

Benjamin Ziemann

Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung

Dimensionen der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert

I. BEGRIFFE UND KONZEPTE FÜR EINE SYNTHESE

Mit guten Gründen lassen sich für den deutschen Sprachraum die Anfänge der Sozialgeschichtsschreibung zur Religion im 19. Jahrhundert im *Archiv für Sozialgeschichte* verorten. In seinem 1974 erschienenen Artikel interpretierte Wolfgang Schieder die Trierer Rockwallfahrt des Jahres 1844 im Hinblick auf ihren Charakter als »soziale Bewegung«, auf »schichtenspezifische Merkmale« der Wallfahrer, deren »Erfahrungshorizont« und schließlich mit Blick auf die »kirchenpolitischen Hintergründe«. Schieder deutete die Wallfahrt als gezielte gegenrevolutionäre Instrumentalisierung der Wunderdisposition in den pauperisierten katholischen Unterschichten an Rhein und Mosel.¹ Das war ein wichtiger Beitrag zur politischen Sozialgeschichte der Religion. Er zog nicht nur eine lebhaft kritische Diskussion, sondern auch weitere Forschungen zu Wallfahrten und katholischen Vereinen als Formen organisierter Massenreligiosität nach sich. Zugleich verschaffte er damit der Katholizismusforschung in der Sozialgeschichte der Religion einen Vorsprung, den sie bis heute nicht eingebüßt hat.²

Wo steht die Forschung zur Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert heute, mehr als 30 Jahre nach diesen Anfängen? Welche Themen und Fragen werden diskutiert? Und welches konzeptionelle Profil hat ein sozialgeschichtlicher Ansatz heute angesichts der Debatten um die Kulturgeschichte? Mancher Sozialhistoriker, der noch vor einigen Jahren die fehlende Deutungskraft eines auf Symbolwelten fokussierten »Kulturalismus« angesichts massiver sozialökonomischer Umbrüche beklagte, hat sich inzwischen reumütig der Lektüre des Koran (und vielleicht und hoffentlich auch der Bibel!) zugewandt, um die Vorgeschichte heutiger Problemkonstellationen zu verstehen. Die »Wiederkehr der Götter«, wie Friedrich Wilhelm Graf in seinen methodischen Reflexionen einer erneuerten Religionsgeschichte diesen Trend griffig und provokativ benannt hat, erfordert eben eine intensive Kenntnis der »religiösen Symbolsprachen«, in denen Kon-

1 *Wolfgang Schieder*, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: AfS 14, 1974, S. 419–454; mit einem Dokumentenanhang und Bemerkungen zur weiteren Diskussion jetzt in *ders.*, Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844, Vierow 1996, Zitate S. 12 f. Vgl. auch die wichtigen Aufsätze von Urs Altermatt aus den Siebziger- und Achtzigerjahren, gesammelt in *ders.*, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989. Für die Sozialgeschichte der Reformation vgl. die Hinweise bei *Thomas A. Brady Jr.*, Robert W. Scribner, ein Historiker der deutschen Reformation, in: *Robert W. Scribner*, Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 175), hrsg. von *Lyndal Roper*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 413 S., geb., 46,90 €, S. 21–40, hier: S. 25 f.

2 Vgl. *Wolfgang Schieder*, Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: GG 3, 1977, S. 291–298; *Gottfried Korff*, Formierung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten 1891, in: ebd., S. 352–383; *Jürgen Herres*, Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840–1879, Essen 1996; als gute Einführung in die Forschungsgeschichte vgl. *Helmut Walser Smith/Chris Clark*, The Fate of Nathan, in: *Helmut Walser Smith* (Hrsg.), Protestants, Catholics, and Jews in Germany, 1800–1914, Berg Publishers, Oxford/New York 2001, 336 S., brosch., £ 14,99, S. 3–29.

zepte und Erfahrungen der Transzendenz verschlüsselt werden. Graf plädiert zu Recht für eine Religionsgeschichte, die sich der vergleichenden Deutung von Konfessionskulturen zuwendet und die Autonomie des religiösen Feldes ernst nimmt. Skepsis bleibt dagegen angezeigt, ob sich das angloamerikanische Modell der »religious economics« tatsächlich gewinnbringend auf die festgefühten Verhältnisse des deutschen Staatskirchenrechts oder der relativen kirchlichen Monokultur in katholischen Ländern wie Frankreich, Italien und Spanien, aber auch in Skandinavien anwenden lässt.³

Dieser Ansatz beschreibt Angebot und Nachfrage nach religiösen Dienstleistungen in einer direkten Analogie zur Ökonomie der Marktwirtschaft.⁴ Er geht dabei im Prinzip von einer offenen Wettbewerbssituation aus. Diese Beschreibung scheint mir jedoch allein für die von intensivem Wettbewerb geprägte Landschaft religiöser Denominationen in England zutreffend zu sein, die beispielweise S. J. D. Green in seiner brillanten Studie über das West Riding of Yorkshire analysiert, auf die unten noch ausführlich zurückzukommen ist. Immerhin gab es um 1900 in der kleinen Textilstadt Halifax neben der etablierten Church of England noch 15 weitere organisierte Religionsgemeinschaften mit substanzieller Mitgliederzahl!⁵ Mit guten Gründen plädiert Graf allerdings gegen eine Inflationierung des Religionsbegriffs, und er vermag auch nicht zu erkennen, warum die gut bekannte Tatsache, dass er als Sammelbegriff eine europäische Konstruktion der Neuzeit ist, gegen seine Verwendung sprechen sollte.⁶

Ohne trennscharfe Begriffe, so lässt sich mit Graf argumentieren, kommt eine Sozial- und Kulturgeschichte der Religion nicht aus. Aber welche Begriffe gibt es, die eine Synthese tragen könnten? Lucian Hölscher hat unlängst versucht, Frömmigkeit als »Ensemble von religiösen Vorstellungen und Handlungsformen, die ein Individuum, eine Gruppe oder eine Institution dauerhaft pflegt«, als zentrale Kategorie für einen »Gegenentwurf« zur »vorherrschenden Kirchengeschichtsschreibung« zu verwenden.⁷ Seine umfassend angelegte »Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland« führt ohne Zweifel über eine traditionelle, an Höhenkammideen und Politik interessierte Kirchengeschichte weit hinaus.⁸ Hölscher orientiert sich an Reinhart Koselleck und analysiert des-

3 Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (Beck'sche Reihe, Bd. 1779), Verlag C. H. Beck, München 2004, 329 S., kart., 24,90 €, insb. S. 15–67, Zitate S. 9, 19. Zu »religious markets« vgl. das Sonderheft von *Social Compass* 53, 2006, Heft 1. Zum Staatskirchenrecht der informative Aufsatz von Siegfried Weichlein, *Von der Staatskirche zur religiösen Kultur. Die Entstehung des Begriffs der »Körperschaft öffentlichen Rechts« mit Blick auf die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung*, in: Lucian Hölscher (Hrsg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, Göttingen 2007, S. 90–116.

4 Zur Problematik einer solchen, oftmals an der Feldtheorie von Bourdieu orientierten Interpretation und ihren ökonomischen Analogien vgl. André Kieserling, *Zwischen Wirtschaft und Kultur. Über Pierre Bourdieu*, in: *ders.*, *Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Beiträge zur Soziologie soziologischen Wissens*, Frankfurt/Main 2004, S. 128–151.

5 S. J. D. Green, *Religion in the Age of Decline. Organisation and Experience in Industrial Yorkshire, 1870–1920*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 442 S., kart., £ 35,00, hier: S. 94.

6 Dieses hinreichend bekannte Problem thematisiert jetzt erneut, ohne weiterführende Einsichten, Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion. Myth, Knowledge and Ideology*. Translated by William Sayers, Johns Hopkins University Press, Baltimore/London 2003, X, 244 S., geb., \$ 45,00 [frz. 1998]. Vgl. nur Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie*, in: GG 22, 1996, S. 428–457, hier: S. 442 f.

7 Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, Verlag C. H. Beck, München 2005, 466 S., geb., 39,90 €, Zitat S. 11.

8 Vgl. z. B. Martin Friedrich, *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert (Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 8)*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht/UTB, Göttingen 2006, 293 S., brosch., 13,90 €.

halb die sich wandelnde Semantik religiöser Grundbegriffe.⁹ Er historisiert den Erwartungshorizont der Gläubigen, der im zentralen, dem 19. Jahrhundert gewidmeten Abschnitt als Erwartung einer Verkirchlichung beschrieben wird, auch wenn dieses Thema im Detail dann kaum noch verfolgt wird. Und er kann sich in seiner materialreichen und anschaulichen Darstellung auf eigene umfangreiche Vorarbeiten zur religiösen Statistik und damit zur frühen und tiefgreifenden Entkirchlichung zahlreicher protestantischer Regionen stützen.¹⁰

Dennoch erscheint es zweifelhaft, ob sich »Frömmigkeit« wirklich als Realität erschließende Kategorie für eine Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts bewähren wird. Das liegt weniger an den zahlreichen Fehlern im Detail, die sich in Hölschers Darstellung eingeschlichen haben.¹¹ Es liegt vielmehr daran, dass der Begriff der Frömmigkeit ein nur vage definiertes Feld zwischen dem Glauben des Individuums und der Kirche als religiöser Organisation beschreibt, das mit der sozialtheoretisch diffusen Entgegensetzung der Termini Gruppe und Institution nicht an Klarheit gewinnt. So oszilliert die Darstellung von Hölscher über weite Strecken zwischen einer Aufzählung von Religionsgemeinschaften und ihren formalen und administrativen Strukturen einerseits, und der Beschreibung der Absetzbewegungen, die vor allem proletarische Protestanten gegen Ende des 19. Jahrhunderts in einer Kirchenaustrittskampagne vollzogen andererseits. Das aber war keine Suche nach einer neuen Frömmigkeit, sondern die Aufkündigung der Mitgliedschaftsrolle in einer Kirche bzw. religiösen Organisation. »Frömmigkeit« wird paradoxerweise eindringlich vor allem am Beispiel der vagierenden Religiosität der Nietzscheverehrer, Lebensreformer und Anthroposophen um 1900 als kulturelle Praxis von informellen Gruppen analysiert – nur hier scheint mir dieser Begriff wirklich sinnvoll.¹²

Einen anderen Zugang signalisiert der Titel von Callum G. Browns Gesamtdarstellung zu »Religion and Society« im Großbritannien des 20. Jahrhunderts. Dieses Buch ist, wie von diesem stets erfrischend polemischen Autor nicht anders zu erwarten, ein glänzend geschriebenes didaktisches Meisterwerk, das durchgängig die gesamte komplizierte religiöse Landschaft im Vereinigten Königreich im Blick behält und zudem mit eingestreuten Vignetten und Quellenbeispielen für Anschaulichkeit sorgt. Das im Titel signalisierte Element der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Religion wird vor allem mit Blick auf den Wechsel von Kontingenz und Sicherheit thematisiert. Die »trench religion« der Jahre 1914 bis 1918 führte zu neuer Spiritualität, aber auch zu magischen Praktiken und einer Akzentuierung des Problems der Theodizee. Die austerität der späten Vierziger- und Fünfzigerjahre spiegelte sich in den massenwirksamen Aktivitäten der konservativen *evangelicals*, allen voran der amerikanische Fernsehprediger Billy Graham, der 1954 im Wembleystadium vor 100.000 Besuchern auftrat. Die Religion selbst wiederum erscheint bei Brown vornehmlich als ein moralinsaurer Diskurs der Sittlichkeit und Einhegung der Sexualität und damit letztlich als ein langer Überhang viktorianischer Praktiken. Dies wird von Brown mit einer Diskursanalyse seziert, die aber über eine Beschreibung der Semantik von Moralbegriffen nicht substanziell hinausführt. Analysen des diskursiven Regelsystems und der Formen des Aussagens fehlen ebenso wie eine Beschreibung diskursiver Praktiken in den kirchlichen Organisationen. Was in der Darstellung bis auf eine

9 Vgl. Lucian Hölscher, Die historische Semantik religiöser Erfahrung, in: Thomas K. Kuhn/Martin Sallmann (Hrsg.), Das »Fromme Basel«. Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Schwabe AG, Basel 2002, 223 S., kart., 33,50 €, hier: S. 189–198.

10 Lucian Hölscher (Hrsg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Berlin 2001, 4 Bde.

11 Vgl. die Kritik von Friedrich Wilhelm Graf in: FAZ v. 28.10.2005. Zu ergänzen wäre, dass Rudolf Virchow nie geadelt wurde und dass es das 1958 gegründete katholische Bistum Essen im Kaiserreich noch nicht gab. Vgl. Hölscher, Geschichte, S. 310, 337.

