

# Das Kaiserreich 1871–1918 und die Kirchengeschichtsschreibung

*Versuch einer theologischen Auseinandersetzung mit Hans-Ulrich Wehlers »problemorientierter historischer Strukturanalyse«<sup>1</sup>*

Von Reinhart Staats

Es mag Erstaunen wecken, wenn Fragen der Kirchengeschichtsdarstellung ausgerechnet an einer historischen Epoche erörtert werden sollen, die auf den ersten Blick kirchlich und theologisch nicht anziehend zu wirken scheint: am wilhelminischen Kaiserreich. Jedenfalls wurde diese Epoche von der kirchenhistorischen Zunft hier und da zwar in spezieller Hinsicht untersucht, aber lange nicht mehr in eine umfassende kirchengeschichtliche Gesamtdarstellung eingebracht<sup>2</sup>. Noch mehr mag der Leser überrascht sein, wenn nun Fragen der Kirchengeschichtswissenschaft erörtert werden sollen anhand

<sup>1</sup> Das hier zur Diskussion stehende Buch ist erschienen als 9. Band der von Joachim Leuschner herausgegebenen „Deutschen Geschichte“: H.-U. Wehler, Das deutsche Kaiserreich, KVR 1380 (1973), 4. durchges. u. bibliogr. erg. Aufl. Göttingen 1980, 272 S. Die Erscheinung dieses von Studenten und Lehrern des Faches Geschichte vielgelesenen Buches hat auch die Fachwissenschaft sehr ernst genommen und zur Kritik herausgefordert. S. u. Anm. 3. – Ich gebe hier wieder die ausgeführte Fassung eines Vortrages, gehalten am 7. April 1979 in Berlin vor der kirchengeschichtlichen Sektion der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Herrn Kollegen Eike Wolgast (Heidelberg) bin ich für Literaturhinweise dankbar.

<sup>2</sup> Wichtig sind immer noch die diese Epoche betreffenden Abschnitte in: F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jh., IV: Die religiösen Kräfte, 1937 und H. Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, Bd. 3, 1955. Auch in neueren, die Kirchengeschichte des 19. u. 20. Jh.'s darstellenden Handbüchern kommt die Kirchengeschichte im Kaiserreich eher beiläufig zur Sprache. Besonders knapp fällt die Darstellung der deutschen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1900 und 1918 aus. Vgl. K. Kupisch, Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert, KIG IV, R 2, 2. Aufl. 1975. H.-W. Krumwiede, Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jh., 1977. Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche im Kaiserreich wurde vom Jedinschen Handbuch in eine geschlossene Darstellung gebracht, HKG/J VI (1973), für den ersten Weltkrieg Bd. VII (1979). – Die einschlägige Monographie von K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie 1870–1918, München 1971, ist etwas einseitig, weil sie den internationalen Vergleich scheut. – Zur hundertjährigen Wiederkehr der Reichsgründung haben sich wenigstens zwei evangelische Theologen geäußert, die, cum ira et studio, nebenbei auch ihren jeweiligen politischen Standort unschwer erkennen lassen: E. Bammel, Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus (= Erlanger Forschungen, Reihe A, 22) 1973 und G. Brakelmann, Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus. In W. Huber/J. Schwerdtfeger (Hgg.), Kirche zwischen Krieg und Frieden (= Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus), Stuttgart 1976, 293–320.

einer neueren Publikation zum wilhelminischen Reich, die sich durch eine dezidiert zurückhaltende, ja abweisende Haltung gegenüber Christentum und Kirche auszeichnet. Denn wie immer man zu Hans-Ulrich Wehlers „Das deutsche Kaiserreich 1871–1918“ steht, man wird erst einmal zur Kenntnis nehmen müssen, daß die evangelische Kirche nur weniger als ein Prozent, nämlich knappe drei Seiten dieses 273 Seiten umfassenden Werkes ausfüllt. Und dies geschieht unter der Überschrift: „Das evangelische Staatskirchentum: Thron und Altar“; der daneben erscheinende römische Katholizismus, dem der Autor auch nur zwei Seiten einräumt, hat in der Überschrift den Zusatz: „Ständeideologie und Monopolanspruch“. Beide Konfessionen werden auf den gemeinsamen Nenner gebracht „Religion als Legitimationsideologie“. Und diese so verstandene Religion von einerseits evangelischer „Thron- und Altar“-Ideologie und andererseits katholischer „Ständeideologie“ bzw. katholischem „Monopolanspruch“ (also Unfehlbarkeitsanspruch) erscheint hier neben anderen Stereotypen wie allgemeine Staatsideologie, Nationalismus und Antisemitismus, welche sich samt und sonders unter der Überschrift des größeren Abschnitts zusammenfinden als „Integrationsklammern“ zur Stabilisierung von Herrschaft, als Beweise einer „strukturellen Demokratiefeindschaft“ im Kaiserreich. Allein diese Wertung und dieses offensichtliche Defizit an kirchengeschichtlicher Orientierung in Wehlers Buch ist eine Herausforderung an den Kirchenhistoriker. Vielleicht sind Wehlers Etikettierungen so unangebracht nicht; seinem Buch ist eben zugute zu halten, daß ihm größere kirchengeschichtliche Gesamtdarstellungen aus letzter Zeit nicht in die Quere kamen. Übersehen hätte sie Wehler wahrscheinlich nicht. Mit der Scharfsinnigkeit paart sich hier ein beachtliches Faktenwissen, was beides auch von Thomas Nipperdey, Werner Conze, Hans Günter Zmarzlik und Golo Mann anerkannt wird, die ansonsten keineswegs Wehler wohlwollen<sup>3</sup>. Eine Auseinandersetzung mit Wehlers „Kaiserreich“ kann also schon deshalb für den evangelischen Kirchenhistoriker lohnend sein, weil ihm daran bewußt werden kann, wie wenig er selbst um jene letzte kirchengeschichtliche Epoche Deutschlands weiß, in der noch evangelische Kirche und Gesellschaft, wenigstens äußerlich im Staatskirchentum, eine Einheit darstellten. Auch ist zu berücksichtigen, daß Wehlers Buch in Kreisen der Ge-

<sup>3</sup> *Th. Nipperdey*, Wehlers „Kaiserreich“. Eine kritische Auseinandersetzung. In: *Geschichte und Gesellschaft* 1, 1975, 539–560. *W. Conze*, Zur Sozialgeschichte des Kaiserreiches und der Weimarer Republik. In: *Neue Politische Literatur* 21, 1976, 507–515. *H.-G. Zmarzlik*, Das Kaiserreich in neuer Sicht? *HZ* 222, 1976, 107–126. Eine Wehler zur Seite springende und gegen Nipperdey zielende Antikritik schrieb *V. R. Bergbahn*, Der Bericht der Preußischen Oberrechnungskammer. Wehlers „Kaiserreich“ und seine Kritiker. In: *Geschichte und Gesellschaft* 2, 1976, 125–136. Wehler replizierte mehrmals: *H.-U. Wehler*, Kritik und kritische Antikritik, *HZ* 225, 1977, 347–384, und in: *Krisenherde des Kaiserreiches*, 2. Aufl. Göttingen 1979. Danach erschien Golo Manns Wehlerkritik, die mit ihrem Bonmot „Die Historie ist die Kunst, die auf Kenntnissen beruht, und weiter ist sie gar nichts“ bereits durch die Presse ging: Vgl. *G. Mann*, Plädoyer für die historische Erzählung, Wehlers „gedämpfte Replik“ und Manns „Antwort des Fragwürdigen“. In: *J. Kocka* u. *Th. Nipperdey*, Theorie und Erzählung in der Geschichte (= Beiträge zur Historik 3), DTV 4342, 1979, 40–62.

schichtsstudenten viel gelesen wird, also das Urteil einer großen Zahl künftiger Geschichtslehrer über den Zustand des Christentums im Kaiserreich von ihm geprägt sein wird.

Aber sogar Methodenfragen der Kirchengeschichte werden nach der Lektüre dieses sich allem Christlichen und Theologischen so desinteressiert zeigenden Buches eher geweckt werden denn verstummen, weil nämlich Wehler für seinen Stoff die angemessene Methode genau anzugeben weiß und weil er außerdem klare politische und moralische Urteile formuliert. Beides, Methode und Werturteil, liegt freilich ineinander. Es ist nicht einfach Sozialgeschichte, was Wehler treibt, vielmehr will er eine „problemorientierte historische Strukturanalyse der deutschen Gesellschaft und Politik“ in dem halben Jahrhundert zwischen 1871 und 1918 darbieten<sup>4</sup>. Die Begriffe „problemorientiert“ und „Struktur“ sind für Wehler wichtig. Denn man müsse sich trennen „von jener esoterischen Schule, die Geschichte ‚um ihrer selbst willen‘ betreibt“, d. h. nicht nur vom älteren Historismus, sondern auch „vom gegenwärtigen Neohistorismus mit seiner verfeinerten Apologie des jeweiligen Status quo“. Eine „problemorientierte historische Strukturanalyse“ bedeute ferner eine Abkehr von jener Theorie, wonach der zeitliche Abstand als solcher bereits automatisch die Perspektiven eröffne, die ein sicheres Urteil begünstigen. Deshalb wäre Wehler wohl kaum bereit, sich mit früheren historischen Phänomenen zu beschäftigen als nur mit solchen, die in „spürbarer“ Beziehung stehen zu dem, was in seiner Sicht ein Problem heißt. Schließlich bedeute eine „problemorientierte Strukturanalyse“ natürlich auch eine Absage an die Ereignisgeschichte, weil die chronologisch vorgehende Erzählung von Geschichte dem analytischen historischen Interesse zuwiderlaufe.

An die Stelle von Personen treten Strukturen. Auch die wissenschaftliche Biographie müßte Wehler im Grunde fremd sein, was er jedoch nicht klar sagt. Um es mit seinen eigenen Worten zusammenzufassen: die Geschichtswissenschaft wird hier als „eine kritische Gesellschaftswissenschaft verstanden, die zwar den verschiedenen ‚Temporalstrukturen‘ (R. Koselleck) der Geschichte voll Rechnung trägt, aber vor allem auch bewußt zur Schärfung eines freieren, kritischen Gesellschaftsbewußtsein beitragen möchte... Bei den Aufgaben muß sich der Historiker stellen, nicht nur der ersten, wie es einer Illusion des späten Historismus entsprach. Die emanzipatorische Aufgabe einer derart verstandenen Geschichtswissenschaft besteht dann darin, ideologiekritisch den Nebel mitgeschleppter Legenden zu durchstoßen und stereotype Mißverständnisse aufzulösen... In diesem Sinne wird sich das Wort von der ‚Historia magistra vitae‘ erneut bewähren können: für das

<sup>4</sup> S. hierzu und zum folgenden Wehlers Einleitungskapitel, S. 11–18. Wehler weiß sich prinzipiell der „kritischen Theorie“ verpflichtet, wie sie beispielhaft bei J. Habermas (Zur Logik der Sozialwissenschaften, Tübingen 1967 und Ders., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968) begegnet. Vgl. H.-U. Wehler, Zum Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Psychoanalyse. In: HZ 208, 1969, 530–554 (bes. 552 ff.) und Ders., Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft. In: Theorie und Erzählung in der Geschichte (S. Anm. 3), 1979, S. 17–39.

Verhalten demokratischer Bürger in einem Gemeinwesen, zu dessen Geschichte noch immer spürbar auch das Kaiserreich gehört.“

Auf die Frage, was denn nun jenes entscheidende Problem sei, welches das Interesse am Kaiserreich leite, gibt Wehler eine einfache und in allen Kapiteln zum Tragen kommende Antwort: es ist das der neueren deutschen Geschichtswissenschaft heute allgemein geläufige „Kontinuitätsproblem in der modernen Geschichte“. Wehler will mittels seines reichen Faktenmaterials, meist der Sozialgeschichte entnommen, demonstrieren, daß der „verhängnisvolle Sonderweg der Deutschen“ bis zum Weg in die Katastrophe des deutschen Faschismus „vor allem“ mit dieser Zeit des Kaiserreichs erklärt werden müsse. So wird dieses Grundproblem letztlich aber zu einer wissenschaftlich durchaus untermauerten These, die allerdings die Fachwissenschaft, wie schon bemerkt, zum fruchtbaren Widerspruch gereizt hat. Eine ähnliche Diskussion scheint sich zu wiederholen, wie sie Fritz Fischers These von der Alleinschuld Deutschlands am ersten Weltkrieg seinerzeit ausgelöst hatte<sup>5</sup>, nur wahrscheinlich schärfer, weil ja Wehler das Kontinuitätsproblem der deutschen Geschichte, das sich genau so wie bei Fischer am nationalsozialistischen System orientiert, nun noch tiefer in deutscher Vergangenheit sieht.

Wehler weiß sich dem schon 1933 in Amerika früh verstorbenen Sozialhistoriker Eckart Kehr verpflichtet, von dem er auch die Leitformel vom „Primat der Innenpolitik“ übernahm. In der Tat zeigt Wehlers Buch allein in der Fülle seiner Einzelbelege, wie sehr die herkömmliche Betrachtung des Kaiserreichs unter dem Aspekt eines „Primats der Außenpolitik“ wesentliches außer Acht läßt. Andererseits dokumentiert eine vergleichende Darstellung der inneren Krisen Englands, Frankreichs, Rußlands und Österreich-Ungarns, worauf jetzt Theodor Schieder nachdrücklich hingewiesen hat<sup>6</sup>, daß eine einlinige Herleitung der Katastrophen von 1914 und 1933 aus dem inneren Zustand des deutschen Kaiserreiches sicher nicht ausreichen kann.

