

DIE RELIGION DES BÜRGERS

BÜRGERLICHE FRÖMMIGKEIT UND PROTESTANTISCHE KIRCHE IM 19. JAHRHUNDERT

VON

LUCIAN HÖLSCHER

AUF einer neueren Weltkarte der Religionen zieht sich – farblich abgesetzt vom roten Christentum, vom grünen Islam, dem blauen Buddhismus und den gelben Naturreligionen Afrikas und Australiens – ein graues Band über die nördliche Welthemisphäre von Nordamerika bis Sibirien: der Herrschaftsbereich des Säkularismus.¹⁾ Die graue Farbe läßt offen: Handelt es sich um den Einflußbereich einer neuen Religion *neben* den alten Religionen oder um deren Negation, um Gebiete *ohne* Religion, vergleichbar den weißen Feldern im Innern Australiens und Afrikas auf den Landkarten vergangener Jahrhunderte?

Die Doppeldeutigkeit verweist auf die Problematik der Rede von einer „Religion des Bürgers“: Darf man die Weltanschauung, die ethischen Normen der modernen bürgerlichen Gesellschaft eine Religion nennen?²⁾ Was ist Religion, wo liegt die Grenze zur Nicht-Religion, ist sie überhaupt exakt zu ziehen? Ähnlich unbestimmt wie der Begriff der „Religion“ ist auch der Begriff des „Bürgers“³⁾: Wer ist ein Bürger, wessen Religion ist gemeint? Die des alten Stadtbürgertums, das bis über die Jahrhundertmitte fast ausschließlich mit dem

¹⁾ Vgl. Karte der Religionen und Missionen der Erde, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (= RGG). Bd. 5. 3. Aufl. Tübingen 1961, nach Sp. 1056.

²⁾ Vgl. Carl Heinz Ratschow, Art. „Säkularismus I. Grundsätzlich und geschichtlich“, in: ebd. 1288 ff.; Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918. München 1988, 136 ff.

³⁾ Zur Begriffsgeschichte des „Bürgers“ und der „Bürgerlichkeit“ vgl. Manfred Riedel, Art. „Bürger, Staatsbürger, Bürgertum“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 1. Stuttgart 1972, 672–725; Jürgen Kocka, Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Europäische Entwicklungen und deutsche Eigen-

Begriff des ‚Bürgers‘ bezeichnet wurde? Oder die des modernen Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums, des Trägers der modernen säkularen Kultur? Oder gar die des „Staatsbürgers“, des Mitglieds der „bürgerlichen Gesellschaft“?

Ich nähere mich der Beantwortung dieser Fragen im folgenden nicht auf dem Wege vorherlaufender Definitionen, sondern durch eine Untersuchung des geistigen und sozialen Raumes, in dem sich der deutsche Protestantismus im 19. Jahrhundert entfaltet. Dabei beschränke ich mich auf eine Reihe bisher unzureichend untersuchter Aspekte, indem ich zunächst auf den Prozeß der Entkirchlichung in den Städten (I), sodann auf das Verhältnis von Bürgertum und Kirche in den städtischen Gemeinden (II) und abschließend auf die Religiosität des Bildungsbürgertums (III) eingehe.

I. Die Entkirchlichung der Städte 1750–1850

Unter ‚Entkirchlichung‘ sei hier der historische Prozeß einer zunehmenden Distanzierung sozialer Gruppen bzw. einer Gesellschaft insgesamt vom kirchlichen Leben verstanden⁴⁾, unter dem kirchlichen Leben jedoch eine Vielzahl sozialer Aktivitäten: kirchliche Feste und Gottesdienste, Prozessionen und Wallfahrten, kirchliche Sammlungen und Missionen u. a. m. Die Beobachtung einer raschen Entkirchlichung der protestantischen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert setzt deren tatsächliche Einbindung ins kirchliche Leben bis ins 18. Jahrhundert voraus.⁵⁾ Es ist jedoch bis heute noch unklar, in welchem Maße dies tatsächlich zutrifft. Die bisherige sozialgeschicht-

arten, in: ders. (Hrsg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich. Bd. 1. München 1988, 11 ff. (mit weiterführender Literatur); ergänzend: *Ulrike Sprey*, Der Bürgerbegriff in deutschen Wörterbüchern. MS Bielefeld 1987.

⁴⁾ Zum Begriff der „Kirchlichkeit“ vgl. *Hermann Mulert*, Art. „Kirchlichkeit“, in: RGG (wie Anm. 1), Bd. 3. 1. Aufl. Tübingen 1912, 1482 ff., und *Gotfried Holtz*, Art. „Kirchlichkeit“, in: ebd. Bd. 3. 3. Aufl. Tübingen 1959, 1614 ff.; vgl. auch die folgende Anm.

⁵⁾ In diesem Sinne schon die Beschreibung bei *Martin Schöler*, Grundriß der praktischen Theologie. Bd. 1. Berlin 1921, 24: „Unter dem Druck landesfürstlicher Verordnungen, aber auch aus einer den Kirchengliedern ganz selbstverständlichen Bindung an die Kirche heraus erwuchs im 16. und 17. Jahrhundert eine feste kirchliche Sitte, die sich vor allem in regelmäßigen Kirchen- und Abendmahlsbesuch betätigte. Der Pietismus, der ihr gegenüber das Moment der Innerlichkeit betonte, trug bereits zum Nachlassen dieser Sitte bei; noch stärker tat das die Aufklärung.“

liche Forschung gibt Anhaltspunkte dafür, daß zumindest die Untertschichten auf dem Lande wie in der Stadt schon in der frühen Neuzeit am kirchlichen Leben nur sehr lückenhaft teilnahmen, sich insbesondere der kirchlichen Pflicht des regelmäßigen Abendmahls- und Gottesdienstbesuchs häufig entzogen.⁶⁾ Vermutlich gelang es erst der frühindustriellen Volksmission des 19. Jahrhunderts, große Teile der Unterschichten durch die massenhafte Verbreitung religiösen Schrifttums religiös anzusprechen.⁷⁾ Mit Sicherheit entzogen sich in der frühen Neuzeit auch Teile des Adels und der akademisch gebildeten Beamtenschaft, deren Lebensführung durch die Normen des höfischen Lebens und des Humanismus bestimmt wurden, dem Anspruch der Kirche auf eine christliche Lebensführung.⁸⁾

Das historische Konzept der ‚Entkirchlichung‘ kann somit in der Gesellschaft vor dem 18. Jahrhundert mehr nur eine „ideelle“ als eine tatsächliche Kirchlichkeit unterstellen, d. h. die normative Ungeschiedenheit von kirchlicher und weltlicher Ordnung. Das Leben des christlichen Bürgers und Untertans war in der frühen Neuzeit konzeptionell stark eingebunden in die kirchliche Lebensordnung: durch den Anspruch auf regelmäßige Teilnahme an den kirchlichen Festen und Gottesdiensten, an den Taufen, Trauungen und Beerdigungen der Gemeinde, welche der staatlichen Verwaltung und der geistlichen Erbauung der Gemeinde gleichermaßen dienten. Und dieser Anspruch war mächtig. Denn im bürgerlichen Leben der frühen Neuzeit war die Kirche allgegenwärtig: bei Gericht und in den Schulen, in der staatlichen Verwaltung und Politik, bei Vertragsabschlüssen u. a. m. Ihr Einfluß reichte bis weit ins private Leben jedes einzelnen, bis in seinen Tagesablauf, seine Lektüre, seine Selbstreflexion und die Normen seines Handelns.

⁶⁾ Vgl. *David Warren Sabean*, Kommunion und Gemeinschaft. Abendmahlsverweigerung im 16. Jahrhundert, in: ders., Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit. Berlin 1986, 51 ff.

⁷⁾ Vgl. *Rudolf Schenda*, Volk ohne Buch. München 1977, 315 ff.; *Klaus Müller-Saiget*, Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volksschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Berlin 1984; *Michael Knoche*, Volksliteratur und Volksschriftenvereine im Vormärz. Frankfurt am Main 1986. ⁸⁾ Vgl. *Paul Drews*, Der Rückgang der Kommunikanten in Sachsen, in: Zs. f. Theologie u. Kirche 10, 1900, 148 ff. Auf den freigeistigen Einfluß der französischen Aufklärung machte schon früh aufmerksam *Karl Gotlieb Bretschneider*, Über die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland. Den Gebildeten der protestantischen Kirche gewidmet. Gotha 1820, 43 ff.; vgl. auch die in Anm. 17 aufgeführte Literatur.

Entkirchlichung als historisches Konzept impliziert daher die umfassende Unterscheidung zwischen kirchlicher und weltlicher Sozialordnung. Denn erst durch sie wurde es möglich, sich der kirchlichen Ordnung zu entziehen, ohne zugleich die weltliche zu verletzen. Entkirchlichung bezeichnet so einen qualitativen Strukturwandel der Gesellschaftsordnung insgesamt. Darüber hinaus muß der Begriff aber auch den Strukturwandel des religiösen Lebens selbst seit dem 18. Jahrhundert berücksichtigen. Denn dem Rückgang traditioneller kirchlicher Sitten wie dem regelmäßigen Kirchen- und Abendmahlsbesuch steht seither die Belebung neuer religiöser Riten und Gewohnheiten gegenüber: etwa die feierliche Ausgestaltung des Weihnachtsfestes, die vermehrte Lektüre religiöser Schriften, die Mitarbeit in religiösen Vereinen, neuerdings die Teilnahme an Kirchentagen u. a. m. Da sich Kirchlichkeit jedoch auf die zumindest mittelfristige Konstanz kollektiver religiöser Sitten im Rahmen von Kirche als sozialer Institution stützt, mithin die Pflege rein individueller und spiritueller Religiosität begrifflich ausschließt, können diese neuen religiösen Riten kaum als Kirchlichkeit bezeichnet werden.⁹⁾

Entkirchlichung im Sinne des Rückgangs traditioneller kirchlicher Sitten läßt sich nun auch quantitativ über lange Zeiträume hinweg beschreiben, aufgrund des vorliegenden Datenmaterials am besten am Indikator der Abendmahlsbeteiligung.¹⁰⁾ Eine solche quan-

⁹⁾ Vgl. Holz, Art. „Kirchlichkeit“ (wie Anm. 4), 1614. Der von mir zugrunde gelegte Kirchlichkeitsbegriff mag als „konservativ“ erscheinen, entsprach jedoch im 19. Jahrhundert nicht allein dem Kirchenverständnis der religiösen Orthodoxie und des Pietismus, sondern ebenso auch dem des religiösen Liberalismus. Denn er ließ Kirche sowohl als Rechtsinstitution als auch als geistige Gemeinschaft denken, sofern sich diese nur als soziales Gebilde mit gemeinsamen Riten und Glaubensvorstellungen etablierte.

¹⁰⁾ Die kirchlichen Statistiken des Abendmahlsbesuchs reichen zwar nur in wenigen Landeskirchen (z. B. in den Königreichen Sachsen und Bayern) über die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück. Eine Fülle von quantitativen Daten über das kirchliche Leben des 16.–19. Jahrhunderts enthalten jedoch die bislang nur unzureichend ausgewerteten Kommunikantenregister und Visitationenprotokolle der städtischen und ländlichen Gemeinden. Erstmals erschlossen wurden diese durch Drews, Rückgang (wie Anm. 8), und die Autobiographien der von ihm ins Leben gerufenen kirchenkundlichen Reihe „Das kirchliche Leben in den deutschen evangelischen Landeskirchen“: P. Drews (Kgr. Sachsen 1902), M. Schian (Schlesien 1903), A. Ludwig (Baden 1907), H. Beck (Bayern 1909), P. Glaue (Thüringen 1910), E. Rolfs (Niedersachsen 1917, 2. Aufl. 1938), P. Wurster (Württemberg 1919).

tative Beschreibung kann zwar nicht davon ausgehen, daß die religiöse Bedeutung der Abendmahlsfeier seit dem 18. Jahrhundert konstant geblieben wäre.¹¹⁾ Sie bleibt gleichwohl eine nützliche und notwendige Grundlage für den Vergleich unterschiedlicher kirchlicher „Kulturen“. Denn zum einen gehörte zu deren Eigenheit jeweils auch ein bestimmtes Niveau der Abendmahlsbeteiligung. Zum andern ist sie jedoch auch ein wesentliches Korrektiv gegenüber den steten Klagen der kirchlichen Bürokratie und Geistlichkeit über den Verfall des religiösen Lebens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Diesen ist nämlich nur zu entnehmen, daß die Kirchlichkeit der Gemeinden nicht den Ansprüchen und Erwartungen der kirchlichen Amtsträger entsprach, nicht jedoch, welches Niveau sie tatsächlich innehatte.

