

Territorialkirchengeschichte, „Theoretische und methodische Überlegungen zu einem Forschungskonzept am Beispiel Deutschlands und Österreichs für das 19. und frühe 20. Jahrhundert“¹

Von Frank-Michael Kuhlemann

Die Territorialkirchengeschichte gilt als eine nicht gerade bevorzugte historische Disziplin. Weder in der Kirchengeschichtsforschung an den theologischen Fakultäten noch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft erscheint die Beschäftigung mit ihr als lohnenswert. In den Augen vieler Forscher ist sie bis heute nicht mehr als ein „Käfersammeln“. Von „Erbsenzählerei“ und „Hobbyhistorie“, von „unpolitischer Homelandkunde“ und ‚Selbstghettoisierung‘ ist die Rede. Die damit verbundenen Vorwürfe zielen vor allem auf den dem Fach anhaftenden „Methodenkonservatismus“, auch auf den Mangel weiterreichender Fragestellungen, die die Forschungsergebnisse in übergreifende theologische oder auch allgemeinhistorische Debatten einbinden könnten.²

¹ Es handelt sich beim vorliegenden Text um die Überarbeitung eines Vortrags an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien am 22. 5. 2003. Die Perspektive der vorgetragenen Überlegungen ist vornehmlich auf den Protestantismus gerichtet.

² Vgl. zur insgesamt schwierigen Situation des Faches: Dietrich Blaufuß, Territorialkirchengeschichte. Alte Fragen – neue Chancen, in: ThLZ 120. 1995, 195–197; Ders., „Herbergen der Christenheit“ – Territorialkirchengeschichte als Methode, in: Christentum und Kirche vor der Moderne: Industrialisierung, Historismus und die deutsche evangelische Kirche. Zweites Symposium der deutschen Territorialkirchengeschichtsvereine, Hannover 9. bis 11. Juni 1995 (=JbGNKG 93. 1995, 283–300); vgl. auch Helga Schultz, Zu Inhalt und Begriff marxistischer Regionalgeschichtsforschung, in: ZfG 33. 1985, 875–887, 884 f. Der Vorwurf des „Methodenkonservatismus“, der „Ghettoisierung“ oder auch der „unpolitischen Homelandkunde“ trifft nicht nur die Territorialkirchengeschichte, sondern wird darüber hinaus für andere Disziplinen der Kirchengeschichte erhoben (vgl. Kurt Nowak, Kirchliche Zeitgeschichte an der Schwelle des 21. Jahrhunderts. Ein Thesenpapier (Ms., vorgestellt in der Evangelischen

Solche Beurteilungen des Faches haben sich in den letzten beiden Jahrzehnten aber durchaus etwas gewandelt. Und die veränderte Situation scheint vor allem mit dem Bedeutungsgewinn der Regionalgeschichte sowie mit der zunehmenden Kooperation der territorialen Kirchengeschichtsvereine zusammenzuhängen.³ Hinzu kommen grundlegend andere, wissenschaftsgeschichtlich bedeutsame Rahmenbedingungen von längerer Dauer, so etwa der Bedeutungsverlust der Dialektischen Theologie, vor allem aber auch das in den Kultur- und Sozialwissenschaften neu entdeckte Interesse an der Religion.

Einen wesentlichen Aufschwung hat die territoriale Kirchengeschichte für die Epoche der Frühen Neuzeit durch das Paradigma der Konfessionalisierung sowie die Pietismusforschung genommen.⁴ Darüber hinaus kann auf eine Reihe von Ansätzen verwiesen werden, in denen einzelne Autoren weiterführende Reflexionen sowohl zur Methodik als auch zum Status des Faches vorgelegt haben.⁵ Was in den Debatten bisher aber nach wie vor unterbelichtet

Arbeitsgemeinschaft in ihrer Sitzung am 22. 6. 2001 in Berlin), 8; Rudolf von Thadden, Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte, in: GG 9. 1983, 598–614, 599.

³ Vgl. Die evangelischen Kirchen und die Revolution 1848. Erstes Symposium der deutschen Territorialkirchengeschichtsvereine, Schweinfurt 3. bis 5. Juli (=ZBKG 62. 1993); darin vor allem: Hans-Walter Krumwiede, Die Kooperation landeskirchengeschichtlicher Vereinigungen in der Bundesrepublik 1968–1975, 143–147; sowie Dietrich Blaufuß, Kooperation landeskirchengeschichtlicher Vereinigungen. Versuch eines Neuanfangs, 148–159; vgl. auch Christentum und Kirche vor der Moderne (wie Anm. 2); Dietrich Blaufuß (Hg.), Handbuch Deutsche Landeskirchengeschichte, Neustadt an der Aisch 1999; darin für Österreich der Aufsatz von Gustav Reingrabner, Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 247–257.