Auch Wehlers so engagiertes Eintreten für Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, so daß diese letzten Endes der Gegenwart immer wieder einen kritischen Spiegel vorhalten müsse, begegnet bei Eckart Kehr<sup>7</sup>. Die Darstellung hat durchweg einen Zug ins Moralische. Gäbe es keine Fotografien aus dem Kaiserreich, könnte ein gänzlich ungebildeter Leser gar auf den Einfall kommen, daß es wohl auch mit dem Wetter im Kaiserreich alle Tage ebenso schlecht bestellt war wie mit den gesellschaftlichen Verhältnissen: Niemals Kaiserwetter.

<sup>5</sup> F. Fischer, Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschlands 1914/18 (1961), 3. Aufl. 1964 und Ders., Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911 bis 1914, 1969. Zur Diskussion vgl. K. D. Erdmann. In: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 9. Aufl., Bd. 4 (1973), 40 f. Vgl. auch W. Alff, Materialien zum Kontinuitätsproblem der deutschen Geschichte (Edition Suhrkamp 714), 1976.

<sup>6</sup> Th. Schieder, Staatensystem als Vormacht der Welt, 1848–1918, Berlin 1978, S. 179, 190 f.

<sup>7</sup> Vgl. das von H.-U. Wehler in der von ihm herausgegebenen Reihe „Deutsche Historiker“ (Bd. 1, KVR 331, Göttingen 1971, 100–113) gezeichnete Kehr-Portrait.

Im folgenden werde ich 1. Bemerkenswertes aus dem Inhalt referieren, 2. werde ich einige Anmerkungen aus kirchenhistorischer Sicht notieren und schließlich werde ich 3. versuchen, einige evangelische Prinzipien für eine theologische Beurteilung zu formulieren.

### 1. Bemerkenswertes aus dem Inhalt.

Wehler setzt ein mit der *Agrarrevolution* im frühen 19. Jahrhundert<sup>8</sup>. Das deutsche Kaiserreich ist primär nicht im Zuge einer preußischen militärischen „Revolution von oben“ aus drei Kriegen innerhalb von sechs Jahren hervorgegangen (der deutsch-dänische Krieg von 1863/64, der deutsche Krieg von 1866 und der deutsch-französische Krieg von 1870/71), sondern konstitutiv für dieses neue Reich wurde das zeitliche Zusammentreffen von allmählich zuende gehender Agrarrevolution und plötzlich beginnender Industrialisierung. Darin und nicht in der Tatsache eines so verspäteten Nationalstaates liegt die eigentliche Problematik dieses Reiches. Die durch die Stein-Hardenbergschen Reformen initiierte Agrarrevolution ist als „Bauernbefreiung“ nur mißzuverstehen. Denn sie fördert gegen ihre ursprüngliche Intention das System der weitflächigen landwirtschaftlichen Großbetriebe, das nun allmählich auf Kosten der Bauernbesitzungen besonders in Ostelbien entstand; von 1811 bis 1980 vergrößerte sich das Gutsareal um zwei Drittel.

Aus dem ehemaligen Fronarbeiter wurde der Lohnarbeiter. Traditionelle Berufe konnten nur geringfügig vermehrt werden, hinzukommt ein radikales Bevölkerungswachstum, in Preußen allein zwischen 1840 und 1860 von 25 bis 38 Millionen Menschen. Bis 1870 wandern zwei Millionen Menschen aus, weit mehr noch strömen in die frühindustriellen Ballungszentren. Der sich schon bei der Revolution 1848 abzeichnende Bruch zwischen bürgerlich-liberalen Demokraten und Arbeiterschaft vertieft sich. Allein in den ersten drei Jahren des Reiches lassen sich 631 Streiks zählen. Den zurückbleibenden Bauern standen zwar staatliche Rentenbanken bei, demgegenüber vermehrte sich aber das mobile Kapital der Großgrundbesitzer allein durch gewaltige Ablösungssummen: von 1850 bis 1865 hatten sich rund 640 000 preußische Bauern von 6,3 Millionen Spanndienst- und 23,4 Millionen Handdiensttagen losgekauft. Die Bodenaristokratie verwandelte sich allmählich zu einer modernen Unternehmerklasse von landwirtschaftlichen Geschäftsleuten. Gerade dieser prestige- und machtgewohnten adeligen Führungsschicht auf dem Lande kamen die Erfolge des preußischen Militärstaates und der Bismarckschen Politik zugute, weil sie direkten Zugang zum Hofe besaß und durch ihr zahlenmäßiges Übergewicht in den oberen Rängen der Ministerialbürokratie, der Diplomatie und des Heeres die „drei Säulen“ des Kaiserreiches kontrollierte.

Das Reich ist also ein Staat der Landaristokraten – und ist ein *Militärstaat*, der sich einen immer wieder aufbrandenden Nationalismus zunutze zu machen wußte und den liberalen Widerstand gegen den Absolutis-

<sup>8</sup> Kap. I und II, S. 19–59.

mus an der inneren Front aushöhlte. Darum auch waren die drei Kriege, die zur Reichsgründung führten, „als Instrumente der Herrschaftslegitimierung gegenüber einem von der wirtschaftlichen Entwicklung mitbedingten politisch sozialen Emanzipationsdrang des Dritten, ja auch des vierten ‚Standes‘ eingesetzt worden“. Der „Revolution von unten“ will die Führung, vorab Bismarck, zuvorkommen, indem ein soziales Königtum eine „Revolution von oben“ diktiert gemäß der Devise Bismarcks: „Revolution machen in Preußen nur die Könige“<sup>9</sup>.

Wehler fragt: „Behielt dann nicht aber auch Karl Marx recht, als er ... sarkastisch das Reich charakterisierte ‚als ein mit parlamentarischen Formen verbrämter, mit feudalem Besitz vermischter und zugleich schon von der Bourgeoisie beeinflusster, bürokratisch gezimierter, polizeilich gehüteter Militärdespotismus“<sup>10</sup>? Gegen die Zeitströmung suchte die aristokratisch-agrarische, militärische Führung eine permanente „Flucht nach vorn“ durch Defensivmaßnahmen, die zwar riskant, doch immer erfolgreich waren. Auch die Sozialpolitik Bismarcks gehört in diese Reihe der Defensivmaßnahmen. Doch: 1914 sollte eine noch riskantere Flucht nach vorn, getragen von denselben Schichten zum Untergang des Reiches führen.

Verfassungsgeschichtlich gesehen ist das Kaiserreich nur scheinbar eine konstitutionelle Monarchie. Es handelt sich um einen „autokratischen, halbabsolutistischen *Scheinkonstitutionalismus*“, um eine „Kanzlerdiktatur“; denn der Reichstag konnte trotz seines Budgetrechts kein selbständiger Machtfaktor werden, weil das Recht zu seiner Auflösung nicht bei ihm selbst, sondern außerhalb lag, beim Kaiser und Kanzler sowie beim feudalen Bundesrat.

Dieses pseudokonstitutionelle System wird aber ganz entscheidend getragen von einem industriellen Großbürgertum, weshalb Wehler mit Karl Marx und Friedrich Engels das Reich charakterisiert als eine „bonapartistische Halbdiktatur“, die sich nach außen freilich darstellt „durch das mit Anstand und viel Geschick getragene monarchistisch-traditionelle Gewand des königlichen Dieners und kaiserlichen Kanzlers“ (so auch Heinz Gollwitzer)<sup>11</sup>. Der Kaiser ist ein „Schattenkaiser“ neben einem übermächtigen Kanzler (so schon Hans Delbrück). Darum ist das deutsche Kaiserreich als „wilhelminisches Reich“ ganz unzureichend gekennzeichnet<sup>12</sup>.

Die Leistungsfähigkeit des typisch preußisch-deutschen *Beamtenkorps* wird gewürdigt, aber auch darauf verwiesen, daß „die deutsche Bürokratie zur Zeit des Kaiserreiches keineswegs einzigartig“ war, wie ein Vergleich mit dem englischen Berufsbeamtentum und dem französischen höheren Dienst zeigt. Dominierend auch hier der Adel. Noch 1918 waren 55 Prozent aller Regierungsassessoren adelig<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> GW VIII, 459.

<sup>10</sup> Wehler S. 39 unter Berufung auf Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms (1975). MEW 19. 1962, 29.

<sup>11</sup> S. 67 unter Verweis u. a. auf Heinz Gollwitzer, Der Cäsarismus Napoleons III. im Widerhall der öffentlichen Meinung Deutschlands, HZ 173, 1952, 65.

<sup>12</sup> S. 70.

<sup>13</sup> S. 75 f.

Die politischen Parteien im Reich erhalten ausnahmslos eine schlechte Note. Die Liberalen scheitern an der „Halbdurchführung der Prinzipien der Revolution“. In dieser Einschätzung hat nach Wehler sogar der konservative Staatsphilosoph Friedrich Julius Stahl richtig gesehen. – Das Zentrum treibt eine Politik mit „Bumerangwirkung“: „Die altfränkische Animosität gegen Stadtleben, Mobilität und weltliches höheres Bildungswesen, gerade also die Vehemenz des Kampfes um katholische Erziehung in den Kinderjahren, damit auch die verbissene, aber gleichfalls rückwärtsgewandte Bekämpfung der Mischehen, führten zu einer Schrumpfung des Einflußbereichs, da sich die Probleme verlagerten. Im katholischen ‚Bildungsdefizit‘ rächt sich diese modernitätsfeindliche Tradition bis heute.“<sup>14</sup>. – Bei den Konservativen, denen der Einbruch in den mächtigsten Interessenverband des Kaiserreichs, den „Bund der Landwirte“ gelang, sieht Wehler dessen Verbandsideologie von Blut- und Boden-Mythologie und antisemitischer Affekte gegen den „Geld- und Viehjuden“ Überhand nehmen. – Die seit 1875 aus Lassalleschen Arbeitervereinen und „Eisenachern“ um Bebel und Liebknecht sich vereinigenden Sozialdemokraten haben sich trotz ihrer demokratischen Profilierung gerade in der Verfolgungszeit während der Sozialistengesetze (1878–1890) später den anderen Parteien nur angeglichen. Freilich ebenso wie Wehler hatte kein geringerer als schon Bismarck die Bedeutung der Parteien eingeschätzt und dementsprechend behandelt. Sie waren ihm ja wie „Postpferde“, mit denen man „bis zur nächsten Station fährt“, er manövierte sie hin und her, „als seien sie Staaten“, schloß Bündnisse mit ihnen und brach sie<sup>15</sup>.

Mehr als die Parteien wog im Reich die *Herrschaft der Verbände*: neben dem genannten „Bund deutscher Landwirte“ steht seit 1888 der den Bau der Tirpitz-Schlachtenflotte unterstützende „Deutsche Flottenverein“, der es auf 80 000 Einzel- und korporative Mitglieder brachte und als „Agitationszentrale der Schwerindustrie“ (Kehr) über einen Millionenetat für seine Propaganda verfügte. Ein anderer Propagandaverein mit imperialistischen Zielen war seit 1887 die „Deutsche Kolonialgesellschaft“, und im „Alldeutschen Verband“ sammeln sich seit 1891 die völkisch-pangermanischen Nationalisten.

„Als ‚Holding‘ des militanten Vorkriegsnationalismus konnten die Alldeutschen steigenden Einfluß auf Bürokratie und Staatspolitik gewinnen, wenn auch ihr letzter, selbstzerstörerischer Erfolg nach dem unheilverheißenden Zwischenspiel der von ihr mitgetragenen ‚Deutschen Vaterlandspartei‘ von 1917/18 erst 1929 mit dem Durchbruch der NSDAP kam.“ Gerade im meinungsbildenden akademischen Bürgertum verbreiteten sich alldeutsche Gedanken, „kein Historiker könnte das je so eindringlich beschreiben, wie

<sup>14</sup> S. 84.

<sup>15</sup> S. 87 ff. Die Meinung, Bismarck behandle die Parteien wie Postpferde bzw. wie Staaten, kam in Bismarcks eigener Umgebung auf, worauf Wehler S. 99 mit Anm. 33 hinweist. Wehler hat nicht gemerkt, daß seine eigene überaus negative Beschreibung der Parteienlandschaft Bismarcks Verhalten posthum rechtfertigen müßte.

das Heinrich Mann im ‚Untertan‘ getan hat.“<sup>16</sup> Wehler billigt an dieser Stelle ausnahmsweise auch einmal der erzählenden Darstellung historische Beweiskraft zu.

Zur „Herrschaftstechnik“ gehörte die Diskreditierung von Minderheiten als *Reichsfeinden*. Dazu gehören vor allem die Juden. Wehler zählt 500 antisemitische Traktate zwischen 1878 und 1890, es sind die damals so betitelten Schriften „Zur Judenfrage“. Reichsfeinde sind ferner vor allem der politische Katholizismus, der parlamentarische Liberalismus und die Sozialdemokratie. Andere „Reichsfeinde“ wie Welfen, Großdeutsche, Elsaß-Lothringer, Dänen und Polen waren weniger gefährlich<sup>17</sup>. Gegen alle Reichsfeinde werden immer wieder Parteien und Verbände in einer rechtsgerichteten Sammlungsbewegung organisiert, die über die „Alldeutschen“ schließlich 1917 in der „Deutschen Vaterlandspartei“ zum vollen Zuge kam.