Gemessen an diesem Indikator hatte die Kirchlichkeit um 1700 – über die Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg liegen bislang noch keine verallgemeinerungsfähigen Daten vor – in Stadt und Land tatsächlich noch ein relativ hohes Niveau (s. Tab. 1). Die Zahl der jährlich ausgeteilten Kommunionen pro 100 evangelische Einwohner betrug um 1700 in Dresden und Breslau noch etwa 200%. Dies entsprach einer Abendmahlsbeteiligung der religionsmündigen Einwohner von durchschnittlich mehr als dreimal pro Jahr. Auch um die Mitte des 18. Jahrhunderts war der mehrmalige Abendmahlsbesuch in den Städten noch weit verbreitet. Die Werte lagen i. d. R. über 100%, oft sogar über 150%.

Mehrfachbesuche und gänzlich Fernbleiben vom Abendmahl gleichen sich in diesen Durchschnittszahlen freilich gegenseitig aus, so daß wir über das Ausmaß der tatsächlichen Abendmahlsabstimmung ebensowenig wissen wie über die Größe und soziale Zusammensetzung der kirchentreuen Kerngemeinde. Die Kirchengenutzungsämter säumige Kirchenbesucher wurde jedoch, wie die amtlichen Berichte der geistlichen Behörden zeigen, vor allem gegenüber den städtischen Unter- und Mittelschichten noch in der 1. Hälfte des

¹¹⁾ Dies trifft nicht einmal für den synchronen Vergleich unterschiedlicher Kirchenregionen zu, wie dies in der kirchenkundlichen Forschung schon häufig betont worden ist; noch viel weniger aber für kirchengeschichtliche Perioden mit unterschiedlichen liturgischen und dogmatischen Konzeptionen, etwa der Aufklärung und dem Vormärz. Zu berücksichtigen ist bei der Interpretation der Daten auch die wechselnde Frequenz der Abendmahls-gottesdienste, ihre Organisation (vorausgehende Anmeldung und Beichte, Integration in den Hauptgottesdienst), ihr Zeitpunkt innerhalb der Woche u. a. m.

18. Jahrhunderts deutlich strenger als später gehandhabt. Und selbst die bürgerliche Oberschicht der Städte hielt sich, auch wenn die kirchliche Ordnung ihr gegenüber nicht mit gleicher Strenge durchgesetzt werden konnte, nur in Ausnahmefällen vom kirchlichen Leben fern.¹²⁾

Dies änderte sich in Deutschland grundsätzlich erst nach der Mitte des 18. Jahrhunderts. Die mittlerweile ermittelten Daten zum Abendmahlsbesuch in den großen Städten machen den säkularen Prozeß der Entkirchlichung zwischen 1750 und 1850 besonders sinnfällig (s. Tab. 1): Die Abendmahlsbeteiligung sank zwischen 1740 und 1850 in Berlin von 150% auf 17%; in der Breslauer 11 000-Jungfrauen-Gemeinde von 135% auf 17%; in Hamburg, wo sie schon um 1750 nur 100% betragen hatte, sank sie bis 1880 sogar auf 8%. Auf dem Land setzte der Rückgang zunächst langsamer ein, beschleunigte sich in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts aber ebenfalls und folgte so mit der Verzögerung von – regional unterschiedlich – einem halben bis einem Jahrhundert dem städtischen Trend.¹³⁾ In den Zentren der Städte wies der Rückgang meist schon vor der Französischen Revolution das stärkste Gefälle auf. In der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte er sich jedoch, trotz aller regionaler Gegenbemühungen der Erweckungsbewegung, langsam fort und erreichte zwischen 1845 und 1875 seinen Tiefpunkt.

Seither stabilisierte sich die städtische Abendmahlsbeteiligung – und parallel zu ihr auch der Kirchenbesuch – im Wechsel wellenförmiger Auf- und Abschwünge auf einem niedrigen Niveau zwischen 10% und 30%. Was zunächst nur für die Innenstädte galt, übertrug sich aufgrund von Urbanisierung und Industrialisierung phasenverschoben allerdings auch auf die wachsenden Vorstädte,

¹²⁾ Vgl. *Karl Holl*, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben des Protestantismus (1917), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 3. Tübingen 1928, 302 ff.; *Ernst Rolfes*, Die niedersächsische Frömmigkeit und die niedersächsischen Landeskirchen vor dem Krieg, in: ders./Johannes Meyer, Zukunftsaufgaben der evangelischen Kirche in Niedersachsen. Hannover 1918, 20 ff.; *Karl Schmalz*, Kirchengeschichte Mecklenburgs. Bd. 3. Berlin 1952, 224 f.; *Alfred Neuser*, Die Kirchenordnung von 1684, in: Volker Wehrmann (Hrsg.), Die Lippische Landeskirche 1684–1984. Detmold 1984, 101 ff.; Württembergische Kirchengeschichte. Hrsg. v. Calwer Verlagsverein. Stuttgart 1893, 509, 596.

¹³⁾ Vgl. *Lucian Hölscher*, Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich. Stuttgart 1989, 142 ff.

auf die Kleinstädte und schließlich auch auf das Land. Dadurch setzte sich die Entkirchlichung überregional gesehen etwa bis zum 2. Weltkrieg fort. Dann allerdings wurde die langfristige Stabilisierung des Abendmahlsbesuchs auch auf der Ebene der Landeskirchen statistisch sinnfällig (s. Tab. 2). In den großen Städten kann der Prozeß der Entkirchlichung jedoch, gemessen am Indikator der Abendmahlsbeteiligung, schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts im wesentlichen als abgeschlossen angesehen werden.

Andere Indikatoren modifizieren diesen Befund nur graduell, nicht grundsätzlich: So weist der Kirchenbesuch, den vorliegenden verstreuten Daten zufolge¹⁴⁾, parallele Tendenzen auf, ließ allerdings nach dem Zweiten Weltkrieg auch noch in Regionen nach, in denen sich der Abendmahlsbesuch wieder zu heben begann. Phasenverschoben folgten auch die bislang stabileren Indikatoren des kirchlichen Lebens dem allgemeinen Trend: Die einmaligen kirchlichen Riten (Taufe, Trauung und Beerdigung) und die Kirchenmitgliedschaft selbst bewahrten zwar über den Verlust ihrer Funktion als bürgerliche Rechtsakte in den 1870er Jahren hinaus bis zum Ersten Weltkrieg im großen und ganzen ihre allgemeine Geltung. Aber seit den 1920er Jahren häuften sich die Kirchaustritte und die Tauf-, Trauungs- und Beerdigungsverweigerungen zu prozentual wahrnehmbaren Summen¹⁵⁾, ein Entkirchlichungsprozeß, der sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die Gegenwart hinein fortsetzte. Doch wenn dieser Rückgang das kirchliche Leben im Sinne der allgemein verbreiteten kirchlichen Sitte auch schwächte, so schuf er doch keine gegenüber dem in den großen Städten schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts erreichten Zustand grundsätzlich neue Situation: Die aktive Kirchengemeinde beschränkte sich schon damals auf einen kleinen Kreis traditionsverbundener Christen, die einer weit überwiegenden Mehrheit randkirchlicher bzw. unkirchlicher Kirchenmitglieder gegenüberstanden.

Daran änderte auch das seit den 1880er Jahren mächtig aufblühende Schriften- und Vereinswesen nichts. Die Vielzahl kirchlicher Bünde, Vereine und Gemeinschaften und die Masse religiöser Traktate, Kirchenblätter etc. erweiterten zwar das Aufgabenfeld der Kir-

¹⁴⁾ Vgl. *Paul Troschke*, Evangelische Kirchenstatistik Deutschlands. H. 8/9: Die Äußerungen des kirchlichen Lebens. Berlin 1932, 36 ff.; ferner die in Anm. 10 genannten Schriften zum kirchlichen Leben in den evangelischen Landeskirchen.

¹⁵⁾ Vgl. *Troschke*, Evangelische Kirchenstatistik (wie Anm. 14).

che vor allem auf die geistige und materielle Fürsorge für sozial bedrohte Randgruppen hin. Aber das kirchliche Leben selbst erhielt durch sie nur wenig neue Impulse. Soziale Gruppen, die sich in ihren religiösen Riten und Zusammenkünften bewußt vom öffentlichen Kirchenbetrieb fernhielten, wie ein Teil der pietistischen Gemeinschaften und manche freireligiösen Gläubigen, bildeten eine quantitative kaum zu Buche schlagende Minderheit. So war die aktive Kirchengemeinde zwar nicht völlig identisch mit den regelmäßigen Kirchen- und Abendmahlsbesuchern, aber sie reichte auch nicht weit über diesen Kreis hinaus. Außerhalb der Kirche hatte sich allerdings, wie noch zu zeigen sein wird, eine Religiosität zu entfalten begonnen, die sich selbst teils als christlich, teils aber auch als unchristlich definierte.¹⁶⁾

Die Faktoren der massiven Entkirchlichung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts sind im Prinzip seit langem bekannt.¹⁷⁾ Sie lassen sich allerdings in ihrem relativen Beitrag zur Entkirchlichung quantitativ nicht gewichten. Vor allem die Kirchengeschichte, d. h. die öffentliche Bestrafung säumiger Kirchenbesucher durch Ausschluß von Abendmahl und Patenschaft sowie den Verlust bürgerlicher Berufe und Ehrenrechte, ließ seit dem Siebenjährigen Krieg erheblich nach.¹⁸⁾ Im gebildeten Bürgertum wurde Religion anders als früher als ein individueller, weniger als kollektiver, kirchlicher Kultus ge-

¹⁶⁾ S. unten Abschnitt III.

¹⁷⁾ Vgl. *Breitsneider*, Unkirchlichkeit (wie Anm. 8); *Drews*, Rückgang (wie Anm. 8); *Bernhard Groethuysen*, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. Halle 1927, ND Frankfurt am Main 1978; *Wilhelm Lügert*, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. 1. 2. Aufl. Gütersloh 1923, 221 ff.; *Fritz Mauthner*, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland. 4 Bde. Berlin 1922/1923, ND Gütersloh 1963; *Franz Schnabel*, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Bd. 4: Die religiösen Kräfte. Freiburg im Breisgau 1937, ND München 1987, 292 ff.; *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung. Gütersloh 1965, 18 ff.; *ders.*, Zur Entfaltung der Problematik von „Kirchlichkeit“ und „Unkirchlichkeit“ in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: *Hospitium Ecclesiae* 11, 1978, 93 ff.; *Thomas Nipperdey*, Deutsche Geschichte 1800–1866. München 1983, 440 ff. Eine eigenwillige theologische Deutung des Säkularisierungsprozesses im 18. Jahrhundert bietet *Karl Barth*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (1947). Zürich 5. Aufl. 1985, 16 ff.

¹⁸⁾ Die Lockerung der Kirchengeschichte vollzog sich nicht durch die Aufhebung bestehender Kirchengesetze, sondern allein dadurch, daß die kirchliche Disziplinalgewalt, etwa das Recht, säumige Kirchenbesucher durch den Polizeidiener abholen zu lassen, von den Pfarrern und Behörden nicht mehr ausge-

pfligt.¹⁹⁾ Dem regelmäßigen Kirchenbesuch abträglich waren in den städtischen Ober- und Mittelschichten jetzt aber auch das vermehrte kulturelle Angebot, die Vielzahl privater Lese-, Geselligkeits- und Gewerbevereine, die kulturelle Aufwertung des Theater- und Konzertbesuchs²⁰⁾, die Bequemlichkeit der sonntäglichen Ausflüge und Spaziergänge nach dem Fall der Stadtmauern u. a. m., während die Unterschichten vor allem durch die zunehmende Sonntagsarbeit vom Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes abgehalten wurden.