⁴ Vgl. Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121. 1996, 1008–1025; Geschichte des Pietismus, 4 Bde. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hg. von Martin Brecht/Klaus Deppermann/Ulrich Gäbler/Hartmut Lehmann, Göttingen 1993–2003.

⁵ Vgl. Martin Brecht, Die Situation und die Aufgaben der landeskirchengeschichtlichen Vereinigungen in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik, in: Arbeitsgemeinschaft Landeskirchengeschichtlicher Vereine und Einrichtungen (Hg.), 1. Mitteilungsblatt, 1969, 54–61; Hans-Walter Krumwiede, Die territoriale Bindung der evangelischen Kirche als theologisches Problem, in: Die territoriale Bindung der ev. Kirche in Geschichte und Gegenwart. Ein Beitrag zur Strukturreform der Ev. Kirche in Deutschland (=JGNKG 69. 1971; VAAEK 9. 1972); Hermann Ehmer, Vom Nutzen der Kirchengeschichte. Aufgaben der Kirchenarchive und der Territorialkirchengeschichtsvereine, in: Aus evangelischen Archiven, Nr. 36. 1996, 97–102; Ders., Der Ort der Landeskirchengeschichte, in: Aus evangelischen Archiven, Nr. 38. 1998, 41–51; Wolfgang Krogel, Wohin treibt die Kirchengeschichte? Landeskirchliche Archive als regionale kirchengeschichtliche Forschungseinrichtungen am Beispiel Berlin-Brandenburgs, in: Aus evangelischen Archiven, Nr. 42. 2000, 7–28; Bernd Hey, Landesgeschichte und Kirchengeschichte – Bestandsaufnahme und Perspektiven, in: JWKG 100. 2005, 17–28; Gustav Reingrabner, Zur Konzeption der österreichischen Protestantengeschichtsschreibung, in: JGPrö 96. 1980, 189–207; im Anschluss daran, fast ausschließlich aber auf die Vormoderne bezogen: Rudolf Leeb, Das Erbe der Protestantengeschichtsschreibung in Österreich, in: Carinthia I, 189. 1999, 711–723. Vgl. als lexikalische Zugriffe Matthias Simon, Art.: Territorialkirchengeschichte, in: RGG³, 6, 692–696, sowie Christian Peters,

bleibt, ist eine angemessene Thematisierung und Problematisierung des territorialgeschichtlichen Ansatzes für die Epoche nach dem Ende des Alten Reiches. Diese Diskussion soll in diesem Beitrag ein Stück weit vorangetrieben werden, wobei sich die Überlegungen vor allem auf das 19. und frühe 20. Jahrhundert beschränken. Ich folge damit der Maxime einer sich auf die epochalen Strukturprobleme bescheidenden Geschichtswissenschaft. Ihr geht es um den Aufweis handhabbarer Kategorien zur Durchdringung und Beschreibung überschaubarer und eingrenzbarer Forschungsfelder. Ihr geht es darüber hinaus um die Anschlussfähigkeit sowie die Integration unterschiedlicher Forschungsansätze und damit um das Problem der Interdisziplinarität. Die Ausführungen sind in zwei größere Abschnitte unterteilt. In einem ersten Schritt sollen anhand dreier Gesichtspunkte wenige grundsätzliche Bemerkungen zum Status und zum Ansatz des Faches gemacht werden. Es folgt der eigentliche Hauptteil, in dem einige Strukturfragen und Problemaspekte herauszuarbeiten sind, die für eine Protestantismusgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts unerlässlich erscheinen. Dabei ist sowohl auf deutsche als auch österreichische Beispiele Bezug zu nehmen.

I. Zum Status und zum Ansatz des Faches: Aspekte einer allgemeinen Positionsbestimmung

Territorialkirchengeschichte ist, erstens, die eigentliche historische Disziplin des Protestantismus. Sie kann beanspruchen, sich auf die „verfaßten“, durch Kirchenordnungen geregelten und geographisch umgrenzten Kirchentümer (Kirchengebiete) der Gegenwart mit ihren jeweils „spezifischen Traditionen und Eigenarten“ zu beziehen.⁶ Dabei kommt dem Territorium als politischer und rechtlicher Ordnungskategorie insofern eine besondere Bedeutung zu, als sich die Entwicklung der protestantischen Kirchentümer in der Frühen Neuzeit in weitreichender Verbindung mit den Territorialstaaten im Sinne des *cuius regio eius religio* vollzog.