12 Hölscher, Geschichte, insb. S. 208–280, 330–407.

kurze und eher formale Auflistung zu Beginn völlig fehlt, sind Daten und Analysen zur inneren Strukturbildung und Organisation der christlichen Kirchen, zur Ausbildung der Geistlichen und zur Einbindung der Laien, zu pastoralen Strategien und zu sekundären Dienstleistungen, welche die Kirchen zunehmend erbracht haben. Damit fehlen aber zentrale Strukturdimensionen, die eine Analyse des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft im 19. wie im 20. Jahrhundert behandeln sollte. Religion als Verdichtung und Auflösung konservativer Moral: Das ist eine sehr britisch-anglikanische und damit für dieses Beispiel durchaus erhellende, aber systematisch nicht wirklich tragfähige Konzeption.¹³

II. SOZIALGESCHICHTE RELIGIÖSER BERUFE

In der Sozialgeschichte der Religion behalten Untersuchungen zum sozialen Profil und zur sozialen und kulturellen Praxis religiöser Berufe einen wichtigen Stellenwert. Dies gilt zumal angesichts der Tendenz zur Ausdifferenzierung und Professionalisierung von beruflichen Leitbildern, die in beiden christlichen Konfessionen das gesamte 19. und 20. Jahrhundert durchzieht und in den Berufsbildern der Diakonissen und Gemeindehelferinnen zudem die Aufwertung von weiblichen Laien zu pastoralen *professionals* nach sich gezogen hat.¹⁴ An erster Stelle ist hier die große Studie von Frank-Michael Kuhlemann zur Sozialkultur und Mentalität der Pfarrer in der badischen evangelischen Landeskirche im Kaiserreich zu nennen. Kuhlemann vertritt auf überzeugende Weise eine Gegenposition zu der Arbeit von Oliver Janz, der an westfälischen Beispielen den sukzessiven Rückzug der Pfarrer in ein kirchliches Milieu und damit ihr Ausscheiden aus der bürgerlichen Vergesellschaftung behauptet hat. Kuhlemann betont dagegen die liberale Bürgerlichkeit der badischen Pfarrer, die sich offen mit der modernen Welt auseinandersetzten und eine positive Sicht der Funktionsentlastung vertraten, welche etwa die Führung staatlicher Zivilstandsregister für die Kirche nach sich zog. Mit einer Individualisierung des religiösen Lebens und der Betonung des Ideals freier wissenschaftlicher Forschung setzten sich die Pfarrer Kuhlemann zufolge an die Spitze der bürgerlich-liberalen Sozialformation in Baden. Von dem so oft beschworenen politischen Quietismus und der Obrigkeitshörigkeit der wilhelminischen Lutheraner findet er in Baden keine Spur.¹⁵

Bei aller Bewunderung für diese große, zu einer substanziellen Infragestellung des gewohnten Geschichtsbildes führende Forschungsleistung bleiben allerdings einige Fragen offen. Zunächst einmal wird an verschiedenen Stellen deutlich, dass Verkirchlichung und Verbürgerlichung sich keineswegs überall ausschlossen. Liberale badische Pfarrer verstanden ihren Beruf nicht ausschließlich in der Begrenzung auf das kirchliche Binnenfeld.

13 *Callum G. Brown*, Religion and Society in Twentieth-Century Britain, Longman, Harlow 2006, 344 S., kart., £ 18,99. Zur methodischen Orientierung vgl. *ders.*, Postmodernism for Historians, London 2004.

14 Als breit angelegten Überblick vgl. *Frank-Michael Kuhlemann/Hans Walter Schmuhl* (Hrsg.), Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert (Konfession und Gesellschaft, Bd. 26), Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2003, 332 S., kart., 35,00 €.

15 *Frank-Michael Kuhlemann*, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914 (Bürgertum, Bd. 20, zugl. Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche Baden, Bd. 58), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 555 S., kart., 69,00 €. Für eine Kurzfassung von Janz' Thesen vgl. *Oliver Janz*, Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: *Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann* (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 382–406.

Aber alle Ansprüche auf bürgerliche Geltung ruhten doch auf dem durch die Standardisierung von Bildungswegen und die Einführung der Besoldung anstelle des Pfründensystems neu definierten Amt. Und mit Blick etwa auf die wissenschaftliche Reflexion war immer klar, dass diese nur im Rahmen der Kirche stattfand.¹⁶ Des Weiteren stehen alle Thesen über die Einbindung der Pfarrer in die Sozialkultur des kirchlichen Milieus auf sehr wackeligen Füßen. Die vollmundig vorgetragene Behauptung, dass »überhaupt kein Zweifel« am bürgerlichen Engagement der Pfarrer in den Evangelischen Arbeitervereinen bestehe, wird nicht durch einen einzigen empirischen Beleg erhärtet. Und in konzeptioneller Hinsicht bleibt festzuhalten, dass die von Kuhleemann etwas umständlich hergeleitete Mentalitätsgeschichte der Pfarrer über weite Strecken eine in Quellenbasis wie Methode durchaus konventionelle Ideengeschichte ist. Schließlich bleibt das von Kuhleemann selbst angesprochene Problem der Verallgemeinerbarkeit von Befunden aus dem liberalen Südwesten des Reiches bestehen. Der Hinweis auf die »Vielfalt« religiöser und politischer Traditionen im deutschen Protestantismus kann aber wohl nicht darüber hinwegtäuschen, dass nur eine Minderheit der deutschen Protestanten im Südwesten lebte.¹⁷

Schließlich behandelt Kuhleemann noch nicht einmal am Rande jene Tätigkeit, mit der nicht nur badische Pfarrer im 19. Jahrhundert wohl nach den Kasualien ihre meiste Zeit zugebracht haben dürften: die pastorale Betreuung einer kirchennahen Klientel, die in der Regel zu mehr als zwei Dritteln aus Frauen bestanden haben dürfte.¹⁸ Diese pastorale Interaktion zwischen männlichen Seelsorgern und weiblichen Gläubigen ist das Thema der brillanten Studie von Karin E. Gedge, die zugleich ein wichtiges Fragezeichen hinter die nicht nur für die USA vertretene These einer Feminisierung der organisierten Religion im 19. Jahrhundert setzt.¹⁹ Die Argumentation von Gedge dringt methodisch geschickt von Perzeptionen, literarischen Fiktionen und den Idealen der pastoralen Ratgeberliteratur anhand von zahlreichen Selbstzeugnissen zur gelebten Beziehung zwischen Pfarrern und Frauen vor. Auf einer breiten Materialbasis zeigt Gedge die weitreichende Entfremdung und soziale wie intellektuelle Distanz auf, die tatsächlich zwischen beiden Gruppen bestand. Das war ein starker Kontrast zu den in zahlreichen Broschüren und vor Gericht diskutierten Skandalen, in denen die *moral panic* über die vermeintlichen Gefahren der emotionalen und körperlichen Nähe von Mittelschichtfrauen zu ihrem Seelsorger ver-

16 Kuhleemann, *Bürgerlichkeit*, S. 243 f., 284 f.

17 Ebd., S. 232–460, 217 (erstes Zitat), 468 (zweites Zitat). Eine ähnliche Kritik äußert *Gangolf Hübinger*, Die Bedeutung des Protestantismus für die politische Kultur des Deutschen Kaiserreichs, in: NPL 47, 2002, S. 371–379. Inhaltlich weiterführend sind die detaillierten Analysen der Stellung von Pfarrern in der ländlichen Gesellschaft Ostwestfalens bei *Wolfhart Beck*, Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Kirchengemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 42), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, S., geb., 48,90 €, insb. S. 41–59 (zu dieser wichtigen Studie vgl. ausführlich *Benjamin Ziemann*, Modernisierung, Politik und Region in der Gesellschaftsgeschichte Westfalens, 1920–1960, in: *Michael Prinz* (Hrsg.), Gesellschaftlicher Wandel im Jahrhundert der Politik. Nordwestdeutschland im internationalen Vergleich, 1920–1960, Paderborn 2007, S. 389–404). Zum Sozialprotestantismus vgl. auch *Wolfhart Pentz*, Sozialprotestantismus in den USA und Deutschland. Social Gospel und christlich soziale Bewegung bis 1914 (Forum Deutsche Geschichte), Martin Meidenbauer Verlag, München 2005, 313 S., geb., 49,90 €.

18 Das »Problem der Geschlechter« wird nur in einem kurzen Abschnitt über die formale Position von Frauen in kirchlichen Vereinen abgehandelt: *Kuhleemann*, *Bürgerlichkeit*, S. 398–408. Die Pfarrer selbst haben bei Kuhleemann kein Geschlecht. Als Kritik vgl. immer noch *Thomas Kühne* (Hrsg.), Männergeschichte-Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne, Frankfurt/Main 1996.

19 Als zuverlässigen Problemaufriss vgl. immer noch *Hugh McLeod*, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube?, in: *Ute Frevert* (Hrsg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, S. 134–156.

handelt wurde.²⁰ Erst mit solchen Studien, welche die spannungsvolle Realität der seelsorglichen Beziehung zwischen Pfarrer und Gläubigen ausloten, lassen sich deren religiös-spirituelle Hoffnungen, Vorstellungswelten und Erwartungshorizonte angemessen analysieren und zugleich eine realistische Perspektive auf die berufliche Praxis jener gewinnen.

Wie unverzichtbar und ertragreich eine geschlechtergeschichtliche Analyse religiöser Berufe ist und sein kann, zeigt die überaus beeindruckende Studie von Relinde Meiwes zu den katholischen Frauenkongregationen in Preußen. Mit deren schnellem Wachstum vor allem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts konnten weder die Männerorden und -kongregationen noch die kontemplativen Frauenorden mithalten, welche (anders als die Kongregationen) päpstlicher Approbation bedurften und deren Strukturen rechtlich sehr viel stärker normiert waren. Für die Schwestern (nicht Nonnen) in den Kongregationen, die zumeist, aber keineswegs ausschließlich bürgerlicher Herkunft waren, öffnete die religiöse Gemeinschaft einen Raum weiblicher Selbstbestätigung, der individuellen Bildung und der zunehmend differenzierten beruflichen Arbeit. Vielen Frauen sagte ein »werkätiges Leben« als Ausdruck ihrer »Individualität« mehr zu als die *vita contemplativa*, und sie traten keineswegs erst in die Gemeinschaft ein, nachdem sich der bürgerliche Heiratsmarkt als perspektivlos erwiesen hatte. In größeren Kongregationen entstand eine differenzierte Leitungsebene mit ökonomischen Steuerungs- und Kontrollfunktionen, welche die damit betrauten Schwestern zu »Unternehmerinnen« machte. In überaus dichten und nuancierten Analysen beschreibt Meiwes diese »Verbindung von Religion und Arbeit«. Zugespitzt vertritt sie die These einer »Feminisierung« nicht nur der Religion, da die Schwestern »feminine Devotionsformen« bevorzugten, sondern mehr noch einer Feminisierung »des Klerus« und damit einer Kategorie, die für die katholische Kirche sonst nur für die Priester benutzt wird. Denn immerhin kamen 1908 auf einen Priester im Erzbistum Köln 1.403 Katholiken, aber nur 421 Gläubige auf eine Ordensfrau oder -schwester. Damit relativiert sich nicht nur die oft behauptete »Omnipotenz« der zuweilen als »Milieumanager« (Olaf Blaschke) bezeichneten männlichen Priester. Die Frauenkongregationen avancierten so zugleich »zu einer tragenden Säule des Katholizismus«.²¹ An der Schnittstelle der Sozialgeschichte religiöser Berufe und Gemeinschaften und der Geschlechtergeschichte der Religion hat Relinde Meiwes eine Maßstab setzende Studie veröffentlicht, der eine breite Rezeption zu wünschen ist.

III. SÄKULARISIERUNG

Jede Erörterung der Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert berührt zwangsläufig die Frage der Tragfähigkeit des Säkularisierungskonzepts. Über kaum einen der mo-

20 Karin E. Gedge, *Without Benefit of Clergy. Women and the Pastoral Relationship in Nineteenth-Century American Culture (Religion in America)*, Oxford University Press, New York 2003, vii, 290 S., geb., \$ 60,00. Gedge setzt sich vor allem kritisch auseinander mit der Studie von Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, New York 1977.