Zugleich nahm die Kritik an Kirche und Religion sowohl in den gebildeten als auch in den von der Aufklärung nicht ergriffenen Schichten zu. In den höheren Ständen hatte eine an den Höfen schon um 1700 weit verbreitete Kirchenverachtung mittlerweile auf die bürgerliche Oberschicht, vor allem die juristisch geschulte Beamtenschaft übergreifen. Zugleich entfaltete aber auch die Aufklärungsphilosophie und -literatur eine genuine Kirchen- und Religionskritik, der sich im Laufe des 18. Jahrhunderts weite Teile des gebildeten Bürgertums anschlossen. Ein Großteil der protestantischen Geistlichkeit beteiligte sich selbst, da sie an der Aufklärungsbewegung regen Anteil nahm, an dieser Kritik der kirchlichen und religiösen Überlieferung. Die daraus hervorgegangenen moralisierenden Predigten, Agenden, Gesangbücher und Katechismen riefen in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts nun aber ihrerseits wieder den lebhaften Widerspruch traditionsverbundener Gemeinden hervor,

übte wurde. Vgl. *Cord Cordes*, Geschichte der Kirchengemeinde der ev.-luth. Landeskirche Hannover 1848–1980. Hannover 1983, 18 ff.; allgemein vgl. *Friedrich Uhlhorn*, Die Kirchengeschichte nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche. Hannover 1901; *Karl Bachmann*, Geschichte der Kirchengeschichte in Kurhessen von der Reformation bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Marburg 1910; *Walter Delius*, Art. „Kirchengeschichte I. Geschichtlich“, in: RGG (wie Anm. 1), Bd. 3. Aufl. Tübingen 1959, 1598 ff.; vgl. auch die in Anm. 12 aufgeführten regionalen Kirchengeschichten.

¹⁹⁾ Auf die Wurzeln dieses individualistischen Religionsverständnisses im Pietismus ist vielfach hingewiesen worden. Allerdings ist dem Einfluß des Pietismus die Abnahme der Kirchlichkeit im 18. Jahrhundert zu ihrer ganzen Breite ebensowenig zuzuschreiben, wie er im 19. Jahrhundert zur quantitativen Verbreitung des kirchlichen Lebens beitragen konnte. Vgl. *Drews*, Rückgang (wie Anm. 8), 155; *Ernst Roloffs*, Evangelische Kirchenkunde Niedersachsens. 2. Aufl. Göttingen 1938, 183.

²⁰⁾ Ein Besucher Berlins berichtete 1799: „Die Kirchen waren leer und verdienten es zu sein; die Theater waren gedrängt voll, und mit Recht“; *Lütger*, Religion (wie Anm. 17), Bd. 1, 228.

die sich mit ihnen nicht anfreunden konnten.²¹⁾ Den Geistlichen fiel es nun vor allem in den Städten aufgrund der zunehmenden Diversifizierung des Bildungsniveaus oft überaus schwer, die unterschiedlichen religiösen Bedürfnisse verschiedener sozialer Schichten im Gottesdienst gleichermaßen zu befriedigen.

Zu den kulturellen Faktoren der Entkirchlichung kamen soziale hinzu. Zu nennen ist hier vor allem die zunehmende Mobilität des Bildungsbürgertums, insbesondere der landesfürstlichen Beamenschaft, schon im ausgehenden 18. Jahrhundert.²²⁾ Ein reger Reiseverkehr, überregionale Wechsel des Wohnortes, die Ausdehnung und Differenzierung des literarischen und des Gütermarktes überhaupt u. a. m. führten „oberhalb“ des traditionellen Stadtbürgertums zur Bildung einer Schicht geistig und lokal mobiler Bildungs- und Handelsbürger, die sich in den engen Horizont lokaler kirchlicher Traditionen und Normen nicht mehr einfügten. Die Gemeinde ihres derzeitigen Wohnorts war für diese Schicht immer seltener eine gewachsene Gemeinschaft, in der sie von ihrem Pfarrer über viele Stationen des Lebens hinweg seelsorgerlich begleitet wurden.

Im 19. Jahrhundert ist die Bedeutung des sozialen Strukturwandels für die Entkirchlichung eher noch höher zu veranschlagen als im 18. Jahrhundert. Denn zur Mobilität des Bildungs- und des sich allmählich verbreitenden Wirtschaftsbürgertums kam jetzt die der ländlichen Unterschichten hinzu, die im Zuge der Urbanisierung und Industrialisierung ihrer traditionellen Umwelt in steigendem Maße entfremdet wurden. Die jetzt einsetzende Zerstörung des städtischen Gemeindeverbandes als einer organischen Lebensgemeinschaft wurde vor allem durch zwei Faktoren vorangetrieben:

Erstens löste das explosionsartige Wachstum der Städte eine schwerwiegende Versorgungskrise an Kirchen und Geistlichen aus. Da für den Bau von Kirchen und die Bestellung von Geistlichen bis zur Einführung des Finanzausgleichs innerhalb städtischer Gemeindeverbände um 1900 in erster Linie die zuständige Kirchengemeinde selbst aufzukommen hatte²³⁾, blieben rasch wachsende

²¹⁾ Vgl. etwa Hans Beyer, Die Kirchenentfremdung in Norddeutschland – historisch gesehen, in: Informationsbl. f. d. Gemeinden in d. niederdt. lutherischen Landeskirche 3, 1954/1, 16; Johannes Meyer, Kirchengeschichte Niedersachsens, Göttingen 1939, 188.

²²⁾ Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 1. München 1987, 204 ff.

²³⁾ Für Berlin vgl. Friedrich Weichert, Die Entstehung des Berliner Stadtynodalverbandes, in: Jb. f. berlin-brandenburgische KtG 53, 1981, 93 ff.

Städte mit einem hohen Anteil armer Zuwanderer vom Lande über Jahrzehnte hinweg kirchlich unterversorgt. Riesenparochien von 20 000 evangelischen Einwohnern entstanden in Berlin schon um 1820, bis 1870 wuchsen sie auf 60 000 und 80 000 Seelen.²⁴⁾ Auf einen Geistlichen kamen hier 1862 im Durchschnitt 5443, 1890 sogar 9593 Gemeindeglieder. In den kleineren Großstädten reproduzierte sich diese Situation auf etwas niedrigerem Niveau, jedoch mit denselben gravierenden Folgen für das kirchliche Leben.²⁵⁾

Zur Vermehrung der städtischen Bevölkerung kam, zweitens, deren wachsende innerstädtische Mobilität. Ländliche Zuwanderer fanden in den Innenstädten zunächst meist nur ein kurzes Unterkommen in Elendsquartieren, aus denen sie sich dann im Laufe der folgenden Jahre über viele Stationen hinweg in bessere Wohnungen umzuziehen bemühten. Da die Qualität der Wohnung in hohem Maße das soziale Ansehen bestimmte, zog man in allen Schichten häufig, vielfach schon nach 2–3 Jahren, wieder um. Die Zahl der Kurzzeitbewohner mit einer Wohndauer von weniger als 3 Jahren stieg in Teilen der Innenstadt Hannovers zwischen 1845 und 1875 von 13% auf fast 30%, die Zahl der Langzeitbewohner über 5 Jahre fiel von 60% auf 40%.²⁶⁾ Zur Überlastung und Verelendung der Innenstädte kam die Aussiedlung des wohlhabenden Teils der Bürgerschaft in die Außen- und Vorstädte. Zurück blieb außer den hochmobilen Unterschichten meist nur die durch Geschäft und Werkstattden am Ort gebundene Schicht der Handwerker und kleinen Ladenbesitzer. Sie machte, wie noch näher zu zeigen sein wird, auch den Kern der kirchentreuen Gemeinde aus.

Neben dem sozialen Strukturwandel wirkten bei der Entkirchlichung aber auch kulturelle Faktoren weiter mit: Seit den 1840er Jahren erweiterte sich das Lektüreangebot explosionsartig und bezog

²⁴⁾ Zwei Geistliche betreuten 1875 in der Berliner Markus-Kirche 68 000, in der Zions-Kirche 52 000, sechs Geistliche in der Thomas-Kirche 90 000 Gemeindeglieder. Vgl. Statistisches Jb. d. Stadt Berlin 1876, 192 f.

²⁵⁾ In Hannover betreuten 1880 zwei Geistliche der Christuskirche 40 000, in der Chemnitz-Johanniskirchengemeinde 42 000, in der Dresdner Kreuzkirchengemeinde 90 000 Gemeindeglieder.

²⁶⁾ Lucian Holscher, Bürgertum und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, dargestellt am Wandel des kirchlichen Lebens in Hannover. Preprint Sonderforschungsbereich 177 „Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums – Deutschland im internationalen Vergleich“. Bielefeld 1988, Tab. 4.

nun auch die städtischen Unterschichten nach und nach ins Lesepublikum ein. Romane, Zeitschriften und populärwissenschaftliche Schriften befriedigten die wachsenden Bedürfnisse nach moralischer Belehrung, nach Novitäten und soliden Kenntnissen, Bedürfnisse, welche vormals für viele nur in der Kirche gestillt worden waren. Daneben stieg auch die Zahl der Vereine, Theater, Musikveranstaltungen u. a. öffentlicher Unterhaltungsformen rapide an, ebenso die Zahl der Kneipen und Wirtschaften, denen die Kirche vorwarf, die Bevölkerung vom kirchlichen Leben abzuziehen. Ein urbaner Lebensstil entfaltete sich, der das kulturelle Dienstleistungsangebot der Städte zur Pflege einer vielfältigen öffentlichen Geselligkeit nutzte.

Von der großstädtischen Anonymität und dem Verlust gewachsener nachbarschaftlicher Beziehungen profitierte diese bürgerliche Urbanität im gleichen Maße, wie das traditionelle kirchliche Leben der Gemeinden davon untergraben und zerstört wurde. Der persönliche Kontakt des Pfarrers zu seiner Gemeinde beschränkte sich seit der industriellen Revolution auf einen kleinen Kreis treuer Kirchgänger und kirchlicher Mitarbeiter. Durch die sozialen Fürsorgeeinrichtungen kirchlicher Stiftungen und Vereine konnten mit der Zeit zwar kleinere Bevölkerungsgruppen (kirchliche Jugend, evangelische Arbeiter etc.) wieder angezogen werden. Die Masse der protestantischen Bevölkerung stand jedoch außerhalb des kirchlichen Lebens auch in diesem erweiterten Sinne.²⁷⁾

Mehrheitlich wurden von ihr nur noch die kirchlichen Riten der Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung in Anspruch genommen. Allerdings hatten gerade sie aufgrund der großstädtischen Bevölkerungsexplosion seit den 1840er Jahren häufig den Charakter einer Massenabfertigung angenommen. In Berlin stieg die Durchschnittszahl jährlich ausgeteilter Kommunionen pro Geistlichen bis 1890 auf 1360, die Zahl der Taufen auf 260, die der Trauungen auf 70. Die Spitzenwerte einzelner Geistlicher lagen aber 2-3mal so hoch.²⁸⁾ Massenhochzeiten von 20 Brautpaaren und mehr waren hier wie in Hamburg keine Seltenheit.

²⁷⁾ Vgl. Philipp Meyer, Die Kirchengemeinden Hannovers in der werdenden Großstadt (1830-1890), in: Zs. d. Ges. f. niedersächsische KLG 38, 1933, 283 ff.

²⁸⁾ Vgl. z. B. die Amtslist des hannoveranischen Pfarrers R. Greve 1875 unten bei Anm. 46.

Dies widersprach diametral dem Gemeindegelbte, mit dem die protestantischen Landeskirchen dem Verfall des kirchlichen Lebens seit den 1820er Jahren entgegenzuwirken versuchten. Anders als die katholische Kirche, die grundsätzlich am System unterschiedlicher religiöser Zentren (Parochialkirchen, Orden, Bruderschaften, Vereine etc.) festhielt, bemühte sich die protestantische, die alten kirchlichen Parochien in ein flächendeckendes System von Gemeinden überschaubarer Größe umzugestalten. Aus bloßen kirchlichen Verwaltungseinheiten unter der Herrschaft eines weltlichen Patrons sollten jetzt eigenverantwortliche religiös-soziale Organismen werden. Zumindest in den Städten scheiterte dieses Konzept jedoch an der sozialen Realität. Für die erdrückende Mehrheit der städtischen Bevölkerung war die Kirchengemeinde im 19. Jahrhundert kein sozialer Verband, in dem sie sich geistig und sozial orientieren konnte, sondern nichts weiter als ein kirchlicher Dienstleistungsbetrieb mit unzureichendem Angebot.