Bezieht man das Konzept der Territorialkirchengeschichte jedoch auf die Moderne, so ergibt sich als ein zentraler Problemaspekt zunächst, dass das Territorium als politische und rechtliche Ordnungskategorie inzwischen ersetzt und darüber hinaus auch die kirchlichen und theologischen Prägungen zunehmend von anderen Zugehörigkeitsmustern (religiöser, kultureller, sozialer und ökonomischer Art) überwölbt wurden. Hinzu kommt – darin den vormodernen Verhältnissen vielleicht gar nicht unähnlich – eine Vielzahl von Sonderbedingungen, die sich aus örtlichen und regionalen Strukturbedingungen ergeben, so dass sich die Frage auch nach deren angemessener Berücksichtigung stellt.

Art.: Territorialkirchengeschichte, in: RGG⁴, 8, 166–170. Wieso Martin Brecht 1969 behaupten konnte, dass sich in der 3. Auflage der RGG kein solcher Artikel befindet, bleibt unerfindlich (Brecht, *Situation*, 54, 60).

⁶ Vgl. Peters, Art.: Territorialkirchengeschichte (wie Anm. 5), 166, Zitate ebd.

In wirtschaftsgeschichtlicher Perspektive spricht seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert sehr viel dafür, die *Region* zum forschungsleitenden Begriff zu erheben, weil sich die Industrialisierung nicht im Rahmen territorialstaatlicher Grenzen vollzog, sondern grenzüberschreitend entwickelte. Das gilt auch für geistige Strömungen und ebenso für die Frömmigkeitsgeschichte der modernen Welt, die sich ebensowenig wie die Industrialisierungsgeschichte im Rahmen politischer und rechtlicher Grenzmarkierungen des Territorialstaates schreiben lässt. Das ließe sich in unterschiedlichen Territorien etwa anhand der Erweckungsbewegungen nachweisen. So breitete sich die Erweckung in Westfalen im 19. Jahrhundert keineswegs in der gesamten westfälischen Kirchenprovinz aus, sondern sie blieb an einen sozial und ökonomisch eindeutig beschreibbaren Raum des *östlichen* Westfalens gebunden. Territorial übergreifende Dispositionen in Frömmigkeit und Theologie gab es im Fall der liberalen protestantenvereintlichen Strömungen, die sich im deutschen Südwesten vor allem in der Pfalz und im Großherzogtum Baden niederschlugen. Viele andere Beispiele ließen sich anführen.⁷

Entscheidend für die Positionsbestimmung einer modernen „Territorialkirchengeschichte“ ist jedenfalls, dass sich in den Verhältnissen „vor Ort“, in den regionalen und territorialen Gliederungen, in den Kirchenbezirken und den Gemeinden die, theologisch gesprochen, „sichtbare Kirche“ findet. Die Territorien und die Regionen, die Landeskirchen und die Gemeinden waren es, in denen sich der Protestantismus seit seiner Entstehung zunächst entwickelt hat.⁸ Diese historische Bestimmung der Kirche und damit verbunden der territorialen Kirchengeschichte lässt sich sowohl auf die konfessionellen Mehrheits- als auch die Minderheitskirchen in der Diaspora anwenden. Darunter lassen sich auch die unterschiedlichen Bekenntnstraditionen, regionale Mentalitäten und Frömmigkeitsmuster fassen. Sie alle zusammen sind Ausdruck der Pluralität des Protestantismus, und sie stehen für die Realisation einer sich vielfältig ausdifferenzierenden Christentums-geschichte.

Ob man dabei so weit gehen will wie Martin Brecht, die Territorialkirchengeschichte als das „Gewissen der Kirche“ zu bezeichnen, mag dahingestellt bleiben.⁹ Die Beschäftigung mit den territorialen, den regionalen und gemeindlichen kirchlichen Traditionen jedenfalls vermag den Blick zu schärfen für gelungene Entwicklungen und Fehlentwicklungen; sie ist darüber hinaus einer der entscheidenden Referenzpunkte für die theologische Frage nach der Kirche.

⁷ Vgl. Josef Mooser/Regine Krull/Bernd Hey/Roland Gießelmann (Hgg.), *Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen*, Bielefeld 1989; Claudia Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantentverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh 1996.

⁸ Vgl. Simon, Art.: Territorialkirchengeschichte (wie Anm. 5). Der territorialen Struktur von Kirche und Religion entsprechen in der staats- und kirchenrechtlichen Debatte des 18. Jahrhunderts auch die Rechtstheorie des Territorialismus, die im 19. Jahrhundert aber zunehmend dem Kollegialismus weichen musste. Vgl. Erich Foerster, Art.: Territorialismus, in: RGG² 5, 1052.