Erst in diesem Kontext erscheinen dann auch die Kirchen als reichsfreundliche „Integrationsklammern“, als Beweise für „strukturelle Demokratiefeindschaft“. Eine „vulgarisierte lutherische Obrigkeitsgläubigkeit“ kannte kein Widerstandsrecht und setzte an Stelle von Kritik eine jenseitige Verklärung der Monarchie. „Von den Universitätskathedern wurde – ursprünglich mit dem ganzen Schwung der idealistischen Philosophie – dem Staat als Verkörperung der Sittlichkeit über das Gottesgnadentum hinaus eine zusätzliche irdische Weihe gegeben, die schließlich zur platten Staatsvergottung degenerierte“<sup>18</sup>. „Die folgenschwere „Verwandlung der Landesfürsten in kleine protestantische Päpste als Summi Episcopi ihrer Staaten“ seit dem 16. Jahrhundert kulminiert nun in einem „hohenzollerschen Cäsaropapismus“. Die Kehrseite dieses Staatskirchentums zeigt sich in den Industriegebieten. Werke der Inneren Mission oder der Bodenschwinghschen Arbeiterkolonien sind der noble Impuls von Außenseitern, die den Gesamteindruck nicht beseitigen konnten, „daß die Kirche es eher mit dem satten Bürgertum und dem gnädigen Herrn auf dem Rittergut hielt als mit den Landarbeitern oder den Ausgebeuteten der Städte“<sup>19</sup>. „Die Entkirchlichung der Arbeitermassen, für die Marxens Kritik von der Religion als Opium des Volks zur reinen Wahrheit wurde, läßt sich statistisch belegen. Ja, die Allianz von Thron und Altar verführte die Religion dazu, „um der Gegenwart willen die Zukunft zu opfern“<sup>20</sup>.

Beachtenswert ist, daß Wehler in bezug auf die autoritäre Binnenstruktur der *Familie* zwar keinen direkten Zusammenhang zwischen autoritärer Familie und autoritärer Politik feststellt, weil ja die wilhelminische Vaterfigur auch außerhalb Deutschlands begegnet (bei Puritanern z. B., die Schweiz wäre besonders zu nennen), dann aber doch die Hypothese gelten lassen möchte, daß es tatsächlich eine Linie gibt „von einem anthropomorphen

<sup>16</sup> S. 93.

<sup>17</sup> S. 97.

<sup>18</sup> S. 105 f.

<sup>19</sup> S. 118 f.

<sup>20</sup> S. 120 unter Verweis auf *A. de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika I, Stuttgart 1959, 343.

Gottvater über den fürstlichen Landesvater und paternalistischen Unternehmer bis zum Familienvater“. Ein Ausflug in die psychologische Spekulation, der im Widerspruch zum Kontext steht<sup>21</sup>.

Das Referat kann hier abbrechen, weil die dann folgenden Ausführungen über die Steuer- und Finanzpolitik und Rüstungspolitik die bis dahin gewonnene Strukturanalyse bestätigen. Festzuhalten bleibt aber noch, daß Wehler das Kaiserreich in Übereinstimmung mit einer breiten modernen Forschung unter den Oberbegriff eines spezifischen „Imperialismus“ subsummiert, d. h. einer Herrschaftsstruktur, „die von Industrieländern auf Grund ihrer sozialökonomischen-technologischen Überlegenheit in unentwickelten Regionen ausgeübt wird“<sup>22</sup>. Die materielle Wohlfahrt im Innern des Landes wurde von erfolgreicher Expansion, von Handelsbeziehungen und Kolonialpolitik abhängig gemacht, weshalb Weltpolitik letztlich aus einer innenpolitischen sozialen Forderung kommt. Der Imperialismus des Kaiserreichs ist also wesentlich ein „Sozialimperialismus“. Eine schon lange vor 1914 belegbare Kriegszielpolitik der Annexionen explodiert dann im ersten Weltkrieg als der „letzten Revolution von oben“. Wehler zufolge ist der Weltkrieg mithin die weltpolitische Konsequenz einer spezifischen deutschen Innenpolitik.

## 2. Anmerkungen aus kirchenhistorischer Sicht.

Eine problemorientierte Strukturanalyse wie die hier vorliegende besteht durch die Geschlossenheit ihrer Systematik. Gibt es aber typische Einzelheiten aus kirchenhistorischer Sicht, die über das hier Mitgeteilte hinaus den so geschlossenen Gesamteindruck bestätigen? Gibt es andererseits auch typische Einzelheiten, die ihn aufbrechen, ohne ihn gleich radikal infrage stellen zu müssen? Ich beginne mit den ersten:

Der soziale Umbruch auf dem Lande wird anschaulich wiedergegeben in den frühen Erlebnissen Friedrichs von Bodelschwingh. Als Landwirt erkannte Bodelschwingh das eigentliche Übel in der Tatsache, daß Grund und Boden zur käuflichen Ware geworden war<sup>23</sup>. Man wird die ostelbischen Vorgänge allerdings nicht aufs ganze Deutschland beziehen können: in Niedersachsen wurden weithin aus freien Bauern Landarbeiter, ohne daß die neuen Grundeigentümer zu einer feudalen Herrschicht aufstiegen. Das führte aber zu einer schweren „sozialen Krisis des Dorfes“<sup>24</sup>.

Zu fragen ist auch, ob nicht die so offenkundige Halbherzigkeit der Agrarreform sozialpsychologisch eine Ursache in lutherischer Mentalität hat. Liest man einmal das siebte, neunte und das zehnte Gebot in Luthers Kleinem Katechismus mit seinen Erklärungen, die ja die soziale Frage des Eigentums klar beantworten, dann kann man, wenn man will, aus diesen Geboten ein Manifest zur Beibehaltung von Hand- und Spanndiensten herauslesen. „Wir

<sup>21</sup> S. 124.

<sup>22</sup> S. 171 ff.

<sup>23</sup> Vgl. G. v. Bodelschwingh, Friedrich von Bodelschwingh, 2. Aufl., Berlin 1922, 50 ff.

<sup>24</sup> Vgl. W. Treue. In: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 9. Aufl., Bd. 3, S. 384–394 (390).

sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm Nächsten nicht sein Weib, Gesinde oder Vieh abspannen, abdringen oder abwendig machen, sondern dieselben anhalten, daß sie bleiben und tun, was sie schuldig sind.“ Luthers Erklärungen zu den zehn Geboten, Generationen von Kindern im 19. Jahrhundert beigebracht, sind einer konsequenten Agrarreform nicht förderlich. Dem Industriearbeiter in der Großstadt sagten die letzten beiden Gebote sehr wenig. Hervorhebenswert scheint zu sein, daß große Initiatoren der Bauernbefreiung wie der Freiherr vom Stein und Ernst Moritz Arndt, beide fromme, lutherisch geprägte Christen, der aufkommenden Merkantilisierung und Industrialisierung völlig abweisend gegenüberstanden. Daß auch eine andere Beurteilung für einen evangelischen Christen gegeben sein konnte, bewies in Schweden Erik Gustav Geijer, ein enger Freund Arndts, der die so anders verlaufende gesellschaftliche Entwicklung in Schweden im 19. Jahrhundert nachhaltig prägte<sup>25</sup>.

Wehler geht auch kurz ein auf die so schwierige Frage, warum anders als in den Vereinigten Staaten und England die deutschen Arbeiter bis zur Jahrhundertwende zunehmend marxistisch und kirchenfeindlich wurden. Da ist in der Tat auf die Randstellung von Freikirchen und Sekten seit dem 16. Jahrhundert hiezulande hinzuweisen<sup>26</sup>. In England hatten der Methodismus und die mit ihm verbündeten „Evangelicals“ weithin die Entfremdung der Arbeitermassen vom christlichen Glauben verhindert. Es liegt nahe, daß in Deutschland die so unangefochtene Bastion des evangelischen Pfarramtes, besetzt mit einem Beamten, der oft in erster Linie nur auf die ‚vocatio exterior‘ und erst danach auf die ‚vocatio interior‘ hörte, Ausdruck einer defensiven, hilflosen Immobilität war inmitten einer aggressiven, mobilen Gesellschaft.

Das Kaiserreich als ein Militärstaat wurde vom offiziellen Protestantismus nicht kritisiert, sondern christlich-liturgisch begleitet. Militärisches Zeremoniell konnte austauschbar sein mit christlicher Liturgie. Eine sozialpsychologische und darum freilich spekulative Vermutung bietet sich an: Die im 19. Jahrhundert trotz etlicher Liturgiereformen immer spürbare liturgische Armut evangelischen Gottesdienstes konnte einen Ersatz in dem die Massen allezeit berauschenden militärischen Gepräge finden. Die eigentliche Kaiserkrönung sollte sich nach altpreußischer Tradition vollziehen. Der Hofzeremonienmeister forderte 1871, daß Wilhelm als „Primas des Protestantismus“ in einer spezifisch militärischen, unter freiem Himmel abgehaltenen Feier gekrönt werden solle<sup>27</sup>. Tersteegens schönes Lied „Ich bete an die Macht der Liebe“ nach Bordnianskys Melodie im „Großen Zapfenstreich“ war keine Parodie, sondern ein ernstes soldatisches Christusbekenntnis aus dem Geiste preußischer Erweckungsfrömmigkeit. Es ist aus unserer Sicht auch merkwürdig, daß der alljährliche Ritus von kriegsbegeisterter Sedanfeier auf eine

<sup>25</sup> Vgl. S. Göransson's Artikel über Geijer in RGG<sup>3</sup>, II, 1266 (Literatur).

<sup>26</sup> S. 88 u. 120.

<sup>27</sup> R. Graf Stillfried, Die Attribute des neuen deutschen Reiches, 2. Aufl. Berlin 1874, 17–20. Vgl. auch R. Staats, Theologie der Reichskrone (MGMA 13), Stuttgart 1976, 150.

Idee Bodelschwings zurückgeht, „einer der meistverehrten Gestalten im modernen deutschen Protestantismus“<sup>28</sup>. Der christlich-liturgische, militärische Synkretismus im Kaiserreich ist alte preußische Tradition („Nun danket alle Gott“: der Choral von Leuthen!) und konnte bei vielen Anlässen, wie christlichen Fahnenweihen, Buß- und Gedenktagen die volkskirchliche Mentalität prägen<sup>29</sup>. Das nach dem Sieg über Frankreich 1871 vom Brandenburger Tor prangende Spruchband: „Welche Wendung durch Gottes wunderbare Fügung!“ wurde dementsprechend nicht als Ausdruck eines unchristlichen Akklamationsritus empfunden, und durchaus glaubhaft ist die Nachricht, daß bei Verkündung der Mobilmachung, August 1914, eine in Berlin zusammenströmende Menge den Choral „Nun danket alle Gott“ angestimmt haben soll<sup>30</sup>. Fritz Fischer behauptet neuerdings, über Belege zu verfügen, wonach die „Dolchstoßlegende“ 1918 zum ersten Male von evangelischen Theologen geäußert wurde<sup>31</sup>. — — —

Länger ist nun die Liste der sicheren Tatsachen, welche sich gegen Wehlers System sperren. Auch hier beschränke ich mich auf einiges Wenige, ist doch die Wahrheit des Satzes, daß der Teufel im Detail steckt, dem Historiker bei seiner Arbeit nur zu vertraut:

Die bewußte Absage an eine erzählende Ereignisgeschichte, aber auch an die *Personengeschichte* kann zu einer Überschätzung der „Strukturen“ führen. Nachdem die deutsch-nationalistische Suche nach „Männern, die Geschichte machen“ ad absurdum geführt wurde, wird doch weiterhin der Lauf der Weltgeschichte nicht nur von Strukturen, sondern auch von Menschen bestimmt. Allzu menschliche Vorkommnisse können manchmal signifikanter und epochentypischer sein als Statistiken<sup>32</sup>. Welch epochale Bedeutung hat in der Biographie Wilhelms II. die Tatsache, daß schon 1888 sein Vater, Friedrich III., starb, ein privates Generationenproblem zum Staatsproblem wurde<sup>33</sup>! — Immer vielschichtig wird sich das Verhältnis Bismarcks zum Christentum darstellen. Bismarcks in ihrer Zeit bahnbrechende Sozialgesetzgebung, die bekanntlich noch bis hoch ins zwanzigste Jahrhundert einem internationalen Vergleich, zumal mit den Vereinigten Staaten, gut standhält,

<sup>28</sup> Vgl. K. Hammer, *Kriegstheologie* (Anm. 2). S. 26 u. 196 und W. O. Shanahan, „Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage“, München 1962, 439.

<sup>29</sup> Eine umfassende Untersuchung des christlich militärischen Synkretismus im Kaiserreich scheint mir eine lohnende Forschungsaufgabe zu sein. Selbst F. Schnabel, der über die innere und äußere Organisation des preußischen Heeres vorzüglich unterrichtet, bleibt hier stumm: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. 2 (1933) Freiburg 1949.

<sup>30</sup> Barbara W. Tuchmann, August 1914, 1964, S. 96. Vgl. auch W. Pressel, *Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 1967, S. 11.

<sup>31</sup> F. Fischer, *Der Stellenwert des ersten Weltkriegs in der Kontinuitätsproblematik der deutschen Geschichte*, HZ 229, 1979, 25–84 (39 f.). Schon Pressel (s. vorige Anm. S. 303 ff.) hat das an Predigten des Hofpredigers Doehring seit Februar 1918 nachgewiesen.

<sup>32</sup> Nur eine historische Erzählung, heute oft mit dem scheußlichen Attribut „narrativ“ abgetan, kann die Bedeutung des Menschen in der Geschichte erkennen. S. auch Golo Manns Kritik (o. Anm. 3).

