Der Heidelberger Kirchenhistoriker Johannes Ehmann, der sich intensiv mit der im Vergleich zu Württemberg sehr viel komplexeren Geschichte der Katechismen in der Badischen Landeskirche beschäftigt (Ehmann 2013) hat, hat eine wichtige Unterscheidung getroffen. Ehmann unterscheidet zwischen dem Katechismus als Bekenntnisbuch, nämlich als verbindliche Zusammenfassung der Gehalte des christlichen Glaubens, und dem Katechismus als Lehrbuch, nämlich als pädagogische und praktisch-theologische Anstrengung, diese zentralen Gehalte des Glaubens an Taufaspiranten, Schüler, Jugendliche weiterzuvermitteln.

In der deutschen Literaturgeschichte ist dieser ambivalente Charakter des Katechismus genauso rezipiert worden. Der Katechismus kommt als Bekenntnis und als trostloses Beispiel schwarzer Pädagogik in den Blick. Es ist bekannt, dass Heinrich von Kleist 1809 im Kontext der napoleonischen Feldzüge einen politisch-satirischen „Katechismus der Deutschen“ (Kleist 1809) verfasst hat. Brenz' Katechismus beginnt mit der Frage: „Was glaubst du?“ Kleist beginnt mit der Frage: „Sprich, Kind, wer bist du?“ Und die Antwort lautet: „Ich bin ein Deutscher.“

Gottfried Keller nimmt in seiner Novellensammlung „Der grüne Heinrich“ (Keller 1854, 79-81) die pädagogischen Zumutungen des Katechismus auf: „Die andere peinliche Erinnerung an jene Schulzeit sind mir der Katechismus und die Stunden, während deren wir uns damit beschäftigen mussten. Ein kleines Buch voll hölzerner, blutloser Fragen und Antworten, losgerissen aus dem Leben der biblischen Schriften, nur geeignet, den dürren Verstand bejahrter und verstockter Menschen zu beschäftigen, musste während der so unendlich scheinenden Jugendjahre in ewigem Wiederkäuen auswendig gelernt und in verständnislosem Dialoge hergesagt werden.“ Kellers Worte wirken umso eindringlicher in ihrer Kritik, als der Erzähler sich zu den „geborene[n] Protestanten“ (Keller 1854, 80) zählt, er also dieser Religion im Grunde seines Herzens gar nicht abgeneigt ist.

Christian Wagners literarischer Freund Hermann Hesse lässt in „Unterm Rad“ seinen Helden Hans Giebenrath mit ironischem Unterton ebenfalls die Freuden des Katechismusunterrichts genießen, in der Vorbereitung zum Landexamen, das die Bedingung für die Aufnahme in das Maulbronner Internat ist. Hesse schreibt: „Damit jedoch keine geistige Überlastung eintrete und damit nicht etwa über den Verstandesübungen das Gemüt vergessen werde und verdorre, durfte Hans jeden Morgen, eine Stunde vor Schulbeginn, den Konfirmandenunterricht besuchen, wo aus dem Brenzischen Katechismus und aus dem anregenden Auswendiglernen und Aufsagen der Fragen und Antworten ein erfrischender Hauch religiösen Lebens in die jugendlichen Seelen drang. Leider verkümmerte er sich diese erquickenden Stunden selbst und beraubte sich ihres Segens.“ (Hesse 1905, 10, vgl. dazu Weismann 1990, 32) Denn Hans Giebenrath legt sich leider Lernzettel zwischen die Seiten des Katechismus und verstärkt damit vor lauter Aufregung seine permanente Überforderung durch das erbarmungslose Lernpensum. Weitere Hinweise auf den (religiösen) Katechismus finden sich in Theodor Fontanes Roman „Effi Briest“ (Fontane 1894) und in Thomas Manns „Buddenbrooks“.

Wichtig erscheint, dass diese verbreitete literarische Skepsis auch in der Theologie geteilt wird, zwar nicht von den Reformatoren selbst, wohl aber von ihren Nachfolgern vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Weismann fasst diese verbreitete theologische Skepsis in folgendes Urteil zusammen: „Für die Theologie sind die Katechismen immer eine Art 'Trivallliteratur' geblieben, die akzeptiert, vielleicht auch für wichtig gehalten, aber kaum einer näheren Beachtung gewürdigt wurde. Die Katechismen waren an der Ausbildung gelehrter Systeme nicht beteiligt, sie haben keine theologischen Hörer unter akademischen Kathetern in Atem gehalten, keine Lehrstühle bewegt und keine niveaureichen literarischen Fehden ausgelöst.“ (Weismann 1990, 29) Der Katechismus ist also

in theologischer, pädagogischer und literarischer Hinsicht als formgeschichtliche Gattung ein Stiefkind, nicht im 16., aber sehr wohl im 19. Jahrhundert. Trotzdem hat sich Wagner dieser Gattung bedient und in dieses Gefäß das hineingegossen, was er für seine Lehre, seinen Glauben, seine Überzeugung hielt.

Immer wieder ist das Schema von Frage und Antwort als charakteristisch für den Katechismus angesehen worden. Das muss allerdings keineswegs so sein. Eine Reihe von theologischen Katechismen verzichten auf das Gegenüber von Frage und Antwort. Schon für Brenz' Katechismus gilt, dass dieser – wie auch Luther – eine bestimmte Form von Fragen stellt, die nicht auf Dialog und Gespräch, sondern eher auf Wissen und Auswendiglernen abstellen (Weismann 1990, 95).<sup>7</sup> Uwe Pörksen hat versucht, den Fragen von Wagner im Gegensatz zu denen von Brenz einen anderen Charakter zuzuschreiben, weswegen er die Wagnerschen Fragen als einen „Fächer selbständiger Suchgeräte“ (Pörksen 2013, 13) bezeichnet. Aber auch in Wagners Katechismus finden sich in der Mehrheit Fragen, die nicht auf den Dialog mit den Lesern, sondern auf die Erläuterung der eigenen philosophischen und theologischen Ideen abzielen. Die Frage-Antwort-Form also haben beide Katechismen gemeinsam. Es sind die Inhalte, worin sie sich unterscheiden.

## 5. Alter und neuer Glaube

Dieser Unterschied zum theologischen Katechismus von Brenz wird schon in dem gewählten Titel deutlich. Wagner will den „neuen“ im Gegensatz zum alten, christlichen Glauben darstellen. Wer die Inhalte eines „neuen“ Glaubens in Fragen und Antworten (v)ermittelt, der setzt einen „alten“ Glauben voraus, von dem er sich absetzen will. Allerdings führt die Wagner diese Auseinandersetzung zwischen neuem und altem Glauben in seinem Katechismus nicht – oder höchstens in einigen Randbemerkungen, von denen noch die Rede sein wird.

Es bleibt die Frage: Welche Ansprüche erhebt der Warmbronner Schriftsteller, wenn er die Formel vom „neuen“ Glauben gebraucht? Zum ersten will er sich vom „alten“ Glauben des protestantisch-kirchlichen Christentums absetzen. Zum anderen erhebt er aber auch Geltungsansprüche, die über den Bereich des Individuellen hinausreichen.

Wagner hätte ohne weiteres die Möglichkeit gehabt, sein Werk „Mein Glaube“ zu nennen, und der Katechismus wäre dann eine Zusammenfassung von Wagners ureigenen Gedanken, Überzeugungen und Thesen gewesen. Die Formulierung „Neuer Glaube“ zielt aber über persönliche Überzeugungen des Autors hinaus. Der „neue“ Glaube kann und soll den allgemein verbreiteten alten Glauben ersetzen.

So sehr sich nun Wagners Überlegungen von den christlichen Katechismen unterscheiden, so wenig scheint das Wagner bewogen zu haben, sich aus der evangelischen Kirche zurückzuziehen. Er blieb, ich habe das am Anfang gesagt, mit vielen im Gespräch, darunter auch Pfarrern. Wie man nun Wagners Katechismus bewertet, kommt auf die Perspektive an. Aus der Perspektive der Bekenntnisschriften des „alten“ Glaubens handelt es sich beim „neuen Glauben“ um Häresie. Versteht man den „neuen Glauben“ aus der Perspektive späterer Natur- und Umweltethik, so handelt es sich um einen frühen hellsichtigen und prophetischen Vorläufer solcher Unternehmungen. Das gilt auch, wenn man den „Neuen Glauben“ – und dazu neige ich - als eine Art Lehrbuch der

---

<sup>7</sup> Zu Frage und Antwortform des Katechismus und historischen theologischen Vorbildern von Brenz im Mittelalter Weismann 1990, 89ff.