⁹ Vgl. Brecht, Situation (wie Anm. 5), 60.

Zweitens: Territorialkirchengeschichte lebt davon, dass sie im Kontext unterschiedlicher Forschungsfelder und Theorietraditionen betrieben wird. Ist sie auf der einen Seite Teil der Theologie und der Kirchengeschichte, steht sie auf der anderen Seite im Kontext der allgemeinen Geschichtswissenschaft, insbesondere der Regionalgeschichte und deren Methoden. Damit stellt sich für den regional ansetzenden Kirchenhistoriker die unabweisbare Aufgabe der Interdisziplinarität. Diese Interdisziplinarität ist in der Kirchengeschichtsforschung besonders des 20. Jahrhunderts vielfach in den Hintergrund getreten. Als Beleg für die Abneigung eher traditionell orientierter Kirchenhistoriker gegenüber nicht theologischen bzw. angeblich nicht kirchenhistorischen Fragestellungen sei hier nur auf Robert Stupperich verwiesen, der in seiner Eröffnungsrede auf dem Jahrestag des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte im Jahre 1970 die befürchtete Soziologisierung der Kirchengeschichte sogleich unter 'Materialismusverdacht' stellte. Etwas amüsiert darf man vielleicht den Satz Stupperichs zitieren: „Wir kennen die Soziologen und ihre Methoden und können nur sagen, dass sie trotz ihrer neuen Terminologie keine wesentliche Durchleuchtung des geschichtlichen wie des gegenwärtigen Lebens bringen“.¹⁰

Für eine interdisziplinär arbeitende territoriale Kirchengeschichte gibt es – entgegen den Befürchtungen Stupperichs – nicht nur gute Argumente, sondern auch interessante Ansatzpunkte, die bis in die Zeit des Historismus zurückreichen. Es sei hier nur auf Autoren wie Albert Hauck und Friedrich Nippold, Karl August von Haase und Ernst Troeltsch, auch etwa auf die regionalen und landeskirchlichen kirchensoziologischen Studien von Paul Drews um die Jahrhundertwende oder die großen enzyklopädischen Unternehmungen wie die „Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche“ oder die erste Auflage der RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart) verwiesen.¹¹ Nicht zuletzt Georg Loesch, Kirchenhistoriker in Wien und Altmeister der österreichischen Protestantismusforschung, vertrat die Idee einer nach vielen Seiten hin offenen Interdisziplinarität, die bis zur soziologischen Betrachtungsweise und zur Wirtschaftsgeschichte reichte. Für die Einordnung Loesches ist auch wichtig, dass er auf der einen Seite – am wissenschaftlichen Ideal Leopold von Ranke orientiert – die Vergangenheit nicht „richten“ wollte. Auf der anderen Seite vertrat er – gegen alle

¹⁰ Zit. n. Ulrich Rottschäfer, Verein und Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte. Ein Rückblick aus Anlass des 100jährigen Bestehens, Bielefeld 1999, 152.

¹¹ Vgl. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 1–24, 1896–1913; Religion in Geschichte und Gegenwart, 5 Bde. 1909–1913; Paul Drews (Hg.), Evangelische Kirchenkunde. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen, Tübingen 1902 ff.; Troeltsch-Studien, hg. v. Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh 1982 ff.; resümierend auch: Gerhard Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, München 1998, 53 ff.; Kurt Nowak, Karl von Hase – Liberales Christentum zwischen Jena und Rom; Ders., Albert Hauck: Historiker des deutschen Mittelalters im wilhelminischen Kaiserreich, beide jetzt in: Ders., Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, Stuttgart 2002, 80–100 u. 101–118; Frank-Michael Kuhlemann, Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive, in: Aus evangelischen Archiven 40. 2000, 7–29, 14–18 (zugleich in: Der Archivar 53. 2000, 230–237); Krogel, Kirchengeschichte (wie Anm. 5), 16–25.

