

Untersuchung wird nur unzureichend erläutert. Den sich anschließenden drei Kapiteln hätte eine Straffung und klarere Strukturierung sicherlich gut getan. Die Lebensweise der Klosterfrauen vor und nach der Auflösung wäre so stärker ins Blickfeld gerückt. Sieht man

von diesen Einwänden ab, arbeitet Ute Ströbele eindrucksvoll heraus, dass das spezifische Klosterleben der Terziarinnen von den Frauen selbst gewählt worden war und sich nicht nach Belieben weltlicher Herrscher verändern ließ.

Berlin

Relinde Meiwes

Neuzeit

Hölscher, Lucian: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München (C.H. Beck) 2005, 466 S., Ln., 3-406-53526-7.

Der Bochumer Historiker Lucian Hölscher will „der vorherrschenden Kirchengeschichtsschreibung einen Gegenentwurf an die Seite ... stellen“ (11), indem er die Geschichte des Protestantismus aus der Perspektive der Frömmigkeit nachzeichnet. Nicht die kirchliche Institutionengeschichte und die Religionspolitik sollen das Bild bestimmen, sondern das sich wandelnde „Ensemble von religiösen Vorstellungen und Handlungsformen, die ein Individuum, eine Gruppe oder eine Institution dauerhaft pflegt“ (11) – so H.s Definition von „Frömmigkeit“. Mit Recht weist er nachdrücklich darauf hin, dass dieser Begriff ebenso wie der des „Religiösen“ selbst dem geschichtlichen Wandel unterliegt; er zeigt im Verlauf der Darstellung eindrücklich wie der Wandel des Begriffs und der Wandel der Phänomene korrelieren. Daraus ergibt sich ein plausibler pragmatischer Zugang zu den Erscheinungsformen von Frömmigkeit, der auch säkulare und feindselige Weltdeutungen einbezieht, die als „Teil einer christlichen Kultur“ (15) erscheinen. Wie sich die Begriffe „christliche Kultur“ und „protestantische Frömmigkeit“ zueinander verhalten, bleibt freilich unklar. Der Protestantismusbegriff wird von H. nicht näher erläutert; als „protestantisch“ erscheint damit im Grunde alles, was nicht katholisch ist und irgendwie zur christlichen Kultur gehört. Die Frage, ob der fraglos weite und offene Begriff des Protestantischen nicht doch gewisse normative und profilierende Elemente enthält, drängt sich so schon bei der Lektüre der Einleitung auf und wird durch die folgende Darstellung weiter verstärkt.

Die Geschichte der protestantischen Frömmigkeit will „die Innenperspektive vergangener Welterfahrung“ ausleuchten (12), ja „die Innenausstattung der Seele“ nachvollziehbar „rekonstruieren“ (13). Diesem Ziel dient die Gliederung in vier epochale Einheiten nach

dem Kriterium der „zu einer Zeit dominierenden Zukunftsvorstellungen“ (15). So behandelt H. die Zeit von Reformation und ungebrochener Konfessionalität (1520–1680) als „Die letzte Zeit vor dem Ende der Welt“ (17–87), den folgenden Zeitraum (1680–1800) als „Zeitalter der Aufklärung“ (89–174) und widmet schließlich über die Hälfte seiner Darstellung dem „langen“ 19. Jahrhundert (1800–1914) unter der Überschrift „Das Zeitalter der Kirche“ (175–400), abgeschlossen mit einem „Ausblick: Die religiöse Lage zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ (401–407). Den nicht mehr in die Darstellung einbezogenen vierten Zeitraum sieht H. durch „die Wahrnehmung einer fortschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft“ bestimmt (16). H.s Epochengliederung besticht durch ihre Fokussierung auf die Zukunftsperspektiven, die es ermöglicht, die Vielfalt religiöser Phänomene einem Leitkriterium von Frömmigkeit zuzuordnen und so die vielen von H. referierten Facetten religiösen Lebens und Denkens tatsächlich als Ausdrucksformen eines geschichtlich prägenden Bewusstseins zu verstehen erlaubt. Wie jede Epocheneinteilung hat auch diese ihre Grenzen; ich nenne drei Anfragen: 1. H.s Gliederung macht den Pietismus als bedeutendste nachreformatorische Frömmigkeitsbewegung im Protestantismus faktisch unkenntlich; eine zusammenhängende Würdigung dieser Bewegung sucht man vergeblich (unbeschadet der erhellenden Bemerkungen zum pietistischen Frömmigkeitsverständnis im Aufklärungskapitel, 125 ff.). Statt dessen werden pietistische Akzente einerseits im Zusammenhang voraufgeklärter Frömmigkeit vergegenwärtigt (z. B. 70 ff. 77), andererseits steht Speners „Aussicht besserer Zeiten“ am Beginn des „Zeitalters der Aufklärung“ (91) – übrigens ohne dass H. die Gelegenheit wahrnehme, genauer auf die Verbindung von christlicher Eschatologie und moderner Zukunftserwartung, also auf die Transformierung chiliastischer Motive, einzugehen. 2. Die Bezeichnung des dritten Zeitraums als „Zeitalter der Kirche“ lenkt als provokante Formulierung die Aufmerksam-