Schöpfungsfrömmigkeit sieht. Unter der Prämisse, dass Schöpfungsfrömmigkeit nicht das Ganze des christlichen Glaubens ausmacht, sehe ich für Wagners „schwäbischen Buddhismus“ (Oesterle o.J., 3) sogar Gesprächsmöglichkeiten mit Theologie und Ethik. Uwe Pörksen kommt zu dem Urteil, im Wagners neuen Glauben einen Gegenentwurf zu sehen, der „ohne die christliche, auch pietistische Überlieferung kaum zu denken ist, der aber die Hauptartikel der lutherischen Tradition ablehnt, ignoriert oder umdeutet.“ (Pörksen 2013, 30) Damit ist ein Gegensatz zwischen lutherisch-württembergischem Christentum und Wagners Weltanschauung formuliert. Aber mir scheint nicht der Gegensatz das Entscheidende zu sein, sondern mit Burckhardt Dücker der „Transfer“, der Aspekt der Umwandlung, nämlich im Sinne der eingangs genannten Goldmacherei.

Dücker spricht von einem „Transfer religiöser (christlicher, buddhistischer) und kultureller Strukturen auf ein säkularreligiöses Phänomen“ (Dücker 2004, 343). Diese Aussage ist bezogen auf Wagners Gesamtwerk. Der „Neue Glaube“ zeigt die religiöse Seite dieses kulturellen Transfers, und er zeigt sie im Medium einer schon damals altmodischen Form, nämlich eines pädagogisch veralteten Katechismus, die auf die Reproduktion von Formeln abstellt.

Formal folgte Wagner dabei dem traditionellen Brenzschen Vorbild. Wagners Katechismus besteht aus 72 Fragen und Antworten, die sich in drei Teile zu je 24 Fragen aufgliedern. Der erste Teil handelt vom „neuen Glauben“ (NG Fr. 1-24, 37-47), der zweite Teil (NG Fr. 25-48, 49-68) von der „Rechtsanerkennung“ und von „Achtung und Schonung des Lebendigen“ (NG Fr. 25, 49), der letzte Teil (NG Fr. 49-72, 70-99) von der Frage nach der Zukunft und vor allem nach dem Sinn menschlichen Lebens. In Wagners Katechismus kommen also (religiöse) Glaubensüberzeugung, Ethik und Handlungsanweisung sowie am Ende Zukunftshoffnung zusammen.

Parallel zum Brenzschen Katechismus versah Wagner seine Antworten mit Begründungen und Zitaten. Allerdings zitierte und begründete er nicht aus der Bibel, sondern aus eigenen Gedichten. Jeder Antwort sind zitierte oder überarbeitete Passagen aus Wagners Lyrikbänden angehängt, manche kurz, manche sehr ausführlich.

Wagner nahm das Modell des Katechismus als Zusammenfassung des christlichen Glaubens ernst und nutzte dieses Modell, um seine eigenen philosophischen und theologischen Überzeugungen zu formulieren, zusammenzufassen und ihnen eine systematische Form zu geben, oder jedenfalls diesen Anspruch zu erheben. Im Vorwort schreibt Wagner: „So habe ich getan, was ich nicht lassen konnte, und Freiheit gepredigt den Armen und Verachteten und der ganzen Natur. Ich habe das Evangelium gepredigt von der möglichsten Schonung für alles Lebendige, und den Krieg angesagt jeder herzlosen Ichlehre.“ (NG, Vorwort, 35) Der Katechet inszeniert sich als Prediger. Der Inhalt der Predigt ist das Evangelium, das in der Formel von der „möglichsten Schonung für alles Lebendige“ aufgeht. Die „Sünde“, gegen die der Prediger angeht, ist die „herzlose Ichlehre“.

Jede Religion braucht ein Evangelium und einen Prediger. Aber sie braucht auch Anhänger, Predigthörer. Die Frage nach dem Selbstverständnis des Autors, des Bauern, des Dichters, des Evangelisten will ich am Ende nochmals aufnehmen.

## 6. Gottesbild

Die Gottesfrage steht am Anfang von Wagners Katechismus. Er fragt sich, was unter der Gottheit zu verstehen sei und definiert sie eher philosophisch als christlich als das „bewusste überlegene Etwas außer der Leiblichkeit“ (NG Fr.12, 39). Göttlichkeit versteht Wagner als die „höchste Vollkommenheit

eines Wesens“ (NG Fr.3, 37). Allerdings ist Göttlichkeit kein Attribut, das allein Gott zukommt. Vielmehr zeigt schon die allererste Frage, dass für Wagner der „neue Glaube“ darin besteht, „den Menschen seinem Ideal, dem hohen Schönheitsbild, dem Bild der Göttlichkeit näher zu bringen“ (NG Fr.1, 37). Und genau dieses wird in Frage 5 noch genauer erläutert: Es ginge um die „selbsteigene Vervollkommnung des Menschen zu denkbarster Höhe. Es wird einer kommen und sprechen neue, große und ungesagte Worte, dass der Mensch eigentlich ein Gott sei, und dem Tod zu widerstehen vermöge, so lange ihm derselbe nicht als Wohltat erscheine.“ (NG Fr. 5, 37).

Formal sind Gemeinsamkeiten festzustellen: Wagner wie der Brenzische Katechismus reden von einem Gott außerhalb des Menschseins. Beide reden davon, dass der Mensch im Glauben eine große Veränderung durchmacht. Doch das, was evangelische Theologen die Rechtfertigung des Sünders nennen, seine Verwandlung vor dem Forum eines richtenden Gottes, kommt bei Wagner nicht vor. Er verwendet eine theologisch imprägnierte, vielleicht auch nur parfümierte Sprache, um etwas Eigenes zu behaupten. Er spricht von einer Veränderung des Menschen, die er für eine „Vervollkommnung“ hält. Der Mensch wird selbst zum Gott, ihm wird das Attribut der Göttlichkeit zugeschrieben. Dieses setzt ihn instand, den Tod zu überwinden, wenn auch mit einer ganz merkwürdigen Relativierung: „so lange ihm derselbe nicht als Wohltat erscheine“. Die zuletzt genannte Einschränkung würde den Freitod meinen, auf den ich noch zurückkomme, sowie jedes Sterben, zu dem der Sterbende zustimmen kann, etwa wenn in der Bibel von „lebenssatten“ Menschen die Rede ist.

Man kommt an der Beobachtung nicht vorbei, dass dieses Wesen außerhalb des Körpers, welches Wagner Gott nennt, für die Selbstvervollkommnung des Menschen keine große Rolle spielt. Das kann es auch nicht, weil Wagner sich Gott im Wesentlichen als Schöpfer denkt – und daraus seine Bewunderung für die Natur, für Blumen und Bäume, für Pflanzen und Tiere ableitet. Das Göttliche ist das Geschaffene, und hinter dem Geschaffenen könnte ein Schöpfer stehen. Aber die Reduktion der Theologie auf den Schöpfungsaspekt erzeugt das Problem, dass man dann erklären muss, wie alles Naturwidrige (Leiden, Krankheit, Unbarmherzigkeit gegenüber Tieren und Menschen) in die Welt kommt. Dafür reicht nach meiner Überzeugung die Aufforderung an den Menschen, sich selbst zu vervollkommen, nicht aus.

Wagners Schöpfergott ist zu schwach, um in die Welt einzugreifen. Eingreifen kann nur der Mensch, für den Wagner nun in der Tat ein rigoroses Veränderungsprogramm vorschlägt. Dieses aber positioniert sich in weitem Abstand von aller christlichen Theologie, die ihr Veränderungsprogramm Rechtfertigung, aber eben mit Gott als dem Handelnden.