„Objektivitätsspharisiär“ – das Ideal einer wertbezogenen Wissenschaft. Seine Maxime lautete: „Ohne Subjektivität bleibt die Geschichte eine Chronik“.¹²

Insgesamt wird man mit Kurt Nowak als Maxime formulieren müssen, dass die Kirchengeschichte und damit auch die Territorialkirchengeschichte in ihren Methoden nichts anderes als historische Wissenschaft ist.¹³ Das ist gegen jeden heilsgeschichtlichen bzw. jeden über die erkennbare historische Realität hinausweisenden Ansatz pointiert herauszustellen. Diese Position impliziert nicht, dass die Kirchengeschichte darauf zu verzichten hätte, sich mit den in den jeweiligen Epochen relevanten theologischen Fragestellungen zu beschäftigen. Würde sie das tun, so wäre sie keine Kirchengeschichte mehr. Und insofern sie das tut, ist sie selbstverständlich auch theologische Wissenschaft. Ja sie ist und bleibt rückgebunden an das Christusereignis und die Kirche selber. In diesem Sinne hat Gerhard Ebeling sie als eine Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift verstanden – ein Konzept, das von einer modernen Christentumsgeschichte eben so wenig entfernt zu sein scheint wie von einer interdisziplinär angelegten Religions- und Kirchengeschichtsforschung.¹⁴

Dass die Kirchengeschichte hinsichtlich ihrer Methoden nichts anderes als historische Wissenschaft ist, darüber besteht zwischen Theologen und Historikern heute kaum noch Dissens. Schwieriger dagegen stellt sich für viele Forscher der Status der Kirchengeschichte in der Frage dar, welche Urteilskriterien der kirchenhistorischen Arbeit zugrunde gelegt werden sollen. Sind es historische oder aber theologische? Mir scheint die Antwort auf diese Frage im Grunde einfach zu sein, weil sie pragmatisch entschieden werden

¹² Vgl. Georg Loesche, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, dritte verb., verm., mit drei Karten und einer Notenbeilage versehene Auflage, Wien 1930, 8–11; Vorwort, XV f. Die postulierte Wertbezogenheit verdichtete sich bei Loesche indessen zu einem handfesten, kulturprotestantisch aufgeladenen Antikatholizismus – so in seinem Vorwort zur dritten Auflage; vgl. auch Peter F. Barton (Hg.), *Georg Loesches Autobiographie*, in: JGPrÖ 99. 1983, 3–29; Reingrabner, *Konzeption* (wie Anm. 5), 193–196. Loesche war auch viele Jahre Vorsitzender der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, die ihre Entstehung nicht zuletzt aus dem Impuls der konfessionskulturellen Auseinandersetzungen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts empfing – so Reingrabner, *Gesellschaft* (wie Anm. 3), 247.

¹³ Nowak, *Kirchliche Zeitgeschichte* (wie Anm. 2); zur theologischen Einbindung ebd., 11 f. Nowaks Position entspricht weitgehend derjenigen der Herausgeber von „Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte“. Vgl. deren 'Programm', abgedruckt auf der ersten Seite jedes einzelnen Bandes in der Reihe.

¹⁴ Vgl. Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947; Trutz Rendtorff, *Überlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm*, in: Ders., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, 13–40; zur inzwischen weitläufigen Diskussion aus theologischer Perspektive aufschlussreich Karin Bornkamm, *Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis*, in: ZThK 75. 1978, 436–466; aus historischer Perspektive der auf breitem Material basierende Beitrag von Werner K. Blessing, *Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen*, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart 1996, 14–59.

kann: Sofern die von dem jeweiligen Forscher präferierten Urteilkriterien als erkenntnisleitende Interessen offengelegt werden, besteht kein Problem in der Anwendung unterschiedlicher Urteilkriterien. Tut man dies, ist das nichts anderes als der Ausdruck einer prinzipiell plural verfassten Geschichtswissenschaft. Und so ist es selbstverständlich legitim, eine kirchengeschichtliche Untersuchung im Kontext der theologischen Frage nach der Kirche zu betreiben, deren Interesse einem bestimmten normativen Kirchenmodell gilt. Daneben ist es aber ebenso legitim, sein Erkenntnisinteresse etwa modernisierungstheoretisch rückzubinden. Die gewählten Ansätze bleiben legitim, sofern sie im wissenschaftlichen Diskurs hinsichtlich ihrer Methoden und erarbeiteten Ergebnisse diskutiert werden können; und das heißt auch: sofern ihre Ergebnisse im Zusammenhang des jeweiligen Ansatzes als relative Annäherungen an die Wirklichkeit erkennbar bleiben, mithin nie als absolute historische Wahrheit ausgegeben werden können.¹⁵

Drittens: Territoriale Kirchengeschichte muss sich sowohl auf das jeweils Besondere und Spezifische, ebenso wie auf das Allgemeine und den großen Zusammenhang richten. Der von daher an das Konzept zu stellende Anspruch ist, dass die Forschung neben all ihren Detailbemühungen immer auch vergleichende Forschung sein muss. Denn nur im Falle einer angemessenen Komparatistik wird sie auch das ihr zugeschriebene Odium der Belanglosigkeit überwinden können!¹⁶ Der damit formulierte Anspruch ergibt sich ferner aus dem bereits angesprochenen systematisch-theologischen Interesse, etwa aus der Frage: Wo und wie realisiert sich Kirche? Und er ist schließlich Implikat der allgemeinen Geschichtswissenschaft, der es darum geht, die jeweils unterschiedlichen Bedingungen von historischem Wandel versteh- und erklärbar zu machen.¹⁷