21 Relinde Meiwes, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter, Bd. 30), Campus Verlag, Frankfurt/Main/New York 2000, 341 S., kart., 39,90 €, Zitate S. 103, 215, 242, 313; vgl. Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: *ders./Kuhlemann*, S. 93–135. Zur Geschichte von katholischen Orden und Kongregationen vgl. auch die umfassende Forschungsübersicht bei Joachim Schmiedl, Die Säkularisation war ein neuer Anfang. Religiöse Gemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts. Zum Stand der internationalen Forschung, in: *Historisches Jahrbuch* 126, 2006, S. 327–358; vgl. ferner Patrick Braun, Die Schwesternkommunität am Lindenberg in Basel (1843–1914), in: *Kuhn/Sallmann*, Das »Fromme Basel«, S. 123–131.

deren Bewegungsbegriffe ist in den letzten beiden Dekaden so intensiv gestritten worden wie über diesen, kaum einer hat so erbitterte Kritik und Ablehnung auf sich gezogen. Nicht nur in der Religionssoziologie seit den von Thomas Luckmann angestoßenen Debatten, sondern auch unter Historikern gibt es inzwischen eine Tendenz, die Sozialgeschichte der Religion geradezu gegen das angebliche Prokrustesbett des Säkularisierungskonzepts und seines *master narrative* von Niedergang und Dechristianisierung zu definieren.²² Dabei wird nur selten darüber reflektiert, was verschiedene Versionen des Konzepts tatsächlich behauptet haben, und auch die Verknüpfung mit verschiedenen Begriffen von Religion wird nur selten thematisiert.²³

Diese verwickelten Probleme können an dieser Stelle nicht umfassend erörtert werden. Deshalb nur einige hoffentlich klärende Bemerkungen in vornehmlich empirischer Perspektive, ohne dabei das stets mitlaufende und von Historikern nicht immer aufmerksam behandelte Problem divergierender Religionsbegriffe aus dem Auge zu verlieren. Es ist zunächst unverzichtbar daran zu erinnern, dass Diagnosen des Niedergangs und des Verfalls von Religion und Christentum die etablierten Kirchen seit dem späten 18. Jahrhundert wie ein Schatten begleiten. In der semantischen Selbstreflexion der christlichen Religionsgemeinschaften hat die Beschreibung des Niedergangs, nach der die Kirchen früher »immer« voller waren, einen festen Platz. Jede Debatte über Säkularisierung tut deshalb, wie Friedrich Wilhelm Graf bemerkt hat, »gut daran, die Historizität ihrer Fragestellung im Auge zu behalten.« Fraglich bleibt allerdings, ob dies zugleich bedeutet, dass die »Geschichte der Phänomene [...] weithin die Geschichte ihrer kontroversen Deutungen« ist.²⁴

Dem lässt sich mit Blick auf die Arbeiten von Hugh McLeod widersprechen, dem besten Kenner der vergleichenden Religionsgeschichte Europas in der Moderne. In einem Standardwerk, das England, Frankreich und Deutschland behandelt, hat er noch einmal die empirischen Befunde in den verschiedenen Feldern zusammengefasst, in denen Historiker üblicherweise Aspekte der Säkularisierung lokalisieren. In allen drei Ländern lassen sich, mit gravierenden Unterschieden je nach Konfession und Region, zum Teil massive Einbrüche in der praktizierten Kirchlichkeit feststellen. Zugleich nahm bis 1914 die Zahl der erklärtermaßen Ungläubigen zu, und alternative Glaubenssysteme entstanden.²⁵

Deren wichtigstes Beispiel war die sozialdemokratische »alternative culture« (Vernon L. Lidtke) im deutschen Kaiserreich, deren Religionsdiskurs neuerlich Sebastian Prüfer einer gründlichen Untersuchung unterzogen hat. Er stellt heraus, dass es in Fragen der Religionskritik und -programmatisierung einen breiten innerparteilichen Grundkonsens gegeben hat. Auf der einen Seite war die Partei ein aktiver Säkularisierungsagent, der den Rückgang von Kirchenbesucherzahlen aufmerksam beobachtete, befürwortete und auch als Konsequenz des eigenen Handelns sich selbst anrechnete. Radikal-atheistische Positionen wie die des Anarchisten Johann Most waren jedoch in der Partei nicht mehrheitsfähig. »Sozialismus statt Religion« – unter diesem Motto akzentuiert Prüfer seine Interpretation. Er sieht den Sozialismus aber nicht als eine politische Religion, sondern betont vielmehr, dass die Sozialdemokraten sich gewissermaßen als »bessere Christen« verstanden, welche die progressiven Moralnormen des Christentums und den von den Kirchen vernachlässigten Einsatz für Gerechtigkeit in veränderter Form aufnahmen.²⁶

22 David Nash, Reconnecting Religion with Social and Cultural History: Secularization's Failure as a Master Narrative, in: Cultural and Social History 1, 2004, S. 302–325.

23 Vgl. Tyrell, Religionssoziologie, S. 440–451.

24 Graf, »Dechristianisierung«, in: ders., Wiederkehr, S. 69–101, Zitat S. 69.

25 Hugh McLeod, Secularisation in Western Europe 1848–1914 (European Studies), Macmillan Press, Basingstoke 2000, 387 S., brosch., £ 20,99.

26 Sebastian Prüfer, Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 152), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 391 S., kart., 42,90 €.

Weniger eindeutig sind, um wieder zur Gesamtdarstellung der Säkularisierung von Hugh McLeod zurückzukehren, die Befunde mit Blick auf den Platz der Religion in öffentlichen Institutionen und in der öffentlichen Debatte. Hier war bekanntlich Frankreich der Vorreiter der Säkularisierung, während in England Nonkonformisten und Liberale nur eine schleichende Auflösung der anglikanischen Unterfütterung von Institutionen erreichten. In Deutschland blieb die verfasste Religion dagegen vor allem in der Schule und Wohlfahrtspflege von zentraler Bedeutung. McLeod betont ferner, dass Religion ihre wichtige Rolle für die Artikulation kollektiver Identitäten und in der Populärkultur bis 1914 behielt. Er insistiert darauf, dass die Sozialgeschichte der Religion nicht ohne das Konzept der Säkularisierung geschrieben werden kann, lehnt aber zugleich, und dies mit guten Gründen, die Einseitigkeit früherer Debatten ab, die unter Rückgriff auf modernisierungstheoretische Ideen Säkularisierung schlichtweg als notwendige Folge von Urbanisierung, Rationalisierung oder gar Industrialisierung verstehen wollten.²⁷

Für die weitere vergleichende Diskussion unverzichtbar ist ein Sammelband, den McLeod mit Werner Ustorf herausgegeben hat.²⁸ Er enthält zum einen eine Reihe von gehaltvollen Länderüberblicken, in denen Phänomene der Entkirchlichung und der Säkularisierung von Deutungskulturen und Institutionen in einer Langzeitperspektive analysiert werden, so etwa von Peter van Rooden für die Niederlande, Eva M. Hamberg für Schweden und David Hempton für England. Daneben finden sich Beiträge, die sich erneut mit der Problematik von Säkularisierung als *master narrative* auseinandersetzen, dies aber zugleich mit einer Problematisierung der Daten und Erzählformen verbinden, auf denen diese ›große Erzählung‹ basiert. So drückt Jeffrey Cox seinen Zweifel an den Umfragedaten aus, die für Nordamerika exorbitant hohe Werte für einen Glauben an das Weiterleben nach dem Tode und für den Kirchenbesuch ergeben, und interpretiert sie als Ausdruck eines Konformismus gegenüber dem Meinungsforscher und damit letztlich als ein demoskopisches Artefakt.²⁹

Callum G. Brown radikalisiert und systematisiert diesen Ansatz unter der plakativen Fragestellung, welche Folgen die 1960er-Jahre für das Studium der Religionsgeschichte gehabt haben. Seine Antwort lautet: Sie haben Statistiken über Kirchlichkeit zu einem zentralen methodischen Beweismittel der Forschung gemacht, ohne die Diskurse prägende Kraft dieser Statistiken selbst zu thematisieren. Das Problem religiöser Statistiken ist nicht nur eines der Kompilation und Bewertung des vorhandenen Materials. Zu fragen wäre vielmehr, wann und in welchem Kontext Statistiken zu einem in den Kirchen selbst benutzten Instrument der Generierung von ›wahren‹ Aussagen über den Pegelstand des Glaubens avanciert sind. Statistiken waren in England seit dem Zensus des Jahres 1851 »discourses on ecclesiastical machismo, national righteousness, class commentary or moral judgement«, »and require to be treated as such«. Brown argumentiert hier nicht nur mit einem überzeugenden diskursanalytischen Zugriff, sondern auch im Einklang mit der Forderung von Graf nach einer Historisierung der Niedergangsthese.³⁰

Die zweite Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der *swinging sixties* für die Religionsgeschichte hat Brown in ausführlicher Form in seinem Buch »The Death of Christian Britain« gegeben.³¹ Hier situiert er den Zensus von 1851 und die anderen viktoriani-

27 McLeod, *Secularisation*.

28 Hugh McLeod/Werner Ustorf (Hrsg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, IX, 234 S., geb., \$ 60,00.

29 Jeffrey Cox, *Master Narratives of Religious Change*, in: ebd., S. 201–217, S. 204.

30 Callum G. Brown, *The Secularisation Decade: What the 1960s Have Done to the Study of Religious History*, in: ebd., S. 29–46, insb. S. 41–44, Zitat S. 43.

31 Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800–2000* (Christianity and Society in the Modern World), Routledge, London 2001, 224 S., kart., £ 18,99.

sehen Kirchenbesucherzählungen in der langen Tradition eines Diskurses über die relative Unkirchlichkeit der Städte im Vergleich mit der Frömmigkeit des ländlichen England. Zugleich interpretiert er die vorhandenen Daten neu und datiert den entscheidenden und dauerhaften Einbruch der Kirchlichkeit in die 1960er-Jahre.³² Aber das entscheidende Element von Säkularisierung ist für Brown nicht die im Zahlenbild statistisch verdichtete Krise, sondern die schwindende Geltungskraft eines religiösen Diskurses, der der Lebensgeschichte und dem moralischen Kosmos des Individuums Ordnung und Kohärenz verlieh. Brown bezeichnet dies, im Anschluss an einen Methodisten aus Sheffield, der 1844 eine Darstellung seiner Konversion und Wiedergeburt veröffentlichte, als »salvation economy«.³³

In drei ausführlichen Kapiteln beschreibt Brown die Medien der populären Kultur des evangelikalen Christentums, welche diese Ökonomie propagierten und zugleich trugen, wie etwa religiöse Traktate, Nachrufe und populäre Zeitschriften. Evangelikal meint dabei nicht nur die verschiedenen Strömungen des nonkonformen und anglikanischen Protestantismus, sondern schließt die Katholiken weitgehend mit ein. Der entscheidende Punkt von Browns Argument liegt in der geschlechtergeschichtlichen Auffächerung dieses Diskurses. Während er Frauen seit 1800 beinahe durchgängig als Verkörperung idealer Religiosität und Moralität stilisierte, galten Männer in religiöser Hinsicht als defizient und problematisch. Diese über beinahe 150 Jahre hinweg weitgehend stabile evangelikale Verknüpfung von Pietät, Domestizität und Weiblichkeit brach in den Sechzigerjahren schlagartig zusammen, als die sexuelle Revolution und die populäre Massenkultur etwa bei den Beatles hergebrachte Geschlechterrollen wegsprengte. Aus diesem Grund wird der unwiderrufliche Niedergang des christlichen Großbritannien von Brown auf die Sechzigerjahre (spät-)datiert.³⁴

Als Gesamtdeutung der Beziehung von Religion, Gesellschaft und Kirchen ist eine solche Interpretation, wie oben bereits angedeutet, nicht ausreichend. Aber als Deutung der Säkularisierung ist sie sowohl mit Blick auf die Neuinterpretation der Rolle kirchlicher Statistiken als auch mit Blick auf das geschlechtergeschichtliche Argument provokativ, innovativ und weiterführend. Gewiss, Brown neigt dazu, die Kohärenz des Dispositivs der *salvation economy* ebenso zu überschätzen wie dessen innere Statik. Aber selbst wenn man nicht allen Deutungen zustimmen mag und die Grenzen eines Arguments betonen muss, das Strukturbildungen und -veränderungen innerhalb der Kirchen beinahe völlig ausklammert, so bleibt doch festzuhalten, dass »The Death of Christian Britain« eines der anregendsten und innovativsten Bücher ist, die in den letzten Jahren zur Sozialgeschichte der Religion erschienen sind.³⁵

Zu den festen Topoi in der Säkularisierungsdiskussion gehört das auf Max Weber zurückgehende Wort von der »Entzauberung der Welt«. Es wird dabei von Kritikern des Säkularisierungskonzeptes oft unterschlagen, dass sich im Anschluss an Weber Säkularisierung eben nicht umstandslos als Rückgang und Bedeutungsverlust »religiöse[r] Orientierung und religiöse[r] Praxis« verstehen lässt.³⁶ Denn Weber verstand Religion in der

32 Vgl. auch *Hugh McLeod*, *The Religious Crisis of the 1960s*, in: *Journal of Modern European History* 3, 2005, S. 205–230. Eine Monografie von McLeod über die religiöse Krise der *Sixties* wird vermutlich 2008 bei Oxford University Press erscheinen.

33 *Brown*, *Death*, S. 35 f.

34 Ebd., S. 160–192.

35 Einige wichtige Einwände diskutiert *Jeremy Morris*, *The Strange Death of Christian Britain. Another Look at the Secularisation Debate*, in: *Historical Journal* 46, 2003, S. 963–976.

36 *Hartmut Lehmann*, *Jenseits der Säkularisierungsthese. Religion im Prozeß der Säkularisierung*, in: *Manfred Jakobowski-Thiessen* (Hrsg.), *Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, Wallstein Verlag, Göttingen 2004, 190 S., 10 Abb., brosch., 24,00 €, hier: S. 178–190, Zitat S. 178.

Spannung mit psychologisch grundierten Formen magischer Heilsgewissung, und Säkularisierung deshalb primär als Rationalisierung, als Absprennen einer Schlacke magisch bestimmter und im Glauben daran motivierter Handlungen und Rituale.³⁷ Eine These vom Bedeutungsverlust religiöser Praktiken hat Weber nie vertreten. Ihm ging es vielmehr um einen historischen Prozess, in dem *magische* Formen der Heilsgewissung an Plausibilität verloren und damit das Christentum seiner eigenen Bestimmung zuführten.