<sup>33</sup> Vgl. E. Born. In: Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. 3, 9. Aufl. 1970, S. 316.

könnte man vielleicht mit Karl Kupisch als Modell eines „christlichen Staatssozialismus“ interpretieren und steht zweifelsfrei zu Bismarcks Privatchristentum, das sich nur biographisch erschließen läßt, in keinerlei Widerspruch<sup>34</sup>.

Der einzige Theologe im kirchlichen Amte, den Wehler namentlich nennt, ist Adolf Stöcker als Propagandist des Berliner Antisemitismus. Unerwähnt bleiben die sozialen Aktivitäten und der antikapitalistische Zug in Stöckers Antisemitismus, der in einem (der schrecklichen Wirkungsgeschichte noch uneinsichtigem) Votum Stöckers über die Juden laut wird: „Sie wohnen lieber in der Jerusalemer Straße als in den Straßen von Jerusalem“, eine Anspielung auf das Berliner Presse- und Prominenzviertel, Nähe Friedrichstraße<sup>35</sup>. Stöckers Nachwirken in der Zeit nach 1919, das schließlich zur Lähmung der evangelischen Kirche angesichts der Judenfrage im Hitlerreich beitrug, ist sicher stärker gewesen als die Wirkung in der eigenen Zeit<sup>36</sup>. Stöcker scheiterte an den Arbeitermassen nun aber zum geringsten wegen seines Antisemitismus, der auch dort verbreitet war, sondern wegen seiner heftigen Angriffe auf die Sozialdemokratie und wegen seiner konservativen christlichen Staatstreue. Auch wenn er Tausende von Zuhörern fesseln mochte, so waren am allerwenigsten Arbeiter darunter. Die Lebenserinnerungen des Archäologen Ludwig Curtius treffen die geschichtliche Wahrheit besser als das Parteiprogramm von Stöckers so kläglich gescheiterter „Christlich-sozialen Arbeiterpartei“ von 1878. Curtius erinnert sich<sup>37</sup>: Im stöckerschen Kreise „saßen lauter dunkelgekleidete, tiefernste, leise vergräunte Pastorengestalten oder solche, die ihnen ähnelten, da gab es edle Diakonissinnengesichter und jene protestantischen Hausfrauen, die mir wegen der hohen Moral ihrer Kindererziehung und ihrer Familientradition verehrungswürdig erschienen“. Zufällig am 350. Todestag Martin Luthers, am 18. Februar 1896, wurde Curtius Zeuge einer Straßenszene mit Stöcker: „Als ich . . . am Lutherdenkmal auf dem ‚Neuen Markt‘ vorbeikam, stieg eben mit zwei Begleitern in schwarzen Gehröcken ein untersetzter energischer Herr im Zylinder . . . die paar Stufen zum Standbild auf, legte einen Lorbeerkranz nieder, drehte sich um und hielt eine Rede. Außer mir, den beiden Herren des Gefolges, einem Metzgerburschen, der gerade dahergeradelt kam, und einem müßigen alten Weibe hörte niemand zu.“

<sup>34</sup> K. Kupisch, Art. „Bismarck“. In RGG<sup>3</sup>, I (1957), 1314. Zu Bismarck als Bibelleser und Leser der Herrenhuter Losungen s. immer noch Arnold O. Meyer, Bismarcks Glaube, 4. Aufl. München 1933. Selbst L. Gall unterschätzt Bismarcks protestantische Grundhaltung, wenn er das Religiöse nur in die Prolegomena verweist. Der Leser erfährt nicht einmal, daß mit „einem jährlich neu erscheinenden Andachtsbuch“ die noch heute aktuellen „Losungen“ gemeint sind. (Bismarck. Der weiße Revolutionär, Berlin 1980, S. 57.)

<sup>35</sup> A. Stoecker, Christlich-Sozial. Reden u. Aufsätze, Berlin 1885, S. 147. Der Text ist nach der 2. Aufl. von 1890 (S. 359 ff.) wiedergegeben in den von K. Kupisch hg. „Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871–1945“ (= Siebenstern TB 41/42), 1965, S. 77, mit mehreren nicht notierten Auslassungen.

<sup>36</sup> Anders E. Bethge, Adolf Stoecker und der kirchliche Antisemitismus. In: Ders., Am gegebenen Ort, München 1979, 202 ff.

<sup>37</sup> Vgl. L. Curtius, Deutsche und antike Welt, Stuttgart 1950, S. 139–141.

In einer Monographie zum Kaiserreich darf der Name eines hervorragenden Vertreters seines Establishment nicht fehlen: Adolf Harnack<sup>38</sup>. Freilich paßt die ganze Erscheinung Harnack nicht in Strukturen, doch Harnack hatte nun einmal im Kaiserreich größten gesellschaftlichen Rang und Einfluß. Auf das theologische Urteil des sich hin und wieder als Dogmatikprofessor und frommen Prediger gebärdenden Wilhelm II. wurde nicht so gehört, wie auf das Votum Harnacks, das fast immer durchschlug. Harnack stand im scharfen Gegensatz zu den Alldeutschen, bekämpfte die Vergötzung des deutschen Reiches, hatte in den letzten Jahren ein besonders gutes Verhältnis zu jüdischen Wirtschaftsführern wie Walther Rathenau und den Brüdern Mendelssohn, war überhaupt nie ein Antisemit, war voller Reserve gegenüber Stöcker und doch selbst evangelisch-sozial, verleugnete niemals seine konstitutionell-demokratische Gesinnung, näherte sich im Weltkrieg den Sozialdemokraten und unterstützte schließlich aktiv den Aufbau der Weimarer Republik, wobei ihm die kaiserliche Abdankungserklärung zu Hilfe kam, in der Wilhelm II. am 28. November 1918 alle Beamten und Soldaten von dem ihm geleisteten Treueid entbunden hatte – eine Maßnahme übrigens, die einer Kontinuität zu den letzten Amtshandlungen Hitlers widerstreitet<sup>39</sup>. Harnack ist niemals seinem Kaiser untreu geworden und war doch niemals ein Höfling<sup>40</sup>. Und auch der Kaiser hat Harnack, mit dem er beständigen vertrauten Verkehr hatte, niemals fallengelassen. So etwas war möglich im Kaiserreich und läßt sich doch nur biographisch erschließen.

Nicht nur die erzählende Personengeschichte, auch die *Begriffsgeschichte* scheint in einer problemorientierten historischen Strukturanalyse keinen Platz finden zu können. Auch begriffsgeschichtliche Beobachtungen können ja die Geschlossenheit eines Systems sprengen: Die Verfassungsstruktur des Kaiserreichs zu kennzeichnen als einen „autokratischen halbabsolutistischen *Scheinkonstitutionalismus*“ bedürfte einer ausführlichen Definition, was denn unter einem tatsächlichen Konstitutionalismus im 19. Jahrhundert zu verstehen ist. Fest steht, daß trotz des riesigen Abstands von der Paulskirchenverfassung oder der Weimarer Reichsverfassung die Macht des Monarchen und

<sup>38</sup> Zum folgenden vgl. die Biographie von *A. v. Zahn-Harnack*, Adolf v. Harnack, Berlin 1936, 1951, passim und bes. 202, 480 ff.

<sup>39</sup> *E. R. Huber*, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. 2 (1964), S. 512 f. (= Nr. 385). Vgl. *A. v. Zahn-Harnack* 480. – Harnacks breit gestreute politische Äußerungen nach 1918, sind gut greifbar im 5. Band „Aus der Werkstatt des Vollendeten“ seiner „Reden und Aufsätze“ (Gießen 1930). Sie zeigen, daß Harnacks Eintreten für die Weimarer Republik, z. B. in der Verteidigung Friedrich Eberts (*Zahn-Harnack* 527 f. und „Aus der Werkstatt des Vollendeten“ S. 62 f., 16 ff.) weit mehr war als nur der Ausdruck einer „kooperativen Loyalität“ oder eines „Vernunftrepublikanismus“ bei gleichzeitiger Abwehrmentalität „nationaler Demütigung“. Letzteres war eher bei führenden kirchlichen Persönlichkeiten, zumal in den Konsistorien der Fall. Vgl. *C. Motschmann*, Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik, Hamburg 1969 und *J. Jacke*, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918, Hamburg 1976, S. 229.

<sup>40</sup> Man beachte hierzu Harnacks Schelte des Kaisers im Babel-Bibel-Streit um Friedrich Delitzsch „Preußische Jahrbücher“ 1903. Vgl. dazu *Zahn-Harnack* 342 ff.

seines Kanzlers im Kaiserreich durch Verfassung beschränkt war. Denn keineswegs konnten Gesetze oder Budgets dem Parlament aufoktroiert werden<sup>41</sup>. Auf eine verhängnisvolle Liaison zwischen Kirche und Staat soll das kirchenkritische Schlagwort „Thron und Altar“ ein bezeichnendes Schlaglicht werfen. Doch die Geschichte dieses Schlagwortes, leider noch nicht geschrieben, könnte enthüllen, wie heftig dagegen von liberalen Protestanten zu Felde gezogen wurde<sup>41a</sup>. Die „Protestantenvereine“ oder der „Evangelisch-soziale Kongreß“, selbst etliche konfessionell-lutherische Gruppen, standen der Hofpredigerpartei um Rudolf Kögel an gesellschaftspolitischem Einfluß nicht nach. Wohl nur die fixe Idee einer den Protestantismus im Kaiserreich total beherrschenden „Thron- und Altar-Ideologie“ kann dazu führen, daß diese Institutionen nicht einmal genannt werden. In der hannoverschen Landeskirche war nach der preußischen Annexion von 1866 das Verhältnis zur neuen weltlichen Obrigkeit empfindlich gestört und blieb es. Aber sogar die im Protestantismus des Kaiserreichs mithin sehr umstrittene Allianz zwischen „Thron und Altar“ sieht im Vergleich mit England nahezu fortschrittlich aus; denn der Landesherr durfte offiziell gewiß kein „Primas“, sondern nur das „praecipuum membrum“, der „Schutzherr“ seiner Kirche, sein. – Die Kirchenpolitik im Kaiserreich wird sogar mit dem Begriff des „Cäsaropapismus“ abqualifiziert, was byzantinische und zaristische Assoziationen weckt. Dagegen spricht, daß in der inoffiziellen, dem Kaiserhaus jedoch beliebten Auffassung vom wilhelminischen Kaiser als „Primas des Protestantismus“ oder in Stöckers privater Schwärmerei vom „heiligen evangelischen Reich deutscher Nation“ die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre, wie immer es um ihre direkte Bekanntheit im späten 19. Jahrhundert stand, nicht außer Kraft gesetzt war. Die offizielle Führung hatte sich sogar ausdrücklich vom „theokratischen Modell“ der Karolinger und Ottonen distanziert<sup>42</sup>. Als Wilhelm II. in einer seiner ersten Amtshandlungen Adolf Harnacks Berufung an die Berliner theologische Fakultät gegen den orthodoxen Protest des Evangelischen Oberkirchenrats durchsetzte, war dies eindeutig eine Schutzmaßnahme zugunsten der historisch-kritischen Wissenschaft gegenüber kirchlicher Bevormundung, stand aber überhaupt nicht im Zeichen einer cäsaropapistischen Herrschaft über die Kirche<sup>43</sup>. Rudolf Sohms berühmte, der kaiserlichen Kirchenpolitik nicht widersprechende Sentenz, daß das Christentum „nimmermehr in Rechtsform“ gefaßt werden könne, ja

<sup>41</sup> Ernst Nolte (Deutscher Scheinkonstitutionalismus, HZ 228, 1972, 229–250) kritisiert unter Anspielung auf Wehlers Buch diesen fälschlich sogenannten „Scheinkonstitutionalismus“, der zum stereotypen Bestandteil schon älterer Polemik gegen das Bismarck-Reich zu gehören scheint.

<sup>41a</sup> Vgl. aber jetzt G. Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära, Berlin 1980.

<sup>42</sup> Vgl. R. Stillfried (Anm. 27) und meine Ausführungen dazu und zu Stöcker im Nachwort meines Buches „Theologie der Reichskrone“ (Anm. 27), S. 150–152.

<sup>43</sup> Zahn-Harnack 156–172. Dort (S. 171) auch der Ministerbescheid: „Ich halte mich für verpflichtet, die Versetzung des Professors D. Harnack in die theologische Fakultät der Universität Berlin als eine licht- und heilbringende Tat auf das angelegentlichste zu befürworten“ (16. 9. 1888) und Wilhelms II. Kommentar: „Ich will keine Mucker.“

daß „das Recht ein geborener Heide sei“, wäre unter cäsaropapistischer Herrschaft, wie im Zarenreich, reine Ketzerei<sup>44</sup>.