Forschungspraktisch heißt das, dass biographische Forschungen, auch gemeindebezogene Forschungen oder Quelleneditionen als wichtige Aufgaben der territorialen Kirchengeschichte selbstverständlich zu bejahen sind. Allein jedoch genügt das nicht, wenn es nicht rück- und eingebunden wird in allgemeine Entwicklungsprobleme und größere Strukturzusammenhänge. Wie schnell regionale Entwicklungen und Diskussionen zu historisch allgemein bedeutsamen Grundproblemen avancieren können, lässt sich am prominenten Beispiel der Barmer theologischen Erklärung verdeutlichen. Deren theologische Wurzeln lagen in den reformierten Traditionen des

¹⁵ Vgl. zu unterschiedlichen Zugriffen auf die historische Realität etwa das im zweiten Teil erörterte Beispiel des protestantischen Vereinswesens, das sich sowohl in einem theologischen als auch in einem modernisierungstheoretischen Kontext diskutieren lässt und auch von den Zeitgenossen so diskutiert worden ist.

¹⁶ Zwischen Österreich und Ungarn vergleichend vgl. etwa den vorbildlich strukturierenden Aufsatz von Friedrich Gottas, *Der Protestantismus in Österreich und Ungarn vom Ende des 18. Jahrhunderts (1781) bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts (1918) – Parallelen und Unterschiede*, in: JGPrÖ 109, 1993, 5–36.

¹⁷ Zum Konzept Loesches gehörte es, der österreichischen Protestantismusgeschichte, die eine Geschichte der Diaspora ist, nicht „das Gepräge einer bloßen ‚Lokalhistorie‘“ zu geben, sondern die Darstellung „in den Rahmen der allgemeinen Kirchen-, Geistes- und Weltgeschichte einzugliedern“ (vgl. Loesche, *Geschichte* [wie Anm. 12], 8).

Wuppertals und der bereits in Barmen-Gemarke am 3. und 4. Januar 1934 stattgefundenen ersten freien reformierten Synode.¹⁸

II. Paradigmatische Strukturprobleme der territorialen Kirchengeschichte im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Wenden wir uns einigen paradigmatischen Strukturproblemen der territorialen Kirchengeschichte im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu: Die Kriterien meiner Auswahl sind zum einen an allgemeinen Problemstellungen der neueren Forschung orientiert. Berücksichtigt wurden zum anderen solche Aspekte, die sowohl vergleichend als auch interdisziplinär diskutierbar sind. Schließlich handelt es sich um Gesichtspunkte, an denen sich die notwendige Operationalisierung einer territorialen Perspektive darlegen lässt. Ein Teil der ausgewählten Aspekte wird bereits in der österreichischen und deutschen Protestantengeschichtsschreibung reflektiert; anderes hingegen weniger, so dass hier Forschungsbedarf besteht.

Ein erstes, relevantes Strukturproblem gilt den Fragen von Säkularisierung und Entkirchlichung bzw. den entgegengesetzten Vorstellungen von Rechristianisierung und Rekonfessionalisierung. Diese Problemstellung ist vor allem deshalb eine Frage gerade der territorialen Kirchengeschichte, weil sich die verändernden Formen von Kirchlichkeit und Kirchenbindung zunächst einmal „vor Ort“ nachweisen lassen – und zwar mit seriellen Quellen über Abendmahlsteilnahme, Kirchenbesuch, Kirchenwahlen etc. Die Forschungen der letzten Jahre haben in dieser Hinsicht bereits weitreichende Fortschritte gemacht. Man denke etwa an Lucian Hölschers Datenatlas zur religiösen Geographie des protestantischen Deutschland.¹⁹ Solche sozialstatistischen Untersuchungen sind vor allem deshalb vonnöten, weil sich mit ihnen höchst unterschiedliche Verläufe des Entkirchlichungsprozesses ermitteln lassen. So wird man für die Territorien des späteren Deutschen Kaiserreiches sagen müssen, dass der Süden Deutschlands im 19. Jahrhundert noch viel stärker kirchlich geprägt blieb als der Nordosten. Auch ist interessant, dass entgegen dem seit langem bestehenden Vorurteil nicht davon ausgegangen werden kann, dass die Kirchlichkeit in der Diaspora als generell höher anzunehmen ist als in den jeweiligen konfessionellen Kerngebieten.²⁰

Für die Operationalisierung eines solchen Ansatzes ist aber zu betonen, dass sich Daten zu Kirchlichkeit und Entkirchlichung gerade im Protestantismus nicht als ein methodischer Königsweg verabsolutieren lassen. So sagen sie nämlich nichts über innere und nicht zuletzt theologisch geprägte Frömmig-

¹⁸ Vgl. Joachim Beckmann, Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1975, 34–46.