Mit dieser Klarstellung beginnt auch die Studie von Nils Freytag zum »Aberglauben im 19. Jahrhundert«, die zusammen mit der ungefähr zeitgleich entstandenen Dissertation von Diethard Sawicki zu lesen ist, mit der sie ein ähnliches Forschungsinteresse und eine vergleichbare Stoßrichtung gegen lineare, modernisierungstheoretische Lesarten des Säkularisierungsprozesses teilt.³⁸ Beide Bücher eröffnen nicht nur faszinierende Einblicke in eine von der Forschung bislang kaum erhellte Dimension der Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts (und die Lichtmetaphorik dieser Formulierung bestätigt noch einmal, was beide Autoren zu beweisen versuchen, nämlich wie sehr diese Geschichte bislang aus einer Perspektive geschrieben worden ist, welche die »Dialektik« der Aufklärung nicht berücksichtigt hat). Die Studien von Freytag und Sawicki sind zudem unverzichtbare Grundlagen für eine Historisierung des Weber'schen Topos, und legen damit zugleich weitere werkbioграфische Arbeiten nahe. Denn sie zeigen mit überbordender Materialfülle, dass von einer solchen »Entzauberung« für die Zeit bis 1918 kaum die Rede sein kann, sondern dass vielmehr verschiedenste Formen magischer oder abergläubischer Religiosität das gesamte 19. Jahrhundert hindurch auf reges Interesse stießen und in einer Fülle von Kontexten praktiziert wurden.

Nils Freytag verfolgt diese Fragestellung am Beispiel der preußischen Rheinprovinz. Er hat dafür umfangreiche Forschungen vor allem in den Beständen des Oberpräsidiums und nachgeordneter Behörden betrieben, zugleich aber auch eine Fülle von Broschüren, Pamphleten und anderer grauer Literatur ausgewertet. Der Lektüre und Zensur abergläubischen Schrifttums ist denn auch ein substanzielles Kapitel seiner Arbeit gewidmet. Mit der Rheinprovinz gerät eine vorwiegend katholische Bevölkerung in den Blick, und die Funktionalisierung des Aberglaubenvorwurfs durch liberale Kritiker der ultramontanen Massenreligiosität ist eine Dimension des Themas. Aber magische Praktiken wurden auch im Zusammenhang mit der Professionalisierung des Ärzteberufs und der damit verbundenen Zurückdrängung von Lientherapeuten und Wunderheilern diskutiert. Hinzu kamen Phänomene wie Magnetismus, Hypnose und Spiritismus. In einer Reihe von Fallstudien, beispielsweise zu der »Blutschwitzerin« Elisabeth Flesch, welche von 1873 bis 1877 in Eppelborn und Umgebung die Gemüter erregte, zeigt Freytag auf, wie fragwürdig es ist, abergläubische Praktiken einer autochthonen »Volkskultur« anrechnen zu wollen. Denn in vielen dieser Fälle sicherten erst akademisch gebildete Vermittler oder Angehörige der

37 Vgl. grundlegend *Hartmann Tyrell*, Potenz und Depotenzen der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber, in: *Saeculum* 44, 1993, S. 300–347; vgl. ferner *Rudolf Schlögl*, Rationalisierung als Entsinlichung religiöser Praxis? Zur sozialen und medialen Form von Religion in der Neuzeit, in: *Peter Blicke/Rudolf Schlögl* (Hrsg.), *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, Pfendorf 2005, S. 37–64, S. 38 f. Auf diesen Band, der eine Fülle von substanziellen Beiträgen nicht nur zum Zusammenhang von Säkularisation und Säkularisierung, sondern auch zum religiösen Wandel in der Frühen Neuzeit enthält, kann hier nur pauschal hingewiesen werden.

38 *Nils Freytag*, *Aberglauben im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815–1918)* (Quellen und Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, Bd. 22), Verlag Duncker & Humblot, Berlin 2003, 506 S., kart., 92,00 €, hier: S. 16; *Diethard Sawicki*, *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002, 421 S., kart., 37,90 €.

»meinungsbildenden Elite« solchen Phänomenen und Praktiken größere Aufmerksamkeit. Und Somnambulismus und Spiritismus waren ohnehin keine Sache der ländlichen Unterschicht, sondern fanden in städtischen Mittelschichten die meisten Anhänger.³⁹

Findet sich bei Nils Freytag eine Fülle von Material zu verschiedensten abergläubischen Vorstellungen und Praktiken, so konzentriert sich Diethard Sawicki auf den Spiritismus, also die Vorstellung, dass Somnambule oder andere Medien in Kontakt mit den Geistern der Verstorbenen treten könnten. Seine Studie brilliert durch die geschickte Kombination von exemplarischen Fallstudien mit weit ausholenden und präzisen ideengeschichtlichen Exkursen zur Semantik des Begriffs »Geist« und zum theologischen und philosophischen Kontext des Geisterglaubens. Dieser lag zunächst im Übergang von einem topografischen Modell des Jenseits, in dem sich die Seelen der Verstorbenen aufhalten, zu einem Konzept, das dieses unter dem Einfluss der Philosophie Kants als eine andere Wahrnehmungsebene verstand. Protestantische Debatten standen unter dem Einfluss Luthers, der die Existenz eines Fegefeuers negiert und stattdessen einen »schlafähnlichen Zwischenzustand« postuliert hatte, in dem die Seelen den Jüngsten Tag erwarten. Seit 1810 bestimmte dann der Einfluss der Hypnose-Techniken des Mesmerismus die Diskussion um den Spiritismus. Sawicki beschreibt das Interesse Adelliger und einfacher Bauern an den spiritistischen Medien. Er diskutiert in geschlechtergeschichtlicher Perspektive (ohne hier zu einer eindeutigen These zu finden), ob die weiblichen Somnambulen den Männern unterlegen waren, die ihre Visionen notierten und bekannt machten (wie es das von Clemens Brentano bekannt gemachte Beispiel der Nonne Anna Katharina Emmerick aus dem westfälischen Dülmen nahe legt), oder ob sich Ansätze zu einer eigenständigen Macht der somnambulen Rede finden.⁴⁰

Insgesamt zeigt die Studie von Sawicki einen Formwandel des Religiösen im 19. Jahrhundert auf, der Transzendenzerwartungen in neuen, von den Amtskirchen nicht gedeckten Formen thematisieren konnte, weshalb Adolf Stoecker Anfang 1900 in zwei Veranstaltungen, die von insgesamt 4.000 Berlinern besucht wurden, gegen den »Schwindel« des Spiritismus wettete. Ungeachtet des sphärischen oder feinstofflichen Charakters der Geister selbst handelte es sich dabei um eine Form religiöser Kommunikation, die um das interaktiv erfahrbare Medium – im doppelten Wortsinne – der Somnambulen herum aufgebaut war und damit entscheidend von der Möglichkeit des Zugriffs auf deren Körperlichkeit abhing. Sawicki gibt zugleich Hinweise auf die gesellschaftsstrukturellen Umbrüche, in deren Kontext das wachsende Interesse an den Geistern stand. Ein Beispiel dafür sind die mesmeristischen Sitzungen, die Friedrich Schlegel und sein Freund Ludwig Schnorr von Carolsfeld zwischen 1820 und 1826 mit Hilfe einer polnischen Gräfin in Wien durchführten. In diesen Sitzungen suchten sie eine »Einheit von Leben und Welt« in der sich die »Differenzen zwischen Religion, Magie und Wissenschaft« auflösten.⁴¹ Dies musste nicht notwendigerweise zu einer Konversion zum katholischen Glauben führen, die Schlegel bereits 1808 vollzogen hatte und in der ihm sein Freund 1821 unter dem Eindruck des somnambulen Mediums folgte. Aber es zeigt doch eindringlich auf, dass gesellschaftsstrukturelle Differenzierung (wie in diesem Falle von Glauben und Wissen) zu den Bedingungen zählte, unter denen sich der Wandel der Sozialform des Religiösen im 19. Jahrhundert vollzog.

Damit eröffnet sich der Blick auf ein anderes Verständnis von Säkularisierung, das in den Debatten der (religions-)soziologischen Klassiker des 20. Jahrhunderts von Talcott Parsons bis Thomas Luckmann stets präsent gewesen ist, allerdings in der Geschichtswissenschaft bislang eher am Rande mitgeführt wurde. Dieses Konzept folgt theoretischen Einsichten, ist aber auch eine Konsequenz aus der bislang dargelegten Situation,

39 Freytag, Zitat S. 351.

40 Sawicki, Zitat S. 63.

41 Ebd., S. 350, 153.

nach der sich Säkularisierung für das 19. Jahrhundert empirisch weder als allumfassende Entkirchlichung und Entchristlichung des öffentlichen Raumes noch als psychologische Rationalisierung oder gar als ein Verschwinden der Religion beschreiben lässt, aber auch eine geschlechtergeschichtliche Spätdatierung wie bei Callum Brown die Probleme herkömmlicher Säkularisierungskonzepte nicht wirklich löst. Stattdessen lohnt es sich vielleicht, Säkularisierung als Form- und »Funktionswandel« religiöser Vergesellschaftung im Kontext und in der Beobachtung von gesellschaftlichen Prozessen zu verstehen, die mit gewisser Pauschalität als Folgen funktionaler Differenzierung bezeichnet werden können.⁴² Ein solches Verständnis schließt Traditionsabbrüche und Erosionstendenzen der organisierten Religion ebenso wenig aus wie neue Formen der Massenreligiosität. Im Zentrum dieses Ansatzes steht die Überlegung, dass religiöse Motivlagen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts immer weniger durch ritualgestützte Formen der Interaktion gesteuert werden konnten. Stattdessen mussten sie, zumal vor dem Hintergrund der voranschreitenden Differenzierung von Rollenmustern, durch sekundäre Vergesellschaftungsmuster gestützt und beglaubigt werden. Mit diesem Wandel der Medien und Sozialformen religiöser Kommunikation ging ein Funktionswandel des Religiösen einher, den kirchliche Akteure und Beobachter selbst als solchen beschrieben und vorantrieben.

Ein ebenso materialreich wie präzise beschriebenes Beispiel dafür bietet die von Thomas Kuhn vorgelegte Darstellung zur Pädagogisierung von Theologie und Religion sowie zur Reformulierung christlicher Traditionsbestände im Hinblick auf ihre individuelle wie soziale Nützlichkeit. Kuhn beschreibt dies zunächst in Fallstudien zu den Predigten und armenfürsorglichen Initiativen von August Hermann Francke, der Schlüsselgestalt des Hallenser Pietismus, und zur Neuformulierung der Rolle des Landpfarrers in den sozialen Reformprojekten, welche die ebenso breite wie publizistisch massenhaft verbreitete volksaufklärerische Diskussion des späten 18. Jahrhunderts propagierte (erinnert sei daran, dass das »Noth- und Hilfsbüchlein« von Rudolf Zacharias Becker (1752–1822), einer der Schlüsseltexte dieser Debatte, zugleich einer der größten Buchhandelserfolge des späten 18. Jahrhunderts war).⁴³

Die Funktionsverschiebung religiösen Engagements zu einer Fokussierung auf die Diakonie und die Pädagogisierung kirchlichen Handelns demonstriert Kuhn sodann am Beispiel von Christian Heinrich Zeller (1779–1860) und seinem »Rettungshaus« im badischen Beuggen. Dort begann im Sommer 1820 die von Zeller angeleitete Arbeit in der Ausbildung von Armenschullehrern und dem gleichzeitigen Unterricht von Kindern aus armen Familien. Kuhn situiert dieses Projekt im Pietismus der Deutschen Christentumsgesellschaft in Basel, welche das Haus organisatorisch trug, und in den chiliastischen Naherwartungen des erweckungsbewegten Zeller, der die Totalinklusion der Schüler in seine Anstalt als eine Form der Rettung vor den Glauben und die Sittlichkeit zerstörenden Differenzierungsprozessen der postrevolutionären Gegenwart begriff. Gottesfurcht und Nächstenliebe waren die zentralen Erziehungsziele der Anstalt. Die Initiative zu deren Gründung verdankte sich nicht zuletzt der Einsicht, dass religiöse Motive der Armenfürsorge im staatlichen Rahmen nicht mehr angemessen zur Geltung gebracht werden konnten. Das Verhältnis zwischen pädagogisierter Diakonie und Seelsorge brachte einer der Beteiligten in der Metapher zum Ausdruck, dass der »Pädagoge pflanze, was der Predi-

42 Vgl. *Schlögl*, Rationalisierung, S. 64. Für das 20. Jahrhundert vgl. *Benjamin Ziemann*, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975, Göttingen 2007.