An anderen Texten wird deutlich, dass sich Wagners selbst über die Gottesfrage nicht sicher ist. In seiner Autobiographie spricht er von Gott als „dem Schicksal, der Vorsehung, Gott oder wie man die Allmacht benennen will“, um diesem ‚Gott‘ dann den Vorwurf zu machen, dass „sie [...] (Auslassung des Herausgebers wv) gegen mich gewesen ist“. Er begründet das damit, dass er sich seit Jahrzehnten dem Prinzip der Schonung alles Lebendigen verpflichtet fühle, dafür aber nicht belohnt worden sei (Wagner 1992, 38).<sup>8</sup> Kurz nach dieser Passage wiederholt sich diese vielgestaltige Beschreibung Gottes. Wagner schreibt von der „Weltmacht, wie wir sie nun heißen wollen, Schicksal oder Gottheit“ (Wagner 1992, 40). Ich schließe daraus, dass die Gottesfrage für Wagner und in der

---

<sup>8</sup> Der Herausgeber der Autobiographie hat an dieser Stelle kleinere Auslassungen vorgenommen. Es wäre hilfreich, auch die ausgelassenen Stellen zu kennen, um theologisch weiteren Aufschluß zu gewinnen.



Folge für seinen Katechismus gar keine so große Rolle spielte, ihm waren Handeln und Verhalten des Menschen, seine Transformierung in ein besseres Wesen, wichtiger als die Gotteserkenntnis.

## 7. Vergleich mit dem christlichen Katechismus

Trotzdem lohnt sich die Untersuchung derjenigen Passagen von Wagners Katechismus, in denen er entweder auf den christlichen Katechismus unmittelbar Bezug nimmt oder in denen er christliche Termini zu Hilfe nimmt, um seine eigenen Ansichten zu verdeutlichen.

Der erste Fall tritt, soweit ich sehe, nur einmal ein, nämlich in Frage 13, die an das Vaterunser anschließt: „Bittet der Bekenner des Neuen Glaubens auch ums tägliche Brot?“ Diese Frage beantwortet Wagner mit einem bündigen: „Ja, gewiß.“ (NG Fr. 13, 40) Erst in Frage 48 kommt Wagner wieder auf das Gebet zu sprechen und fragt nach der Erhöhung von Gebeten. Er gibt zur Antwort: „Wünsche und Gebete sind Samenkörner, die in die Zukunft ausgesät werden. – Wenn es deiner Ungeduld zu lange dauert, bis du Baumfrüchte ernten kannst, so pflanze Rüben.“ (Fr.48 NG, 67). Was ist aus diesem Bild theologisch herauszuholen: Je schwieriger die Bitte, desto weiter verlegt Gott die Erfüllung in die Zukunft verlegt? In einem Brief an Magnus Schwantje hat sich Wagner in kurzen Versen sehr kritisch über das Beten geäußert:

„Beten nicht noch Kirchengenossen schwemmt  
Blut'ge Tropfen ab von deiner Schwelle,  
Kein betresster Steuerwächter dämmt  
Ab von dir den Feuerbrand der Hölle.“ (Wagner/Schwantje 2002, Brief vom 29.11.1913)

Der zweite Fall - Wagner bedient sich christlicher Termini - betrifft vor allem das erste Drittel des Katechismus. Es geht um Begriffe wie Sünde, Glauben, Dankbarkeit, Auferstehung, Verheißung, Heiliger Geist. Aber Wagner und Brenz meinen mit den jeweiligen Begriffen nicht dasselbe.

Das gilt schon für den im Christentum zentralen Begriff der Auferstehung. Sie wird im Christentum gleich welcher Konfession auf die Auferstehung Jesu Christi, die bereits geschehen ist, bezogen und dann in der Folge auf die Auferstehung der Toten, die die Christen noch erhoffen und erwarten. Auferstehung ist die zentrale theologische Kategorie, um mit Sterben und Tod umzugehen. Letzterem würde Wagner wohl zustimmen (NG Fr. 22, 45). Auch er sieht Sterben und Tod als zentrales Problem des Menschseins. Aber dann behauptet er in derselben Frage, dass der Mensch schon auferstanden sei. Und er meint die Verwandlungsprozesse des Selbst, die der Mensch von der Kindheit über das Erwachsenenleben bis ins Alter durchmacht. Insofern ist der Mensch für Wagner „Zeuge seiner eigenen Auferstehung“ (NG Fr. 23, 46). Auferstehung meint bei Wagner die Veränderlichkeit des Menschen.

Ähnliches gilt für den Begriff der Sünde, der in der christlichen Tradition sehr unterschiedlich beschrieben wird, zum Beispiel in der augustinischen Tradition als Begehrlichkeit (Konkupiszenz) oder als Abkehr von Gott oder als Unglaube oder als eine Kombination dieser dogmatischen Elemente. Für Wagner resultiert Sünde aus Grausamkeit, Qual und Aberglaube (NG Fr. 28, 52). Sünde resultiert aus Quälerei: „Denn ohne Qual gibt es keinen Unhold.“ (NG Fr.28, 52), und das ist die negative Folie des Prinzips von der Schonung alles Lebendigen, auf das ich noch zurückkomme. An einer anderen Stelle bezeichnet Wagner diese negative Folie des neuen Glaubens als „herzlose Ichlehre“ (NG Fr.34, 57). Dies nun ist eine Formulierung, auf die man sich auch in der Perspektive einer evangelischen Theologie verständigen könnte, aber nur in der Diagnose, nicht aber in der Therapie. Denn im

Vergleich zwischen einer christologischen Rechtfertigungslehre von der Begnadigung des Sünders allein durch Jesus Christus ohne alle Werke ist Wagners Formel von der Schonung alles Lebendigen dann doch sehr weit entfernt.

Auf der Rechtfertigung ruht christlich die Verheißung ewigen Lebens; sie ist gerade nicht bestimmt von der Aussicht auf ein gutes und zufriedenes Leben, ganz im Gegenteil: Der christliche Glaube zielt auf die Umkehrung der gegenwärtigen Verhältnisse. Was hier Leiden und Schmerz ist, wird dort Gnade und Barmherzigkeit sein.

Wagner bestimmt die Verheißung des „neuen Glaubens“ völlig anders. Er spricht von der Verheißung „besonderen Schutzes, ja selbst Berücksichtigung spezieller Wünsche“ (NG Fr. 29, 54). Besonderer Schutz wird Christen auch im Segen verheißen, aber das bedeutet in keinem Falle manifeste materielle Gratifikationen. Wagners Erläuterungen zum Schutz fallen sehr unbestimmt und schwammig aus: „Siehe, der Weltengott, das bewusste überlegene Etwas außer der Leiblichkeit, hebt warnend seinen Finger und bedeutet das rohe und tückische Gesinde seiner Schlossflur, seines Lieblings zu schonen.“ (NG Fr.29, 54)

In Frage 62 spricht Wagner, was die Veränderung des Menschen im neuen Glauben angeht, ausdrücklich von „Erwecktwerden“ (NG Fr. 62, 82) und er setzt diese Formulierung in Anführungszeichen, es handelt sich also um ein Zitat, mindestens aber um geprägte Terminologie. Es liegt die Vermutung nahe, dass er diese Terminologie aus der starken Tradition des Württembergischen Pietismus übernommen hat. Allerdings hat Wagners Erklärung dieser Terminologie nun gar nichts mit der pietistischen Herzensfrömmigkeit und Bekehrungserlebnissen zu tun. Wagner schreibt: „Im Abgrund des Innern schlafen oft Giganten, größer als sie je die Mythe erdacht, größer als die Helden der Sage. Sie schlafen – sie schlafen vielleicht den ewigen Schlaf. Willst du sie wecken? (...) Wohlan: Wecke sie! Löse sie!“ Damit ist nicht die Erweckung christlicher Innerlichkeit des Herzens gemeint. Das klingt vielmehr eher nach Selbstverwirklichung. Dieser Übergang vom Pietismus zur Selbstverwirklichung findet sich auch beim Christian Wagner in Freundschaft verbundenen Hermann Hesse, der den entsprechenden Fragen in Romanen wie dem „Steppenwolf“ oder dem „Glasperlenspiel“, allerdings erst Jahrzehnte nach Wagners Tod, viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, ganz zu schweigen von Hesses früher Auseinandersetzung mit seinem pietistisch-missionarischen Elternhaus.