¹⁹ Vgl. Lucian Hölscher, Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, 4 Bde., Berlin u.a. 2001.

²⁰ Ebd. Vgl. auch Ders., Religiöse Geographie im protestantischen Deutschland. Ein neuer Datenatlas zum kirchlichen Leben in den evangelischen Landeskirchen 1850–1940, in: Aus evangelischen Archiven, Nr. 40, 31–68, 63–65.

keitsmuster aus. Will man daher zu weiterreichenderen Aussagen für eine valide Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte der Religion in der Moderne vorstoßen, müssen die erhobenen Daten durch andere, nach Möglichkeit serielle qualitative Quellen ergänzt werden. Mögliche Zugänge in dieser Hinsicht bieten Grabsteine und Testamente, Gemeindeblätter und Synodalprotokolle, autobiographische und biographische Zeugnisse, Kirchenvisitationsberichte etc.²¹

Die Fragen nach Entkirchlichung und Verkirchlichung, nach Frömmigkeit und Mentalität sind, zweitens, unmittelbar verknüpft mit dem in der neueren Forschung intensiv diskutierten Milieubegriff. Der Milieubegriff zielt auf religiöse und kulturelle, auf ökonomische und lebensweltliche soziale Einheiten innerhalb einer Region, eines Territoriums oder auch eines Nationalstaates. Er zielt darüber hinaus auf politische Dispositionen; und es lassen sich an ihm in der Regel wirkmächtige „Cluster“ eines sozialen und nicht zuletzt religiös vermittelten Zusammenhalts ermitteln.²²

Der Vorteil der neueren Milieudebatte ist, wie gerade angedeutet, dass wir Milieus auf ganz unterschiedlichen Ebenen finden. So hat die jüngere Forschung gerade mit dem Blick auf religiöse Milieus Begriffe von unterschiedlicher Reichweite diskutiert. Es wird von Mikro-, Meso- und Makromilieus gesprochen.²³ Am unproblematischsten scheint dabei für die Protestantismusforschung zunächst der Begriff des Mikromilieus zu sein. Solche Mikromilieus lassen sich auf Gemeindeebene nachweisen. So haben Günter Brakelmann und Dietmar von Reeken für das Ruhrgebiet bzw. für nordwestdeutsche Regionen diverse Gemeindemilieus mit differenten religiösen und politischen Prägungen herausgearbeitet.²⁴ Auch in der österreichischen Protestantismusforschung ist bereits auf ganz unterschiedliche, vor allem historisch bedingte Gemeindemilieus hingewiesen worden. Idealtypisch wird man die Milieus der Toleranzgemeinden von den um 1900 entstandenen „Los-von-Rom-Gemeinden“, diese wiederum von den Ge-

²¹ Vgl. etwa Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973; Rudolf Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*, München 1995; zur Quellenbasis auch Ders., *Katholische Kirche, Religiosität und gesellschaftlicher Wandel. Rheinisch-Westfälische Städte 1750–1830*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, 100, Anm. 57 u. 58; Frank-Michael Kuhlemann, *Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914*, Göttingen 2001, 41.

²² Vgl. M. Rainer Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: Wilhelm Abel u.a. (Hgg.), *Wirtschaft, Geschichte, Wirtschaftsgeschichte. FS für Friedrich Lütge*, Stuttgart 1996 u.ö.; neuerdings auch in M. Rainer Lepsius, *Demokratie in Deutschland*, Göttingen 1993, 25–50.

²³ Vgl. Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hgg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, ²2000.