43 *Thomas K. Kuhn*, Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 122), Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 440 S., geb., 94,00 €, hier: S. 79–223, insb. S. 104–108.

ger nur begießen könne«. ⁴⁴ Deutlicher lässt sich das neuartige Fundamentierungsverhältnis kaum formulieren, in das religiös motivierte Pädagogik und katechetische Seelsorge hier von Befürwortern der erweckten Erneuerung des Glaubens gestellt wurde. Die Hinwendung zu den aus der nachständischen Gesellschaft ausgeschlossenen Armen im Rahmen des Rettungshauses war, wie Kuhn eindringlich herausarbeitet, *eine* mögliche Reaktion auf die Pluralisierung religiöser Formen und den Funktionswandel der Religion, die hier im Sinne einer Aufwertung der Diakonie im Zuge der ›inneren Mission‹ erfolgte.

IV. EIN ZWEITES KONFESSIONELLES ZEITALTER?

Im Vorigen sind einige der Ansätze und historischen Arbeiten benannt, mit denen sich das Konzept der Säkularisierung weitaus komplexer und differenzierter verstehen lässt als es die pauschale Rede von einer Abnahme oder einem Verschwinden der Religion oder religiöser Bindungen suggeriert. Es ist nur eine der fundamentalen Schwächen der von Olaf Blaschke vorgebrachten These, das 19. Jahrhundert sei ein »zweites konfessionelles Zeitalter«, dass die Feststellung einer »Renaissance« (im Übrigen ein weiterer nicht reflektierter Epochenbegriff, der sich in dieses Argument eingeschlichen hat) der konfessionalisierten Religion in eine Frontstellung gegen ein Verständnis von Säkularisierung gebracht wird, das ebenso pauschal wie antiquiert als »Abnahme religiöser Bindungen« definiert ist. ⁴⁵ Konfessionalisierung und Säkularisierung als Gegensätze zu begreifen, führt in eine Sackgasse. Gerade mit Blick auf die Ideengeschichte der Frühen Neuzeit ist darauf zu beharren, dass vielmehr die Ideen konfessioneller Irenik und religiöser Toleranz, welche die Gewissensfreiheit des einzelnen Gläubigen anerkennt, den nur schrittweise und mühsam etablierten Gegenpol zu einer Zementierung konfessioneller Identitäten markierten. ⁴⁶

Blaschke situiert sein Argument ganz explizit im Rückbezug auf und Vergleich mit der Konfessionalisierung im Reich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, und so ist es sinnvoll, noch einmal knapp die einschlägige Forschungsdebatte zu rekapitulieren. Für die maßgeblichen Vertreter dieses Paradigmas in der Frühneuzeitforschung meinte Konfessionalisierung, um Heinz Schilling zu zitieren, »einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte«, und zwar in »Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft«. ⁴⁷ Diese Feststellung hatte zwei

44 Ebd., S. 225–338, Zitat S. 256. Zum Kontext vgl. die informativen Beiträge in *Kuhn/Sallmann*, Das »Fromme Basel«.

45 *Olaf Blaschke*, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GG 26, 2000, S. 38–75, Zitat S. 44; vgl. *ders.* (Hrsg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002.

46 Vgl. dazu ideengeschichtlich *Perez Zagorin*, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2003, XVI, 371 S., kart., \$ 23,95, und die nützliche Quellensammlung von *Heinrich Schmidinger* (Hrsg.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 319 S., geb., 24,90 €.

47 *Heinz Schilling*, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: *HZ* 246, 1988, S. 1–45, Zitat S. 6. Dieser und viele andere grundlegende Aufsätze von Schilling sind jetzt zugänglich in *ders.*, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte* (Historische Forschungen, Bd. 75), hrsg. von *Luise Schorn-Schütte/Olaf Mörke*, Verlag Duncker & Humblot, Berlin 2002, X, 703 S., kart., 66,00 €, hier: S. 504–540; vgl. auch *Joel F. Harrington/Helmut Walser Smith*, *Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555–1870*, in: *Journal of Modern History* 69, 1997, S. 77–101.

zentrale Implikationen. Zum einen war Konfession damit als eine Zentralachse frühneuzeitlicher Vergesellschaftung definiert, da die durch die Suche nach dem Seelenheil angetriebenen Prozesse der Standardisierung, Formalisierung und Professionalisierung der kirchlichen Doktrinen und Handlungsabläufe sich mit wichtigen Strukturprinzipien der frühmodernen Staatsbildung verbanden. Zum anderen fokussierte dieser Ansatz auf die Parallelität von Dynamiken der Kodifizierung und Implementierung kirchlicher Handlungsnormen, die in den drei Konfessionsgemeinschaften des Luthertums, Calvinismus und Katholizismus zwar phasenverschoben, aber doch insgesamt parallel abliefen. Die in der älteren Literatur diskutierte Ausnahmestellung der reformierten Konfession für die Durchsetzung eines modernen Typs der Sozialdisziplinierung wurde damit explizit negiert.⁴⁸

Die anschließende intensive Forschungsdiskussion hat neben Periodisierungsfragen vor allem die makrohistorische und etatistische Ausrichtung dieses Paradigmas kritisiert. Mit dem Akzent auf den frühneuzeitlichen Territorial- und Flächenstaat als Motor der konfessionellen Disziplinierung werde nicht nur die Perspektive der genuin religiösen Erwartungen und Erfahrungen der einfachen Gläubigen zugunsten einer funktionalistischen Analyse übergangen.⁴⁹ Problematisch sei auch die bevorzugte Nutzung von Visitationsprotokollen als Quellen. Denn damit werde die komplexe Interaktion zwischen Laien und Pfarrern zugunsten einer an den Erwartungen des Staates ausgerichteten Perspektive übergangen und auf einer normativen Quellenbasis Erfolg und Tiefenwirkung konfessioneller Disziplinierung überschätzt.⁵⁰ Einen anderen, überzeugenden Zugang zu einer »Kulturgeschichte des Religiösen« sucht deshalb Francisca Loetz. Mit Justizakten verfolgt sie das Phänomen der Gotteslästerung in Zürich in einer Langzeitstudie vom 14. bis zum 18. Jahrhundert. Der Einschnitt der Reformation wird dabei tendenziell relativiert, zugleich aber die Zentralität von Konfession und von Gott als »absolutem Referenzpunkt« der frühneuzeitlichen Gesellschaft bestätigt. Erst seit dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts, so Loetz, verschwanden religiöse Delikte aus dem Gesichtskreis der Gerichte. Gotteslästerliche Rede verwandelte sich im Zeichen voranschreitender Säkularisierung und Privatisierung des Religiösen zu einer bloßen Verbalinjurie.⁵¹

Die methodische Kritik des Konfessionalisierungsparadigmas steht im Zentrum der bei Hans Medick entstandenen Dissertation von Frank Fätkenheuer. In scharfer Kritik an der etatistischen und makrohistorischen Perspektive der Konfessionalisierungsforschung und deren angeblich weit überzogenen Behauptungen über eine erfolgreiche konfessionelle

48 Aus der Perspektive der historischen Soziologie und vor allem in Auseinandersetzung mit marxistischen Theorien der Staatsbildung, die den konfessionellen Faktor gänzlich ignorieren, betont jetzt neuerlich die Vorreiterrolle und substanzielleren Erfolge calvinistischer Disziplinierung: *Philipp S. Gorski, The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago/London 2003, XVII, 249 S., geb., \$ 52,00. Als wichtigste neue vergleichende Gesamtdarstellung zur reformierten Kirche vgl. *Philip Benedict, Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, Yale University Press, New Haven/London 2002, XXVI, 670 S., geb., \$ 40,00.

49 Dazu viele Beiträge in *Norbert Haag/Sabine Holtz/Wolfgang Zimmermann* (Hrsg.), *Ländliche Frömmigkeit: Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500 – 1850*. Hans-Christoph Rublack zum 70. Geburtstag, Jan Thorbecke Verlag, Stuttgart 2002, 360 S., kart., 34,90 €, insb. *Werner Freitag*, Tridentinische Pfarrer und die Kirche im Dorf. Ein Plädoyer für die Beibehaltung der etatistischen Perspektive, S. 83–114, und *Andreas Holzem*, Religiöse Erfahrung auf dem Dorf. Der soziale Rahmen religiösen Erlebens im Münsterland der Frühneuzeit, S. 181–205.

50 Ebd.

51 *Francisca Loetz*, *Mit Gott handeln. Von den Züricher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 177), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 580 S., geb., Ln., 64,00 €, Zitat S. 531.

Identitätsbildung entwickelt er eine Lesart, die dem mikrohistorischen Ansatz seines Betreuers verpflichtet ist. Eine »lebensweltliche Analyse« soll das tatsächliche Ausmaß der Verhaltensänderung und der Einfügung in das »von oben« auferlegte Dogma überprüfen. Dazu bedürfe es nicht zuletzt neuer Quellengruppen, weshalb Fätkenheuer im ersten Teil seiner Studie die Selbstzeugnisse von vier Würzburger Bürgern aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts analysiert, als das Hochstift Würzburg unter seinem Bischof Julius Echter zu einem oft zitierten Paradebeispiel für die rasche und erfolgreiche Durchsetzung der tridentinischen Reformen avancierte. Dabei komme es, so Fätkenheuer, darauf an, die Quellen »ohne festgefügte Kategorisierungen und Zuschreibungen« zu analysieren.⁵²

Der völlig unreflektierte performative Selbstwiderspruch, den diese Feststellung impliziert, ist irritierend. Denn bei allen Analysen von Fätkenheuer ist die Kategorie des Konfessionalismus als Ausgangspunkt und Ziel der Analyse selbstredend stets vorausgesetzt. Fätkenheuer misst die in Umfang und Aussagegehalt extrem unterschiedlichen tagebuchähnlichen Notizen daran, ob sie konfessionelle Identität »verraten«. Wo dies – in der Regel – aufgrund der Kargheit und Formelhaftigkeit des Materials nicht sicher eruiert werden kann, greift er auf anachronistische Spekulationen oder hypothetische Fragen zurück. So findet sich etwa »kein böses oder gar feindseliges Wort« im Tagebuch des protestantischen Bürgermeisters Balthasar Rueffer d. Ä., obwohl dieser nach einem Konflikt um eine Begräbnisstätte 1588 abgesetzt wurde und mit seiner Familie nach Schweinfurt übersiedeln musste. Diese Formulierung verrät, dass Fätkenheuer anstelle der avisierten doppelten Hermeneutik mikrohistorischer Detailanalyse eine denkbar platte und mechanistische historistische Psychologie in Anschlag bringt. Denn so zu fragen, setzt voraus, dass konfessionelle Identität im 16. Jahrhundert notwendig dazu führte, dass ein jeder Christ stets mit dem Messer zwischen den Zähnen böse grollend über den konfessionell Anderen reflektierte. Wo solches Rasonieren nicht weiter führt, findet sich schließlich die platte Feststellung, dass Genaueres »leider [...] angesichts der Quellenlage nicht feststellbar«, anderes »ebensowenig zu klären«, aber dennoch »denkbar« sei ... – und so geht es munter weiter mit fröhlicher quellenferner Spekulation.⁵³ Durch einen als Mikrohistorie verbrämten Pseudohistorismus lässt sich der makrohistorische Ansatz des Konfessionalisierungsparadigmas jedenfalls, dies bleibt ausdrücklich festzuhalten, nicht in Frage stellen.⁵⁴

Wie eine mikrohistorische Perspektive methodisch umsichtig und gewinnbringend auf den Konfessionalisierungsprozess im 19. Jahrhundert angewendet werden kann, zeigt dagegen die wichtige Studie von Tobias Dietrich über »Konfession im Dorf«.⁵⁵ Dietrich untersucht jeweils drei Simultangemeinden im schweizerischen Kanton Thurgau, im Departement Bas-Rhin und in Westerwald und Hunsrück. In diesen Dörfern lebten Katholiken und Lutheraner bzw. Reformierte nicht nur auf engstem Raum zusammen, sondern sie mussten sich auch teilweise über Jahrhunderte hinweg dieselbe Kirche teilen. Dies

52 *Frank Fätkenheuer*, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 198), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 395 S., geb., Ln., 56,00 €, Zitat S. 35.

53 Ebd., S. 102, 87, vgl. auch S. 132, 173; vgl. dagegen die gelungene Regionalstudie von *Arno Herzig*, *Konfession und Heilsgewissheit. Schlesien und die Grafschaft Glatz in der Frühen Neuzeit* (Religion in der Geschichte, Bd. 9), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2002, 192 S., kart., 14,00 €.

54 Vgl. das Plädoyer für eine integrative Perspektive bei *Heinz Schilling*, *Disziplinierung oder »Selbstregulierung der Untertanen«? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht*, in: *ders.*, *Abhandlungen*, S. 632–645, sowie die Replik von *Heinrich Richard Schmidt*, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, in: *HZ* 265, 1997, S. 639–682.

55 *Tobias Dietrich*, *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert* (Industrielle Welt, Bd. 65), Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 2004, VIII, 511 S., geb., 54,90 €.

war ein Arrangement, das naturgemäß höchste Ansprüche an die Kompromissbereitschaft der beiden Pfarrer und ihrer Gemeinden stellte und periodisch zu intensiven Konflikten führen konnte. In den meisten Gemeinden kam es erst um die Wende zum 20. Jahrhundert oder nach dem Ersten Weltkrieg zu einem Ende. Im thurgauischen Basadingen hält das Simultaneum bis heute an.