Aus dieser Innerlichkeit erschließt sich Wagner ein weiteres wichtiges theologisches Thema, den Heiligen Geist. Frage 53 des „Neuen Glaubens“ lautet: „Welche innere seelische Wendung bewirkt noch weiter der Neue Glaube?“ Die Antwort lautet: „Ein Sichaufschließen dem Gottesgeist in der Natur. O selig sind, die da wandeln mit offenem Herzen und reinen Sinnen durch das Gefilde, denn sie werden ihn schauen, den Gott, von Angesicht zu Angesicht.“ (NG Fr. 53, 74) Das ist die Sprache der Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,1-11) und bindet die theologische Schöpfungsfrömmigkeit zurück an den Glaubenden und an die Pneumatologie. Gott erschafft die Menschen, die Natur und die Dinge. Im Geschaffenen ist Gott als Geistesgegenwart zu entdecken.

Trotzdem warten alle, Natur, Tiere und Menschen auf die Erlösung. Wagner spricht von der „Aufrichtung eines Friedensreiches unter dem Banner des Neuen Evangeliums“. Natur, Tiere und Pflanzen warten auf einen „Erlöser, auf einen Heiland, der ihre natürlichen Rechte voll anerkennt und zu voller allgemeiner Anerkennung zu bringen vermag.“ (NG Fr. 67, 89) Und Wagner behauptet auch, jeder Mensch sei berufen, solch ein Erlöser zu sein. Die Erlösung besteht in nichts anderem als der

Beachtung des Prinzips der Schonung alles Lebendigen, denn damit kann jedes Tier und jede Pflanz so existieren, wie es ihr bestimmt ist.

Das Leben nach dem Tod stellt sich für Wagner dar als ein „durch alle Ewigkeit gehendes unzählbares Wiederkehren“, welches auch über die Zerstörung dieses Planeten hinausreicht (NG Fr. 71, 96). Die Idee der Wiederkehr ist nicht dem Christentum, sondern dem Buddhismus und Hinduismus, vielleicht auch schon der Philosophie Nietzsches entnommen.

Im Ergebnis zeigt sich, dass Wagner für sein Werk aus dem Katechismus nicht nur das formale Konzept des Katechismus als Lehrbuch, sondern auch eine Reihe von christlichen theologischen Begriffen rezipiert, aber deren theologische Gehalte nicht einfach übernimmt, sondern nach seinen ganz eigenen, idiosynkratischen Vorstellungen neu formt. Dabei tauchen Inkonsistenzen zwischen den einzelnen Theologumena auf, die immer wieder bemerkt und moniert worden sind.

Eines allerdings fällt sehr auf: Kein einziges dieser Theologumena ist der Christologie entnommen. Man kann direkt sagen: In seinem gesamten Katechismus vermeidet es Wagner, von der Erlöserfigur des Jesus von Nazareth zu sprechen oder wenigstens darauf anzuspielen.

Um es im Vergleich mit dem christlichen Katechismus auf einen Begriff zu bringen: Brenz wollte die Inhalte des christlichen Glaubens zusammenfassen und auf ihren reformatorischen Kern konzentrieren. Wagner dagegen wendet alle theologischen Begriffe (Evangelium, Geist, Sünde, Gott, Glaube, Innerlichkeit) auf ganz eigenwillige Weise anthropologisch. Er entwickelt den Katechismus einer nicht-christlichen Schöpfungsfrömmigkeit, die auf das Handeln des Menschen zielt. Gott hat die Natur geschaffen, und der Mensch steht vor der wesentlichen Aufgabe, diese Natur anzuerkennen, zu respektieren und zu bewahren. Im „Neuen Glauben“ erlöst sich der Mensch durch die Anerkennung der Natur als Schöpfung. Spätestens im zweiten Teil des Katechismus gründet Wagner diese Schöpfungsfrömmigkeit ethisch: Er entwickelt das Prinzip der möglichsten Schonung alles Lebendigen.

## **8. Die möglichste Schonung alles Lebendigen**

Aus diesen Überlegungen einer theologischen Schöpfungsfrömmigkeit christlicher Provenienz entwickelt Wagner sein ethisches Zentralprinzip: die „möglichste Schonung alles Lebendigen“ (NG Fr. 24, 47), das er an anderer Stelle so präzisiert, dass es um die „Rechtsanerkennung und, daraus hervorgehend, Achtung und Schonung des Lebendigen“ (NG Fr. 25, 49) geht. Alles Lebendige besitzt schlicht durch die Tatsache seiner Existenz auch ein Recht auf dieses Leben. Leben selbst versteht Wagner darum als heilig (NG Fr. 25, 49). Und weil es heilig ist, darf es nicht verletzt, gequält, beschädigt werden. Daraus folgt weiter: „Achtung der natürlichen Rechte der Tiere. Billige Berücksichtigung ihres dürftigen Seins und ihrer Ohnmacht, ihrer Mutter- und Kinderverhältnisse. – Liebevolltes Hinaufheben in den Kreis der Menschen.“ (NG Fr. 26, 49) Diese Gedanken haben etwas Prophetisches, weil seit 2002 ein solcher Tierschutz im Grundgesetz verankert ist (Art. 20a GG). Tiere sind nicht nur um des Menschen willen da, sondern sind ein Zweck in sich selbst. Dafür braucht es für Wagner im Übrigen keinen Glauben, sondern das ist „so klar wie die Sonne“ (NG Fr. 27, 50).

Wagner scheut sich nicht, diese Tierliebe ins Sentimentale zu wenden: „O lass doch der armen, liebebedürftigen Tierwelt etwas abfallen von deiner Liebe! Dem Kätzchen, das seine Pfötchen auf deine Schulter legt und um Liebe bittet. (...) Der Kuh im Stall, die dich treuherzig anschaut, deine Hände leckt und ihren Hals darbietet, um sich von dir krauen (sic) zu lassen. – Der Henne, der dein

Ruf Tischgebet und deren Piepen Danksagung ist.“ (NG Fr. 27, 51) Was für die Tierwelt gilt, gilt auch für die Pflanzen, allerdings macht Wagner dabei einen Unterschied „zwischen bewusstem und nicht bewusstem Leben“ (NG Fr. 30, 54). Gefährlich für solche Schonung des Lebens ist ein verabsolutierter Begriff des Eigentums, den Wagner folgerichtig relativiert: „Es ist nicht alles ganz dein, was du dein nennst; es ist eigentlich gar nichts ganz dein als die Wertsachen in deiner Brust, in dem feuerfesten und diebessicheren Kassenschrank deiner Seele.“ (NG Fr.35, 58)

Wagners Formel von der Schonung alles Lebendigen besitzt ohne Zweifel etwas Attraktives und Suggestives. Aus der „Rechtsanerkennung“ alles Lebendigen wäre ein – erneuertes Naturrecht, auf Tiere und Pflanzen ausgedehntes Naturrecht abzuleiten, aber diesen Schritt geht Wagner nicht. Stattdessen ist er gezwungen, die absolute Formel von der Schonung des Lebendigen, welche nur durch das Adjektiv „möglichste“ relativiert wird, noch weiter zu relativieren. Prozesse der Zerstörung von Leben (Nahrungsaufnahme, Verbrauch von Holz etc.) können nicht ausgeblendet werden. Deswegen ist auch Wagner gezwungen die Absolutheit des Lebensbegriffs in eine Hierarchie von Lebensqualitäten (z.B. bewusstes – unbewusstes Leben) aufzulösen. Sobald aber alles Leben nicht mehr in gleicher Weise Wert besitzt, gilt es Abwägungen zu treffen zwischen dem Lebenswert von Pflanzen und Tieren. Von dort aus sind dann Entscheidungen über artgerechte Tierhaltung, vegetarische Ernährung, Tierschutz, Haltung von Tieren in Zoos und Zirkussen zu treffen.

Auf der einen Seite sind das alles aktuelle Fragen, deren zukünftige Brisanz Wagner helllichtig geahnt hat, auf der anderen Seite ist deutlich, dass sich alle diese Fragen nur mit Hilfe von Abwägungen lösen lassen und nicht über den Kamm eines einzigen ethischen Prinzips geschert werden können.