keit auf die Neuartigkeit von Konzepten der „Kirchlichkeit“ des Protestantismus. Die parallelen, von H. gezielt in den Blick genommenen Säkularisierungsprozesse lassen sich mit dieser Überschrift kaum sinnvoll der Geschichte christlicher Frömmigkeit zuordnen. Das Gemeinsame und Neue kirchlicher, kulturprotestantischer und säkular-religiöser Tendenzen im 19. Jahrhundert liegt m. E. am ehesten darin, das Christentum bzw. dessen eigentlichen Sinn als Gestaltungsaufgabe zu begreifen – ein Indiz dafür ist z. B. die Bildung des Begriffs der „Reich-Gottes-Arbeit“ und die Konjunktur der zugehörigen Metaphorik. 3. Ob das Jahr 1914 wirklich eine brauchbare Zäsur unter dem Gesichtspunkt von Zukunftsperspektiven im Umkreis des Protestantismus darstellt, erscheint mir zweifelhaft. Zwar wird der kirchliche und kulturelle Gestaltungswille im Protestantismus durch das Erleben des Ersten Weltkriegs erschüttert; die Nachhaltigkeit dieser Erschütterung dürfte von den Zeitgenossen aber doch wohl überschätzt worden sein. In jedem Fall bestimmt das Konzept der Kirchlichkeit des Protestantismus sowohl unter volkkirchlichen Vorzeichen („Das Jahrhundert der Kirche“) als auch in Gestalt der Bekennenden Kirche vor und nach 1945 die protestantische Frömmigkeit in erheblichem Maße. – Diese Anfragen markieren auch eine gewisse Skepsis, ob es wirklich gelingt, mit dem Leitkriterium „Zukunft“ allen Erscheinungsformen von „Frömmigkeit“ gerecht zu werden.

In den drei großen Kapiteln gelingt es H. immer wieder, die bekannten Grundzüge protestantischer Christentumsgeschichte zu vergegenwärtigen und in sie eine Fülle von detaillierten Einzelinformationen einzuzeichnen. Das macht die Lektüre des Buches anregend, erhellend und belehrend. In allen drei Epochen setzt H. bei den kirchlichen Strukturveränderungen ein und betrachtet von da aus verschiedene Aspekte von Frömmigkeit. Die reformatorische und frühneuzeitliche Religiosität erschließt H. von der Gemeindeerfahrung aus, im Kern von der Erneuerung des Gottesdienstes. Trotz mancher Ungenauigkeiten (z. B. hat sich die reformatorische Gottesdienstpraxis keineswegs „auf den sonntäglichen Hauptgottesdienst“ beschränkt [38] und ist das Abendmahl natürlich nicht als „einziges“ Sakrament von der Reformation beibehalten worden [57]) und theologischer Unklarheiten (insbesondere trifft H. nicht den Kern der innerreformatorischen Abendmahlskontroverse [s. 36. 58]) entsteht unter Stichworten wie Schriftorientierung, Beichte und Seelsorge, Hausgemeinde, religiöse Erziehung, Kirchenzucht, Atheismus und Aberglaube ein eindruckliches Bild christlichen Glaubens und

Lebens, das dort noch an Strahlkraft gewinnt, wo H. sich – eher ausnahmsweise – auf die Ebene der Frömmigkeitsinhalte begibt (insbesondere 64ff. zu den Kirchenliedern). Unklarlich bleibt, dass H. zwar dem akademischen Atheismus Aufmerksamkeit schenkt (85ff.), die Dissidenten des Protestantismus, Täufer und Spiritualisten, aber nicht einmal erwähnt. Kurioserweise tauchen die Mennoniten als Freikirche im Abschnitt „Religiöse Entzweigung“ des Kapitels über das 19. Jahrhundert auf (352f.), in dem beiläufig auch der Name Jakob Böhmes fällt (345). Wer in der neueren Zeit Sozialisten, Wagnerianer und Vegetarier unter protestantischer Frömmigkeit subsumiert, sollte im 16. und 17. Jh. Thomas Müntzer und Balthasar Hubmaier, Kaspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck und Valentin Weigel, Jakob Böhme, Quirinus Kuhlmann und Christian Knorr von Rosenroth – um nur einige Namen zu nennen – als profilierte Vertreter protestantischer Frömmigkeit würdigen. Dann würde auch deutlich, dass die Differenzierung des Protestantischen schon vor dem 19. Jahrhundert stärker ist, als es bei H. den Anschein hat.

