

rungen mit der dritten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, die er als „ökumenisches Bekenntnis“ begriff, das auch die für die Freikirchen zentrale Frage nach dem Wesen und der Gestalt der Kirche beantwortete. Voigts bemerkenswertem Buch sind viele junge und alte Leser zu wünschen, und zwar sowohl Leser, die sich dem christlichen Glauben noch verpflichtet fühlen wie auch Leser, die sich in einer säkularisierten Lebenswelt eingerichtet haben.

Göttingen

Hartmut Lehmann

*Dietch, Tobias: Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert (Industrielle Welt. Schriften des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, Bd. 65), Köln/ Weimar/ Wien. Böhlau Verlag 2004, 511 S., geb., 3–412–07104–8*

In der vorliegenden Studie unternimmt der Autor den anspruchsvollen Versuch, den jeweiligen Stellenwert des Bekenntnisses ländlicher Akteure in ihrer Lebenswelt zu ermitteln (22). Ihm geht es letztlich um die Frage, inwiefern und in welchen Lebensbereichen das konfessionelle Selbstverständnis und die Bekenntniszugehörigkeit der Akteure zwischen 1802 und 1914 als „handlungsrelevant“ beurteilt werden können (40). In der Einleitung erläutert er in Anlehnung an die Handlungstheorien Pierre Bourdieus und Anthony Giddens die methodische Positionierung seines Vorhabens, wobei er sich sowohl von dem bis heute virulenten „Konfessionalismus“ in der Historikerzunft (16) als auch von neueren Ansätzen kritisch absetzt, die für das 19. Jahrhundert von der Ausprägung konfessionsspezifischer Milieus und Mentalitäten ausgehen oder die neuerdings wie insbesondere Olaf Blaschke sogar Indikatoren eines zweiten konfessionellen Zeitalters zu erkennen glauben (13–28). An allen diesen Ansätzen kritisiert er zwei ihnen unterliegende Annahmen: Zum einen werde von einer sich konfessionell nach außen abgrenzenden Binnenmoral ausgegangen, die alle Lebensbereiche durchdrungen habe, zum anderen werde ein hierarchisch geprägter Verlauf der Konfessionalisierung angenommen, der sich von „oben nach unten“ vollzogen habe (21).

Die empirische Basis der Studie, der eine von Lutz Raphael betreute und an der Geschichtsfakultät in Trier 2002 eingereichte Dissertation zugrunde liegt, bildet die Überlieferung von neun gemischt-konfessionellen Landgemeinden am Ober- und Mittelrhein. Nach der bezwei-

felbaren, hier aber nicht diskutierbaren Einschätzung des Autors handelt es sich bei allen Gemeinden um „infrastrukturell und sozial eng geschlossene“ Dorfgesellschaften (5), deren „bestehende Arbeits- und Lebensvollzüge“ sich trotz Migrationsbewegung, Gründung von Fabriken und Bergwerken und eines z.T. starken Bevölkerungswachstums zwischen 1802 und 1914 nicht „grundlegend“ geändert hätten. Jeweils drei dieser Gemeinden befanden sich im schweizer Kanton Thurgau, im elsässischen Departement Bas-Rhin und im preußischen Regierungsbezirk Koblenz. In diesen drei Verwaltungsbezirken hatten gemischtkonfessionelle Landgemeinden einen Anteil von 29, 27 und 17 Prozent, von denen einige Simultangemeinden waren. Zu diesen gehören die ausgewählten Orte, so dass sich die Frage nach der Repräsentativität der Befunde nicht nur für die drei genannten Verwaltungsbezirke, sondern generell für ländliche Gesellschaften im 19. Jahrhundert aufdrängt. Diese Frage greift der Autor jedoch lediglich im Resümee knapp auf (400–402), um lapidar festzustellen, dass sich „im monokonfessionellen Dorf die gleiche Hierarchie der Handlungsgründe findet, die die neun Simultangemeinden zeigen“ (402). Denn – so die „Ausgangsthese“ und manche Befunde des Autors – innerhalb dieser Hierarchie spielte für die Laien auf dem Land „das Bekenntnishandeln“ nur als „Nebensache“ eine Rolle (12f.), während ihre „wirtschaftliche Interessenlage, sozialen Verbindlichkeiten und eine pragmatisch-paritätische Verwaltungslogik“ im Vordergrund gestanden hätten. Mithin beurteilt er Konfession als eine „Variable“ in Abhängigkeit von den genannten anderen Handlungsgründen.