Diese letzte Kritik traf stets auch Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, mit dem Wagners möglichste Schonung alles Lebendigen immer wieder verglichen worden ist. Es spricht einiges für eine zumindest indirekte Verbindung zwischen beiden ethischen Entwürfen. Die vermittelnde Person ist der Tierethiker und vegetarische Aktivist Magnus Schwantje (zu Schwantje Brucker o.J.), der mit beiden persönlich bekannt war und im Briefwechsel stand. Schwantje veröffentlichte lange nach Wagners Tod in Zeitschriften aus dem Umfeld von Vegetarismus und Tierethik lobende Artikel über den Schriftsteller. Dort bezeichnete er Wagner als „Dichter und Seher, Freund allen Lebens und Kündler der Achtung auch vor dem Leben des Tieres, der Erzieher und Mahner sein wollte“ (Schwantje 1935a, 87).

Schwantje behauptet nun, er habe den Begriff der Ehrfurcht dem Leben bereits vor Albert Schweitzer verwendet. In der Schweitzer-Forschung galt dieses Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben lange Zeit als Schweitzers ureigene Prägung, was aber in der Forschung wiederholt bezweifelt wurde. Sabine Pohl untersucht nun in ihrer Tübinger Dissertation zum ersten Mal die Verbindungslinien zwischen Schwantje<sup>9</sup> (Magnus Schwantje, Ehrfurcht vor dem Leben, in: Briefwechsel, 10-12) und Schweitzer, zumal offensichtlich auch behauptet wurde, der Begriff der Ehrfurcht gehe auf Christian Wagner zurück. Diese letzte These aber, so weist es Pohl (Pohl 2014, 157) nach, ist nicht haltbar. Insgesamt macht sie jedoch plausibel, dass Schwantje diesen Begriff der Ehrfurcht vor dem Leben bereits vier Jahre vor Schweitzer in seinen Schriften verwendet hat (Pohl 2014, 158). Pohl kann in der Folge zeigen (Pohl 2014, 159ff., 168), dass Schwantje seinen Begriff der Ehrfurcht noch sehr viel radikaler fasst als Albert Schweitzer. Für diese Untersuchung spielen diese Unterschiede keine Rolle, da sich die Schonung des Lebendigen in jedem Fall grundlegend von Schwantjes und Schweitzers Ehrfurchtsprinzip unterscheidet. Es kommt allein auf einen plausiblen indirekten genealogischen

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu auch den kurzen Essay „Ehrfurcht vor dem Leben“ in: Wagner/Schwantje 2002, 10-12.

Zusammenhang an. Diese intellektuelle Verbindung hergestellt zu haben, ist allerdings das Verdienst Schwantjes, nicht Schweitzers oder Wagners.

Schwantje bewunderte offensichtlich Wagner als Tierfreund (Schwantje 1935b, 88): „Ich selber habe, als ich mit Christian Wagner durch das Dorf ging, gesehen, wie alle Haustiere in der Nähe eilig und viele mit lebhaften Äußerungen der Freude auf ihn zuliefen, sodass er bald von vielen Dutzenden von Tieren, vielleicht sogar von etwa hundert, umringt war, trotzdem er sie nicht durch Rufe und Gebärden an sich lockte und ihnen keine Nahrung gab.“ Schwantje glaubte in Wagner einen Mitstreiter gefunden zu haben, er schloss aus dem „Neuen Glauben“, dass Wagner wie er Tierschützer und Vegetarier sei (Wagner/ Schwantje 2002, Brief vom 5.11.1902, 18). Für den Tierschutz hat er damit Recht, nicht aber für den Vegetarismus. Wagners Bekenntnis zur Tierliebe trägt in der Tat bekenntnishafte und religiöse Züge. So schreibt er in seiner Autobiographie: „Ich hatte stets tiefstes Mitleid mit der armen, zertretenen Tierwelt und hielt es für meine heilige Pflicht, mein Talent dem Evangelium der Tierschonung dienstbar zu machen. Dieser Gedanke, weit mehr als der kleine Bruchteil Dichtereitelkeit, gab meinem Streben und meiner Beharrlichkeit den nötigen Untergrund.“ (Wagner 1992, 63)

Insgesamt eignet der Formel von der Schonung als Lebendigen ein prophetisches und hellichtiges Element, das erst Jahrzehnte später seine volle Wirkung entfaltete. Die Aufmerksamkeit konzentrierte sich dann allerdings nicht mehr auf Wagner, sondern auf andere, die Ähnliches mit anderen Formeln ausgedrückt hatten.

Auf der anderen Seite ist diese Formel nicht das Allheilmittel, die Panacee des Goldmachers, mit der sich die ökologischen Konflikte der Jahrhundertwende und schon gar nicht die der Gegenwart ethisch bewältigen lassen.

## 9. Selbstmord

Es überrascht ein wenig, dass Wagner sich im „Neuen Glauben“ ausführlich mit der Frage des Freitods (NG Fr. 21, 44) auseinandersetzt. Jahre nach der Publikation des „Neuen Glaubens“ sollte ihn das ganz persönlich treffen, denn sein Schwiegersohn nahm sich 1909 nach einer wohl unberechtigten Verhaftung wegen Wilderei das Leben. Die Kirche versagte dem Schwiegersohn in der Folge ein kirchliches Begräbnis. Wagner schrieb darüber ein Gedicht, das heftig umstritten war (Pörksen 2013, 18).

Im Katechismus bestimmt Wagner seine Haltung zum Selbstmord von der Ewigkeits- und Erlösungstheorie der ewigen Wiederkehr her. Auf der einen Seite ist der Freitod Ausdruck menschlicher Freiheit und gehört darum zu den Handlungsweisen menschlicher Persönlichkeit (NG Fr. 21, 44). Wagner spricht davon, dass die Tür des „Kerkers“ offenstehe. Unter der Voraussetzung einer ewigen Wiederkehr könnte sich die Person, die Selbstmord begeht, danach in einem ‚schlechteren‘ Zustand wieder auf der Erde finden: „Bedenke, wie manche lange Jahrhunderte sich das Geringwertige des Lebens, zerstreut und zerflattert, nach solcher Zusammenfassung und solchem Wertgehalte eines Erlöserleibes gesehnt hat, und siehe wohl zu, ob deinen Atomen zum zweiten Male solch glorreiche Wiederkehr gestattet werden wird! – Frage dich, ob du bei einer Wiederkehr nicht auch wieder Mühen haben würdest!“ (NG Fr. 21, 44).

Dies widersprach damals explizit der Lehre der evangelischen Kirche. Gleichzeitig gilt, dass das 19. Jahrhundert auch eine Zeit der Liberalisierung des Strafrechts war. Der Staat trug dafür Sorge, dass

der Leichnam eines Selbstmörders nicht mehr symbolisch bestraft wurde, und er sorgte auch dafür, dass Selbstmörder auf Friedhöfen bestattet werden konnten. Die Kirchen sahen sich dadurch in die Defensive gedrängt: Ihnen blieb nur noch die Weigerung, einen Trauergottesdienst und eine christliche Beerdigung für einen durch eigene Hand verstorbenen Menschen zu halten (Weiler 2013, 203ff.). Dieses Verbot wurde zusätzlich dadurch aufgeweicht, dass es nicht mehr für psychisch kranke Suizidanten galt, sondern nur für solche, die zum Zeitpunkt der Tat zurechnungsfähig waren (Weiler 2013, 212f.).

Alle diese Liberalisierungstendenzen kommen in den Überlegungen Wagners nicht in den Blick.

## 10. Fortsetzung?

Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass sich im neuerdings verfügbaren Nachlass Wagners ein Entwurf für eine Fortsetzung des Katechismus fand (Wagner 2012, 65f.)<sup>10</sup>. Wagner berichtet vom Plan eines zweiten Teils. Der publizierte erste Teil habe das „Menschentum“ des neuen Glaubens beschrieben, der zweite Teil soll dem „Göttertum“ gewidmet sein.