Für den Aufklärungszeitraum widmet H. sich dem Strukturwandel unter anderem im Blick auf den Rückgang des kirchlichen Teilnahmeverhaltens, auf Liturgiereformen und die Neubestimmung der Predigt wie der Gesangbücher (die auch hier wieder Ansatzpunkt für die Darstellung von Frömmigkeitsinhalten sind [118ff.]). Prägnant entwickelt H. die Neubestimmung des Frömmigkeitsbegriffs in der Auseinandersetzung von Pietismus und Aufklärung (125ff.) als einer ersten „Gruppenbildung, die sich nicht auf unterschiedliche Dogmen und Institutionen gründete, sondern allein auf das Kriterium der Glaubwürdigkeit des jeweiligen Frömmigkeitsanspruchs.“ (128) Dass Schleiermacher mit seinen „Reden“ das Ende dieser Wandlungen markiert (136), ist richtig gesehen; dass er eine „Gleichsetzung von Theologie mit Religion und Frömmigkeit“ propagiert habe (137), stellt ein Missverständnis dar: Religion und Frömmigkeit sind Gegenstand, Ausgangspunkt der Theologie, aber diese ist gerade nicht mit ihnen identisch. Das Referat der religiösen Vorstellungswelt (143ff.) gewinnt dort an Farbe, wo lebensgeschichtliche Grundfragen zum Vorschein kommen – im Blick auf Tod und Unsterblichkeit (150ff.; vgl. 120ff. zum Begräbnis). Wieder geht H.s Blick erstaunlicherweise an protestantischen Sondergruppen vorüber, allen voran an der Herrnhuter Brüdergemeine, deren eigenständige Frömmigkeitspraxis und -theorie in einer Geschichte der protestantischen Frömmigkeit nicht fehlen dürften – zumal angesichts ihrer Ausstrahlung auf den kirchlichen Protestan-

tismus wie auf die christliche Kultur. Zinzen-dorf erscheint erst im dritten Kapitel als Vorläufer der Erweckungsbewegung (347) und die Herrnhuter Losungen werden ein passant in anderem Zusammenhang erwähnt (382), obwohl doch gerade sie als das neuzeitliche protestantische Andachtsbuch schlechthin Anlass böten, den Wandlungen der Bibelfrömmigkeit im Protestantismus nachzugehen.

Für den dritten Zeitraum konstatiert H. einen grundlegenden, durch die Französische Revolution ausgelösten Mentalitätswandel zu einer pessimistisch grundierten Sicht der Situation des Christentums, die einerseits Zukunftsängste freisetzt, andererseits den „Kampf gegen Irreligiosität und Anarchie“ (177) zur Frömmigkeitsperspektive erhebt. Hinsichtlich der Wandlungen im kirchlichen Leben (181–207) fällt helles Licht auf die Folgen der Urbanisierung (194ff.) und den Wandel der Lebensriten (201ff.), wobei die „Durchsetzung der kirchlichen Beerdigungs-sitte“, die dem im übrigen zu konstatierenden „Entkirchlichungstrend“ entgegenläuft (204), besonders hervorgehoben zu werden verdient. Was H. anschließend über den Bekenntnisstand (208–238) und den Neubau der Kirchenverfassungen (239–280) ausführt, informiert über Voraussetzungen und Hintergründe von Frömmigkeit, dringt aber kaum zu den Phänomenen gelebter Frömmigkeit vor. Leider schenkt H. hier – anders als in den vorangegangenen Kapiteln – dem Kirchenlied bzw. der religiösen Dichtung keine nähere Aufmerksamkeit, wodurch die in den Kirchen bzw. christlichen Gemeinschaftsbildungen gepflegten Frömmigkeitsinhalte aus dem Blick geraten. Einen eigenen Abschnitt widmet H. der religiösen Sozialisation (281–314), die er anhand autobiographischer Literatur erschließt. Das macht die Darstellung anschaulich, bleibt freilich schichtengebunden und tendiert zur Anekdote (z. B. 292f.). Unter der Überschrift „Religiöse Kontroversen“ (315–329) behandelt H. die Debatten um die Personalität Gottes, um Gebet und Wunder sowie um Tod und Jenseits. Dabei bewegt er sich auf der Ebene der theologischen Diskussion (der Abschnitt beginnt mit den Worten „Theologische Kontroversen“, ohne dass die Verschiebung gegenüber der Überschrift erläutert würde) – wie diese die Frömmigkeit beeinflusste, bleibt undeutlich. Der letzte Abschnitt des Kapitels ist der „religiösen Entzweiung“ gewidmet (330–400), im Grunde der Auflösung protestantischer Frömmigkeit in eine diffuse „Vielzahl weltanschaulicher Gruppen und Bewegungen“ (330). Diesem Vorgang ordnet H. so unterschiedliche Erscheinungen zu wie die territoriale Konfessionsmischung, die Frei-