Die Anwendung des Begriffs „*Imperialismus*“ auf die Außenpolitik im Kaiserreich ist allerdings von führenden Personen, nicht nur Alldeutschen, bejaht worden. Gerade Bürgerlich-Liberale wie der Historiker Meinecke und evangelisch Soziale wie der ehemalige Pfarrer Friedrich Naumann forderten einen deutschen Imperialismus. Doch ist ihnen natürlich jede Kontinuität zur großen Tradition eines christlichen Imperialismus in Spätantike und Mittelalter fremd gewesen. Nicht der Christ Konstantin, sondern der Heide Cäsar stimuliert den evangelisch sozialen Friedrich Naumann zu imperialistischen Forderungen<sup>45</sup>. Und auch der Kaisertitel hatte im Hohenzollernhaus seit 1871 bis zum Schluß nie dieselbe hohe Dignität wie der Titel des „preußischen Königs“. Nicht untypisch ist, daß Wilhelm II. in den Revolutionswirren November 1918 wohl bereit war, als „Deutscher Kaiser“ abzudanken, aber auf den Titel eines „preußischen Königs“ nur verzichten mochte, nachdem er von seinen Militärs massiv unter Druck gesetzt worden war<sup>46</sup>. Andererseits hat der Begriff des Imperialismus in den Wunschvorstellungen vieler Reichsbürger ganz deutlich einen nationalistischen Hintersinn. Propagandaformeln vom „Platz an der Sonne“ und später dann vom „Volk ohne Raum“, die schließlich noch bis weit in die dreißiger Jahre sogar in den Reihen der Bekennenden Kirche positiv verwendet wurden<sup>47</sup>, sind als Synonymbegriff zum Begriff des Imperialismus hinzuzuziehen.

Überhaupt ist der Begriff des „*Nationalismus*“, der doch der Politik der europäischen Staaten im 19. Jahrhundert insgesamt sein Gepräge gab, nur unzureichend wiedergegeben, wenn er, in direkter Kontinuität zu seiner Verwendung im konservativen, rechten politischen Lager nach 1919, bei der politischen Linken im Kaiserreich gar nicht gesucht wird, wo er doch ebenso zu finden ist. Wie pangermanisch national konnte sich Friedrich Engels

<sup>44</sup> R. Sohm, Der Christ im öffentlichen Leben. In: Verhandlungen des 28. Kongresses für innere Mission in Posen v. 23.–26. September 1895, S. 36 u. Votum S. 50. Vgl. A. Bühler, Kirche und Staat bei Rudolph Sohm, Zürich 1965, S. 272.

<sup>45</sup> Vgl. E. Fehrenbach, Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918, München–Wien 1971, S. 200 ff.

<sup>46</sup> Vgl. K. D. Erdmann. In: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 9. Aufl., IV, 1 (1973), S. 142 f.

<sup>47</sup> H. Rendtorff, Soldatentum und Gottesglaube, Berlin 1937, S. 19.

<sup>48</sup> An erster Stelle ist ein früher politischer Essay aus der Feder von Engels zu nennen, geschrieben 1841, unmittelbar nach der radikalen Absage an den christlichen Glauben: E. M. Arndt. In: MEGA I, 2, S. 96–108, auch in: Marx/Engels, Werke, Erg. Bd. Zweiter Teil, Berlin 1967, 118–131. In dieser Huldigung an Ernst Moritz Arndt kritisiert Engels dessen „Deutschtümelei“, soweit sie sich mit theologischer Orthodoxie berührt. Doch steht Engels in der Hauptsache des deutschen Nationalismus als einer Sache der Freiheit fest auf der Seite des alten Arndt. Es gibt ein verzerrtes Bild, wenn in der Engels-Biographie dieser von ihm niemals widerrufenen Nationalismus unbeachtet bleibt, ein Defizit, das auch in dem von K. Peters in der Reihe „Protestantismus und Sozialismus“, Bd. 5 herausgegebenen Studien- und Arbeitsbuch festzustellen ist: Friedrich Engels über Religion und Freiheit, Gütersloh 1978.

äußern<sup>48</sup>! Wie national-imperialistisch der so sehr von der bürgerlichen Geschichtswissenschaft diskreditierte, allzeit progressive Historiker Karl Lamprecht, der doch ursprünglich nach Franz Mehrings scharfsichtiger Analyse „praktisch auf dem Boden des historischen Materialismus“ stand<sup>49</sup>! Nationalistische „Kriegstheorien deutscher Sozialisten“ können, obwohl erst in Ansätzen erforscht, bei einer Darstellung der politischen Linken im Kaiserreich nicht ausgeklammert werden<sup>50</sup>.

Problematisch ist die Kennzeichnung des Reiches mit dem Begriff „Bonapartismus“ bzw. „bonapartistische Halbdiktatur“ gar nicht so sehr, weil dieser Strukturbegriff eines allgemeinen Herrschaftssystems eine „reichlich dubiose Traditionsgeschichte“ (L. Gall) hinter sich hat, nämlich auf die polemisch-rhetorische Einschätzung Bismarcks sowohl durch die hochkonservative Kamarilla am Berliner Hofe als auch durch Karl Marx zurückgeht, Vertreter zweier extremer Positionen, die in der Tat manches miteinander gemeinsam hatten. Problematisch ist dieser Begriff vor allem, weil er ebenso wie der schon genannte „Cäsaropapismus“ in einen anderen Kulturbereich gehört. Bismarcks Politik im Kulturkampf – die Bedeutung des politischen Katholizismus wurde von Wehler völlig unterschätzt – Bismarcks Sozialpolitik und auch seine Bündnispolitik können mit einem die französische Herrschaftsstruktur typisierenden Begriff keineswegs erfaßt werden. Schließlich pflegt ein Diktator auch kein Abschiedsgesuch einzureichen<sup>51</sup>.

Man wird nicht nur einige Begriffe infrage stellen können, die Wehlers Darstellung leiten. Man wird umgekehrt auch den Mangel an solchen Begriffen bedauern, welche nun wirklich als Typenbegriffe historisch angemessen sind. Nirgends wird z. B. die Bedeutung der *Vereine* erkannt. Dabei ist das gesellschaftliche Leben im Kaiserreich in nicht geringem Ausmaße durch ein breites Vereinsspektrum gekennzeichnet. Hätte Wehler dem Typus der Vereine größere Aufmerksamkeit geschenkt, wäre sicherlich auch die flüchtige Abqualifizierung der kirchlichen Sozialarbeit als „nobler Impuls von Außenseitern“ unterblieben. Eine Breitenwirkung des „Evangelisch-Sozialen Kongresses“, der christlich inspirierten Genossenschaften (u. a. Raiffeisen!) und der vereinsmäßig organisierten Werke der Inneren Mission kann über-

<sup>48</sup> Nach H.-J. Steinberg, *Karl Lamprecht*. In: H.-U. Wehler (Hg.). *Deutsche Historiker I*, KVR 331–333, Göttingen 1971, S. 60.

<sup>50</sup> W. Wette, *Kriegstheorien deutscher Sozialisten*, Stuttgart 1971 (S. 98 ff. zu Marx u. Engels, S. 118 ff. zu Lassalle, S. 162 ff. zu Kautsky). Bewußte Pazifistin war Rosa Luxemburg!

<sup>51</sup> Seit seiner 1969 erschienenen Habilitationsschrift „Bismarck und der Imperialismus“ (4. Aufl. München 1976) besteht Wehler auf dem Begriff des „Bonapartismus“ zur Typisierung von Bismarcks „Kanzler-Diktatur“. Zur Kritik am Begriff s. einige Augsburger Vorträge des 13. deutsch-französischen Historikerkolloquiums, September 1975, hg. v. K. Hammer u. P. C. Hartmann, *Der Bonapartismus, Historisches Phänomen und politischer Mythos*, München 1977 und bes. L. Gall, *Bismarck und der Bonapartismus*, HZ 223, 1976, 618–637. Axel Kuhns Versuch, mit Hilfe einer breiten Marx-Engels-Exegese den Begriff als Typusbegriff für die Bismarckherrschaft zu retten, hat mich nicht überzeugt: A. Kuhn, *Elemente des Bonapartismus im Bismarck-Deutschland*. In: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, Tel Aviv, Bd. VII, 1978, S. 277–297.

haupt nicht geleugnet werden. Mitternachtsmission, Krankenpflege, Betreuung der Geisteskranken, Trinkerheilstätten, Auswanderermission, Herbergen zur Heimat, Jugendhöfe, Bahnhofsmision usw. sind im Kaiserreich gewachsene Institutionen, die im Vergleich mit den damals meist dezidiert antikirchlichen Initiativen der Sozialdemokratie sehr gut abschneiden. Freilich ist die Darstellung des christlichen Vereinswesens im Kaiserreich erschwert durch die Quellenlage. Weithin fehlt es an Auswertung von Jahresberichten, Statistiken und Synodalprotokollen. Die Kirchengeschichtsschreibung, die im 19. Jahrhundert immer noch die kirchliche Sozialgeschichte gegenüber der Theologiegeschichte unterbewertet, hat hier ein wenig erschlossenes Gebiet zu erarbeiten.

Ein letztes Thema sei angesprochen, welches sich kaum in Wehlers Strukturanalyse einfügen kann. Es ist das weite und freilich nicht exakt ausmeßbare Feld der allgemeinen öffentlichen Meinung oder die *Mentalität* der Gesellschaft, um einen aus der französischen Mediävistik kommenden Ausdruck aufzunehmen<sup>52</sup>. Die öffentliche Meinung ist der Forschung am ehesten greifbar in der veröffentlichten Meinung. Wie steht es mit der Pressefreiheit im Reich, jedenfalls außerhalb der Jahre der Sozialistenverfolgung mit ihren strengen Zensurmaßnahmen 1878–1890? Welches Bild bot die kirchliche Presse? Ein kaum erforschtes Gebiet. Auch hier können schon wenige Beobachtungen Wehlers Darstellung des politischen Systems im Kaiserreich zwar nicht konterkarieren, aber doch auflockern:

Es ist bemerkenswert, daß Leo Tolstojs Schrift „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“, worin der Dichter die cäsaropapistische Diktatur im Zarenreich, ja alle christliche Orthodoxie als satanisch anprangert, nicht im zaristischen Rußland, wohl aber im Berlin der Kaiserzeit sowohl in russischer als auch in deutscher Sprache erscheinen konnte<sup>53</sup>. Die religiösen Sozialisten Kutter, Ragaz und Blumhardt wurden der Öffentlichkeit keineswegs durch Zensur vorenthalten. Die von Adolf Stöcker, Rudolf Todt u. a. herausgegebene Zeitschrift „Der Staatssozialist“ konnte zwar im Zuge der „Sozialistengesetze“ verboten werden, wogegen Rudolf Todts so viel diskutiertes und doch verkanntes Werk „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft“ nicht unter die Sozialistengesetze fiel. Rudolf Todt war zuletzt immerhin ein angesehener Kirchenmann im sicheren Hafen einer Superintendentur zu Brandenburg (gest. 1887)<sup>54</sup>. Auch die Tatsache, daß im 47 Jahre dauernden Kaiserreich im Vergleich zur 12jährigen NS-Zeit, aber auch im Vergleich zur 14jährigen Weimarer Republik, auffallend wenige Strafverfahren wegen Hoch- und Landesverrats stattfanden, zeigt, daß die Bedeutung einer allzu direkten Kontinuität zwischen dem „zweiten“ und „dritten“ Reich deutscher Geschichte ohne Analyse der dazwischen liegenden

<sup>52</sup> Vgl. G. Duby, *Histoire des mentalités*, Paris 1961, 937–966. J. Le Goff, *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, Paris 1974.

<sup>53</sup> L. Tolstoj, *Das Reich Gottes ist inwendig in euch*, Leipzig 1903. Das Buch entstand 1893. Die erste Ausgabe des russischen Originals erschien in Berlin 1894.

<sup>54</sup> Vgl. G. Brakelmann, *Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert*, Witten 1966, 111 ff.

Brüche und Zäsuren wie 1. Weltkrieg, Revolution und Versailler Vertrag nicht auskommen kann<sup>55</sup>. Schließlich ist im Hinblick auf die gesellschaftliche Unfreiheit im Kaiserreich darauf hinzuweisen, daß auch die aristokratische Führungsschicht, ja sie besonders, dieser nicht enthoben war. Ich wage es, einer Äußerung Theodor Fontanes historischen Quellenwert für die Mentalitätsforschung zu entnehmen. Kein Tagelöhner, sondern ein Baron erklärt sich dort, in „Effi Briest“<sup>56</sup>: „Man ist nicht bloß ein einzelner Mensch, man gehört einem Ganzen an und auf das Ganze haben wir beständig Rücksicht zu nehmen, wir sind durchaus abhängig von ihm . . . Jenes, wenn sie wollen, uns tyrannisierende Gesellschafts-Etwas, das fragt nicht nach Charme und nicht nach Liebe und nicht nach Verjährung. Ich habe keine Wahl. Ich muß.“

### 3. Evangelische Prinzipien für eine theologische Beurteilung.

Wehlers Buch steht in einer breiten Reihe von neueren Arbeiten, die sich bewußt zur „Parteilichkeit“ in historischer Wissenschaft bekennen und diese ihre Parteilichkeit direkt oder indirekt an der Basis-Überbau-Theorie von Karl Marx orientieren. Das Problem des Werturteils steht als solches nicht zur Diskussion<sup>57</sup>. Ein altes „erkenntnisleitendes Interesse“ wird offengelegt: „Historia magistra vitae“<sup>58</sup>. Lernziele der problemorientierten historischen Strukturanalyse werden immer wieder klar formuliert. Sie heißen, kurz zusammengefaßt: Erziehung zu demokratischem Bürgerverhalten, Befürwortung der Revolution von unten (S. 27), Widerstand gegen jede Revolution von oben (S. 37), Kritik am kapitalistischen System als einem System permanenter sozialer Krise (S. 51), damit auch Kritik an einer Regierungsform, die sich dadurch legitimiert, „daß die Regierungen durch gezielte Interventionen die Wachstumsstörungen zu korrigieren und damit die andauernde Stabilität von Wirtschaft und Gesellschaft zu erhalten bemüht sind“ (S. 57. Vgl. in der Bundesrepublik die Diskussion um „Stamokap“), uneinge-