Aber auch hier zeigt sich sofort die anthropologische Engführung: „Was wäre eigentlich das Fundament, die Grundlage dieses Götterglaubens? Antwort: Nicht äußere Macht, auch nicht Gelehrsamkeit, sondern einzig der Glaube an sich selbst. – Dieses Imperatorentum als etwas Natürliches, Berechtigtes, ja Selbstverständliches aus seinem Innern heraus fordern zu können. – Dies bringt der Alltagsmensch wohl darum nicht fertig, nicht weil er im Wissen zurückstände, sondern deswegen, weil er nicht an sich selber zu glauben vermag.“ Selbstachtung und Selbstglaube lassen sich über „Naturbefeundung“ wiedergewinnen. Der zweite Teil ist offensichtlich Skizze geblieben. Was die Methode betrifft, wäre Wagner genauso vorgegangen wie im ersten Teil. Die wenigen Stichworte („Glaube an sich selbst“, „Selbstachtung“, „Naturbefeundung“, „Selbstverjüngung“, „Waldandacht“ etc.)<sup>11</sup> deuten darauf hin, dass sich Wagner auch im zweiten Teil konsequent treu geblieben wäre.

## 11. Welcher Messias?

Am Ende des Durchgangs durch die Inhalte des „Neuen Glaubens“ stellen sich zwei Fragen. Die erste lautet: Wie kann man das charakterisieren, was Wagner als neuen Glauben verkündet? Es handelt sich nicht um eine Deutung oder Interpretation evangelischer Dogmatik. Ich bin mir nicht sicher, ob man überhaupt von einer Religion sprechen kann, ich würde eher von einer (persönlichen) Schöpfungsfrömmigkeit oder einer Alltagsethik (Vögele 2007) sprechen. Aber diese Antwort befriedigt nicht vollständig.

Weiter führt eine zweite Frage, nämlich die nach den Rollen- oder Funktionszuschreibungen. Solche Zuschreibungen legt Wagner sich selbst zu, und andere belegen ihn damit. Schon auf dem Titelblatt der ersten Ausgabe des „Neuen Glaubens“ bezeichnet sich Wagner als „Bauer“ (vgl. dazu Dücker 353). Schon im Erzählungsband „Der Eigenbrötler“ hatte Wagner im Vorwort formuliert: „So entstanden meine dichterischen Schöpfungen. – Alles unter dem Zwang der bescheidenen Verhältnisse eines kleinbäuerlichen Daseins.“ (Wagner 1915, 8) Wagners Interpret und Förderer

---

<sup>10</sup> Ich danke Prof. Dr. Axel Kuhn, Leonberg, für die Möglichkeit, in ein noch unpubliziertes Fragment des zweiten Teils Einsicht nehmen zu können.

<sup>11</sup> Alle diese Stichworte sind dem in Anm. 10 genannten unpublizierten Fragment entnommen.

Weltrich wendet das nun vollständig ins Pathetische: „Der Name des Mannes, der diesem Buche den Titel gibt, ist der Name eines Bauern. Eines armen Bauern, der in täglichen Mühen seinen Acker bestellt, seine Kühe trinkt, seinen Stall mistet. Es ist der Name eines derer, die man die Geringsten nennt, und eines Erdenpilgers, der an der gemeinen Jagd nach dem Glücke nicht Teil nimmt.“ (Weltrich 1898, 1)

Zum Bauern kommt der Dichter, auch das in den Fragen und Antworten des Katechismus (exemplarisch NG Fr. 42, 63; Fr. 43, 64 u.ö.). In Frage 46 spricht Wagner von den „Priestern der Kunst“ (NG Fr.46, 65). Edith Hanke deutet diese Frage als ein Selbstverständnis des Dichters, der zum „Verbesserer der Menschheit“ (Hanke 2004, 80) wird. Mit dem Bauern ist eine Berufsbezeichnung gegeben, welche die denkbar größte Distanz zu allem Intellektuellen, Urbanen, Mondänen schafft. Wer einen Katechismus schreibt und sich als Bauer bezeichnet, stellt sich in die denkbar größte Distanz zu allen theologischen und literarischen Glasperlenspielern. Der „Priester der Kunst“ auf der anderen Seite ist eine paradoxe Formulierung, die zurückweisen könnte auf die idealistische These von der Kunstreligion des 19. Jahrhunderts, die sich an die Stelle der institutionellen und etablierten Religion setzen könnte. Der französische Soziologe Pierre Bourdieu sprach von den „neuen Geistlichen“ (vgl. Vögele 2007, 5), die im religiösen Feld, das sich in einem Erosions-, nicht Zerfallsprozess befindet, zunehmend an die Stelle der etablierten Geistlichen, im Fall Wagners und Warmbronns, des evangelischen Pfarrers und der pietistischen Erweckungsprediger treten. Man könnte auch von einem Charismatiker im Sinne Max Webers sprechen (Dücker 2004, 332).

Diese Zuschreibung eines neuen Geistlichen oder Charismatikers scheint deshalb plausibel, weil sie es erlaubt, die Widersprüche im Katechismus des „Neuen Glaubens“ zu erklären. Er oszilliert zwischen Dichtung und Religion, zwischen Lyrik und Dogmatik, zwischen den formgeschichtlichen Vorgaben des Katechismus und des Lyrikbandes, zwischen Lebenskunst und neuer Glaubenslehre, zwischen Schöpfungsfrömmigkeit und Naturästhetik.

Genau im Zentrum solchen Schwankens zwischen mehreren Gattungen, religiösen wie literarischen, steht auch eine weitere Selbstbezeichnung Wagners. Nicht nur im „Neuen Glauben“, auch in Gedichten bezeichnete sich Wagner als „Brahmine“ (NG Fr.53, 75). In einem Brief an Magnus Schwantje vom 5.7.1905 schreibt Wagner: „Die fremde Zutat war der Brahmine. Ohne eigentlich buddhistische Werke zu kennen, hatte ich da und dort von den Brahmanen Indiens gehört, die kein Tier umbringen; das malte ich mir dann in meiner Weise aus.“ (Wagner/Schwantje, 2002, 24) Wagner verwechselt hier offensichtlich Buddhismus und Hinduismus. Außerdem geht die besondere Rolle des Brahmanen im indischen Kastensystem keineswegs im Tierschutz und in der vegetarischen Ernährung auf. Darauf kommt es aber auch gar nicht an. Entscheidend scheint mir, dass Wagner den Begriff übernimmt, um ihn idiosynkratisch mit eigenen Gehalten zu füllen<sup>12</sup>. „Bramine“ (vgl. dazu auch Dücker 2004, 345) wird zum Ehrentitel für den Bauern, Dichter, Tierfreund und Naturphilosophen.

Aufgrund dieser Bemerkungen heißt es Jahrzehnte später in einem großen Literaturlexikon, Wagner repräsentiere das Bild eines „Tierschützers mit franziskanischen wie heidnischen Zügen“. Er sei „angeregt vom Buddhismus und Brahmanismus“ und vertrete die Lehren von „Atomismus und der Seelenwanderung“ (Haefs 2011, 68). Andere verglichen Wagner – nicht ganz zu Unrecht mit Leo Tolstoj (Hanke 2004, bes. 71.74)

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch Kirsten 2003, 12: „Der Buddhismus, dem er huldigte, war seine auf Warmbronns Fluren entstandene Erfindung.“

Zwei intellektuelle Zeitgenossen Wagners haben ihn an diesem Punkt ganz ernst genommen und versucht, seine Gedichte und den Katechismus in die intellektuelle Landschaft der Jahrhundertwende einzuordnen: Richard Weltrich und Ernest Seillière.