Der erste Teil der Studie beschreibt die konfessionellen Identitäten, analysiert die Stellung des Pfarrers im Dorf und religiöse Wissensformen. Der zweite Abschnitt rekonstruiert die im Untersuchungszeitraum nicht substanziell nachlassende Kirchenbindung der Dorfbewohner. Dietrich weist dabei auf ein Problem hin, das bisherige Interpreten der protestantischen und katholischen Kirchenbesucherzählungen bislang übersehen haben und das geeignet ist, die Aussagekraft ihrer in mühevoller Kleinarbeit zusammengestellten Datensätze zu unterminieren. Die kirchliche Statistik war für die Pfarrer nicht nur eine unbeliebte bürokratische Pflichtübung. Sie lieferte den vorgesetzten Behörden, insofern diese an Belegen praktizierter Christlichkeit interessiert waren, auch Einblicke in die »Amtsführung« der Pfarrer und diesen damit gute »Motive für eine Verfälschung der Daten«, also eine großzügige Erhöhung der Zahlen.⁵⁶ Dietrich datiert die intensivste Phase der zumeist symbolischen konfessionellen Konflikte in die Jahrzehnte zwischen 1830 und 1870, während er für den Beginn des 19. Jahrhunderts ein eher irenisches Nebeneinander und gerade für die Zeit des Kulturkampfes ein Abklingen der Konflikte konstatiert, das durch das Auslaufen der Simultaneen erleichtert oder besiegelt wurde.

Im dritten Teil seiner Studie beschreibt Dietrich die überkonfessionellen Verbindungen der Dorfbewohnern, von der Wahl von Hebammen über die an dörflichen Traditionen orientierte Namensgebung der Kinder, die kontinuierlich steigende Zahl der Mischehen bis hin zu den durchgängig überkonfessionellen Freizeitaktivitäten in Vereinen und Kirchmessen. Kommunale Verwaltung war »interkonfessionelle Aktion«, und im Fall eines Brandes löschten Katholiken und Protestanten gemeinsam. Hier war, wie Dietrich in seiner durchweg mit Verve und Witz geschriebenen Arbeit formuliert, der »Bekenntnisgegensatz« – und damit auch die These vom »zweiten konfessionellen Zeitalter« – »buchstäblich im Eimer«.⁵⁷

Selbst fast alle der Autoren, die Blaschke in einem von ihm herausgegebenen Sammelband zur Diskussion seiner These versammelt hat, bringen gewichtige Gegenargumente vor.⁵⁸ Dem ließen sich weitere Argumente hinzufügen, wie etwa die von Lucian Hölscher diskutierte These, dass die Distanz zwischen konservativen Lutheranern und kulturprotestantischen Liberalen mindestens ebenso groß war wie die zwischen Katholiken und Protestanten, oder das von Margaret L. Anderson bündig zusammengefasste Argument, dass für Deutschland de facto unter Einschluss der Juden von drei Konfessionen zu sprechen ist. Denn deren Kampf um Anerkennung und Emanzipation war vielfach mit den Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken und deren internen Richtungskämpfen verknüpft. Anderson weist zugleich darauf hin, dass die sekundäre

56 Ebd., S. 189. Diese Zusammenhänge werden nicht thematisiert bei Lucian Hölscher, Möglichkeiten und Grenzen der statistischen Erfassung kirchlicher Bindungen, in: Kaspar Elm/Hans-Dietrich Look (Hrsg.), Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1990, S. 39–59; ders., Datenatlas; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43, 1993, S. 588–654; Antonius Liedhegener, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933, Paderborn 1997.

57 Dietrich, S. 392.

58 Blaschke, Konfessionen; vgl. die Kritik bei Carsten Kretschmann/Henning Pahl, Ein »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: HZ 276, 2003, S. 369–392.

Ausformung und Politisierung eines konfessionellen Vereinsmilieus das 19. Jahrhundert nicht als ein zweites konfessionelles Zeitalter charakterisiert, sondern als eines der Fundamentalpolitisierung. Konfessionalisierung war unstreitig eine wichtige Tatsache des religiösen Lebens in Deutschland im 19. Jahrhundert. Anders als in der Frühen Neuzeit war sie aber eben keine Zentralachse der Gesellschaft, sondern ein im Zeichen zunehmender sozialer Differenzierung nachgeschobenes Ergebnis der politischen Mobilisierung religiöser Bindungen.⁵⁹

Dies war beileibe nicht nur ein Problem der deutschen Geschichte, wie ein wichtiger Sammelband von Christopher Clark und Wolfram Kaiser über die »Culture Wars« des 19. Jahrhunderts verdeutlicht. Seine Beiträge beschreiben Formen, Medien der Öffentlichkeit und politische Kontexte, in denen die Konflikte zwischen ultramontanen Katholiken auf der einen und säkularen, antiklerikalen Liberalen auf der anderen Seite eskalierten. Die Beiträge dieses Bandes bieten nicht nur wichtige Hinweise darauf, in welchem Ausmaß es sich bei beiden Konfliktparteien um transnationale Bewegungen handelte, die medial oder organisatorisch auf vielfältige Weise grenzüberschreitend verknüpft waren. Sie erinnern zugleich daran, dass der Kulturkampf im Deutschen Reich nur eine spezifisch zugespitzte Erscheinungsform eines sehr viel weitergehenden Konfliktes zwischen säkularen und katholischen Strömungen war, der auf der Mobilisierung und Politisierung breiterer Bevölkerungsschichten aufruhte.⁶⁰

V. KONZEPTIONELLE PERSPEKTIVEN

Während die These vom »zweiten konfessionellen Zeitalter« sich somit als eine Sackgasse der Forschung erwiesen hat, seien abschließend zumindest in knapper Form zwei konzeptionelle Perspektiven erwähnt, von denen bereits wichtige Impulse zur Erneuerung und Erweiterung einer sozialgeschichtlichen Thematisierung von Religion ausgegangen sind. Die erste lässt sich mit dem ebenso trockenem wie abstrakten Terminus »formale Organisation« umreißen.⁶¹ Damit steht die Tatsache zur Diskussion, dass die christlichen Kirchen und Denominationen komplexe Strukturmuster aufgebaut haben, die zugleich Erwartungen an die Ausgestaltung von Mitgliederrollen formalisieren. Gläubige sind in einer Kirche zuerst einmal Mitglieder, die – unter den Bedingungen einer Erwachsenentaufe – über ihren Eintritt, auf jeden Fall aber über ihren Austritt entscheiden können. Es steht ihnen ferner frei, sich für eine kirchliche Berufs- oder Leistungsrolle zu qualifizieren, also zu einem aktiv tragenden Mitglied zu avancieren. Die Organisation selbst wiederum prozessiert im Medium von Entscheidungen: über Mitgliederrollen und Stellenpläne, pastorale Programme, theologische Präferenzen und nicht zuletzt Baumaßnahmen. Nicht jede christliche Kirche verfügt über ein derart ausgeprägtes und traditionsbewusst aufgeladenes Ritual der Entscheidungsfindung wie die katholische, die mit dem weißen Rauch und dem »habemus papam« die Bedeutung und Dignität zentraler Entscheidungen symbolisch noch einmal besonders hervorhebt. Aber Organisationen sind alle christlichen Kirchen.

59 Lucian Hölscher, *The Religious Divide: Piety in Nineteenth Century Germany*, und Margaret L. Anderson, *Living Apart and Together in Germany*, beide in: *Smith*, S. 33–47, 317–332. Beide Thesen werden in weiteren Beiträgen dieses wichtigen Sammelbandes empirisch untermauert.

60 Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hrsg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, VIII, 368 S., geb., £ 70,00.

61 Für das Folgende vgl. auch Benjamin Ziemann, *Die Katholische Kirche als religiöse Organisation. Expertenberatung und Reformdiskussion in Deutschland und den Niederlanden, 1950–1975*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hrsg.), *Religion in der Sozialgeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, Köln 2007 (im Druck).

In dieser Perspektive lassen sich Themen und Fragestellungen entdecken, die eine ältere, dem theologischen Höhenkamm und einem eher konventionellen Verständnis von Politik verpflichtete Kirchengeschichte nicht aufgegriffen hat, die aber für ein sozialgeschichtliches Verständnis von Religion gerade in dem durch Bürokratisierung geprägten 19. Jahrhundert wichtig sind. Denn wie, so ist zu fragen, hängen der Glaube der einzelnen Mitglieder und ihre Bereitschaft zum Engagement mit den Strukturen und Entscheidungen der Organisation zusammen? Welchen Einfluss haben Entscheidungsprogramme auf die Erwartungen daran, was ein gläubiger Christ zu tun und zu glauben hat, und welche Enttäuschungen produzieren sie eventuell? Und last, but not least in einem Jahrhundert der intensiven Beobachtung konfessioneller Differenzen: Wie reagieren Kirchen mit Entscheidungen auf Veränderungen nicht nur in ihrer weiteren gesellschaftlichen Umwelt, sondern gerade auch mit Blick auf andere Religionsgemeinschaften?

Dies sind nur einige der Fragen, auf die ein von Artur Bogner, Bernd Holtwick und Hartmann Tyrell herausgegebener Sammelband über »Weltmission und religiöse Organisationen« Antworten zu geben vermag.⁶² Es ist schlechterdings unmöglich, an dieser Stelle jeden der nicht weniger als 23 durchweg substanziellen Beiträge in diesem Band ausführlich zu würdigen. Stattdessen will ich genauer auf die fast den Umfang einer eigenen Monografie erreichende Einleitung von Hartmann Tyrell eingehen, auch weil der Bielefelder Soziologe mit seinen zahlreichen Arbeiten seit langem einer der wichtigsten Gesprächspartner im Dialog zwischen Religionsgeschichte und Religionssoziologie ist. Tyrell situiert die protestantischen Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts zunächst im epochalen Kontext der Entwicklung des Christentums zu einer »Weltreligion« im Sinne Max Webers, dem es dabei zunächst einmal auf »besonders große Mengen von Bekennern« ankam. Der missionarische Anspruch des Christentums wird zu der kulturellen Diversität in Beziehung gesetzt, die sich aus der Missionspraxis ergab. Tyrell interpretiert die Aktivitäten der Mission sodann, hierin einem Begriff von Niklas Luhmann folgend, im Horizont einer Geschichte der Weltgesellschaft, da in Schrift und Wortverkündigung kommunikative Erreichbarkeit in globalem Maßstab realisiert worden sei. Dies ist zugleich ein wichtiges Argument gegen eine ökonomistische Verengung der gegenwärtigen Debatte über die Historisierung der Globalisierung.⁶³ Denn die Landkarte der missionarischen Begegnung mit den »Heiden« folgt eben nicht, wie die Beiträge des Bandes mit vielen Belegen klarstellen, der ökonomischen oder gar der politischen Expansion des europäischen Imperialismus.⁶⁴

Diese beispiellose Ausbreitung und Differenzierung missionarischer Aktivitäten war getragen von den als *voluntary association* strukturierten Missionsgesellschaften. Als organisationsbildende Elemente identifiziert Tyrell die Verstetigung der Spendenbeschaffung, die Verberuflichung des Missionsdienstes und die apostolische Idee der »entsendenden Gesellschaft«, welche die im Feld operierenden Missionare als Mitglieder ihrer Organisation definiert. Deren Arbeit fokussierte sich zunehmend auf die differenzierten Organisationstypen des Hospitals und der Schule.⁶⁵ Ein entscheidender Punkt für Tyrells Interpretation der Missionsgesellschaften als Organisationen ist schließlich ihre Situierung in einem *organizational field*. Damit wird seit einem klassischen Aufsatz von Paul J. DiMaggio und Walter W. Powell die Entwicklung von isomorphen Strukturmustern

62 Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert* (Religion in der Gesellschaft, Bd. 16), Ergon-Verlag, Würzburg 2004, 760 S., kart., 54,00 €.

63 Wie etwa bei Sebastian Conrad, *Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich*, München 2006.

64 Hartmann Tyrell, *Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung*, in: ebd., S. 13–134, Zitat S. 27.

65 Ebd., Zitat S. 84.

bei bestimmten Organisationstypen verstanden, die sich durch einen ähnlichen Umweltbezug, aber auch durch gegenseitige Beobachtung der Akteure im Feld ergeben.⁶⁶ Sowohl in der Zentrale als auch vor Ort hatten die Missionare jeweils die Konkurrenten im Blick, die zugleich aber auch Nachbarn und Mitstreiter bei dem mühseligen Anliegen waren, dem von Kirchen und Theologen zu Hause nicht eben hoch geachteten Geschäft der Mission Akzeptanz zu verschaffen.