<sup>55</sup> Mein Bruder J. F. Staats (Bonn) hat sich der Mühe unterzogen, die einschlägigen Zahlen laut Kriminalstatistik für das Jahr 1927 (= Statistik des deutschen Reiches, Bd. 370, Berlin 1930) zusammenzustellen. Im folgenden gebe ich die Zahlen der wegen Hochverrats Verurteilten einschließlich der Verurteilung wegen einfacher Vorbereitung des Hochverrats und Verabredung des Hochverrats. Vor 1882 war eine entsprechende Statistik nicht auffindbar, auch für die Jahre 1884, 1894, 1906 und 1910–1912 konnten die Zahlen nicht ermittelt werden. Dennoch ergibt sich ein eindrucksvolles Bild: große Veränderungen markieren die Jahre 1919 und 1933. Das Jahr 1920 liegt beispielsweise mit 51 Verurteilungen weit über der Zahl von 30 Verurteilungen, die seit 1882 insgesamt im Kaiserreich ermittelt werden konnten: 1882 = 2; 1883 = 1; 1885 = 2; 1886 = 3; 1887 = 7; 1888 = 3; 1889 = 0; 1890 = 1; 1891 = 0; 1892 = 5; 1893 = 1; 1894 = 0; 1895 = 0; 1896 = 0; 1897 = 1; 1898 = 0; 1900 = 0; 1901 = 0; 1902 = 0; 1903 = 0; 1904 = 0; 1905 = 0; 1907 = 1; 1908 = 1; 1909 = 0; 1913 = 0; 1914 = 1; 1915 = 0; 1916 = 0; 1917 = 0; 1918 = 0.  
1919 = 225; 1920 = 51; 1921 = 32; 1922 = 44; 1923 = 16; 1924 = 338; 1925 = 328; 1926 = 1; 1927 = 35; 1928 = 24; 1929 = 20; 1930 = 61; 1931 = 70; 1932 = 230; 1933 = 1697.

schränkte Bejahung des Streiks „als normales Mittel des Arbeitskampfes“ (S. 92), d. h. Ablehnung des Ideals einer konfliktlosen Gesellschaft usw., um nur die wesentlichen Zielvorstellungen zu nennen. Ich selbst halte diese alle sowohl für problematisch als z. T. auch für richtig. Darum kann es hier nicht gehen. Hier stellt sich die Frage: Gibt es vergleichbare Lernziele im Fach Kirchengeschichte? Diese Frage rührt unmittelbar an den so viel erörterten Themenkomplex: „*Die Kirchengeschichte als theologische Disziplin*“.

Das so offene Eintreten für Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft kann einen evangelischen Theologen, der sich mit Kirchengeschichte befaßt, dazu provozieren, den konfessorischen Charakter seiner eigenen Disziplin mehr hervorzuheben (auch Gottfrieds Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte“, mit welcher die moderne Absage an eine orthodox-konfessionalistische Geschichtsdeutung beginnt, hatte ja konfessorischen Charakter!). Das zur Diskussion stehende Buch Wehlers führt mich zur Formulierung von drei Prinzipien für das theologische Urteil in der Kirchengeschichtswissenschaft, ohne daß diese in allem Originalität beanspruchen können<sup>59</sup>:

Kirchengeschichtliche Quellen stehen fast durchweg in einer mehr oder weniger deutlichen Beziehung zum urchristlichen Bekenntnis, welches eine universalhistorische Ausrichtung schon in der Nennung des Namens Pilatus

<sup>56</sup> *Th. Fontane*, Effi Briest, 27. Kapitel, zitiert nach Bd. 4 der von *W. Keitel* hg. Gesamtausgabe des Carl Hanser Verlages 1963, 235 f.

<sup>57</sup> Hierin unterscheidet sich Wehler von einer seit langem in der Geschichtswissenschaft geführten Theoriediskussion, die spürbar angeregt wurde durch die philosophische Erkenntnis, daß es absolute Objektivität in der Geschichtswissenschaft nicht geben könne, etwa bei *K. Mannheim*, Ideologie und Utopie (1952) und besonders bei *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode (1. Aufl. 1960). Ich nenne nur folgende Titel: *R. Witttram*, Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte, Göttingen 1868; *D. Junker*, Über die Legitimation von Werturteilen in den Sozialwissenschaften und der Geschichtswissenschaft, HZ 211, 1970, 1–33; *H. von der Dunk*, Wertfreiheit und Geschichtswissenschaft, HZ 214, 1972, 1–25; *K.-G. Faber*, Theorie der Geschichtswissenschaft, München 1971, 3. Aufl. 1974 (darin bes. die letzten Kapitel über das historische Urteil, über Erkenntnis und Interesse und über Grenzfragen der Geschichtswissenschaft, S. 165–220); *Th. Schieder* (Hg.), Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft, HZ Beiheft 3, München 1974, darin die Aufsätze von *D. Junker* u. *P. Reisinger*, Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heißen und wie ist sie möglich? S. 1–46; *K.-G. Faber*, Die geschichtliche Welt und die Marx'sche Basis-Überbau-Theorie, S. 47–73, und die Beiträge in dem von *R. Koselleck* und *W. J. Mommsen* hg. Tagungsabend „Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft“ (= Beiträge zur Historik 1), DTV Wiss. Reihe 4281, München 1977, darin bes. *W. J. Mommsen*, Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis, S. 441–468.

<sup>58</sup> Darum kann man Wehlers Buch mit *W. J. Mommsen*s vorsichtiger Einschätzung als eine Erneuerung des Typs der Aufklärungsgeschichtsschreibung charakterisieren. Vgl. *R. Koselleck*, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M., 1978, S. 38–66. *W. J. Mommsen*, Die Mehrdeutigkeit von Theorien in der Geschichtswissenschaft. In: *J. Kocka* u. *Th. Nipperdey*, Theorie und Erzählung in der Geschichte (Anm. 32), S. 334–370 (339, Anm. 5).

als eines weltgeschichtlichen Zeugen und besonders in der Ansage der kommenden Herrschaft des Kosmokrators Christus über alle Toten und Lebenden erkennen läßt. Nun ist aber zu konstatieren, daß in der europäischen Geschichte der Neuzeit wie auch in der deutschen Geschichte des Kaiserreiches und in dem halben Jahrhundert danach eine weltgeschichtliche Bedeutung des Christentums sehr schwer nachweisbar ist. Die „Christliche Welt“ ist der anspruchsvolle und verfängliche Titel einer noch aus der Kaiserzeit stammenden Zeitschrift. Aber Karl Barths scharfe Frage: „Wo hat denn die Gotteswelt offene Fenster gegen unser Gesellschaftsleben hin?“ war gegenüber der neuesten Kirchengeschichte Deutschlands wohl angebrachter<sup>60</sup>. Nach Wehlers quantitativer Einschätzung liegt die gesellschaftliche Relevanz der evangelischen Kirche im Kaiserreich unter einem einzigen Prozent! Der Kirchenhistoriker wird auf eine höhere, aber wahrscheinlich nicht sehr viel höhere Prozentzahl kommen. Freilich sind universalhistorische Bezüge im-

<sup>59</sup> Den entscheidenden Impuls für einen theologischen Umgang mit Kirchengeschichte verdanke auch ich dem bahnbrechenden Aufsatz von *G. Ebeling*, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (1947). In: Ders., Wort Gottes und Tradition, *Ki Konf* 7, 1964, 9–27. Das wohl durch den Titel dieses Aufsatzes bedingte Mißverständnis, die Geschichte der Kirche erschöpfe sich für Ebeling in der Geschichte der Schriftauslegung, wurde hoffentlich endgültig ausgeräumt von *K. Bornkamm*, Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis, *ZThK* 75, 1978, 436–466 (456 ff.). – Der in der Kirchengeschichte zum Tragen kommende christliche Sinn von Universalgeschichte ist immer wieder herausgestellt worden von *W. Pannenberg*, zuletzt in seinem Kapitel „Die Kirchengeschichte“. In: Ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 393–40. Aber einen universalhistorischen Charakter der Kirchengeschichte als „umfassendster theologischer Disziplin“ erkennt auch Ebeling an, doch anders als in Pannenburgs weitgespannter heilsgeschichtlicher Schau. Vgl. *G. Ebeling*, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung (VTB 446), 1975, 78 ff. Wieder anders erkennt *T. Rendtorff* eine universalhistorische Grundstruktur in der „Überlieferungsgeschichte des Christentums“, wobei *Rendtorff*, geleitet vom Begriff der Überlieferungsgeschichte in der Theologie des Alten Testaments, so streng einen Prozeß bzw. eine Kontinuität in der christlichen Geschichte annimmt, daß die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Christentum und Kirche de facto als irreversibel angesehen werden müßte. Meine im folgenden genannten Einwände gegen eine einseitige Betonung der Geschichte als Kontinuität machen mir auch Rendtorffs Überlegungen problematisch. Vgl. *T. Rendtorff*, Überlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm. In: Ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, 1972, 13–40. – Auf die Geschichte der „Strittigkeit des christlichen Gottes“ und der „Anfechtung“ weist in Auseinandersetzungen mit Pannenberg hin *E. Mühlenberg*, Gott in der Geschichte, *Ku D* 24, 1978, 244–261. – Eine Geschichtstheorie als „Anamnese“ bzw. „Memoria“ von Christi Kreuz und Auferstehung unter fast ausschließlicher Betonung des Leidens begegnet bei *J. B. Metz*, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, *Concilium* 8, 1972, 399–407 und Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 77–119. Ohne Metz zu kennen, hatte ich schon in meinem Aufsatz „Theologie ohne Memoria oder der vergessene Arndt“, *Dt Pfr Bl.* 79, 1979, 106–108 eine solche Theorie ernstgenommen.

<sup>60</sup> *K. Barth*, Der Christ in der Gesellschaft, Tambacher Vortrag 1919. In: *J. Moltmann* (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1962, S. 6. Vgl. *O. Köhler*, In der Nachgeschichte der „christlichen Welt“. In: *L. Hein* (Hg.), Die Einheit der Kirche. FS Peter Meinhold, Wiesbaden 1978, S. 417–434 (bes. 422).

mer wieder vereinzelt feststellbar. Trotzdem wird man die Kirchengeschichte als Universalgeschichte an alter Kirche, an den Kirchen des Ostens, an Mittelalter und Reformationszeit leichter begreifbar machen können. Darum wäre die Zurückdrängung dieser Abteilungen zugunsten eines sich überwiegend an der deutschen Neuzeit orientierenden kirchengeschichtlichen Unterrichts aus Gründen der theologischen Didaktik eine Katastrophe der kirchengeschichtlichen Wissenschaft. Das christliche Wahrheitsverständnis kennt auch die Frage nach Wahrheit in der Geschichte. In der älteren Kirchengeschichte wurde diese Frage sehr komplex und sehr konkret beantwortet. Anschaulich stellt sich gerade dort das Problem einer historischen Weltgeltung des Christentums (z. B. in der altkirchlichen Apologetik, in der Kaiser-, Konzils- und Papstgeschichte, in der altkirchlichen und mittelalterlichen Missionsgeschichte und Sozialgeschichte). Auch wenn frühere Antworten heute nicht mehr überzeugen, so erinnern doch selbst sie an das urchristliche Bekenntnis zu Christus als dem Herrn der Welt. Als erstes Prinzip sei darum formuliert: *Kirchengeschichte ist wesentlich Universalgeschichte.*

In Wehlers Gesamtdarstellung ist das Kontinuitätsproblem in der neueren deutschen Geschichte, in dicker Linienführung demonstriert, ein methodischer Leitfadent. Es orientiert sich maßgeblich an den Erfahrungen des Nationalsozialismus. Aber auch die von Wehler so scharf abgelehnte nationalistische deutsche Geschichtsschreibung hat sich bekanntlich an epochalen Erfahrungen orientiert, die aber vor 1871 liegen, hauptsächlich in der Zeit der antinapoleonischen Freiheitskriege. Darum ist die in der Fachwelt einmal gefallene karikierende Bemerkung, daß der so antiborussische Wehler im Verborgenen ein borussischer „Treitschke-redivivus“ sei, nicht ganz abwegig<sup>61</sup>. Auch das Insistieren auf einer so strengen Logik in der Geschichte, so daß diese in fortschreitender Kontinuität die Wahrheit schon ans Licht bringen werde, sei es zum Heil oder um Unheil, entspricht preußischer Geschichtsauffassung, wie sie nicht treffender als in Bismarcks berühmten Ausspruch begegnet, daß die Geschichte in ihren Revisionen noch genauer sei als die Prüfungen der preußischen Oberrechnungskammer<sup>62</sup>. – Demgegenüber kann sich das Kontinuitätsproblem für eine theologisch verantwortete Kirchengeschichtsschreibung weder ausschließlich an einzelnen politischen Epochen orientieren noch kann es einfach gelöst werden durch den Aufweis einer angeblich in der Geschichte liegenden logischen Konsequenz.

Ich gebe hierfür ein Beispiel: Friedrich Schiller hatte einmal in seinem „Resignation“ überschriebenen Gedicht folgenden Satz gebracht: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“<sup>63</sup>. Dieser von Schiller tatsächlich ganz resignierend dahingesprochene Satz wurde im 19. und 20. Jahrhundert verändert in eine moralische Formel für das oft so zielgerichtete Kontinuitätsbewußtsein sowohl in der nationalistischen als auch in der sozialistischen Geschichtsdarstellung. Die deutschen Freiheitskriege hatten für eine weite Verbreitung der Vorstellung gesorgt, daß Gottes Gericht immanent in politischer Geschichte

<sup>61</sup> Nipperdey (Anm. 3), S. 542.