Weltrich legte im Jahr 1898 eine Monographie über Christian Wagner vor. Darin bezeichnet er das Werk Wagners als eine „von tiefer Religiosität durchdrungene Weltanschauung“. Wagner verfolge mit seinem Werk einen besonderen Zweck: „(...) einen Glauben will er uns verkünden, *seinen* Glauben, *seine* Lebensansicht und das *ihm* eigene sittliche Empfinden und Denken.“ (Weltrich 1898, 74f.) Dabei handele es sich nicht um ein „wissenschaftlichstrenge gefügtes Lehrgebäude“ (Weltrich 1898, 75). Weltrich spürt einen „Hang zur Mystik“ und einen „phantastische[n] Zug“ (Weltrich 1898, 76) in Wagners Werk. Dabei kritisiert Weltrich, dass die Gliederung des „Neuen Glaubens“ hinter der Klarheit des Lutherschen Katechismus zurückbleibt und konstatiert weitere formale Mängel: „(...) die logische Entwicklung der Gedankenmasse ist ziemlich locker, und die Fassung der Fragen und Antworten entbehrt mitunter der zu wünschenden Präzision.“ Dabei scheut Weltrich auch nicht vor einer emotional-nationalen Interpretation zurück: „Uns nordischen, deutschen Menschen liegt ja ein sehnsüchtiges und ein symbolisierendes Naturempfinden im Blut; aus unserer harten, gekünstelten und zwangvollen Kultur, aus dem Grau unseres Denkens flüchten wir in die Natur wie zu einem verlorenen Paradiese ...“ (Weltrich 1898, 79)

Die christliche Grundierung des Katechismus von Wagner ist Weltrich erkennbar unwichtig. Sie wird nur erwähnt, aber dann nicht weiter beachtet. Er ist fasziniert von den Verwandlungstheorien, die in Wagners Werk vorhanden sind. Breit referiert Weltrich die Theorie der Seelenwanderung (Weltrich 1898, 101) und wendet große Aufmerksamkeit darauf, diese von einer allgemeinen Theorie der Verwandlung des Seins (Weltrich, 1898, 125) zu unterscheiden. Diese hält er für eine naturwissenschaftlich belegte Theorie, jene zählt er unter die religiösen Versuche zur Kompensation von Sterben und Tod. Weltrich verfolgt sehr konsequent das Interesse, Wagners Werk naturphilosophisch einzuordnen, in die damals aktuellen Kontroversen zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube, über Einflüsse von Buddhismus und Christentum. In diese Kontroversen, die hier nicht genauer referiert werden können, ordnet Weltrich das Werk Wagners ein. Sein Glaube, so die Schlußthese, beruhe auf einem Geheimnis und das sei „der ewige Formwechsel des allbeseelten Seins“ (Weltrich, 1898, 133). Weltrich nimmt Wagner als Intellektuellen ernst, er sieht zwar Mängel, aber er wendet große Mühe darauf, Wagners Werk in die kulturphilosophischen Debatten seiner Zeit einzuordnen und ihm – noch weiter – einen herausragenden Platz darin zuzuweisen. Die intellektuelle Debatte verlagert sich von Berlin, Heidelberg, Weimar, Marburg nach – Warmbronn.

Dies versucht auf seine Weise auch der französische Wissenschaftsjournalist Ernest Seillière. In der Nachfolge von Madame de Stael unternimmt er eine intellektuelle Deutschlandreise, die ihn von Heidelberg nach Warmbronn führt. Sein Bericht darüber wurde in drei aufeinanderfolgenden Nummer der damals führenden französischen Kultur- und Literaturzeitschrift „Revue des deux mondes“ veröffentlicht. Seillière kannte das Buch von Weltrich und nimmt darauf Bezug. Mit Weltrich stellt er ein „élément nécessaire d'inconscience et d'ignorance dans la création poétique“ (Seillière 1901, 863) fest. Den Katechismus hält Seillière für „une sorte de déviation dans le sur instinct poétique du cultivateur de Warmbronn“. Er bezeichnet ihn als ein „système sentimental, qui demeure bien insuffisant aux yeux de la raison.“ (Seillière 1901, 862) Für Seillière begibt sich der Leser mit der Lektüre Wagners in ein bäuerliches Milieu, dort stellt er fest, dass die ländlichen



Gefühle vor dem Forum der Vernunft nicht standhalten.<sup>13</sup> Anders als Weltrich erkennt Seillière die christliche Grundlegung von Wagners Werk ausdrücklich an, er spricht von der „l'inspiration chrétienne qui fait le fond de sa pensée“. Aber für Seillière ist Wagner kein orthodoxer Lutheraner mehr, aber die wenigstens haben die Lehren des Evangeliums bleibenden Eindruck auf ihn gemacht (Seillière 1901, 309).<sup>14</sup>

Beide zeitgenössischen Interpreten Wagners nehmen den Schriftsteller als Intellektuellen ernst. Beide aber nehmen auch den Bruch wahr, zwischen dem Bauern und Naturlyriker auf der einen und dem Propheten, Dichter, Intellektuellen auf der anderen Seite. Seillière wie Weltrich spüren diesen Bruch im Werk Wagners und ziehen daraus unterschiedliche Konsequenzen, wie sie auch in der Systematik seines Werks unterschiedliche Akzente setzen.

Die Publikation des „Neuen Glaubens“ gehört in eine Zeit, die von neuen Geistlichen und Propheten jeglicher Couleur und Provenienz übervölkert war. Zu Wagners Lebzeiten begannen auch die Weltanschauungspropheten zu wirken, man denke nur an den „Vegetarianer-Apostel“ Karl Wilhelm Diefenbach (1851-1913), an Hugo Höppener (1868-1948), genannt Fidus, an den Jesusapostel Gustav Nagel (1874-1952), an Friedrich Muck-Lamberty (1891-1984) und viele andere (dazu Kort, Hollein 2015). Man nannte alle diese Künstler die „Kohlrabi-Propheten“ (Kort, Hollein 2015, 7), sofern sie ihre Anhänger zu vegetarischer Ernährung aufforderten.

Wagner hatte in diese Gruppen hinein keine Kontakte, aber er bespielt das gleiche intellektuelle und ästhetische Feld. Trotzdem bleiben Unterschiede: Wagner inszeniert sich nicht als Wiedergänger des Messias oder als Apostel, der eine Jüngerschar anführt und in großen Sälen flammende Reden hält, sondern eher als poetischer Lehrer, der den Menschen eine neue Ethik bringen will.

Man muss Wagners Werk nicht mögen, Kritiker wie Walter Hinck sprachen von „naive[r] Naturfrömmigkeit und –seligkeit“. Hinck gestand sein Unvermögen ein, ein Werk wie den „Neuen Glauben“ zu kritisieren: „Gegen die Ethik und die Botschaft dieses Dorfphilosophen und -messias, gegen sein neues "Evangelium von der möglichsten Schonung alles Lebendigen", gegen das Gute und den Frieden gibt es keine Argumente.“ (Hinck 1996) Wulf Kirsten sprach – neutraler in der Formulierung - von einer „privat-mythologischen Naturfrömmigkeit“ (Kirsten 2003, 10).

## 12. Der Goldmacher am Ende

Am Ende steht der Goldmacher Christian Wagner als eine schillernde Figur da. Die lyrisch-katechetische Gleichung geht nicht ohne Reste auf. Die Naturlyrik der Gedichtbände lässt sich im Katechismus des Neuen Glaubens nur mit Schwierigkeiten in eine neue Naturtheologie, eine Naturphilosophie oder ein Naturrecht transformieren. Seillière und Weltrich haben darauf schon als Zeitgenossen den Lackmustest gemacht und sind zu einem eher negativen Ergebnis gekommen, obwohl sie ihn beide mit größter Sympathie rezipiert haben.

Die intellektuellen Anhänger Wagners sahen in ihm gerade den „Bauern“, der sich ohne Kenntnis der intellektuellen Debatten seiner Zeit einen Standpunkt erarbeitet hatte. Sie wollten in ihm den

---

<sup>13</sup> Seillière 1901, 862: „...on résiste à des effusions naïves qui nous avaient séduit dans leur décor rustiques.“

<sup>14</sup> Seillière 1901, 309: „Si Christian Wagner n'est pas demeuré un luthérien fort orthodoxe, les enseignements de l'Évangile ont du moins marqué son esprit d'une profonde empreinte.“

Propheten sehen, der ihnen fehlte. Wagner hat diese Einladung nach meiner Überzeugung nicht richtig angenommen. Das zeigt sich gerade in der Ambivalenz des Katechismus des neuen Glaubens.

Auf der einen Seite ist er der Versuch, eine moderne Naturethik aus der Perspektive des Autors selbst zu formulieren. Insofern nehmen ihn die Anhänger ernst, aber eben so, dass sie systematische und intellektuelle Schwächen konstatieren. Auf der anderen Seite ist der Katechismus – bei allen Differenzen zwischen christlicher Dogmatik und Wagners Naturfrömmigkeit – schon formal ein Dokument der Tradition, einer veralteten Lehrpädagogik. Wagners Katechismus ist neuer Wein in alten Schläuchen. Die intellektuellen Rezipienten der Jahrhundertwende haben sich für das Christentum nicht mehr richtig interessiert, das hielten sie, vor allem Weltrich für eine erledigte Frage. Für Wagner scheint das auch zu gelten, und dennoch zeigt die Wahl des Formats des Katechismus, wie sehr er noch dem alten Glauben verhaftet war. Genau darin besteht die Ambivalenz von Wagners Katechismus, welche die Rezipienten von Anfang an gespürt haben.