II. Bürgertum und protestantische Kirche

Die mangelnde Beteiligung der „Gebildeten“, der „Honoratioren“ und „höheren Stände“ am kirchlichen Leben war im 19. Jahrhundert ein ständiger Gegenstand der Klage kirchlicher Beobachter. Schon im Visitationsbericht des Jahres 1800 klagte der schleswig-holsteinische Generalsuperintendent, der größte Teil der „obrigkeitlichen Personen“ (Beamte, Offiziere, Gutsbesitzer, Gelehrte, Verwalter) komme nicht mehr zu Gottesdienst und Abendmahl. 1801 fügte er hinzu, daß die Irreligion „sich auch immer mehr unter den wohlhabenden Bürgern und Landleuten auszubreiten“ scheine.²⁹⁾ Dies galt für den gesamten norddeutschen Raum.³⁰⁾ Im Kirchen- und Schulbericht des kleinen Orts Doehren unweit von Hannover hieß es 1830: „Die Honoratioren besuchen teils aus Mangel an religiösem Sinn, teils aus Bequemlichkeitsliebe oder aus zu ängstlichen Rücksichten auf ihre Gesundheit oder aus noch tadelnswertern Rücksichten die Kirche nicht. Manche haben weder seit 5 Jahren

²⁹⁾ Beyer, Kirchenentfremdung (wie Anm. 21), 16.

³⁰⁾ Für Mecklenburg vgl. Schmalz, Kirchengeschichte Mecklenburgs (wie Anm. 12), Bd. 3, 224, 270; für Lübeck Wolf-Dieter Hauschild, Kirchengeschichte Lübecks. Lübeck 1981, 366 ff., 375, 409 f.; für Niedersachsen Meyer, Kirchengeschichte Niedersachsens (wie Anm. 21), 188; allgemein Gustav Eckze, Die theologische Schule A. Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart. Bd. 2. Berlin 1904, 78 ff.

die Kirche besucht noch das Heilige Abendmahl genossen; andere äußern unverhohlen, daß der gebildete Mann keiner Religion bedürfe. Wie nachteilig das Beispiel der Honoratioren in dieser Hinsicht wirkt, liegt am Tage; auch der Landmann kommt seltener zur Kirche, führt die Gewohnheiten der Honoratioren zur Entschuldigung an, er ist eher zu entschuldigen“.³¹⁾

In der 2. Jahrhunderthälfte hatte sich die Lage für die Kirche keineswegs verbessert, im Gegenteil: Auch jetzt war es in den Städten neben den proletarischen Unterschichten in erster Linie das Bildungs- und das gehobene Wirtschaftsbürgertum, das sich vom kirchlichen Leben fernhielt. Umgekehrt war mittlerweile aber auch die Kirche zunehmend auf Distanz zu den großbürgerlichen Schichten gegangen. Dies sei im folgenden am Beispiel der werdenden Großstadt Hannover in drei Punkten erläutert³²⁾: (1) am religiös-sozialen Aufbau der kirchlichen Stadtgemeinde, (2) an der sozialen Zusammensetzung ihrer Kirchenvorstände und (3) an der sozialen Stellung der städtischen Geistlichen.

1. Zunächst zum religiös-sozialen Aufbau der kirchlichen Stadtgemeinde im Kaiserreich: Rein äußerlich hatte sich ihr Bestand gegenüber der 1. Jahrhunderthälfte kaum verändert. Kirchnaustritte kamen, obwohl ihre zivilrechtlichen Folgen seit den Kirchnaustrittsgesetzen in allen deutschen Staaten minimalisiert worden waren, noch selten vor. Die nach 1906 einsetzende Austrittsbewegung erfaßte nur wenige Angehörige der bürgerlichen Mittelschicht und fiel vor dem Ersten Weltkrieg quantitativ noch nicht ins Gewicht.³³⁾

³¹⁾ Landeskirchliches Archiv Hannover, Ephoralarchiv Neustadt Hann. Gen. 112.0 Bd. XV.

³²⁾ Vgl. über den Zeitraum bis 1870 die Studie von Meyer, Die Kirchengemeinden Hannovers (wie Anm. 27); ferner Cordes, Geschichte der Kirchengemeinde (wie Anm. 18).

³³⁾ Vgl. Herbert Reich, Die Aus- und Übertrittsbewegung 1881–1949, in: Kirchliches Jb. 78, 1951, 363–385; Horst Ermel, Die Kirchnaustrittsbewegung im Deutschen Reich 1906–1914, Studien zum Widerstand gegen die soziale und politische Kontrolle unter dem Staatskirchentum. Diss. Köln 1971; Armin Kuphal, Abschied von der Kirche. Traditionsabbruch in der Volkskirche. Berlin 1979; Bernhard Gallenkämper, Die Geschichte des preußischen Kirchnaustrittsrechts und Aspekte seiner heutigen Anwendung. Diss. Münster 1981; Hans Georg Siernberg, Kirchnaustritte in Preußen 1847–1874 im Lichte der kirchlichen Publizistik, in: Joachim Rogge/Gottfried Schille (Hrsg.), Theologische Versuche. Bd. 15. Berlin 1985, 77 ff. – In Hannover entfielen von den ca. 1100 Austritten zwischen 1900 und 1913 5% auf Angehörige akademischer Berufe, 6% auf Kaufleute und Unternehmer, 6% auf

Auch die kirchlichen Lebensriten, Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung, wurden – von anfänglichen Irritationen nach der Einführung der Zivilstandsregister 1874/75 abgesehen – i. d. R. noch von mehr als 80% der städtischen Bevölkerung eingehalten.³⁴⁾

Dagegen hatte die aktive Teilnahme am kirchlichen Leben erheblich nachgelassen. Die Gottesdienstgemeinde umfaßte nach Auskunft der kirchlichen Statistik an gewöhnlichen Sonntagen, wie in den meisten großstädtischen Gemeinden so auch in Hannover, kaum 5% der Kirchenmitglieder, in besonders unkirchlichen Großstädten wie Berlin sogar kaum 1%. Der jährliche Abendmahlsbesuch lag bei jährlichen Durchschnittswerten von 10–30 Abendmahlsbesuchern pro 100 evangelische Einwohner. Doch diese Zahlen vermittelten kein anschauliches Bild von der tatsächlichen Zusammensetzung der Kirchengemeinden. Am Beispiel der Kreuzkirchengemeinde im Zentrum Hannovers soll daher im folgenden der soziale Aufbau einer großstädtischen Kirchengemeinde im Kaiserreich erläutert werden. Die Abendmahlsbeteiligung lag hier nach Auskunft der lokalen Bezirkssynodalprotokolle 1877 bei 17%, d. h., es kamen auf 100 evangelische Gemeindeglieder 17 ausgeteilte Kommunionen im Jahr. Wie die Auswertung der Kommunikantenregister zeigt, entfiel davon ein erheblicher Teil auf Mitglieder von kirchlichen Stiften und Anstalten sowie auf die Konfirmanden und deren Angehörige. Von der Restbevölkerung beteiligten sich 1876–1878 innerhalb von drei Jahren in Wirklichkeit nicht mehr als 8% einigermaßen regelmäßig, d. h. wenigstens zweimal in drei Jahren am Abendmahl.

Angestellte, 36% auf Handwerker, 30% auf Arbeiter, Gesellen, Gehilfen u. ä. und 19% auf Leute ohne Berufsangabe (darunter auch Witwen und Ehefrauen). 70% der Ausgetretenen waren Männer, nur 24% Frauen und 6% Kinder. Die Berechnungen beruhen auf der „Liste der innerhalb der Inspektionen I, II und III und Linden Ausgetretenen bis 1913“ von Pastor Karge; Landeskirchliches Archiv Hannover, Kreuzkirche Rep. 106.

³⁴⁾ Die Verhältnisse in verschiedenen Großstädten wiesen allerdings beträchtliche Differenzen auf. Ausgesprochen niedrige Trauquoten bei rein evangelischen Paaren wurden z. B. aus Berlin gemeldet: Nach einem Anstieg von 36% (1876/80) auf 66% (1896/1900) fielen sie bis 1926/30 wieder auf 41% zurück. Der Anteil der kirchlichen Begräbnisse an den Beerdigungen stieg von 20% (1880) auf ca. 80% um 1930. Vgl. die jährlichen statistischen Mitteilungen der Eisenacher Kirchenkonferenz im Allgemeinen evangelischen Kirchenblatt 1882–1912; ferner die jährlichen Angaben im Kirchlichen Jahrbuch (bis 1896 Theologisches Jahrbuch). Hrsg. v. Johannes Schneiders. Gütersloh 1874 ff. und zusammenfassend Troschke, Evangelische Kirchenstatistik (wie Anm. 14), 83–89.

29% besuchten dagegen nur einmal in drei Jahren, 63% überhaupt keinmal das Abendmahl.³⁵⁾

Verallgemeinert bedeutet dies: Die Zahl kirchentreuer Gemeindeglieder war in den großstädtischen Gemeinden des Kaiserreichs, anders als in den Kleinstädten und auf dem Land, winzig klein. Sie umfaßte in der Hannoveranischen Kreuzkirchengemeinde, zu welcher etwa 4000 religionsmündige Kirchenmitglieder zählten, auch unter Einschuß der Stifts- und Anstaltsmitglieder nur ca. 150 Personen, stieg aber auch in städtischen Gemeinden mit 10000 und mehr Gliedern kaum auf wesentlich höhere Werte. Diese Kerngemeinde wurde von einem Kreis von Gelegenheitsbesuchern umgeben, die nur dann und wann einmal, jedenfalls aber nicht häufiger als jedes zweite oder dritte Jahr einmal, am Abendmahl teilnahmen. Die Mehrheit schließlich bildeten mit – je nach sozialer Zusammensetzung der Gemeinde – 50%–70% diejenigen, die überhaupt nie oder doch nur ganz selten einmal die Kirche besuchten.

Neben der Frequenz des Kirchenbesuchs ist auch die Geschlechterverteilung signifikant. Der quantitative Überhang weiblicher Besucher hatte in allen Schichten schon eine lange Tradition.³⁶⁾ Das Verhältnis betrug in der Innenstadt Hannover, im Vergleich zu anderen Städten nicht untypisch, gegen Ende des 19. Jahrhunderts etwa 2:1.³⁷⁾ Auch in Berlin und Hamburg waren über 60% der Abendmahlsbesucher Frauen, in Frankfurt sogar 72%. Noch bezeichnender ist jedoch, daß in der Kreuzkirchengemeinde in Hannover 95% der verheirateten Männer überhaupt nur in Begleitung (meist ihrer Frauen) das Abendmahl besuchten, wohingegen immerhin 25% der Frauen dies auch ohne Begleitung taten.³⁸⁾ Die Motivation zum Abendmahlsbesuch war bei den Frauen also eindeutig hö-

her, auch wenn man den demographischen Überhang der Witwen und unverheirateten Frauen und die Verhinderung der Männer durch Sonntagsarbeit in Rechnung stellt.