<sup>62</sup> O. v. Bismarck, Gedanken und Erinnerungen II, Stuttgart-Berlin 1905, S. 246.

erfahrbar ist. So interpretierte Ernst Moritz Arndt in seinem von der späteren politischen Rechten ebenso wie von der politischen Linken hochgeschätzten „Soldatenkatechismus“ von 1812/13 die Freiheitskriege als eine Zeit, da „Gott mit seinem Weltgericht sichtbar über die Erde hinwandelt“<sup>64</sup>. Dann entsprach diese Formel der Philosophie Hegels mit ihrem hoffnungstarken politischen Optimismus wie erst recht der marxistischen Revolutionstheorie.

<sup>63</sup> Friedrich Schiller, *Resignation* (S. W. hg. v. Goedeke), Stuttgart 1877, I, 46. – Das 1784 entstandene Gedicht beklagt den Trug in der Hoffnung und die Vergänglichkeit im Genuß: „Des Lebens Mai blüht einmal und nicht wieder... was sollen deine Götter, des kranken Weltplans schlaue erdachte Retter?... Was man von der Minute ausgeschlagen, gibt keine Ewigkeit zurück.“ In diesem Kontext ist der Satz „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ ein Ausdruck fatalistischer Resignation. Dem entspricht, daß für Schiller nicht so sehr die Weltgeschichte, als viel mehr die Theaterbühne die Stätte moralischer Gerichtsbarkeit ist. Aber bald löste sich der Satz aus seinem Kontext und wurde schließlich im 19. Jh. zu einer beliebten Parole für den Glauben an die der Geschichte innewohnenden Gerechtigkeit und die strafende Zeit. Derartig moralisch aufgeladen kam der Satz für sich genommen dann auch der bekannten Auflösung der christlichen Eschatologie im prozessualen Vollzug der Geschichte entgegen und er entsprach trefflich der Vorstellung Hegels von der teleologischen Einheit der Weltgeschichte, in der „die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist“ (G. F. W. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister 1955, 29). Die Sache bei Hegel passim. Der Satz selbst in der „Philosophie des Geistes; § 548 (Glockner 10, 427). – An R. Kosellecks profunden Ausführungen (Vergangenheit und Zukunft, 1979, S. 60, 145, 331) ist doch dies zu kritisieren, daß er den erst in einer späteren Publizistik belegbaren Sinn des Satzes schon Schillers unterstellt und daß er den für die deutsche Geistesgeschichte wichtigen Umbruch der Freiheitskriege nicht bemerkt, der die neue Sinnggebung, übrigens auch für Hegel, wesentlich schuf. Das zeigt klar die Publizistik E. M. Arndts. S. nächste Anm.

<sup>64</sup> E. M. Arndt, *Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten, 1812* (ed. Leffson/Steffens 10, 115) beginnt mit dem Satz: „Es ist je und je ein herrlich und löblich Ding um die Geschichte; denn sie lehrt uns Gott und die wunderbare Verkettung der Dinge kennen und zeigt in einer langen Reihe der Jahre und Jahrhunderte, wie die Tugend zuletzt ihren Lohn und das Laster seine Strafe empfängt, und wie die große Vergeltung Gottes durch den Weltlauf wandelt.“ Kap. 14: „Diesen Spiegel eines christlichen Soldaten habe ich hingestellt, ... weil wir in merkwürdigen und gewaltigen Zeiten leben, wo Gott mit seinem Weltgericht sichtbar über die Erde hinwandelt, und wo ein jeglicher berufen ist, durch edle Arbeiten und herrliche Gefahren darzutun, ob er zu den Verworfenen oder zu den Redlichen gehört“ (Leffson-Steffens 10, 127). Die von Lukian formulierte und in der Geschichtsschreibung der Aufklärung beliebte Spiegelmetapher, wonach von der Historie gefordert wird, dem Menschen einen unparteiischen Spiegel seiner Pflichten vorzuhalten, hat also bei Arndt eine neue eschatologische Dimension bekommen (vgl. R. Koselleck, der hier wie auch sonst die Bedeutung Arndts für die neuere Geschichtstheorie m. W. außer Acht läßt: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M., 1979, 179). Dieselbe Geschichtstheologie liegt auch Arndts späteren „Katechismus für den teutschen Kriegs- und Wehrmann“ von 1813 zugrunde (Leffson/Steffens 10, S. 135, 142, 161). Zur Wirkungsgeschichte des „Kurzen Katechismus“ von 1812 im deutschen Kommunismus und seiner Zweitfassung von 1813 im deutschen Nationalismus und in der Militärseelsorge s. R. Staats, *Der Wert des christlichen Politikers Ernst Moritz Arndt für nichtchristliche politische Systeme*. In: *The Church in a Changing Society*, CIHEC-Konferenz in Uppsala 1977 (= *Publications of the Swedish Society of Church History*, N. S. 30), Uppsala 1978, 250–256 und Ders., *Theologie ohne Memoria oder der vergessene Arndt* (Anm. 59).

Selbst der Kommunist Nikolaj Bucharin, ein Lieblingsschüler Lenins, klammerte sich während des ihm von Stalin aufgezwungenen Schauprozesses 1938 an diesen Satz und zitiert ihn als einen Satz Hegels: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“<sup>65</sup>. Aber auch Fritz von Bodelschwingh suchte 1941 in seiner Eingabe an Hitlers Leibarzt Brand, worin er mit dem Mut eines Märtyrers gegen die Krankentötungen protestierte, mittels dieser Formel den Nationalsozialisten zu beeindrucken. Bodelschwingh schrieb: „Dadurch geben wir den Feinden unseres Vaterlandes willkommenen Waffen in die Hand; und eine Maßnahme, die einem hochgespannten rassistischen Idealismus entspringen sein mag, führt zu einer Vertiefung des Völkerhasses und zu einer Verlängerung des Krieges. Immer ist die Weltgeschichte zugleich das Weltgericht“<sup>66</sup>. – Es wäre zu prüfen, ob nicht manche moderne Geschichts- und auch Kirchengeschichtsdarstellung im Banne jener alten moralisch-idealistischen Konzeption steht. Bei Wehler dürfte das der Fall sein, weil er ganz und gar darauf verzichtet, das Kontinuitätsproblem geistesgeschichtlich zu hinterfragen. Nun ist aber dieser Satz „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ auch voller theologischer Implikationen, weil er das jenseitige Gericht Gottes in die menschliche Geschichte versäkularisiert. Theologisches Nachdenken kann sogar dazu führen, daß man diesen Satz für ziemlich unchristlich halten wird.

Allerdings ist dem Kirchenhistoriker das Kontinuitätsproblem keineswegs fremd; auf Schritt und Tritt beschäftigt er sich mit kirchlichen Traditionen, das heißt doch mit Kontinuitäten<sup>67</sup>. Wohl intensiver als den Allgemeinhistoriker nimmt ihn die Konstanz von Strukturen und Geisteshaltungen in Anspruch, weil sein eigentlicher Gegenstand das jahrtausendealte Christentum bleibt, das trotz seiner Wandlungen und Verwandlungen die Kontinuität mit seinem Ursprung sucht. In der allgemeinen Geschichtswissenschaft sind bekanntlich Forschungsinteresse und Forschungsgegenstand viel größeren Veränderungen ausgesetzt. Nicht einmal die in Lehrbüchern der Historik der Kirchengeschichte nebengeordneten anderen historischen „Zweigwissenschaften“ wie Rechts-, Wirtschafts-, Kunst- und Literaturgeschichte kennen ähnliche epochenüberdauernde Kontinuitäten. Kein Gerichtssaal, keine Wirtschaftskonferenz, kein Museum, Konzertsaal oder Theater spiegelt so sehr ein historisches Kontinuitätsbewußtsein wie beispielsweise der christliche Gottesdienst mit seinen Gebeten und Liedern, mag doch nicht einmal ein Gottesdienst in allermodernster Gestalt auf den Namen Jesus verzichten. Carl Friedrich von Weizsäcker konnte die Theologie diejenige Humanwis-

<sup>65</sup> A. G. Löwy, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*. Bucharin: Vision des Kommunismus, Wien 1969, 391 f. und S. Cohen, Nicolas Boukharine. Aus d. Amerikanischen v. *Th. Stern*, Paris 1979, 452.

<sup>66</sup> K. Pergande, *Der Einsame von Bethel*, Stuttgart 1953. Obiges Zitat nach Th. Kuessner, *Ein leuchtend und wärmend Licht – Fritz v. Bodelschwingh*, 4. Aufl. Bethel 1955, S. 47.

<sup>67</sup> Vgl. A. Lindt, *Kontinuität und Diskontinuität in der Sicht evangelischer Kirchengeschichtswissenschaft*, In: *Kontinuität und Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, 1973.

senschaft nennen, die über „Langzeiterfahrung“ verfügt<sup>68</sup>. Diese Beobachtung paßt vor allen anderen theologischen Disziplinen zur Kirchengeschichtswissenschaft.

Nun bringt in die Kirchengeschichte Kontinuität ganz entscheidend die Wirkungsgeschichte des Evangeliums von Jesus Christus. Und diese ist jeweils nachweisbar in ihrer Offensichtlichkeit, aber auch in ihrer Verfremdung und Verhüllung. Nicht in einzelnen Epochen der Geschichte sollte ein wissenschaftlicher Theologe so sehr die Wertmaßstäbe für sein Urteil suchen wie in der Geschichte von Jesus Christus. Die Christus-Anamnese gibt ihm, wenn man so will, sein „ideologiekritisches Potential“. In Erinnerung an Jesus Christus gewinnt er die Einsicht, daß nicht nur Hoffnung, sondern auch Anfechtung aus dem Studium der gesamten Geschichte, nicht nur der Kirchengeschichte, kommen. Neben dem manifest gewordenen Auferstehungshoffnungen wird eine theologisch verantwortete Darstellung immer auch die Geschichte der Anfechtungen und Zweifel schreiben, gleichsam die Passionsgeschichte, in deren Mitte der leidende, vereinsamte Mensch steht und in der auch das Schicksal des Judas und der fliehenden Jüger eigentümliche Analogien kennt: Geschichte gesehen mit dem „Blick von unten“ (Bonhoeffer). Darum sei ein zweites Prinzip genannt: *Kirchengeschichte ist wesentlich die Darstellung der Wirkungsgeschichte des Evangeliums. Ihre Werturteile sind mehr oder weniger von der Christusanamnese ihres Autors bestimmt.*

Wehlers politisches Urteil ist penetrant moralisch. Es muß wohl deshalb in Kauf genommen werden, daß ganze Bereiche wie etwa Kunst und Kultur im Kaiserreich, merkwürdigerweise aber auch die damals so gesellschaftskritischen Frauenbewegungen, außer Acht bleiben, weil sie einen seines eigenen moralischen Problems so bewußten Gesellschaftskritiker nicht interessieren<sup>69</sup>. Aber auch manche Kontinuitäten, die nicht zum eigenen Werturteil passen, müssen dann unentdeckt bleiben, wie beispielsweise jene Linie, die vom christlichen Preußentum zum Widerstandskreis gegen Hitler führte. Wer eifrig Kontinuitäten zwischen Kaiserreich und Hitlerdeutschland zusammenträgt und dabei die so offenkundige Kontinuität zwischen dem *christlichen* Preußen und dem militärischen Widerstand übersieht, gibt zu erkennen, daß auch die problemorientierte historische Strukturanalyse, ja gerade sie, nicht gefeit ist gegen willkürliche Arrangements.

Eine Erscheinung wie der bewußt evangelische Schriftsteller Jochen Klepper könnte ganz und gar nicht zum Geschichtsbild Wehlers stimmen. Jochen Klepper hatte vor seinem und seiner Familie Freitod am 10. Dezember 1942, wodurch sie den Folterungen der Gestapo entgingen, auf eine Erneuerung der preußischen Monarchie gegen den Hitler-Staat gesetzt. Nachdem im Mai 1940 zur Beisetzung des gefallenen Kaiserenkels Wilhelm in Potsdam

<sup>68</sup> Zitiert nach H. Reller, H. Müller, M. Voigt (Hgg.), Evangelischer Gemeindekatechismus, Gütersloh 1979, S. 138. Die von mir im Original nicht verifizierte Formel scheint mir das auszudrücken, was Weizsäcker in seinem Buch „Die Tragweite der Wissenschaft“ (1964) ausführt, u. a. in der Hypothese, „daß unser Geschichtsbegriff nicht weniger, sondern in noch höherem Maß eine Gabe des Christentums an die moderne Welt ist als unser Begriff des Naturgesetzes“ (S. 189).

<sup>69</sup> Vgl. die Kritik von W. Conze, S. 513 (Anm. 3).

rund 50 000 Menschen zusammengeströmt und Klepper aufgrund seiner Beziehungen zur Kaiserin der Trauerfeier im Gefolge der Hohenzollernfamilie beigewohnt hatte, schrieb er in sein Tagebuch, es sei „wie eine Entsühnung der Flucht des Kaisers im November 1918“ gewesen, die preußischen Festdaten: 1640 (Beginn der Regierung des Großen Kurfürsten), 1740 (Friedrich d. Gr.), 1840 (Friedrich Wilhelm IV.) seien nun durch das Jahr 1940 symbolisch erfüllt: „Es war, als habe Gott es mir vergönnt, in einem ernsten, großen Bilde noch einmal abschließen zu dürfen, was mir die Monarchie bedeutet . . . In dieser Stunde in der Friedenskirche war eine Lösung für das ganze deutsche Volk gefunden, auch vom Dritten Reiche her . . .<sup>70</sup>“ Das Kontinuitätsbewußtsein Kleppers mag aus unserer Sicht etwas Künstliches haben. Trotzdem belegt es, wie sehr sich in der Suche nach historischen Kontinuitäten immer auch religiöse und moralische Erfahrungen eines einzelnen auswirken können.