Diese Ausgangsthese wird in den drei Hauptteilen der Untersuchung mit einer Fülle heterogener empirischer Belege wenigstens punktuell abgesichert und mit sehr unterschiedlichen Argumenten begründet, die hier nicht erörtert werden können. Allerdings wird dem Leser die Beurteilung und Gewichtung der zahlreichen Befunde mit Blick auf die einzelnen Dorfgesellschaften erheblich erschwert, weil die Binnengliederung einige Ungeschicklichkeiten aufweist, manche Beobachtungen zu Sozialgruppen und bestimmten Sachverhalten auf verschiedene Abschnitte verstreut sind und einige Informationslücken sowie häufige Widersprüche die Darstellung unvollständig erscheinen lassen.

Im dem ersten Teil erläutert der Autor das Amtshandeln und die Lebensgrundlagen der Geistlichen, im Anschluss widmet

er sich dem konfessionellen Selbstverständnis von Laien, differenziert nach Altersstufen, Geschlecht, Abendmahlsbesuch, abergläubischen Praktiken, schulischer Bildung, Alphabetisierung und Katechese. Zu bemängeln sind insbesondere die dürftigen Bemerkungen zur sozialen Herkunft der Geistlichen und die völlige Vernachlässigung sowohl der räumlichen Struktur der Kirchspiele als auch der Anzahl der in jedem Dorf tätigen Geistlichen. Das wiegt im Fall katholischer Hilfsgeistlicher besonders schwer, weil sie insbesondere für die Seelsorge im Rahmen von Messstiftungen zuständig waren. Letztere werden jedoch überhaupt nicht thematisiert, zudem wird der Irrtum kolportiert, bei Protestanten habe es keine kirchlichen Stiftungen gegeben (109).

Im zweiten Teil der Studie rücken Aspekte „katholischer und protestantischer Kirchlichkeit“ (177) in das Zentrum der Betrachtung. Es werden Eheschließung, Begräbnis, Kommunion, Konfirmation und Abendmahlsteilnahme angesprochen, nicht jedoch die Taufe; lediglich Nottaufen werden thematisiert, aber an anderer Stelle (283–290). Ergänzt werden diese Abschnitte durch eine Darstellung des kirchlichen Vereinswesens unter Berücksichtigung der Basler Missionsgesellschaft und des Gustav-Adolf-Vereins auf Seiten der Protestanten bzw. des Borromäusvereins und zahlreicher Bruderschaften auf Seiten der Katholiken. Des weiteren werden die Verbreitung von Zeitungen und Leihbibliotheken und der lokale Stellenwert kirchlicher Festkultur erläutert, sei es bei Karneval und Kirmes, sei es bei Wallfahrten, Prozessionen und Missionsfesten. Der folgende Abschnitt über Anlässe und Konflikte im Rahmen lokaler Kirchengemeinden bleibt auffallend kursorisch. Ein besonderer Stellenwert innerhalb der Studie kommt dem Abschnitt über interkonfessionelle Konflikte zu, weil hier Veränderungen im Zusammenleben der Angehörigen verschiedener Konfessionen vor Ort einmal systematisch behandelt werden. Nach einer ruhigen Phase der „Konsolidierung und Irenik“ zwischen 1802 und 1830, häuften sich und eskalierten allenthalben Konfessionskonflikte zwischen 1840 und 1860, die der Autor verschiedentlich als einen vorgezogenen lokalen „Kulturkampf“ bezeichnet (253f., 397). Als ausschlaggebend hierfür beurteilt er den sich zwischen katholischer Amtskirche und der protestantischen Staatsspitze Preußens zuspitzenden Gegensatz, von dem die Bistümer Trier und Köln besonders betroffen waren, und als Pendant hierzu die konfessionell aufgeladene Bürgerkriegsstimmung in der

Schweiz in den 1840er Jahren. In beiden Konfliktlagen trugen Geistliche den konfessionspolitischen Antagonismus in die Gemeinden, der sich insbesondere am Simultaneum entzündete. Hingegen habe sich der in den 1870er und 1880er Jahren auf nationaler Ebene ausgetragene Kulturkampf kaum in den untersuchten Gemeinden bemerkbar gemacht (254–258).