Unter den sozialen Schichten dominierte in den städtischen Kirchengemeinden der alte Mittelstand, das alteingesessene Stadtbürgertum der Handwerksmeister, kleinen Händler und Ladenbesitzer, und zwar nicht nur in absoluten Zahlen, sondern auch proportional zur Wohnbevölkerung. In der gutbürgerlichen Ägidienge- meinde, der reichsten Kirchengemeinde im Zentrum Hannovers, stellte diese Schicht um 1880 51% der Abendmahlsgemeinde, aber nur 35% der Wohnbevölkerung. Überrepräsentiert war auch die Be- amtschaft mit 22% gegenüber 15%, wobei allerdings die Mehrheit nicht der akademisch gebildeten, sondern der niederen Beamten- schaft angehörte. Stark unterrepräsentiert war hingegen mit 6% ge- genüber 11% die Gruppe der Fabrikanten und Rentiers, ferner die Unterschichten mit 16% gegenüber mehr als 25% der Wohnbevölke- rung, und schließlich die Gruppe der freien akademischen Berufe, Ärzte, Architekten, Rechtsanwälte etc., welche überhaupt nur ganz vereinzelt Kirche und Abendmahl besuchten.³⁹⁾

2. Ein guter Indikator für die geringe Beteiligung des Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums am kirchlichen Leben ist auch die so- ziale Zusammensetzung der städtischen Gemeinderäte. Die nach der Mitte des 19. Jahrhunderts überall in Deutschland eingesetzten Pres- byterial- und Synodalordnungen sicherten auch in ihnen im allge- meinen dem alten städtischen Mittelstand die absolute Herrschaft. Frauen und Angehörige der Unterschichten waren in Hannover bis 1918 von vornherein vom aktiven und passiven Wahlrecht ausge- schlossen. Aber auch unter den vermögenden männlichen Gemein- degliedern über 30 Jahren beschränkte sich das passive Wahlrecht auf diejenigen, die, wie es in der Hannoverischen Kirchenvorstands- und Synodalordnung von 1864 hieß, „als ehrbare gottesfürchtige Männer ein gutes Gerücht in der Gemeinde haben, auch nicht durch Fernhalten vom öffentlichen Gottesdienst oder Heiligen Abend- mahl die Betätigung ihrer kirchlichen Gemeinschaft vernachlässi- gen“.⁴⁰⁾ Dies entsprach nicht nur dem orthodoxen Kirchenbegriff der hannoveranischen Geistlichkeit, es paßte auch sozial in den

³⁵⁾ Ebd. Tab. 5.

⁴⁰⁾ Vgl. *Karl Knoke*, Die Kirchenvorstands- und Synodalordnung der evan- gelisch-lutherischen Kirche Hannovers vom 9. Oktober 1864. Güterloh 1916, § 13.

³⁵⁾ Nicht berücksichtigt wurde bei dieser Berechnung die Umzugsmobilität der Bevölkerung sowie die Tatsache, daß ein erheblicher Teil der Abend- mahlsbesucher nicht der Kreuzkirchengemeinde angehörte. Beide Faktoren dürften das numerische Ergebnis der Berechnung aber nicht wesentlich ver- zerrten.

³⁶⁾ Vgl. *Lürgert*, Religion (wie Anm. 17), Bd. 1, 223 f. Daß es sich dabei um eine internationale Erscheinung handelt, weist *Hugh McLeod*, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerli- chen 19. Jahrhundert, in: Ute Frevert (Hrsg.), Bürgerinnen und Bürger. Göt- tingen 1988, 134 ff., nach.

³⁷⁾ Vgl. *Roloffs*, Evangelische Kirchenkunde (wie Anm. 19), 184.

³⁸⁾ Vgl. *Hölscher*, Bürgertum (wie Anm. 26), 17.

Städten am besten zur Kirchlichkeit des alten Mittelstands. In Hannover wurden in die Kirchenvorstände daher seit deren Einführung um 1850 neben den Delegierten der Obrigkeit fast ausschließlich Handwerker, Ladenbesitzer und sog. Gartenleute (d. h. randstädtische Gemüsebauern) gewählt. Erst nach 1900 kamen vereinzelt auch Vertreter akademischer Berufe und freier Dienstleistungsbetriebe hinzu.

Politisch bedeutete die soziale Zusammensetzung der Kirchenvorstände den Tod des kirchlichen Liberalismus, obwohl gerade er sich, ohne die Folgen abzusehen, für die Einführung der demokratischen Synodalverfassung besonders eingesetzt hatte.⁴¹⁾ Denn seine Vertreter gehörten überwiegend dem Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum an. Dieses sah sich nun aber vom Kirchenregiment noch weit stärker ausgeschlossen, als es selbst seiner verhältnismäßig geringen Teilnahme am kirchlichen Leben entsprach. Das hatte weitreichende kirchenpolitische Folgen. Denn die Kirchenvorstände bestimmten nicht nur über die Verwendung der Finanzmittel und damit über die sozialen Aktivitäten der Gemeinde – etwa die Einrichtung von Kindergärten, Krankenhäusern und Altenheimen; sondern sie hatten aufgrund ihres Vorschlagsrechts auch starken Einfluß auf die Besetzung der Pfarrstellen. Da die Pfarrer auch ihrerseits wiederum durch Zuspruch und Ermunterung einzelner Gemeindeglieder starken Einfluß auf die Zusammensetzung der Kirchenvorstände nahmen, arbeiteten sich orthodoxe Geistliche und kleinbürgerliche Kirchenvorstände in Hannover jahrzehntelang wechselseitig in die Hände. So urteilte hier schließlich selbst der zuständige Superintendent der bürgerlichen Gartenkirchengemeinde 1893 über deren Kirchenvorstand: „Die Kirchenvorsteher sind wohlmeinend, in der Gemeinde geachtete, einfache Männer ... Aber Männer mit weitem Blick, tieferer Einsicht in kirchliche religiöse Verhältnisse, energischem Eingreifen auf sittlichem Gebiete sind sie nicht“.⁴²⁾

⁴¹⁾ Vgl. 100 Jahre Wirksamkeit synodaler Organe in der hannoverschen Landeskirche. Hannover 1964; Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 4. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, 845 ff.; ders./Wolfgang Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2. Stuttgart 1976, 336 ff.

⁴²⁾ Bericht des Superintendenten Ahlfeldt im Visitationsbericht der hannoverschen Gartenkirche 1893, 17; Landeskirchliches Archiv Hann. A9, Nr. 310, Antwort auf Frage 76.

3. Das Verhältnis der protestantischen Kirche zum Bürgertum hat sich aufgrund der genannten sozialen und politischen Einflüsse im Laufe des 19. Jahrhunderts stark gewandelt – und mit ihm auch die soziale Stellung der Geistlichen. Um 1800 kam der städtische Geistliche i. d. R. nicht nur selbst aus einer gutbürgerlichen Familie, sondern er gehörte auch selbstverständlich dem Lese- oder sonstigen Bildungsverein der Stadt, einem bürgerlichen Klub, geselligen Kränzchen oder Kegelerverein an und hielt gesellschaftlichen Kontakt zu den führenden bürgerlichen Familien seiner Gemeinde.⁴³⁾ Ein anschauliches, zu seiner Zeit allerdings schon exzeptionelles Beispiel dieses Pfarrertypus bot in Hannover der legendäre Marktkirchenpfarrer Hermann Wilhelm Bodeker (1799–1875). Als Sohn eines Osabrücker Lehrers, der ihm eine umfassende gymnasiale Bildung hatte zukommen lassen, war Bodeker noch ganz selbstverständlich im rationalistischen Geist der Spätaufklärung aufgewachsen. In seiner hannoveranischen Gemeinde unterhielt er seit 1825 einen lebhaften Verkehr mit den führenden Familien, denen er auf Auslands- und Badereisen begegnete, hielt ein Reitpferd in der Stadt, verkehrte regelmäßig im „Café auf der List“, wo er die Zeitschrift las und mit Freunden disputierte. Er rezipierte die schöne Literatur seiner Zeit – aufgrund seiner Beherrschung des Französischen, Englischen und Italienischen auch die ausländische Literatur –, schrieb regelmäßig Beiträge für regionale Zeitschriften und Zeitungen, lief winters Schlittschuh und kegelte – seit Anfang der 1830er Jahre allerdings unter zunehmender Kritik seiner weniger „welt-

⁴³⁾ Eine umfassende sozialgeschichtliche Darstellung des protestantischen Pfarrerstandes in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts steht noch aus. Vorfällig vgl. Hans Gerth, Bürgerliche Intelligenz um 1800. Göttingen 1976, 29 ff.; Martin Greiffenhagen (Hrsg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte. Stuttgart 1984; Christian Homrichhausen, Evangelische Pfarrer in Deutschland, in: Werner Conze/Jürgen Kocka (Hrsg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. T. 1. Stuttgart 1985, 248 ff. Gute Hinweise über die soziale Herkunft, über Ausbildung und Publikationen bieten die Pfarrerhandbücher einzelner Landeskirchen, etwa Philipp Meyer, Die Pastoren der Landeskirchen Hannovers und Schaumburg-Lippes seit der Reformation. Göttingen 1941; Friedrich-Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945. Bielefeld 1980. Zur Mitgliedschaft von Geistlichen in Lesegesellschaften vgl. Marlies Präseiner, Lesegesellschaften im 18. Jahrhundert, in: Börsenbl. d. dt. Buchhandels Nr. 10 v. 4. 2. 1972, 196 ff., 208; Ulrich Im Hof, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung. München 1982, 40 ff.

lich“ gesonnenen Kollegen und mit zunehmenden Gewissenskrupeln.⁴⁴⁾

Um 1900 war der typische städtische Geistliche aus einem Kristallisationspunkt bürgerlicher Geselligkeit zum überlasteten Verwaltungsbearbeiter geworden.⁴⁵⁾ Seine sozialen Kontakte beschränkten sich i. d. R. auf die geistlichen Kollegen, denen er auf Pfarrkonferenzen und in seinen amtlichen Geschäften begegnete, und umfaßten darüber hinaus allenfalls noch den kleinen Kreis von Inhabern kirchlicher Ehrenämter. Vom gebildeten Bürgertum, der Geselligkeit bürgerlicher Feste, Vereine und Kulturveranstaltungen hielt ihn neben der Amtsüberlastung die Pflicht zum moralisch vorbildlichen Lebenswandel, vor allem aber das rigide Amtsethos fern, das sich aufgrund eines neuen, beamtenähnlichen Berufsverständnisses und der separierten kirchlichen Sozialisation in Predigerseminaren und Pfarrvikariaten seit den 1830er Jahren fast allgemein durchgesetzt hatte.

Ein Beispiel für diesen Pfarrertypus bot in Hannover Richard Greve (gest. 1913), der Geistliche der Christuskirchengemeinde im Norden von Hannover mit 1875 über 30 000 meist proletarischen und kleinbürgerlichen Gemeindegliedern. Bei 1300 Taufen, 400 Konfirmationen, 359 Trauungen und über 600 Beerdigungen allein im Jahre 1876 konnte Greves Amtsführung, wie er selbst bekannte, nur ganz „handwerksmäßig“ ausfallen. Da ihm schon für die geistlichen Hausbesuche – „zur Pflege der Schwachen, zum Trost der Betrüben“ – überhaupt für die Seelsorge an einzelnen Gemeindegliedern „keine Zeit und Kraft übrig“ blieb, konnte er sich schon gar nicht seiner geistlichen Fortbildung oder gar der Teilnahme am geselligen Leben der Stadt widmen.⁴⁶⁾

⁴⁴⁾ Vgl. Senior Böketers Tagebuch. Hrsg. v. Otto Jürgens. Hannover 1901, passim.

⁴⁵⁾ Vgl. Oliver Janz, Evangelische Geistliche in Preußen 1850–1914. Magisterarbeit Berlin 1984, und die in Vorbereitung befindliche Dissertation des Autors: *einsteilen ders.*. Zwischen Amt und Profession. Die evangelische Pfarrerschaft im 19. Jahrhundert, in: Hannes Siegrist (Hrsg.), *Bürgerliche Berufe. Zur Sozialgeschichte der freien und akademischen Berufe im internationalen Vergleich.* Göttingen 1988, 174 ff.

⁴⁶⁾ Richard Greve, Die Christuskirche zu Hannover. Aufzeichnungen aus der 50jährigen Geschichte einer großstädtischen Gemeinde. Hannover 1909, 29 f.

Das soziale Selbstverständnis des Stadtpfarrers war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem in Preußen das eines quasi-staatlichen Kirchenbeamten, der „über“ den Erwerbsständen stand und sich gegenüber deren politischen und sozialen Interessen auf Geheiß von oben neutral verhielt. Seine berufliche Tätigkeit richtete sich in erster Linie auf die Verteidigung der bürgerlichen Ordnung im Sinne der Regierungspolitik sowie auf die Probleme sozialer Randgruppen im Rahmen der inneren Mission. Den kulturellen und sozialen Interessen bürgerlicher Schichten, die um ihre Emanzipation von obrigkeitlicher Bevormundung kämpften, stand er meist distanziert gegenüber. Die Kirchenferne des Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums und die Bürgertumsferne der Geistlichkeit bildeten so zwei Seiten derselben Medaille.