### 13. Literatur

Brucker, Renate, [Internetportal] Marcus Schwantje, o.O.o.J., <http://www.magnus-schwantje-archiv.de/index.html>

Dücker, Burckhard, ‚Doch Wort und Tat muss zusammenstimmen‘. Kulturtransfer und Ritualisierung des Authentischen in der Literatur zu Beginn des 20.Jahrhunderts am Beispiel Christian Wagners, in: Gregor Kokorz, Helga Mitterbauer (Hg.), Übergänge und Verflechtungen. Kulturelle Transfers in Europa, Bern u.a. 2004, 329-360

Ehmann, Johannes, Die badischen Unionskatechismen. Vorgeschichte und Geschichte vom 16. bis 20.Jahrhundert, Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 3, Stuttgart 2013

Ehmer, Hermann et al. (Hg.), Gott und Welt in Württemberg. Eine Kirchengeschichte, Stuttgart 2000

Fontane, Theodor, Effi Briest (1894), in: Romane und Erzählungen in acht Bänden. Band 7, Berlin und Weimar <sup>2</sup>1973, <http://www.zeno.org/nid/2000477504X>

Haefs, Wilhelm, Art. Wagner, Christian, in: Walter Killy (Begr.), Kühlmann, Walter (Hg.), Literatur-Lexikon, Bd. 12, Berlin u.a. 2011, 67-69

Hanke, Edith, Der Dichter als Prophet. Leo N. Tolstoi und Christian Wagner, in: Judith Baumgartner, Bernd Wedemeyer-Kolwe (Hg.), Aufbrüche, Seitenpfade, Umwege. Suchbewegungen und Subkulturen im 20.Jahrhundert, FS Ulrich Linse, Würzburg 2004, 71-80

Hesse, Hermann, Unterm Rad, Frankfurt/M. 1970 (1905)

Hinck, Walter, Sind so liebe, nette Dinge. Reimzwang sattelt Pegasus: Der schwäbische Poet Christian Wagner, FAZ 10.5.1996, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/belletristik/rezension-belletristik-sind-so-liebe-nette-dinge-11298200.html>

Hölscher, Lucian, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005

Keller, Gottfried, Der grüne Heinrich (1854ff.), in: Sämtliche Werke in acht Bänden, Band 4, Berlin 1958–1961, <http://www.zeno.org/nid/20005145090>

Kirsten, Wulf, Vorwort, in: Wagner 2003, 9-17

Kleist, Heinrich von, Katechismus der Deutschen, abgefaßt nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte (1809), in: Werke und Briefe in vier Bänden. Bd. 3, Berlin und Weimar 1978, S. 389ff.  
<http://www.zeno.org/nid/20005169542>

Kort, Pamela, Hollein, Max (Hg.), Künstler und Propheten. Eine geheime Geschichte der Moderne 1872-1972, Frankfurt/M. 2015

Oesterle, Kurt, Wo Sprachwunder aus den Wiesen steigen. Ein Besuch im württembergischen Warmbronn, dem Heimatort des Dichters Christian Wagner, Tübingen o.J., <http://www.kurt-oesterle.de/pdf/wagner.pdf>

Pahl, Henning, ‚Glaub‘ nur ans Wort, ‚Bet‘ immerfort‘ – Deutungen und Reaktionen württembergischer Landpfarrer auf den gesellschaftlichen Wandel des 19.Jahrhunderts, in: Lothar Gall, Axel Schulz (Hg.), Wissenskommunikation im 19.Jahrhundert, Nassauer Gespräche der Freiherr-vom-Stein-Gesellschaft 6, Stuttgart 2003, 111-146

Pohl, Sabine, Albert Schweitzers Ethik als Kulturphilosophie. Kann die Ehrfurcht vor dem Leben Maßstab einer Bioethik sein?, Tübinger Studien zur Ethik 5, Tübingen 2014

Pörksen, Uwe, Ein neuer Katechismus von Christian Wagner im Lande der ‚Stund‘? Über die Untrennbarkeit von Dichtung und Weltverhältnis des Dichters, in: Wagner 2013 (1894), 7-32

Schwantje, Magnus, Ehrfurcht vor dem Leben, in: Wagner/Schwantje 2002, 10-12

-, Wie Christian Wagner mit den Tieren lebte, Vegetarische Presse 18, H.8, 1935, 88-89 (=1935b)

-, Zum 100.Geburtstag Christian Wagners, Vegetarische Presse 18, H.8, 1935, 87-88 (=1935a)

Seillière, Ernest, Le paysan poète de la Souabe, Revue des deux mondes 71, 1901, Ausgabe Oktober (829-861), November (295-340) und Dezember (791-829),  
<http://rddm.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=58491> und  
<http://rddm.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=58431> und  
<http://rddm.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=58451>

Vierhaus, Rudolf (Hg.), Art. Wagner, Christian, Deutsche Biographische Enzyklopädie, 2.Ausgabe, Bd.10, München 2008, 342

Vögele, Wolfgang, Weltgestaltung und Gewißheit. Alltagsethik und theologische Anthropologie, Münster 2007

-, Rezension von Christian Wagner, Neuer Glaube, hg. v. H.Hepfer, Warmbronn 2013, ThLZ 139, Leipzig 2014, 607-609

-, Über Bekenntnisse: Eine theologische Interpretationshilfe, in: ders. (Hg.), Bekenntnisschriften der Evangelischen Landeskirche in Baden, Bd.2 Kommentar, 11-132.

-, Verdichteter Glaube. Religion und Literatur bei Goethe, Hebel und Wagner, Ta Katoprizómena. Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik, H.93, 2015, <http://theomag.de/93/wv15.htm>

Wagner, Christian, Sonntagsgänge, vollständiger Nachdruck der ‚Sonntagsgänge‘, ‚Märchenerzähler, Bramine und Seher‘, ‚Weitere Märchen und Balladen‘ und ‚Balladen und Blumenlieder‘, Kirchheim/Teck 2002 (1885), 6.Aufl.

-, Weihegeschenke, unveränderter Nachdruck der Ausgaben ‚Weihegeschenke‘, ‚Neue Dichtungen‘ und ‚Späte Garben‘, Kirchheim/Teck 1981 (1893)

-, Neuer Glaube, hg. v. H.Hepfer, Warmbronn 2013 (1894)

-, Eigenbrötler. Kleine Geschichten aus meiner Jugendzeit, Kirchheim/Teck 2005, 4. Aufl. (1915)

-, Aus meinem Leben. Autobiographie des ‚Bauern und Dichters zu Warmbronn‘, hg. von Harald Hepfer, Warmbronner Schriften 3, Warmbronn 1992, 2.Aufl.

-, Schaffe selbst dir einen Rosenhag, hg. von Harald Hepfer, Warmbronn 2010

-, Eine Welt von einem Namenlosen, hg. von Ulrich Keicher, Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt 80, Göttingen 2003

[Wagner, Christian, Schwantje, Magnus], Doch Wort und Tat muß zusammenstimmen. Christian Wagner – Magnus Schwantje. Ein Briefwechsel 1902-1917, hg. von Harald Hepfer, Jürgen Schweier (Hg.), Warmbronner Schriften 11, Warmbronn 2002

Weiler, Karoline, Die Beurteilung der Selbsttötung unter besonderer Berücksichtigung kirchenrechtlicher Regelungen, Rechtsgeschichtliche Studien 59, Hamburg 2013

Weismann, Christoph, Die Katechismen des Johannes Brenz 1. Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Spätmittelalter und Reformation 21, Berlin New York 1990

Weltrich, Richard, Christian Wagner, der Bauer und Dichter zu Warmbronn. Eine ästhetisch-kritische und sozialetische Studie, Stuttgart 1898

[Portal] Württembergische Kirchengeschichte online, Stuttgart 2015ff., <https://www.wkgo.de/>