maurer, die Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung, die Freikirchen, die Freigeister, den Sozialismus, die Bildungsreligionen, die Lebensreformbewegungen und die Anthroposophie. Das so entstehende Bild ist bunt; was im einzelnen ausgewählt wird, erscheint aber auch eher zufällig. Die Beziehung mancher der genannten Bewegungen zu „protestantischer Frömmigkeit“ müsste deutlicher geklärt werden. Unklar bleibt, warum die völkisch-antisemitische Bewegung hier nicht erscheint oder warum ein so bedeutender Frömmigkeitsaufbruch wie der der Pfingstbewegung am Beginn des 20. Jahrhunderts unerwähnt bleibt. Am Ende des Kapitels fragt man sich überdies irritiert, wieso nur im 19. Jahrhundert Bezüge zu Kunst, Musik und schöner Literatur hergestellt werden. Von der Kirchenmusik als der größten frommen Kulturleistung des Protestantismus schweigt H. (Bach kommt nur ein passant bei der Behandlung der Wagner-Verehrung vor!, 386) ebenso wie von Malerei und Kirchenbau, die doch allemal als frömmigkeitsgeschichtliche Quellen ersten Ranges anzusehen sind.

Ungeachtet aller kritischen Anmerkungen erweitert H.s durch Register (450–466) vorzüglich erschlossene Darstellung die historische Wahrnehmung, regt zum Weiterdenken an und gibt überdies hilfreiche Literaturangaben (421–449). Sie trägt Aspekte des Wandels christlicher Frömmigkeit im Umkreis des Protestantismus zusammen und erschließt sie im Blick auf die ihnen innewohnenden Perspektiven. Den Anspruch einer Geschichte der „Innenperspektive vergangener Welterfahrung“ (12) löst H. freilich nicht ein. Die von ihm eingangs zurückgewiesene Skepsis gegenüber der historiographischen Möglichkeit eines solchen Unternehmens (s. 12f.) wird durch das Buch vielmehr bestärkt: Auch für H. führt kein Weg von der Außenperspektive der Quellen in die „Innenausstattung der Seele“. Das sei nur an einem Beispiel illustriert, dem sich andere zur Seite stellen ließen: H. widmet sich im ersten Kapitel unter der Überschrift „Beichte und Seelsorge“ (67ff.) eingehend der reformatorischen und nachreformatorischen seelsorglichen Literatur und berücksichtigt damit einen frömmigkeitsgeschichtlich außerordentlich wichtigen Quellenkomplex. Das Referat dieser Texte erschließt freilich nicht die frommen Gefühle, Gedanken und Handlungen der durch sie Bekehrten. H. stellt nicht einmal die Frage, welche Veränderungen im frommen Bewusstsein z. B. durch den Wegfall der Pflichtbeichte, durch die reformatorische Sünden- und Gnadenlehre oder durch das den Rezipienten in diesem Kontext vermittelte Christusbild entstanden sein mögen. Solche Fragen wenigstens zu stellen, hieße doch wohl,

bis zu den Grenzen einer historischen Erschließung der frommen Innenperspektive vorzudringen. H. macht durchweg bereits vorher halt, weil er die historische-theologische Perspektive ausschaltet und darauf verzichtet, Leitbegriffe protestantischer Frömmigkeit – z. B. Glaube, Sünde, Freiheit, Wort Gottes – in ihrem Wandel zu verfolgen. In dieser Hinsicht ist die Aufgabe einer Geschichte der protestantischen Frömmigkeit mit dem Werk von H. nicht erledigt.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Gailus, Manfred, Hartmut Lehmann (Hrg.): *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970)*. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 214), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 472 S., 3-525-35866-0.