III. Die Religiosität des Bildungsbürgertums

Trotz seiner relativen Kirchenferne verstand sich das Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert zum überwiegenden Teil als religiös. Worin bestand diese Religiosität? Sie bestand erstens nur in geringem Maße noch in einer traditionellen Frömmigkeit – wie im Öffentlichen so auch im Privaten: Die Sitte der Hausandacht z. B., der gemeinsamen Lektüre biblischer und erbaulicher Texte im häuslichen Kreise, findet sich nach der Mitte des 19. Jahrhunderts nur noch in wenigen, betont kirchlichen Familien; eher schon die private Bibellektüre, da die Heilige Schrift immer noch ein zentrales Stück des bürgerlichen Bildungskanon darstellte. Weit verbreitet war noch, besonders in Familien mit Kindern, das regelmäßige Mittags- und Abendgebet, wenig verbreitet dagegen das spontane Gebet in Notsituationen, das im 18. und frühen 19. Jahrhundert noch häufig bezeugt ist. Milde Gaben für Hilfsbedürftige im Rahmen kirchlicher Sammlungen zu geben war weithin selbstverständlich, auch wenn deren Höhe meist wenig üppig ausfiel. Doch wurde dies weniger als religiöse denn als bürgerliche, allgemein menschliche Tugend gewertet. Wie überhaupt die Lebensform und -norm des Bildungsbürgertums nicht auf kirchliche Frömmigkeit, sondern auf humane Sittlichkeit gerichtet war.⁴⁷⁾

⁴⁷⁾ Für Hannover vgl. das Aktenstück 4 zu den Verhandlungen der 2.–8. Landessynode. Hannover 1875–1911, Abs. VI, VII; für Sachsen die statistischen Berichte über die Zustände in der ev.-luth. Landeskirche Sachsens, in: Akten

Die Religiosität des Bildungsbürgertums war, zweitens, religionskritisch. Es ist hier nicht der Raum, dies in extenso über den gesamten Zeitraum seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zu belegen, einzelne Beispiele aus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts müssen genügen.⁴⁸⁾ Die bürgerliche Religionskritik richtete sich – dies gilt für das ganze 19. Jahrhundert – in erster Linie gegen die traditionellen christlichen Dogmen und deren weltanschauliche Grundlagen: gegen den Glauben an einen persönlichen Gott, an die Schöpfungsgeschichte, an Wunder im Sinne der einmaligen Außerkräftsetzung von Naturgesetzen u. a. m.; darüber hinaus aber überhaupt gegen den Widerspruch der christlichen Religion zur säkularen Kultur, gegen die Enge christlicher Moralvorstellungen, die Unglaubwürdigkeit derer, die sich zum Christentum bekannten usw. Söhne von Geistlichen wie der Freiburger Psychiater Alfred Hoche (1865–1943) oder der Psychoanalytiker C. G. Jung (1875–1961) mißtrauten schon als Kind der Wahrfähigkeit des väterlichen Glaubens, andere, wie der Arzt und Schriftsteller Carl Ludwig Schleich (1859–1922) oder der Astronom Wilhelm Foerster (1832–1921) übernahmen schon vom Vater die Religionskritik, das Bekenntnis zum Agnostizismus.⁴⁹⁾

Gleichwohl blieben viele Bildungsbürger in einem je eigenen Sinne religiös. Hoche widmete ein ganzes Kapitel seiner Autobiographie den „letzten Fragen“, der Philosoph Rudolf Eucken (1846–1926) suchte zeit lebens nach der großen weltanschaulichen Synthese, die ihm das Christentum, da es selbst zur Partei geworden war, nicht mehr zu bieten vermochte.⁵⁰⁾ Carl Ludwig Schleich fand wie die meisten seiner Generation in Goethe einen weltanschaulichen Wegweiser und entwickelte eine spezifisch geistliche Auffas-

der 2.–9. ordentlichen Landessynode im Königreich Sachsen. Dresden 1876–1911; ferner die in Anm. 10 angeführten kirchenkundlichen Darstellungen.
⁴⁸⁾ Zum späten 18. Jahrhundert vgl. *Lütiger*, Religion (wie Anm. 17), Bd. 1, 221 ff.; zum frühen 19. Jahrhundert vgl. *Kanizianbach*, Protestantisches Christentum (wie Anm. 17).

⁴⁹⁾ Vgl. *Wilhelm Foerster*, Lebenserinnerungen und Lebenshoffnungen. Berlin 1911; *Alfred Hoche*, Jahresringe. München 1934; *Carl Gustav Jung*, Erinnerungen, Träume, Gedanken. Hrsg. v. Antela Jaffé. Olten/Freiburg 1971; *Carl Ludwig Schleich*, Besonnte Vergangenheit. Berlin 1924.

⁵⁰⁾ *Rudolf Eucken*, Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens. Leipzig 1921.

sung von seinem Beruf: Als umfassender Kenner der menschlichen Seele sollte der Arzt seinen Mitmenschen nicht nur mit seiner medizinischen Kunst, sondern zugleich auch als praktischer Ratgeber und Weltinterpret dienen, d. h. ihnen ein „Heiland“ im ursprünglichen Sinne des Wortes sein.

Faßt man die Religiosität des Bildungsbürgertums jenseits solcher individueller Ausformungen begrifflich allgemeiner und grundsätzlicher, so ist vor allem die hier zutage tretende Differenz zwischen „Religion“ und „Religiosität“ hervorzuheben. Sie ist für die bürgerliche Religiosität seit dem 18. Jahrhundert von grundsätzlicher Bedeutung und kann am Wandel der Begriffe selbst verfolgt werden. Der schon um 1500 eingedeutschte Begriff „Religion“ bezeichnete ursprünglich nur „ein System von Lehren, welche sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen“, erweiterte seine Bedeutung jedoch im späten 18. Jahrhundert auf das „subjektive Verhalten zu Gott, die Ehrfurcht und Hingabe an ihn“.⁵¹⁾ Man konnte in diesem Sinne jetzt „Religion haben“ oder auch „ohne alle Religion“ sein. „Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote“, definierte Kant.⁵²⁾ Der Begriff der „Religiosität“ stand ihm hierfür 1793 noch nicht zur Verfügung. Doch bezeichnete er nach seiner allmählichen Popularisierung nach 1800⁵³⁾ genau diese subjektive Seite der Religion, auf die es dem aufgeklärten Bürgertum seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert vor allem ankam. Im Deutschen paßte sich seine Bedeutung dem des älteren, aber nun ebenfalls anders als bisher – nämlich im

⁵¹⁾ *Jacob und Wilhelm Grimm*, Deutsches Wörterbuch. Bd. 8. Leipzig 1893, 801. Vgl. dazu das Epigramm Schillers von 1797 „Mein Glaube“, dessen Pointe nur durch die Doppeldeutigkeit des Religionsbegriffs möglich wurde: „Weiche Religion ich bekenne? keine von allen / Die du mir nennst; und warum keine? Aus Religion.“ *Friedrich Schiller*, Werke in vier Bänden. Hrsg. v. Dieter Schmidt. Bd. 3. Frankfurt am Main 1966, 144.

⁵²⁾ *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 4. Stück, Teil 1, in: ders., Werke in sechs Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 4. Frankfurt am Main 1956, 822.

⁵³⁾ Das am Ende des 18. Jahrhunderts aus dem Französischen übernommene Wort ist (mit der engl. Übersetzung „religiousness“) im Deutschen lexikalisch 1801 belegt bei *Nathan Bailey*, Dictionary English-German and German-English. Englisch-deutsches und Deutsch-englisches Wörterbuch, gänzlich umgearbeitet von Johann Anton Fahrenkrüger. T. 2: Deutsch-Englisch. 10., verb. u. verm. Aufl. Leipzig/Jena 1801, 428.

Sinne des älteren Ausdrucks ‚Gottseligkeit‘⁵⁶⁾ – gefaßten Begriffs ‚Frömmigkeit‘ an.⁵⁷⁾ Beide Ausdrücke wurden in den Wörterbüchern seither als Synonyme behandelt.⁵⁸⁾ „Sie ist die Religion, die das Individuum hat, oder das Erfüllsein des Individuums von der Religion“, heißt es im Brockhaus von 1836.⁵⁹⁾ Religiosität bezog sich im konkreten Einzelfall zwar immer auf eine bestimmte Religion, d. h. auf eine bestimmte Beschreibung und Interpretation des Verhältnisses zwischen Gott und Welt. Auf deren positive Gestalt kam es jedoch bei der Religiosität gerade nicht an, sondern allein auf das Allgemeine, alle Religionen verbindende: die innere ehrfurchtsvolle Haltung des Menschen.

In diesem Sinne konnte etwa Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sagen: „Gott zu erkennen ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugnis des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist Zeugnis, das bezeugt; dieses ist

⁵⁶⁾ Vgl. Art. „Gottseligkeit und Frömmigkeit“, in: *Johann Heinrich Zedler*, Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste. Bd. 11. Leipzig 1735, 417.

⁵⁷⁾ Zur Bedeutungsverengung der Ausdrücke ‚fromm‘ und ‚Frömmigkeit‘ von „brav, tüchtig, tapfer, rechtschaffen, unschuldig“ zu „gottselig“ (lat. ‚pius‘) vgl. ausführlich *Grimm*, Deutsches Wörterbuch (wie Anm. 51), Bd. 4, 240 ff.

⁵⁸⁾ Vgl. Art. „Gottesverehrung“, in: Neuestes Conversations-Lexikon für alle Stände. Bd. 3. Leipzig 1834, 315; Art. „Religiosität“, in: *Heinrich August Pierer* (Hrsg.), Universal-Lexikon oder vollständiges encyclopädisches Wörterbuch. Bd. 17. Altenburg 1835, 670; Art. „Religiosität oder Frömmigkeit“, in: *Brockhaus*, Allgemeine deutsche Realencyklopädie für die gebildeten Stände. Bd. 12. 9. Aufl. Leipzig 1847, 57; ebd. Bd. 12. 10. Aufl. Leipzig 1854, 686; Art. „Frömmigkeit“, in: *Meyer*, Das große Conversations-Lexikon für die gebildeten Stände. Bd. 11. Hildburghausen 1847, 412 f.; ebd. Bd. 5. 7. Aufl. Leipzig 1890, 1574; Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus. Bearb. v. Prälat Dr. *Karl Adolf Schmid*. Bd. 1. Leipzig 1883, 491. Nach der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde das Fremdwort ‚Religiosität‘ zugunsten des deutschen Ausdrucks ‚Frömmigkeit‘ in den Wörterbüchern allmählich verdrängt, erhielt sich jedoch im Sprachgebrauch, da sich die Bedeutung der Ausdrücke zunehmend auseinanderentwickelte (s. u. S. 619 f.).

⁵⁹⁾ Art. „Religiosität“, in: *Brockhaus*, Realencyklopädie (wie Anm. 56), Bd. 9. 8. Aufl. Leipzig 1836, 211; ähnlich *H. Paret*, Art. „Frömmigkeit“, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. 4. Hamburg 1855, 613; „Im Allgemeinen nun ist Frömmigkeit die subjektive Religion, d. h. die Religion, wie sie in den sich zu ihr bekennenden Subjekten lebt, und ihr Fühlen, Denken und Handeln bestimmt, und ist insofern gleichbedeutend mit Religiosität.“

zugleich Zeuge; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt und sich zeigt, sich manifestiert“.⁶⁰⁾ In der protestantischen Theologie war es Friedrich Schleiermacher, der diesen subjektzentrierten Religionsbegriff zum systematischen Entwurf entfaltete. Seine bekannte – das protestantische Bildungsbürgertum des 19. Jahrhunderts beherrschende – Definition der Frömmigkeit als „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ von etwas Höherem, Absoluten (Gott) brachte genau dies zum Ausdruck, daß Religion (a) in nichts anderem bestehe als in der subjektiven Erfahrung des Göttlichen, aber (b) an sich auch ganz unabhängig vom konkreten Inhalt dieser Erfahrung Bestand habe.⁶¹⁾

Religiosität war im Verständnis des 19. Jahrhunderts eine menschliche Eigenschaft oder Naturanlage, eng verwandt der Moralität, aber auf etwas Außerweltliches gerichtet. „Religiosität bezeichnet den durchgreifenden moralischen Charakter, der in allen seinen Verhältnissen gewissenhaft handelt, und zwar aus Liebe zu Gott“, definierte der Brockhaus von 1820.⁶²⁾ „Die Religiosität verhält sich zur Religion, wie die Moralität zur Vernunft ... wie die Frucht zur Blüte, religiöses Gefühl ist das moralische Gefühl auf das Ewige und Göttliche bezogen.“ Es spricht für die weithin noch selbstverständliche Verwurzelung moralischer Normen in der religiösen Tradition, daß Moral und Religion, Moralität und Religiosität im frühen 19. Jahrhundert noch so eng zusammengedacht wurden.⁶³⁾ Die Moral bedurfte zwar auch schon bei Kant der Religion nicht mehr zu ihrer vernünftigen Begründung. Sie wurde von ihm jedoch gleichwohl als philosophische Begründung religiöser Wahrheiten verstanden.⁶⁴⁾

⁶⁰⁾ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Bd. 18. Frankfurt am Main 1970, 94.