Die sicherlich nie ganz erfüllbare Forderung, daß ein Historiker bei der Darstellung von Geschichte „zeigen“ müsse, „wie es eigentlich gewesen“ (Ranke), sollte doch jenem Historiker, der auch ein Theologe ist, wichtig bleiben, weil er sein eigenes Urteil als jeweils zeitbedingt und zeitverhaftet erkennen muß. Darum behält auch der tolerante und humane Grundsatz seine Gültigkeit, daß die Vergangenheit zunächst nach den ihr damals zugänglichen sittlichen Maßstäben zu beurteilen ist. Es scheint mir lehrreich zu sein, wie gerade Dietrich Bonhoeffer, der sich nie sonderlich zur Kirchengeschichte hingezogen gefühlt hatte, gegen Ende seines Lebens ein fast historistisches Verhältnis zur allgemeinen Geschichte fand. Bonhoeffer setzte der im Grunde idealistischen „Grundkonzeption des Entwicklungskontinuums“ den Rankeschen Satz entgegen, daß jeder geschichtliche Augenblick „unmittelbar zu Gott“ ist. Nicht aus einem allgemeinen Geschichtsbegriff, sondern „ganz von den *Inhalten* und *Gegenständen* her“ sei das Verhältnis zur Vergangenheit zu bestimmen<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> J. Klepper, Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern 1932–1942 (1956), DTV-TB, 27.–29. Mai 1940, S. 886–889.

<sup>71</sup> D. Bonhoeffer, Brief v. 9. 3. 44. Widerstand und Ergebung, Neuausgabe, 2. Aufl. 1977, S. 258. Bonhoeffer mußte Rankes berühmten Satz aus dem Gedächtnis zitieren, dabei machte er aus der „Epoche“ den „Augenblick“; seine Kritik an der idealistischen „Grundkonzeption des Entwicklungskontinuums“ geriet somit noch historistischer als bei Ranke selbst. Die entscheidenden Ranke-Worte lauten: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott und ihr Wert beruht nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst“ (Über die Epochen der neueren Geschichte. In: *Th. Schieder u. H. Berding, L. v. Ranke*, Aus Werk und Nachlaß, Bd. 2, S. 62). „Über allem schwebt die göttliche Ordnung der Dinge, welche zwar nicht geradezu nachzuweisen, aber doch zu ahnen ist“ (*W. P. Fuchs, L. v. Ranke*, Das Briefwerk, Hamburg 1949, S. 518 f.). „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen“ (Vorrede des ersten Buches der „Geschichten der romanischen und germanischen Völker“, 1824, später von Ranke in seinen „Sämtlichen Werken“ wiederholt, Bd. 33/34, S. VII). Vgl. R. Vierhaus, Rankes Begriff der historischen Objektivität. In: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft (s. Anm. 57), S. 63–76.

Aber viel geschmäht wird heute der „Historismus“ in der Geschichtswissenschaft, der nicht im Allgemeinen, sondern im Individuellen das vornehmste Ziel historischer Erkenntnis suchte. Dabei urteilten die Gelehrten des Historismus vielleicht doch eher im Sinne des Evangeliums als die ihres Werturteils so sicheren Vertreter einer „kritischen Theorie“, denen mit der Liebe zu den Quellen auch die Toleranz im Urteil zu schwinden droht. Denn im Evangelium heißen diejenigen Pharisäer, die behaupten: „Hätten wir zu unserer Väter Zeiten gelebt, so wäre das Blut der Propheten nicht geflossen“ (Mt. 23, 30). Pharisäer sind es, „die nicht die Gerechtigkeit erkennen, die Gottes ist, und trachten ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten“ (Rö. 10, 3). Das politische und das moralische Urteil ist fraglos gefordert. Jedoch sollte der Kirchenhistoriker um der theologischen und historischen Sache willen, mit der er sich beschäftigt, sein Urteil mit Vorsicht und mit Toleranz treffen: *sub specie aeternitatis*. Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch die Gnade Gottes betrifft auch das Geschäft des Historikers. Darum sei als ein drittes Prinzip formuliert: *Der Kirchenhistoriker und der Allgemeinhistoriker kann sich bei der Darstellung von Geschichte einüben in die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, so daß seine Darstellung tolerant wird.*

Vor kurzem hat Norbert Brox in dieser Zeitschrift darauf hingewiesen, daß die neueren Konzeptionen über eine Theorie der Kirchengeschichtswissenschaft so sehr in einer „Sprache des Glaubens“ verfaßt sind, daß die Integration der Kirchengeschichte in die allgemeine Geschichtswissenschaft kaum möglich werde. Es müsse diese Diskussion stärker an die Theoriediskussion der Historiker angebunden bleiben<sup>72</sup>. Dem soll nicht widersprochen werden. Aber die Theoriediskussion der allgemeinen Geschichtswissenschaft nähme ihrerseits auch keinen Schaden, wenn sie die christlich-theologische Dimension ihrer eigenen Hauptbegriffe mehr beachtete, als dies in der Tat gelegentlich geschieht. Das Bemühen um Objektivität, d. h. um historische Wahrheit, das Bemühen um historische Kritik und das Bemühen um historische Gerechtigkeit sind drei klassische akademische Tugenden. Gustav Radbruch forderte sie einmal sogar für alle Universitätswissenschaft, nämlich Objektivität, Zweifel und Toleranz<sup>73</sup>. Dieselben Hauptbegriffe stehen in gar nicht so ferner Beziehung zu einem christlichen Geschichtsverständnis, das sich um ein Verstehen der universalen Herrschaft Christi über alle Geschichte, der daher bewirkten Zweifel und Anfechtungen und der Rechtfertigung des Menschen bemüht.

<sup>72</sup> N. Brox, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, ZKG 90, 1979, 1–21 (bes. 20).

<sup>73</sup> Brief v. 24. Januar 1948, Erik Wolf (Hg.), *Gustav Radbruch*, Briefe, Göttingen 1968, S. 212–215. Im Kontext negiert Radbruch in Anlehnung an Max Webers Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ (1919) die Möglichkeit, daß die Universitätswissenschaft „die totale Erziehung von Persönlichkeiten“ erzielen könne, und er beklagt: „Seit Jahrzehnten wird in der Universitäts-Historik die erzählende Geschichtsschreibung vernachlässigt und gering geschätzt gegenüber der geistesgeschichtlich deutenden Geschichts-Wissenschaft“.

Auch außerhalb der von Wehler vertretenen „kritischen Theorie“ findet die Theoriediskussion der Geschichtswissenschaft immer wieder zu bemerkenswerten Grundsätzen, die durchaus theologisch interessant sind. Historisches Verstehen ist ein „Darinstehen in einem Überlieferungsgeschehen“ (Gadamer), „historischer Sinn“ ist „die kontrollierte Erweiterung des in der Lebenspraxis übernommenen und erworbenen Wissens durch das Wissen des Historikers von dem, was den Menschen in früheren Epochen, unter anderen Horizonten, möglich war“; es gibt „Grenzen des historischen Verstehens“, welche dafür verantwortlich sind, „daß die Historie keine exakte Wissenschaft ist“; ihre Inexaktheit folgt allein aus der Tatsache, daß der Historiker eigentlich nur mit Hilfe von Sprache die Vergangenheit vorstellen kann (Faber). Der theologischen Hochachtung vor dem Wort läuft neuerdings ein Interesse der Sozialgeschichte an Sprach- und Begriffsgeschichte parallel (Brunner, Conze, Koselleck). In der Diskussion über das Werturteil in der Geschichtsdarstellung begegnet die These, daß „der Wahrheitsanspruch die Forderung nach Gerechtigkeit einschließe“ (Wittram). Werte werden aus anthropologischen Grundbefindlichkeiten erschlossen (Löwith, Nipperdey). In Auseinandersetzung mit der Haltung der Militärjustiz in der NS-Zeit bemerkt ein Fachhistoriker: „Das gute Gewissen ist ein schlechter Wegweiser für jemanden, der die Geschichte seines eigenen Standes in der NS-Zeit schreiben will“ und er empfiehlt ein Nachdenken „über die Paradoxie der menschlichen Existenz mit Hilfe von Römer 7, 15 und 19“ (Erdmann). Es finden sich Ansätze „zur Grundlegung einer transzendentalen Historik“ (Baumgartner). Und schließlich begegnen wir der fast resignierenden These, daß die Historie „keinen einzigen Wert aus der Geschichte selbst zu legitimieren“ vermöge und daher den Weg frei mache für „die Einsicht in die außergeschichtliche Dimension des Wertproblems“ (Faber)<sup>74</sup>.

In Auseinandersetzung mit Wehlers im Werturteil so selbstsicherer Darstellung des Kaiserreichs war uns die theologische Dimension bekannter Wertmaßstäbe wie Objektivität, Zweifel und Toleranz aufgegangen. Führen nicht erst recht die zuletzt genannten Positionen, die samt und sonders in

---

<sup>74</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., Tübingen 1975, S. 293. – K.-G. Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, 2. Aufl. München 1972, 142 ff. – O. Brunner, *Neue Wege der Sozialgeschichte und Aufsätze*, Göttingen 1956. – W. Conze, *Nation und Gesellschaft. Zwei Grundbegriffe der revolutionären Epoche*. HZ 198, 1964. – R. Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*. In: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, S. 107–124. – R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, 3. Aufl., Göttingen 1968, S. 40. – K. Löwith, *Mensch und Geschichte*. In: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, S. 152–178. – Th. Nipperdey, *Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, historische Anthropologie*. VS WG 55, 1968, S. 145–164 (156). K. D. Erdmann, *Zeitgeschichte, Militärjustiz und Völkerrecht*, GWU 29, 1979, S. 138. – H. M. Baumgartner, *Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik*. In: H. M. Baumgartner u. J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*, Frankfurt/M. 1976.

Wehlers Darstellung unbedacht bleiben, in ein theologisches Nachdenken<sup>75</sup>? Ein Bemühen, angesichts der Wertrelativierung durch den Historismus wieder zu allgemeinverbindlichen Wertaussagen zu kommen, ist in der neueren Theoriediskussion der Geschichtswissenschaft unübersehbar. Dabei sind gewiß immer noch die metaphysischen Voraussetzungen des Historismus, worüber Ernst Troeltsch so gründlich aufklärte<sup>76</sup>, ein guter Wegweiser. Dem Kirchenhistoriker und Theologen muß sofort auffallen, daß am Anfang des „Historismus“ Leopold von Ranke's Erkenntnis von der Gottesunmittelbarkeit jeder geschichtlichen Epoche gestanden hatte. Mit den drei vorhin genannten Prinzipien sollte auch der Versuch gewagt werden, im Anschluß an Ranke und doch ihn korrigierend, die Christusunmittelbarkeit aller Geschichte vorab in theologischer Darstellung zu behaupten.

---

<sup>75</sup> Die „kritische Theorie“ besteht in Wehlers „Kaiserreich“ vornehmlich aus handfesten Werturteilen, die, wie oben gezeigt, fundamentalistisch vorausgesetzt werden. Vor kurzem hat Wehler eingeräumt: „Unleugbar gibt es eine Spannung zwischen systematischer Analyse und narrativer Darstellung ... hängt doch in der Praxis des Historikers alles von dem Kompromiß eines passablen Mischungsverhältnisses ab“ (*H.-U. Wehler, Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft. In: Theorie und Erzählung in der Geschichte, 1979 (S. Anm. 3 u. 4), S. 32.* Ich halte diesen Kompromiß in dieser Formulierung für kompromittierend; denn für so ein „passables Mischungsverhältnis“ sorgt just die mit Historie garnierte Politpropaganda. Es ist an der Zeit, daß Wehler kritisch seine „kritische Theorie“ hinterfragt und seine Meinung zum Werturteilsproblem offenlegt. W. J. Mommsens Versuch, Wehlers neueste Position in die Nähe des klassischen Historismus zu rücken (a. O. S. 350) bedarf noch der *satisfactio operis*. – In einem Essay „Der Obrigkeitsstaat in Goldrähmchen“ (*Der Monat* 31, 1979, 92–96) nimmt Wehler die neueste Preußen-Nostalgie aufs Korn, wie sie in den auch nach seiner Meinung „lesenswerten“ und die Historikerzunft „beschämenden“ Büchern von *B. Engelmann* (Preußen – Land der unbegrenzten Möglichkeiten, 1979) und *S. Haffner* (Preußen ohne Legende, 1. Aufl. 1979) und in der für 1981 geplanten Berliner Preußenausstellung zu tage trete. Man wird in diesem Essay einen beachtlichen Wandel in der Preußenkritik Wehlers erkennen: Angesichts preußischer Geschichte sei nun „eine Haltung prinzipieller Offenheit“ gefordert, über den Schattenseiten Preußens sollten auch nicht seine „Lichtseiten“ (u. a. Berliner Spätaufklärung, religiöse Toleranz, Effektivität von Stadtverwaltungen) vergessen werden. Wehler schließt mit einem Plädoyer für die Westorientiertheit der Bundesrepublik und für „liberal-demokratische Grundsätze“. Haben sich die Dokumente oder Wehlers private politische Meinung verändert?

<sup>76</sup> *E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922), 1961.*