Diese negative Einschätzung der lokalen Bedeutung des nationalen Kulturkampfes wird im dritten Teil unbeabsichtigt relativiert, wo der Autor auf den Stellenwert nationaler Politik im ländlichen Raum zu sprechen kommt (362–371). Zumindest feierten Protestanten in der Rheinprovinz nach 1870 den Sedanstag und den Kaisergeburtstag und die vielen national eingestellten katholischen Lehrer sorgten in ihren Gemeinden für entsprechende Gedenkfeiern; vergleichsweise skeptisch und misstrauisch verhielten sich demgegenüber Protestanten und Katholiken im annektierten Elsass. Dagegen feierten ihre jeweiligen Glaubensverwandten in der thurgauischen Schweiz gemeinsam auf den Bundesfesten ihren Nationalhelden Wilhelm Tell. Am Wahlverhalten beobachtet er in der Rheinprovinz nicht selten eine Polarisierung zwischen Katholiken und Protestanten, die sich in Anhänger des Zentrums bzw. der Nationalliberalen schied (371–381, 399). Der Hauptabschnitt des dritten Teils, der den wirtschaftlichen Verhältnissen und den Abhängigkeitsbeziehungen in den neun Landgemeinden gewidmet ist, ist leider nicht nur an dieser Stelle stark von einer den Konfessionalismus geradezu auf die Spitze treibenden Frage geprägt, die nach Indizien und Gegenbeispielen für „katholische Inferiorität“ bzw. für „protestantische Superiorität“ Ausschau hält (324–361). Abgesehen von dieser wenig hilfreichen Fragestellung resümiert der Autor, dass die „lokale Marktwirtschaft in Simultangemeinden ... konfessionsfrei“ gewesen sei. Und weiter: „Eignung und Angebot ließen keinen Platz für Bekenntnisvorlieben“ (361).

Insgesamt vermittelt die Studie den Eindruck, dass der Autor selbst dem von ihm in der Einleitung und im Schlussabschnitt gegeißelten „überkonstruierten Konfessionalismus“ häufiger erlegen ist (399), während er seine eingangs erläuterte interessante Frage nach dem Stellenwert der Konfession in der Lebenswelt ländlicher Akteure allzu oft aus dem Auge verloren hat. Dieses Scheitern vor allem in der Darstellung und Verknüpfung mancher durchaus aufschlussreicher Einzelbefunde – etwa zur dorfspezifischen Namensgebung der Täuflinge und zu ge-

schlechtsspezifischen Strategien beim Abendmahlsbesuch – dürfte nicht zuletzt mit dem zwanghaften Versuch zusammenhängen, manches in der Forschung noch heute bestehende absurde oder groteske Vorurteil unbedingte dekonstruieren zu wollen, das sich etwa auf dem Niveau folgender Frage bewegt, „ob Protestanten gesundheitlich robuster und sauberer als Katholiken waren“ (399). Derartige bereits in der Fragestellung aufscheinenden Vorurteile werden freilich auch in der Forschung nicht zuletzt durch eine vulgarierte Form der Max Weber-These von der protestantischen Ethik kolportiert, die der Autor selbst gelegentlich eher als eine Tatsachenaussage denn als eine Hypothese rezipiert (147, 324f., 341, 347, 399f.), so dass er seine überkonfessionelle Fragestellung häufig konterkariert.

Bielefeld

Frank Konersmann

Gause, Ute, Lissner, Cordula (Hrg.): *Kosmos Diakonissenmutterhaus. Geschichte und Gedächtnis einer protestantischen Frauengemeinschaft*. Historisch-theologische Genderforschung, Bd. 1, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, 293 S., Kart., ISBN 3-374-02267-7.