⁶¹⁾ *Friedrich Schleiermacher*, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Berlin 1821/22, § 9. Die Auffassung der Religion als Religiosität findet sich der Sache nach schon in den „Reden“ von 1799.

⁶²⁾ *Brockhaus*, Real-Encyclopädie (wie Anm. 56), Bd. 8. 5. Aufl. Leipzig 1820, 200.

⁶³⁾ Vgl. etwa die enge Reihung von Moralität, Sittlichkeit und Religiosität in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: ders., Werke (wie Anm. 58), Bd. 12, 49–54.

⁶⁴⁾ Die moralische Nötigung zum sittlichen Handeln bestehe zwar an sich, so erklärte Kant diesen Zusammenhang 1797 im Beschluß zur Metaphysik der Sitten, könne jedoch „subjektiv-logisch“ nicht gut anschaulich gemacht wer-

Erst nach 1830 ging die aufklärerische Religionskritik zunächst der Hegelschen Linken, seit 1840 dann auch von Teilen des freireligiösen Bürgertums im weiteren Sinne dazu über, die historische Gestalt der christlichen Religion destruktiv gegen die aktuelle gesellschaftliche Moral auszuspielen. Um sich gegen die hier zutage tretenden Formen neuer Religiosität – die von der kirchlich organisierten Mehrheit jedoch als Irreligiosität und Atheismus verworfen wurden – abzugrenzen, begannen nicht nur theologisch orthodoxe, sondern auch politisch liberale Enzyklopädiern wie die von Brockhaus und Meyer schon vor der Revolution, Minimalbedingungen für Religiosität überhaupt zu definieren: etwa eine personale Gottesvorstellung, der Glaube an die Göttlichkeit des Menschen und das Gefühl des Abstandes zwischen Mensch und Gott.⁶³⁾

Der bislang einheitliche Sprachgebrauch zerfiel jetzt in einen weiten, aufklärungsphilosophisch geprägten und einen engeren, theologisch orthodox geprägten: Im weiteren Sinne bezeichnete ‚Religiosität‘ bzw. ‚Frömmigkeit‘ die menschliche Charaktereigenschaft der ‚Uneigennützigkeit, Treue, Gewissenhaftigkeit und Aufopferungsfähigkeit für andere‘⁶⁴⁾, mithin ausschließlich weltliche, bürgerliche Tugenden. Im engeren Sinne betonte man hingegen, daß ein solcher ‚Zustand erhöhter Gewissenhaftigkeit ... ohne das Zutrauen auf göttlichen Beistand ... schwer denkbar‘ sei.⁶⁵⁾ Darüber hinaus ging jetzt aber auch die Bedeutung der Begriffe allmählich auseinander: ‚Religiosität‘ bezeichnete nun stärker die Glaubensvorstellungen, ‚Frömmigkeit‘ mehr die Glaubenspraxis. Beide Ausdrücke konvergieren semantisch allerdings weiterhin in der Bezeichnung einer inneren Haltung bzw. Gesinnung.

Der Bedeutungsgehalt der Begriffe ‚Religiosität‘ und ‚Frömmigkeit‘ war in der 2. Jahrhunderthälfte stark umstritten. Im unterschiedlichen Sprachgebrauch spiegelten sich nicht allein die religiösen Differenzen innerhalb des Protestantismus selbst, sondern auch

den, „ohne einen anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken.“
Kant, Werke (wie Anm. 52), Bd. 4, 628.

⁶³⁾ Vgl. Brockhaus, Realenzyklopädie (wie Anm. 56), Bd. 12. 9. Aufl. Leipzig 1847, 50 f.; Meyer, Conversations-Lexikon (wie Anm. 56), 2. Abt., Bd. 5. 2. Aufl. Leipzig 1850, 875 ff.; Paret, „Frömmigkeit“ (wie Anm. 57), 613 ff.

⁶⁴⁾ Brockhaus, Realenzyklopädie (wie Anm. 56), Bd. 12. 10. Aufl. Leipzig 1854, 686.

⁶⁵⁾ Ebd. Bd. 6. 11. Aufl. Leipzig 1865, 659.

die zwischen den Konfessionen⁶⁶⁾ und schließlich nicht zuletzt die zwischen den unterschiedlichen sozialen Milieus: des Bildungsbürgertums und der modernen Industriegesellschaft auf der einen, der ländlichen und kleinstädtischen Gesellschaft auf der anderen Seite.

Denn auch das religionskritische Bildungsbürgertum blieb religiös. Es ließ – bei aller Schärfe und Radikalität in der Zurückweisung traditioneller christlicher Glaubenssätze und Vorstellungen – doch nie von dem Bestreben ab, an die Stelle der alten und falschen eine neue, zeitgemäße Religion zu setzen. In diesem Sinne versicherte schon Ludwig Feuerbach 1843 von seiner neuen Philosophie der Zukunft: „Sie hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion.“⁶⁷⁾ In diesem Sinne forderte auch David Friedrich Strauß, der Autor des umstrittenen „Leben Jesu“ (1835), Anfang der 1870er Jahre einen neuen, freireligiösen Glauben⁶⁸⁾, definierte Ludwig Büchner, der Autor des materialistischen Bestsellers „Kraft und Stoff“ (1855), 1898 Religiosität als den Glauben an das „Übernatürliche, an den „endlichen Sieg des Wahren, Guten und Gerechten“⁶⁹⁾, propagierte Ernst Haeckel zur selben Zeit in den „Welträtseln“ (1899) seine mit den naturwissenschaftlichen Er-

⁶⁶⁾ Richard Rothe, der profilierteste Vertreter bildungsbürgerlicher Religiosität im 19. Jahrhundert, erblickte einen wesentlichen Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus gerade darin, daß jener das Christentum „wesentlich als Kirche, als Frömmigkeit“, dieser hingegen als „religiös beseele Situlicheit“ begriffe. Vgl. Richard Rothe, Ausgewählte Schriften. Hrsg. v. Theodor Schneider. Halle o.J. (1899), 71 Anm.

⁶⁷⁾ Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), in: ders., Werke in sechs Bänden. Hrsg. v. Erich Thies. Bd. 3. Frankfurt am Main 1975, 322 (§ 66), Feuerbachs Religionsbegriff folgte demjenigen Schlieremachers; vgl. z. B. ebd. Bd. 4, 82 (1845).

⁶⁸⁾ „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös. Fragt man uns daher schließlich, ob wir noch Religion haben, so wird unsere Antwort nicht die rundweg verneinende sein ... sondern wir werden sagen: ja oder nein, je nachdem man es verstehen will.“ David Friedrich Strauß, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis. 2. Aufl. Leipzig 1872, 146.

⁶⁹⁾ Ludwig Büchner, Am Sterbelager des Jahrhunderts. Blicke eines freien Denkers aus der Zeit in die Zeit. 2. Aufl. Gießen 1900, 154. 1855 hatte Büchner Religion noch im Sinne Feuerbachs als Projektion von Anthropomorphismen in den „Himmel“ abgelehnt; vgl. ders., Kraft und Stoff. 11. Aufl. Leipzig 1870, 201 ff.

kenntnissen versöhnte monistische „Natur-Religion“.⁷⁰⁾ Auch die Religionskritik von Paul de Lagarde, Richard Wagner, Friedrich Nietzsche wurde getragen vom Pathos einer neuen Religionsstiftung, einer Zukunftsreligion mit z. T. deutsch-nationaler Färbung.

Eine Ausnahme von der bürgerlichen Religionskritik bildete in Deutschland einzig diejenige von Marx und Engels. Religion und Moral wurden von ihnen gleichermaßen als notwendiger Ausdruck verkehrter gesellschaftlicher Verhältnisse verstanden, und zwar als in sich ambivalenter Ausdruck: als Schrei der gequälten Kreatur nach Freiheit einerseits, andererseits als Opium fürs Volk. Obwohl so in ihrer jeweiligen historischen Gestalt zugleich akzeptiert und kritisiert, bestand Marx und Engels zufolge für eine Reform der Religion selbst in der zukünftigen sozialistischen Gesellschaft kein Bedarf, im Gegenteil: Die bedeutendsten sozialistischen Theoretiker des 19. Jahrhunderts erwarteten, daß das Bedürfnis nach Religion im Laufe der Zeit von selbst verschwinden werde.⁷¹⁾ Diese Prognose war, obwohl sie sich letztlich nicht in dem erwarteten Maß erfüllen sollte, im 19. Jahrhundert weit verbreitet, nicht nur bei Religionskritikern, sondern gerade auch bei kirchentreuen Christen.⁷²⁾ Marx und Engels unterschieden sich von ihnen nur in der affirmativen Bewertung des Säkularisierungsprozesses.

Die Verabschiedung von Religion überhaupt blieb in Deutschland im 19. Jahrhundert die Ausnahme. Selbst in der Sozialdemo-

kratie konnte sich die Marxsche Religionskritik zunächst nur in ihrem destruktiven Impuls gegenüber den traditionellen christlichen Glaubensnormen durchsetzen, der ja auch die bürgerliche Religionskritik bestimmte. Der religiösen Sozialisation vieler ländlicher und kleinbürgerlicher Sozialdemokraten entsprach die freireligiöse Richtung eines Wilhelm Liebknecht oder Joseph Dietzgen, die den Sozialismus als neue Religion auffaßten, im ausgehenden 19. Jahrhundert noch weit mehr als die von Marx propagierte ersatzlose Abkehr von Religion überhaupt.⁷³⁾

Dies entsprach der bürgerlichen Religionskritik, für die immer nur bestimmte Glaubenssätze und dogmatische Systeme zur Disposition standen, nicht die religiöse Gesinnung als solche. In ihrem Religionsverständnis hatte sich allerdings Religion im Sinne der konkreten Beschreibung einer objektiven Gott-Welt-Beziehung, zur Religiosität, d. h. zur bloßen subjektiven Bereitschaft, die Welt religiös zu interpretieren, verflüchtigt.⁷⁴⁾ So konnte der Soziologe Georg Simmel den Glauben, Religion habe „die Existenz Gottes oder die objektive Realität der Heilstatsachen unmittelbar in oder an sich“, 1902 sogar für ein pietistisch-orthodoxes Mißverständnis halten. Denn Religion sei „ein Vorgang im menschlichen Bewußtsein und weiter nichts“.⁷⁵⁾ Es gehörte geradezu zum Wesen dieser als Religion bezeichneten Religiosität, daß sie sich in sehr unterschiedlichen und vagen religiösen Vorstellungen äußerte und erfüllte: Man sprach von der „Achtung für das Leben“, vom Glauben an etwas

⁷⁰⁾ Ernst Haeckel, Die Welt-Rätsel (1899). 11. Aufl. Leipzig 1919, ND Stuttgart 1984, Kap. 18: Unsere monistische Religion, S. 419 ff., hier 438; vgl. auch Haeckels „offenes Glaubensbekenntnis“ zur „monistischen Confession“, in: ders., Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft (1892). 15. Aufl. Leipzig 1911, 27 ff.

⁷¹⁾ Für die Sucht bürgerlicher Religionskritiker, vor allem Ludwig Feuerbachs, „rein menschliche Beziehungen ... als die neue, wahre Religion“ auszugeben, hatten sie nur Spott und Verachtung. In gleichem Sinne hätten zur selben Zeit auch „die Pariser Reformisten der Louis-Blancschen-Richtung, die sich ebenfalls einen Menschen ohne Religion nur als ein Monstrum vorstellen konnten“, gegen die Kommunisten eingewendet: „Donc l'athéisme c'est votre religion!“, Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Über Religion. Berlin 1958, 192.