Die Dynamik des organisatorischen Feldes ist auch eines der zentralen Themen in der überaus faszinierenden Studie von S. J. D. Green über die vielgestaltige religiöse Szenerie der Industriestädte Halifax, Keighley und Denholme in West Yorkshire in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg. Frederic Damstini Cremer, anglikanischer Rektor in Keighley, brachte seine aufmerksame Beobachtung dieses Feldes 1890 in der Formulierung zum Ausdruck, er sei stets gerne bereit »[to] learn from the nonconformists«. Green verdeutlicht die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beobachtbare Dynamik der Organisationsentwicklung zunächst an der massiven Welle des Kirchenbaus, welche zu einem über dem Bevölkerungswachstum liegenden Anstieg der Sitzplätze in den Kirchenbänken führte. Er beschreibt sodann die »political economy of voluntary beneficence«, welche die finanziellen Mittel dazu bereitstellen sollte. Die Kapitel über das komplexe System der vierteljährlich zu zahlenden »pew rent« und die angesichts sinkender Einnahmen unternommenen, vergeblichen Versuche, die Einnahmen mit regelmäßigen Sammlungen aufzubessern, zählen paradoxerweise zu den spannendsten Abschnitten über die Sozialgeschichte der Religion in den hier behandelten Büchern. Dies liegt daran, dass Green bei aller Aufmerksamkeit für die ebenso verwickelten wie teilweise höchst amüsanten Details – und wer möchte nicht der These zustimmen, dass Finanzfragen das *hidden curriculum* der neueren Kirchengeschichte sind? – nicht den übergeordneten Zusammenhang aus dem Blick verliert. Dieser lag in der spannungsvollen Verknüpfung knapper Finanzmittel mit dem Ziel der maximalen Inklusion der ärmeren Bevölkerungsschichten in die Organisation und dem Ideal christlicher Wohltätigkeit. Die schließlich adaptierte Lösung, ein jährlich stattfindender Basar, auf dem *bric-à-brac* und andere Gegenstände verkauft wurden, höhlte diesen Zusammenhang jedoch gerade aus. Denn das Ideal der Gabe ohne direkte materielle Gegenleistung wurde unterminiert, und die Einbettung dieser Form des Tausches in ein von Alkohol und Spielen begleitetes Fest dementierte gerade jene Moralnormen, die alle Denominationen favorisierten.⁶⁷

Diese Spannungen zwischen kirchlicher Organisationsbildung und der Inkulturierung christlicher Glaubenshaltungen verfolgt Green im weiteren nicht nur an der missionarischen Aktivität der zahlreichen *voluntary associations*, die den Aufschwung der Kirchen trugen, sondern bis in die Feinheiten des liturgischen Kalenders und damit in das Zentrum rituell vollzogener und beglaubigter Christlichkeit hinein. Die Anglikaner begannen seit den 1880er-Jahren damit, die Heilige Kommunion gegenüber dem überaus bunten Panorama anderer gläubiger und ritueller Aktivitäten und Gottesdienste zu privilegieren. Damit setzten sie eine »liturgical convergence« in Gang, die über das organisatorische Feld bald auch die Nonkonformisten erreichte und Isomorphie produzierte. Mit dem Kommunionempfang war, wie ein Methodist 1917 formulierte, nun eine »recognised condition of membership« gegeben, die es so eindeutig in der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht gegeben hatte.⁶⁸

Diese aus Sicht der Organisation wünschenswerte Formalisierung der Mitgliedschaft, die zugleich eine Disziplinierung des Feldes massenreligiöser Aktivitäten bedeutete, er-

66 Vgl. Paul J. DiMaggio/Walter W. Powell, The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields, in: American Sociological Review 48, 1983, S. 147–160.

67 Green, Zitate S. 26, 132.

68 Ebd., Zitate S. 313, 324.

folgte jedoch zur selben Zeit, als sich der Sonntag zur mit Pub und Fußball besetzten Freizeit wandelte und damit dessen Verkirchlichung direkt unterminierte. Die Erfolge organisatorischer Stabilisierung waren somit, bei einem zwischenzeitlich veränderten Umweltbezug, mit erheblichen Kosten erkauft, die Green prägnant als »the burden of institutional proliferation«, »the paradox of institutional formalisation« und als »significance of institutional decline« beschreibt, da der Niedergang der Organisation selbstverstärkende Wirkungen hatte. Er spitzt diesen Befund mit der üblichen Kausalitätsannahmen diametral widersprechenden These zu, dass die Mitglieder der Denominationen »stopped believing because they stopped going to [church].«⁶⁹

Die Fokussierung auf Fragen der Organisationsbildung und die Dynamik des organisatorischen Feldes ist einer der Ansätze, welcher der Sozialgeschichte der Religion neue Perspektiven eröffnen könnte, indem die Frage nach der Sozialform des Glaubens mit Begriffen und Konzepten der neueren Organisationstheorie verknüpft wird. Es ist dies zugleich ein Konzept, das auf die Spezifik der Geschichte des Christentums verweist, welches gerade im Unterschied zu anderen Weltreligionen wie dem Islam und dem Judentum als eine überlokal organisierte, kirchlich verfasste Religion definiert ist. Die organisationstheoretische Perspektive erlaubt ferner einen neuen Zugang zu der bislang nur selten und dann eher aspekthaft behandelten Frage, wie Entscheidungen kirchlicher Gremien theologische Richtungsentscheidungen und pastorale Programme determinieren und damit Glauben vergesellschaften.⁷⁰

Organisationstheoretisch relevant ist schließlich auch die Semantik jener Kernbegriffe wie »Korporation des öffentlichen Rechts«, »kirk« oder »godsdienst«, mit denen die Religionsgemeinschaften als Organisationen im gesellschaftlichen Gefüge verschiedener Länder Europas situiert wurden.⁷¹ Eine solche Perspektive sollte allerdings durch eine Analyse jener semantischen Formen ergänzt werden, mit denen sich die Kirchen im Vergleich mit anderen formalen Organisationen wie Universitäten, Unternehmen und Fernsehanstalten selbst beschreiben. Denn dann wird rasch erkennbar, dass hierarchische Semantiken der Selbstbeschreibung, die im 19. Jahrhundert geradezu die Dignität religiöser Anstalten markierten, im späten 20. Jahrhundert, in dem sich selbst das Militär unter dem Egalität versprechenden Rubrum der »inneren Führung« präsentiert, folgenreiche Legitimierungsprobleme nach sich ziehen.⁷²

Eine andere konzeptionelle Perspektive zielt ebenso auf Fragen der Vergesellschaftung des Glaubens. Sie lässt sich wiederum ebenso trocken wie formal mit dem Begriff der Medialität umreißen. Medien sind nicht nur ein passives Instrument der Vermittlung, denen religiöser ebenso wie jeglicher andere Sinn passiv eingeschrieben und dann zu einem Empfänger transportiert wird. Sie sind somit, in der Sprache der Systemtheorie, nicht nur »Verbreitungsmedien«, die Distanzen überbrücken und Gläubige an entfernten Orten miteinander in Kontakt bringen können. Medien haben zugleich einen wichtigen Anteil an der Konstituierung des Glaubens selbst, also an jener Form, die Gott und die Seelen mit-

69 Ebd., Zitate S. 386, 390.

70 Empirisch dichte Analysen kirchlicher Entscheidungsroutrinen sind immer noch dünn gesät. Für eine wichtige, empirisch überaus reiche Ausnahme mit weitreichenden Folgen für die Analyse von Kernfragen der Geschichte der katholischen Kirche im Nationalsozialismus vgl. *Antonia Leugers*, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt/Main 1996, S. 57–106.

71 Vgl. dazu die Beiträge in *Hölscher*, *Baupläne*.

72 Vgl. theoretisch *André Kieserling*, *Selbstbeschreibung von Organisationen: Zur Transformation ihrer Semantik*, in: *ders.*, *Selbstbeschreibung*, S. 212–243. Vgl. die empirischen Hinweise bei *Benjamin Ziemann*, *Meinungsumfragen und die Dynamik der Öffentlichkeit. Die katholische Kirche in der Bundesrepublik seit 1968*, in: *Historisches Jahrbuch* 126, 2006, S. 493–520, hier: S. 519.

einander verbindet. Sie sind »Unterscheidungs-Potenziale« und »stellen ein Strukturierungsrepertoire bereit, das zur Formbildung« religiösen Sinns benutzt werden kann.⁷³ Von besonderer Bedeutung gerade für eine organisierte Religion wie das Christentum ist dabei die Verschriftlichung und Kodifizierung des Glaubens im Buch. Denn allein die Verschriftlichung erlaubt es, die Tradierung des Glaubens tiefgreifend und dauerhaft vom Bewusstsein der Gläubigen abzulösen, welches in Formen der Interaktion unter Anwesenden maßgeblich einget. Organisierte Religion als ein soziales System bedarf der Schriftform nicht nur für die Abwicklung von Verwaltungsakten, sondern auch dafür, um den Glauben selbst und seine Sozialform von den oft irregulären Wallungen der Effervescenz in Gruppen unabhängig zu machen oder sogar zu schützen.⁷⁴

Das »Christentum als Buchreligion«, wie der Titel eines von Andreas Holzem herausgegebenen Bandes lautet: Dies ist ein im Kern bekanntes, aber immer noch nicht systematisch erforschtes Thema der Sozialgeschichte der Religion.⁷⁵ Allzu oft wird es vornehmlich auf die Geschichte der lutherischen Reformation und deren Orientierung am Prinzip des »sola scriptura« eingegrenzt, welches den Glauben auf die Schrift orientierte und damit im Kontext der im 16. Jahrhundert entstehenden »Gutenberg-Galaxis« eine neue Form der Frömmigkeit begründete. Doch eine solche Engführung steht zumindest für die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts auf wackeligen Füßen, seitdem Bob Scribner in einer Reihe maßgeblicher Aufsätze gezeigt hat, dass die Literalität der Bevölkerung im frühen 16. Jahrhundert nicht überschätzt und damit der Buchdruck nicht zu dem wichtigsten Medium für den Erfolg und die Überzeugungskraft der reformatorischen Botschaft hypostasiert werden darf. Scribner wies vielmehr darauf hin, dass die Oralität vor allem der Predigten, parallel zur schriftlichen theologischen Diskussion, wohl weitaus wichtiger war als die »Verbreitung evangelischer Ideen« und die Einübung in einen an der Schrift orientierten Glauben im Medium des Buchdrucks. Er verband dies bereits mit einer bemerkenswerten Kritik an einem mechanistischen Sender-Empfänger-Konzept von Kommunikation, ohne jedoch über eine eher vage Analogie mit »biologischen Prozessen« hinaus bereits eine Alternative anbieten zu können.⁷⁶

Darüber hinaus hat Scribner in einer Reihe von epochemachenden Aufsätzen darauf hingewiesen, dass die reformatorischen Holzschnitte ein maßgebliches Medium nicht nur für die Verbreitung der reformatorischen Botschaft, sondern auch für die Strukturierung eines »nichtsakramentalen, didaktischen« Sehaktes waren, bei dem die Betrachtung des Gekreuzigten den gläubigen Betrachter nicht »in das Bild hineinziehen«, sondern ihn »vielmehr an eine christliche Lehre erinnern sollte«.⁷⁷ Anzumerken ist allerdings, dass neueste Forschungen wiederum mit guten empirischen Argumenten ein Fragezeichen hinter die Annahme einer unproblematischen Lesbarkeit von reformatorischen Holzschnitten bei der breiten Bevölkerung gesetzt haben.⁷⁸ Als Ergebnis dieser Kontroverse, die leider

73 Für einen Einstieg in diese Debatte vgl. *Stefan Münker/Alexander Roesler/Mike Sandbothe* (Hrsg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt/Main 2003, Zitat S. 81.

74 Vgl. *Alois Hahn*, *Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums*, in: *Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch* (Hrsg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 323–355.

75 *Andreas Holzem* (Hrsg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 352 S., geb., 49,90 €.

76 *Robert W. Scribner*, *Heterodoxie, Literalität und Buchdruck in der frühen Reformation* (1994), in: *ders.*, *Religion*, S. 265–289, Zitat S. 274.

77 *Robert W. Scribner*, *Volksfrömmigkeit und Formen visueller Wahrnehmung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit* (1989), in: *ders.*, *Religion*, S. 120–146, Zitat S. 139.

78 *Andrew Pettegree*, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge 2005, insb. S. 102–127.

ohne den früh verstorbenen Scribner weitergeführt werden muss, kristallisiert sich wohl die nicht unwichtige Einsicht heraus, dass die soziale Formbildung des Glaubens im Medium des Buches nicht in einem abstrakten Gegensatz zur mündlichen Rezeption und Diskussion der Schrift gesehen werden darf, und zwar gerade für die Periode der Durchsetzung des Buchdrucks als Leitmedium.