„Es ist ein Buch gegen Vorurteile.“ – So schließt die heute einundachtzigjährige Diakonisse und Historikerin der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie Ruth Felgentreff ihr Nachwort zu diesem Band mit biografischen Zeugnissen von Schwestern und weiterführenden diakonie-, theologie-, sozial- und pflegegeschichtlich orientierten Studien. Die in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts begründete Lebensform der Diakonisse sieht sich heute dem Vorwurf ausgesetzt, sie sei von Anfang an mit einem starken Anpassungsdruck seitens der Mutterhäuser und dem Verzicht der Schwestern auf eine individuelle Lebensführung verbunden gewesen. Der Frage des Verhältnisses von kollektiver Identität und Individualität geht der vorliegende erste Band der Reihe „Historisch-theologische Genderforschung“ nach.

Die fünf „Lebensgeschichten“ des ersten Teils sind aus insgesamt 40 Interviews mit Angehörigen der Kaiserswerther Schwesternschaft erwachsen, die zwischen 2001 und 2004 im Rahmen eines Oral-History-Projekts durchgeführt wurden. Einbezogen wurden verschiedene Schwesterngenerationen (Eintritt zwischen den dreißiger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts) und -typen (Diakonissen alter und neuer Form, Diakonische Schwestern). Schon die Überschriften zu den ab-

gedruckten Selbstzeugnissen – „Evangelisch in Rom“, „Ein bisschen jenseits der Norm“, „Käthe Rakete“, „Mühsame Reformprozesse“, „Atomwaffenfreie Zone“ – verweisen auf eher unkonventionelle Persönlichkeitsprofile und außergewöhnliche Lebens- und Arbeitswege. Diakonisse Ernestine Kuhn, Jahrgang 1907, trat nach einer kaufmännischen Ausbildung 1932 in die Schwesternschaft ein, arbeitete in Krankenhäusern als Krankenschwester und Verwaltungskraft und leitete zuletzt die Verwaltung des Diakonissengästehauses in Rom. Diakonisse Helene Schmidt, 1912 geboren und ebenfalls seit 1932 Mitglied der Schwesternschaft, stieg von der Krankenschwester – unter anderem im deutschen Krankenhaus in Istanbul – in Leitungsfunktionen in einer Krankenpflegeschule, in Kliniken, einer Schwesternschaft und schließlich im Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser auf. Diakonisse Käthe Breiding, Jahrgang 1912, war Lohnbuchhalterin, bevor sie 1944 in die Schwesternschaft eintrat, und arbeitete als Krankenschwester unter anderem im Gästehaus in Rom und in Gemeinden. Diakonisse Ilse Seifert, 1939 geboren, trat 1957 in die Kaiserswerther Diakonissenanstalt ein, erlernte die Kinderkrankenpflege und war in Krankenhäusern Stellvertretende Stationschwester, Pflegedienstleiterin und -direktorin; in den siebziger Jahren wirkte sie maßgeblich an der Entwicklung eines neuen Gemeinschaftsmodells mit. Gudrun Zimmermann, 1950 geboren, verheiratet, zwei Kinder, Diakonische Schwester seit 1977, arbeitete als Krankenschwester in Krankenhäusern, Pflegelehrerin an einer Schule und stellvertretende Leiterin des Kaiserswerther Weiterbildungsinstituts; heute leitet sie eine Krankenpflegeschule. Diese Berufsbiografien beeindruckten. Fragen lässt sich, ob sie durchweg repräsentativ für das Gros der Schwestern sind.

Die Interviews werden im zweiten Hauptteil des Buches unter speziellen Fragestellungen in die historischen Kontexte eingeordnet. Ute Gause konstatiert in „Frömmigkeit und Glaubenspraxis“, dass die Aufweichung der institutionalisierten Spiritualität, zu der die Ende der sechziger Jahre einsetzenden Modernisierungsbestrebungen führten, den Auflösungsprozess der Schwesternschaft beschleunigte. Während sich die älteren Schwesterngenerationen, die sich über die klassischen Ideale der Berufung, bibelorientierten Frömmigkeit und missionarischen Sendung definierten, mehr oder weniger selbstverständlich in das Kollektiv einfügten, wurden nun die persönliche Freiheit