⁷²⁾ Vgl. z. B. die Warnprognose des Gothaer Generalsuperintendenten Bretschneider von 1820, die Unkirchlichkeit werde bei Fortsetzung des bestehenden Trends zur „allmählichen Auflösung des ganzen Kirchenwesens“ führen; Bretschneider, Unkirchlichkeit (wie Anm. 8), 8 ff.

⁷³⁾ Vgl. Hölscher, Weltgericht oder Revolution (wie Anm. 13), 173 ff.; Heiner Grote, Sozialdemokratie und Religion: Eine Dokumentation für die Jahre 1863–1875. Tübingen 1968.

⁷⁴⁾ Vgl. in diesem Sinne die scharfsinnigen Zeitdiagnosen von Paul de Lagarde: „Unser Unglück besteht darin, ... daß wir Religiosität, das heißt, die mehr oder minder starke Sehnsucht nach Religion, mit Religion, das heißt, einer objektiven, nicht herbeigewünschten, sondern uns haltenden und bindenden, unsern Willen unter Umständen brechenden, jedenfalls ihm Richtung gebenden, nicht nach dem Zeitgeist sich modelnden, sondern den Zeitgeist neu gebärenden Macht verwechseln.“ Paul de Lagarde, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion, in: Ders., Deutsche Schriften (Gesamtausgabe letzter Band). Göttingen 1886, ND München 1924, 89.

⁷⁵⁾ Georg Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion (1902), in: ders., Das Individuum und die Freiheit. Berlin 1984, 100 ff.; vgl. auch den Essay „Religiöse Grundgedanken und moderne Wissenschaft. Antwort auf eine Umfrage“ (1909), in: ebd. 110 ff.

„Höheres“, „Übersinnliches“, „Transzendentes“ jenseits der Gesetze und Erfahrungen dieser Welt⁶⁾, vom „Heiligen“ als einer Erfahrungsdimension des Menschen per se⁷⁾, vom Wissen um die „Geheimnisse des Lebens“, die „Rätsel der Welt“⁷⁸⁾, um die Grenzen menschlicher Erkenntnis und Naturbeherrschung u. a. m.

Auf die Frage „Was ist Glaube?“ konnte Franz Kafka – obwohl Jude, doch tief im bildungsbürgerlichen Milieu verankert – nur bekennen: „Wer den Glauben hat, der kann ihn nicht definieren, und wer ihn nicht hat, auf dessen Definition lastet der Schatten der Ungnade ... Gott ist nur persönlich faßbar. Jeder Mensch hat sein Leben und seinen Gott. Seinen Verteidiger und Richter. Priester und Riten sind nur Krücken des erlahmenden Erlebens der Seele“⁷⁹⁾ Thomas Mann wußte, 1930 befragt⁸⁰⁾, nicht einmal zu sagen, ob er gläubig sei oder nicht. „Das Religiöse“, das waren für ihn und seine Generation in erster Linie die Fragen, nicht die Antworten: die Frage nach der Stellung des Menschen im All, die Frage des Menschen nach sich selbst, die Frage nach den großen Lebens- und Welträtseln. Insofern auch er sich mit diesen Fragen beschäftigte, nannte er sich religiös, nicht jedoch im Glauben an einen „Gott, der

⁷⁶⁾ Vgl. die Diskussion zeitgenössischer Definitionsversuche der Religion bei Ludwig Büchner. Am Sterbelager (wie Anm. 69), 146 ff.; Religion wurde hier u. a. als „Glaube an das Übernatürliche“, als „Erfassung des Unendlichen“ (Max Müller), als „Verhältnis des Menschen zum Unbegreiflichen“, „zum Ewigen und Unendlichen“, „zum letzten Grund aller Dinge“ vorgestellt.

⁷⁷⁾ Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917. Andere Zentralbegriffe dieses überaus wirkungsmächtigen Religionsverständnisses waren „das Numinose“ und „das ganz Andere“.

⁷⁸⁾ Die „Welträtsel“ waren im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert ein Zentralbegriff der freireligiösen Vorstellungswelt. Popularisiert wurde der Begriff durch die in Analogie zu den sieben Weltwundern der Antike von du Bois-Reymond formulierten „sieben Welträtsel“ der modernen Naturwissenschaften: die Fragen nach dem Wesen der Materie und der Kraft, nach dem Ursprung der Bewegung, der Entstehung der einfachen Sinnesempfindung, des vernunftfügen Denkens und der Sprache, und die Frage nach der Willensfreiheit; vgl. Emil du Bois-Reymond, Die Grenzen der Naturerkenntnis (1872). Die sieben Welträtsel (1882). 2 Vorträge. 5. Aufl. Leipzig 1891; popularisiert wurde der Begriff ferner durch die weit verbreitete Schrift von Ernst Haeckel, Die Welträtsel (wie Anm. 70).

⁷⁹⁾ Gustav Janouch, Gespräche mit Kafka. Frankfurt am Main 1951, 111 f.

⁸⁰⁾ Thomas Mann, Fragment über das Religiöse, in: ders., Werke. (Moderne Klassiker, Fischer-Bücherei, Bd. 119.) Frankfurt am Main 1968, 267 f.

das Einstein'sche All geschaffen hat und dafür Prostration, Anbetung, grenzenlose Unterwerfung verlangt“. Der Sache nach gründete sich diese Religiosität längst nicht mehr auf ein geoffenbartes religiöses Wissen, sondern auf tradierte und eigene Welterfahrung – so sehr, daß sich nun der Unterschied zwischen Gott und Welt, dem Religiösen und dem Säkularen selbst verwischte.

Dies läßt sich schon daran ablesen, daß sich die freie, „vagierende“ Religiosität mit dem christlichen Bekenntnis sowohl verbinden als auch nicht verbinden ließ. „Es ist unmöglich, echte, gelebte Weltanschauung von echter, gelebter Religion zu trennen; die zwei Worte bezeichnen nicht zwei verschiedene Dinge, sondern zwei Richtungen des Gemüts“, befand Houston Stewart Chamberlain 1899.⁸¹⁾ „Religion im richtig verstandenen Sinne hat auch der Freidenker oder jeder ideal denkende Mensch“, stellte Ludwig Büchner 1898 fest.⁸²⁾ Ein typisches Beispiel für die vor allem im sozialdemokratischen Milieu nach der Jahrhundertwende weit verbreitete Verbindung freier Religiosität mit der Leugnung des christlichen Gottes bot der astronomische Popularschriftsteller Bruno Bürgel: Gegenüber dem „materialistischen“ und dem theistischen behauptete er den „idealistischen“ Standpunkt, „daß der Mensch wohl ein Ahnen von etwas unnenntbar Gewaltigem haben kann, das hinter der Welt und ihren Rätseln, uns verborgen thront, für das sich aber keine Form erdenken läßt, das man noch weniger in naiver Weise darstellen kann“.⁸³⁾

Wenden wir uns abschließend noch einmal zusammenfassend der Ausgangsfrage zu. Wir sahen, daß sich das protestantische Bürgertum nicht nur politisch und regional, sondern auch sozial in Gruppen mit unterschiedlicher religiöser Prägung schied. Die wichtigste religiöse Trennlinie verlief dabei zwischen dem alten, teilweise ins Kleinbürgertum abgerutschten Stadtbürgertum und dem hochmobilen, überregional orientierten Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum. Dieses moderne Bürgertum ist es, wie jetzt präziser formuliert werden kann, an das sich die eingangs aufgeworfene Frage nach der Religion des Bürgers im 19. Jahrhundert eigentlich zu richten

⁸¹⁾ Houston Stewart Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. Bd. 2. 16. Aufl. München 1932, 879.

⁸²⁾ Ludwig Büchner, Am Sterbelager (wie Anm. 69), 143.

⁸³⁾ Bruno Bürgel, Die Weltanschauung des modernen Menschen. Berlin 1932, 177.

ten hat: Handelte es sich bei der säkularen Weltanschauung dieser Schichten noch um christliche Religion, um eine neue Ersatzreligion oder um etwas ganz anderes?

Die im Vorangegangenen zusammengetragenen Indikatoren ergeben ein mehrschichtiges und ambivalentes Bild: Auf der einen Seite setzte das moderne Bürgertum eine fundamentale Revision des traditionellen christlichen Weltbildes durch. Zahlreiche christliche Grundvorstellungen der alteuropäischen Gesellschaft hielten seit der Aufklärung der christlichen Welt- und Lebensanschauung nicht mehr stand. Sie können auch von überzeugten Christen heute nicht mehr im ursprünglich wörtlichen, sondern nur noch im symbolischen und mythologischen Sinne als Wahrheiten anerkannt werden. Erinnerung sei nur an die ursprünglich sinnlich-konkreten Vorstellungen von Himmel und Erde, Gott und Teufel, an die Legende von der Erschaffung der Welt in sieben „Tagen“, an das zeitlich nahe Weltende sowie an die zahlreichen Wundergeschichten, von denen die biblischen Geschichten berichten. Wie immer die neuen Erkenntnisse der Kultur- und Naturwissenschaften, die sie Lügen straften, auch christlich interpretiert wurden, sie leiteten sich doch nicht mehr aus christlichen Grundvorstellungen ab und können somit mit nicht als Teile einer christlichen Religion oder Weltanschauung reklamiert werden.

Mit der wissenschaftlichen „Entzauberung“ der Welt (Max Weber) ging die politische und soziale Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Kirche einher. Die traditionellen christlichen Riten und Sitten, bis ins 18. Jahrhundert Ausdruck einer alternativen christlich-bürgerlichen Lebensordnung, verloren an normativer Kraft und wurden daher zunehmend weniger befolgt. Die aktive christliche Gemeinde schmolz zuerst in den Städten, dann auch auf dem Lande auf eine kleine soziale Restgruppe zusammen, in der traditionsverhaftete und sozial bedrohte Schichten überproportional stark repräsentiert waren. Unter ihrem Einfluß paßte sich die Kirche im ganzen nur zögernd den religiösen Bedürfnissen der modernen Industriegesellschaft an und setzte sich sogar z. T. in wachsenden Gegensatz zu ihr.

Entkirchlichung und Entchristlichung führten jedoch nicht, wie dies konservative und liberale Beobachter im 19. Jahrhundert gleichermaßen voraussagten, auf Dauer zum gänzlichen Verlust der religiösen Kultur. Es gab langanhaltende, über Generationen hinweg prägende Überhänge religiöser Denkformen und Grundvorstellungen

gen, die, wenn überhaupt, so nur sehr langsam verblaßten. Erinnerung sei nur an die dem Reich Gottes nachgebildete bürgerliche Utopie eines zukünftigen „Reichs der Freiheit“ oder die der Bergpredigt vielfach verwandte bürgerliche Moral.

Die christliche Überlieferung blieb integraler Bestandteil der bürgerlichen Reflexionskultur. Aus ihr empfing auch das aufgeklärte und kirchenferne Bildungsbürgertum immer wieder Anstöße für eigene religiöse Vorstellungen und Überzeugungen. Im Bewußtsein solcher historischen Kontinuität verstand sich der weit überwiegende Teil des Bildungsbürgertums im 19. und frühen 20. Jahrhundert selbst als religiös, wenn auch als religionskritisch im Sinne der Ablehnung überholter Glaubensformen. Seine religiöse Kultur zehrte jedoch wesentlich von den Erkenntnissen und Erfahrungen der eigenen Zeit. Insofern verflei sie, wie verbindlich für das Denken und Handeln jedes einzelnen auch immer, letztlich der Vorläufigkeit und Wandelbarkeit aller säkularen Weltanschauungen.

Vieles deutet darauf hin, daß sich die Distanz des Bürgertums zur christlichen Tradition und ihren kirchlichen Sachwaltern seither zumindest nicht vergrößert hat. Der Prozeß einer stetig fortschreitenden Säkularisierung scheint insofern nicht nur auf dem Gebiet der kirchlichen Lebensform, sondern auch auf dem der religiösen Weltinterpretation in eine Wellenbewegung periodischer „Konjunkturen“ des religiösen Lebens übergegangen zu sein. Den Nachweis für diese These vom Ende der Säkularisierung bis in die Gegenwart zu erbringen, sei jedoch einer anderen Gelegenheit vorbehalten.