Die Schrift als Medium und die Sozialform des Glaubens stehen nicht nur über Prozesse der Kanonisierung, der Kommentierung, der individuellen Aneignung und der Zensur von Büchern in einem engen Zusammenhang, wie das breite Panorama der von Andreas Holzem versammelten Beiträge verdeutlicht. Ganz grundsätzlich ist in die Schriftreligion zudem die hermeneutische Frage der Lesbarkeit und Interpretierbarkeit der heiligen Texte eingelassen und somit, wie Arnold Angenendt in einem breiten ideengeschichtlichen Exkurs ausführt, das Problem der Spannung zwischen »Buchstabe« und »Geist« und damit zugleich der Kampf um die angemessene Aktualisierung der Heilsbotschaft.⁷⁹ In einer faszinierenden Studie zeigt Lisa M. Gordis am Beispiel der ausgewanderten Puritaner in der Massachusetts Bay des frühen 17. Jahrhunderts, wie das Ringen um die angemessene Interpretation der Schrift nicht nur Konflikte in den Gemeinden heraufbeschwor, sondern zugleich die Stellung des Predigers als Ausleger der Schrift veränderte. Zunächst herrschte noch die Auffassung vor, dass der Heilige Geist den Prediger zu einer rechten Interpretation führen und damit interpretativen Konsens in den Gemeinden erzielen würde. Nach diversen Kontroversen, welche die puritanische Gemeinschaft massiv erschütterten, trat allerdings mehr die Rolle des Predigers als Vermittler und als professioneller Kenner und Interpret der Schrift in den Vordergrund.⁸⁰

Gemessen an diesen wichtigen Arbeiten zur Frühen Neuzeit sind Fragen der Medialität des Glaubens für das 19. Jahrhundert bislang nur sporadisch untersucht.⁸¹ Zwei instruktive Beispiele seien kurz erwähnt. Der Soziologe Michael N. Ebertz hat in einem bemerkenswerten Aufsatz die Implosion des »eschatologischen Codes« von Hölle, Fegefeuer und Himmel untersucht, der sich in katholischen Predigten des 19. Jahrhunderts beinahe ubiquitär nachweisen lässt. Dieser Code relationierte und konditionierte das Verhältnis von Sünde, Strafe und jenseitiger Erlösung im Sinne einer Heilsökonomie, welche das »positive Heilsgut« als »knappes, geschlossenes Gut präsentiert«, das nur durch »kirchlich bestimmte« Zugangsbedingungen erlangt werden konnte. Dieser Code bestimmte das »retributiv[e]«, für heutige Leser extrem »brutal, grausam« und »zorn erfüllt« anmutende Gottesbild der ultramontanen Predigtliteratur.⁸²

Ebertz bleibt aber nicht bei der Rekonstruktion dieses Codes stehen, sondern zeigt auch, welche problematischen Folgen die Erosion des in diesem Code so überaus scharf ge-

79 Arnold Angenendt, Buchstabe und Geist, in: *Holzem*, S. 324–345.

80 Lisa M. Gordis, *Opening Scripture. Bible Reading and Interpretive Authority in Puritan New England*, University of Chicago Press, Chicago 2002, 309 S., geb., \$ 39,00.

81 Es sei angemerkt, dass Frank-Michael Kuhlemann nur an einer einzigen Stelle seines umfangreichen Werkes im Detail auf die Schriftinterpretation eines badischen Geistlichen eingeht; vgl. *Kuhlemann*, *Bürgerlichkeit*, S. 341.

82 Michael N. Ebertz, »Tote Menschen haben keine Probleme«? – oder: Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert, in: *Holzem*, S. 279–300, Zitat S. 289. Für einen etwas anderen Begriff des Codes in einer vergleichbaren Problemstellung vgl. Niklas Luhmann, *Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference*, in: *Sociological Analysis* 46, 1985, S. 5–20. Der Begriff des »dualen Modells religiöser Weltbeschreibung«, den Michael Geyer und Lucian Hölscher in einem ähnlichen Zusammenhang verwenden, vernachlässigt m. E. die fundamentale Asymmetrie, die in die Unterscheidung von Himmel und Hölle, Immanenz und Transzendenz etc. eingelassen ist. Vgl. Michael Geyer/Lucian Hölscher, Einleitung, in: *dies.* (Hrsg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Religiöse Vergemeinschaftung und Transzendenz in Deutschland*, Göttingen 2006, S. 9–17, hier: S. 11.

zeichneten Gegensatzes von Sünde und Gnade im Gefolge eines pastoralen Diskurses hatte, der vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Verheißungen des Himmels und der Liebe Gottes ausmalte und die Hölle damit zu einem Tabuthema machte. Denn die Erosion dieser medialen Form passt zwar zu einer Gesellschaftsstruktur, in der das Versprechen der Allinklusion zum Normalfall geworden ist und deshalb ein Predigttypus stören muss, welcher die Exklusion in die Hölle als Möglichkeit nicht nur offenhält, sondern betont. Mit der Imbalancierung des Codes verliert die katholische Verkündigung aber zugleich die »Plausibilitätsbasis« einer zentralen medialen Form, der Entgegensetzung von Himmel und Hölle, mit weitreichenden Folgen für die Stabilität der kirchlichen Gnadenanstalt.⁸³

Ein anderes, tendenziell kontrastierendes Beispiel ist die Untersuchung von Jeffrey T. Zalar zum Leseverhalten vor allem der bürgerlichen Katholiken im Kaiserreich. Zalar untersucht nicht nur die Geschichte des Borromäusvereins, der sich der Verbesserung der Lektüre von Katholiken widmete, sondern hat auch eine Vielzahl der erhaltenen Akten zur Erteilung der kirchlichen Imprimatur und zu indizierten Schriften ausgewertet. Auf dieser Materialbasis kann er überzeugend nachweisen, dass sich der Glaube bürgerlicher Katholiken in einem Reflexionsraum formierte, der nicht nur die kirchlicherseits propagierten Schriften und Katechismen umfasste, sondern einen breiten Kanon der literarischen Moderne mit Autoren wie Gerhart Hauptmann, Émile Zola und Henrik Ibsen einschloss. Bei manchem Priester sorgte dies dafür, dass sein Beichtstuhl sich zu einem *literary salon* entwickelte. Zalars Studie ist nicht nur ein wichtiger Beleg dafür, dass sich im Kaiserreich die Individualisierung des katholischen Glaubens und die Vereinbarung von Glauben und Wissen im Medium der modernen Literatur vollzogen. Er bietet zugleich überzeugende Hinweise darauf, dass die in der Forschung zum katholischen Milieu verbreitete Vorstellung eines durch Katechismen fest umrissenen, anti-modernen »Milieustandards« irreführend ist. Denn bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass moderne Ideen und insbesondere die Relevanz der modernen Wissenschaft auch in vielen Katechismen ihren Niederschlag fanden.⁸⁴

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die Sozialgeschichte der Religion auch künftig nicht auf Prozessbegriffe wie Säkularisierung, Konfessionalisierung, oder im Zusammenhang der jüdischen Geschichte auch Assimilation verzichten kann und wird.⁸⁵ Auch wenn ein modernisierungstheoretisches Konzept von Säkularisierung ebenso obsolet ist wie ein weit überzogenes und verdinglichtes Verständnis der »zweiten« Konfessionalisierung,

83 Ebd., Zitat S. 299. In protestantischen Predigten war die Vorstellung eines strafenden Gottes bereits im Gefolge der Hungerkrise der Jahre 1816/1817 durch einen barmherzigen Gott ersetzt worden, der eine solche Naturkatastrophe nur in erzieherischer Absicht bewirkte. Vgl. *Andreas Gestrich*, Religion in der Hungerkrise von 1816/1817, in: *Manfred Jakobowski-Thiessen/Hartmut Lehmann* (Hrsg.), Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, 358 S., kart., 29,90 €, S. 275–293.

84 *Jeffrey T. Zalar*, The Process of Confessional Inculturation: Catholic Reading in the »Long Nineteenth Century«, in: *Smith*, S. 121–152, insb. S. 133 f., Zitat S. 124; *Roger Chickering*, The Great War and Urban Life in Germany. Freiburg, 1914–1918, Cambridge 2007, S. 387 f. Vgl. dagegen *Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte*, Katholiken, S. 610 f. Auch in einer kulturgeschichtlichen Erweiterung, die *Andreas Holzem* vorschlägt, scheint das Milieukonzept nicht geeignet, solche Unschärfen zu beheben. Vgl. *Andreas Holzem*, Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten Südwestdeutschlands 1850–1940. »Katholisches Milieu« in kultureller Erweiterung. Skizze eines langfristigen Forschungsprogramms, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 24, 2005, S. 87–114.

85 Für das Konzept der Assimilation vgl. die Überlegungen bei *Till van Rahden*, *Treason, Fate or Blessing. Narratives of Assimilation in the Historiography of German-Speaking Jewry since the 1950s*, in: *Christhard Hoffmann* (Hrsg.), *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute, 1955–2005*, Tübingen 2005, S. 349–373.

bleiben beide unverzichtbare Richtungsbegriffe für die Beschreibung religiösen Wandels im 19. Jahrhundert. Für ein hinreichendes Verständnis und eine konstruktive Weiterführung der Forschungsdiskussion seien zumindest drei Punkte genannt. Erstens sollten Säkularisierung, Sakralisierung und Konfessionalisierung nicht mehr als sich wechselseitig ausschließende Prozesse verstanden werden.⁸⁶ Es kommt künftig vielmehr darauf an, die Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen diesen Prozessen genauer zu verstehen, also zum Beispiel zu begreifen, warum gerade in einer sich rapide säkularisierenden Gesellschaft die Sakralisierung religiöser Symbole (»santo subito!«) massiven Auftrieb erhalten hat. Dafür bedarf es allerdings zweitens einer sehr viel präziseren begrifflichen Bestimmung dessen, was jeweils mit Religion gemeint ist. Ein bestenfalls vordergründig an der Semantik des Religiösen orientiertes Verständnis, nach dem Religion jeweils das ist, was in einer bestimmten Periode als solches bezeichnet wurde, hilft hier nicht wirklich weiter. Neben die unverzichtbare Historisierung von religiösen Semantiken und diskursiven Praktiken der Bestimmung des Religiösen, wie sie etwa Callum G. Brown beispielhaft vorgeführt hat, muss die Reflexion auf einen theoretisch tragfähigen Begriff von Religion treten, der zugleich vor der Wissenschaftsgeschichte der Religionstheorie und -soziologie seit Max Weber Bestand hat und auch diese selbst historisiert.⁸⁷

Drittens und damit zusammenhängend ist bereits heute deutlich erkennbar, dass die Alternative zwischen einer an Strukturen und Prozessen orientierten Sozialgeschichte und einer an Symbolen und Deutungen orientierten Kulturgeschichte gerade im Bereich der Religion eine nur scheinbare ist. Im Kampf um die Verteidigung überholter Konzepte und Positionen von einem »Duell« zwischen beiden Ansätzen zu sprechen, verfehlt die tatsächliche Forschungslage.⁸⁸ Die Zeichen stehen nicht auf Abgrenzung und Konflikt, sondern auf Zusammenführung und Integration in Form von Ansätzen, welche auf die Struktur bildende Vergesellschaftung religiösen Sinns in Formen ritualgestützter, schriftförmiger und organisationsförmiger Kommunikation zielen und damit das sozialhistorische Interesse an Strukturen und Prozessen mit der kulturhistorischen Frage nach Veränderungen in der Form symbolgeleiteten Sinns verbinden.⁸⁹ Dabei handelt es sich um eine Perspektive, die, wie etwa die hier diskutierten Arbeiten von Artur Bogner und Hartmann Tyrell, Michael N. Ebertz, Diethard Sawicki, Francisca Loetz, Lisa M. Gordis und S. J. D. Green zeigen, der Religionsgeschichte keineswegs von außen aufgepfropft werden muss, sondern die sich bereits vielfach aus der methodisch umsichtigen Beschäftigung mit komplexen empirischen Problemen ergeben hat.

86 Vgl. *Staf Hellemans*, Transformation der Religion und der Großkirchen in der zweiten Moderne, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kirchengeschichte 99, 2005, S. 11–35.

87 Die religionssoziologische Diskussion ist gerade auch in der Historisierung oft weiter als der unter Historikern zumeist gepflegte laxer Umgang mit oftmals kaum explizierten analytischen Schlüsselbegriffen. Vgl. neben *Tyrell/Krech/Knoblauch*, Religion auch *Volkhard Krech*, Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933, Tübingen 2002, und die Beiträge in: *Volkhard Krech/Hartmann Tyrell* (Hrsg.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg 1995.

88 *Hans-Ulrich Wehler*, Das Duell zwischen Sozialgeschichte und Kulturgeschichte: Die deutsche Kontroverse im Kontext der westlichen Historiographie, in: *Francia* 28/3, 2001, S. 103–110; ähnlich, wenn auch deutlich abgeschwächt *Jürgen Kocka*, Wandlungen der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte am Beispiel Berlins 1949 bis 2005, in: *Jürgen Osterhammel/Dieter Lange-wiesche/Paul Nolte* (Hrsg.), Wege der Gesellschaftsgeschichte (Geschichte und Gesellschaft. Sonderhefte, Bd. 22), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 294 S., kart., 39,90 €, S. 11–31, hier: S. 26 f. Es ist bemerkenswert, dass in diesem durchaus programmatisch gemeinten Band nirgendwo substanziell auf die Integration der Religion in die Gesellschaftsgeschichte reflektiert wird.

89 Vgl. dazu demnächst ausführlich *Benjamin Ziemann*, Sozialgeschichte der Religion in der Neuzeit, Frankfurt/Main etc. 2008.