Dieser Sammelband ist aus einer Tagung des Göttinger Max-Planck-Instituts für Geschichte hervorgegangen, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, „Kontinuitäten und Diskontinuitäten im nationalen Denken deutscher Protestanten in den hundert Jahren zwischen der Reichsgründung und dem Beginn der drastischen Säkularisierung aller Lebensverhältnisse im Nachkriegsdeutschland“ (S. 7) herauszuarbeiten.

Sehr weit sind die Tagungsorganisatoren und Herausgeber dabei nicht gekommen. Gewiss: Frank Becker bietet einleitend, von einem konstruktivistischen Ansatz ausgehend, einen überzeugenden Überblick über die Entwicklung der Hauptlinie des Verhältnisses von Nationalismus und christlicher Religion im deutschen Protestantismus von der Reichsgründung bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung. Im Vordergrund stand danach zunächst der liberale Protestantismus, der die Schaffung eines vorwiegend evangelischen Nationalstaats als Sieg über päpstliche Restaurationsambitionen und moralische Dekadenz begriff. Wachsende Säkularisierungsängste und ein neuartiger Kampfgeist führten dann zur Dominanz eines konservativen Protestantismus, der sich mit den herrschenden Werten des wilhelminischen Reiches vollständig identifizierte. Entsprechend radikal fiel der Einsatz für den Sieg im Ersten Weltkrieg aus, entsprechend groß der Schock der Niederlage und die Begeisterung für die Überwindung der verhassten Republik 1933. Frank-Michael Kuhleemann fügt präzisierend hinzu, dass vor allem der Kriegsschuldparagraph des Versailler Vertrages traumatisierend wirkte und bis dahin vorhandene Ansätze zur Aussöhnung mit der republikanischen Wirklich-

keit verschüttete. Für die Zeit nach 1945 verweist er auf veränderte Kontexterfahrungen, vor allem positive Erfahrungen mit den Alliierten und der Ökumene, die eine allmähliche Überwindung des Traumas begünstigten.

Weitere Präzisierungen und Erklärungen von Kontinuitäten und Diskontinuitäten sucht man jedoch vergebens. Die meisten der insgesamt 16 Beiträge thematisierten einzelne Aspekte des Verhältnisses von Nationalismus und Protestantismus in Deutschland, ohne sie in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Günter Brakelmann führt einmal mehr erschreckende Beispiele für militante Kriegspredigten 1870/71 und 1914–18 vor, freilich ohne sie theologiegeschichtlich einzuordnen. Thomas Kaufmann betont in einer detaillierten Vergleichsstudie der Harnacks und der Seeberts, dass man von einem nationalprotestantischen Ausgangspunkt (der Begriff wird nicht weiter erläutert) sowohl zu vernunftrepublikanischen Positionen wie Adolf von Harnack gelangen konnte als auch zur vollständigen Identifizierung mit der NS-Ideologie wie Reinhold Seeberg. Manfred Gailus weist auf den „massenhaften Vorgang einer protestantischen Selbsttransformation“ im Zuge des nationalsozialistischen Aufbruchs 1933/34 hin und unterstreicht die „Vielfalt synkretistischer Religiositäten, die Christliches und Deutschgläubiges in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen miteinander verbanden“ (S. 254). Mehrere Beiträge thematisieren die Grenzen des Widerstands der Bekennenden Kirche, die der nationalprotestantischen Tradition geschuldet waren, und beklagen das nahezu völlige Fehlen eines Eintretens für die verfolgten Juden.

Schließlich verweist Clemens Vollnhals in einem quellengesättigten Beitrag auf die Beharrungskraft der nationalkonservativen Orientierung im deutschen Protestantismus auch nach dem Zusammenbruch von 1945. Die verbreitete Abwehr der halberzigen Stuttgarter Schuldklärung, überzogene Kritik an den Maßnahmen der Besatzungsmächte, eine regelrechte Kampagne gegen die Entnazifizierung und fehlende Parteinahme in der Auseinandersetzung zwischen westlicher Demokratie und kommunistischer Diktatur sind für ihn Indizien für „das nahezu ungebrochene Fortleben nationalprotestantischer Traditionen und einer im politischen Sinne deutsch-national geprägten Mentalität“ (S. 428). Detlef Pollack will demgegenüber in individuellen Schuldeingeständnissen und angesichts der politischen Praxis der Alliierten wachsender Unterstützung für den Nationalsozialismus Belege für einen Bruch mit der nationalprotestantischen Vergangenheit sehen. Das ist wenig überzeugend; allerdings machen