²⁴ Vgl. Günter Brakelmann, *Das kirchennahe protestantische Milieu im Ruhrgebiet 1890–1933*, in: Bericht über die 38. Versammlung deutscher Historiker in Bochum vom 26. bis 29. September 1990, 175–179; Dietmar von Reeken, *Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914*, Gütersloh 1999.

meinden des „Burgenlandes“ sowie der Wiener Großstadtgemeinde unterscheiden müssen.²⁵

Für die Milieudiskussion stellen sich insbesondere Fragen nach den Bedingungen und den Prozessen, den theologischen Prägungen und lebensweltlichen Konflikten im Prozess des Gemeindeaufbaus. Dieser stellte sich in den Diasporakirchen und nicht zuletzt in Österreich aufgrund der großen Entfernungen als ein besonderes Problem dar. Fragen nach der theologischen Prägung von Vikaren und Geistlichen, der Bedeutung von Schulen und Gemeindehäusern, Toleranzbethäusern und Familienabenden, Kauf von Grundstücken und Friedhofsnutzung, Streit von Mietern und Vermietern jeweils anderer Konfession, Glockenstreitigkeiten und Prozessionen, religiösen Festen und Liedkultur sind von Interesse.²⁶

Von besonderer Bedeutung für die künftige Milieuforschung ist auch eine Geschichte religiöser Sozialisation, die sich gleichermaßen auf Schulen und Kindergärten, Vereine der Inneren Mission und die Gemeinden, mithin regional und lokal höchst unterschiedliche Ausprägungen des Protestantismus richten müsste. In diesem Kontext käme auch einer lokal und regional verankerten Geschlechtergeschichte eine tragende Rolle zu. So stellte sich für viele österreichische evangelische Gemeinden das Problem, dass viele Mütter keine protestantische Erziehung erfahren hatten und erst später durch Heirat zum Protestantismus übertraten.²⁷ Wie überall spielten Frauen und Mütter für

²⁵ Vgl. Hans Eder, *Eigenart, Organisation und Leben der evangelischen Kirche A. u. H.B. in Österreich*, in: Ders. (Hg.), *Die evangelische Kirche in Österreich. Blüte, Not und neuer Aufbau*, Berlin 1940, 174–216, 200 f.; Gustav Reingrabner, *Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation*, Wien u.a. 1981, 204 f., 256–266; Ders., *Das kirchliche Leben der Evangelischen im Burgenland seit 1945*, in: *JGPrÖ* 117/118. 2002, 147–194; F. Reischer, *Der Protestantismus in Klagenfurt und Unterkärnten im 19. und 20. Jahrhundert (Die Entstehung der evangelischen Pfarrgemeinde Klagenfurt am Lendkanal im Zusammenhang mit der Geschichte des Protestantismus in Kärnten)*, in: *JGPrÖ* 100. 1984, 41–143; Johann Peter Franzl, *Studien zur Geschichte des Protestantismus in Wiener Neustadt*, (phil. Diss.) Wien 1974; A. Petritsch, *125 Jahre Evangelische Pfarrgemeinde A. und H.B. Wiener Neustadt*, in: *JGPrÖ* 102. 1986, 92–141; D. Pichler, *Das Heiratsverhalten des protestantischen Wiener Bürgertums – Matriken der Wiener Protestantischen Gemeinde im 19. Jahrhundert*, in: *JGPrÖ* 112. 1996, 57–117.

²⁶ Vgl. Alfred Wahl, *Confession et Comportement dans les Campagnes d'Alsace et de Bade 1871–1939. Catholiques, protestants et juifs. Demographie, dynamisme économique et social, relation et attitude politique*, 2 Bde., Metz 1980; Alain Corbin, *Die Sprache der Glocken. Ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 1995 (französisch: 1994); Jakob Weiler, *Der Glockenstreit zu Rheinbrohl. Vor 100 Jahren: Kulturkampf am Mittelrhein*, Bad Hönningen 1996; Tobias Dietrich, *Konfessionelle Gegnerschaft im Dorf im 19. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 181–213; Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), 181–188; Reingrabner, *Protestanten* (wie Anm. 25), 191; Rudolf Leeb/E. Herold, *Das österreichische josephinische Toleranzbethaus. Zur historischen Einordnung eines Symbols*, in: *JGPrÖ* 107/108. 1991/1992, 3–23.

²⁷ Vgl. Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), 208–214; dort auch zum Postulat einer umfassenden Begleitung der Mütter an besonderen Lebensabschnitten ihrer Kinder. So sei es die „selbstverständliche Aufgabe der kirchlichen Frauenarbeit, die Jungmütter, die Taufmütter, die Schulanfängerinnen, die Konfirmandenmütter usw. gesondert zu

die Milieus eine tragende Rolle, etwa in den Frauenbibelkreisen, in der Frauenhilfe, in den evangelischen Frauenvereinen, als Gemeindegliederinnen oder Berufsarbeiterinnen der Inneren Mission, die in ihrer lokalen und regionalen Bedeutung differenziert zu untersuchen wären.²⁸

Ein entscheidendes Problem der protestantischen Milieudiskussion ist die Frage, ob und inwieweit es solche Milieus eigentlich auf einer übergemeindlichen, überregionalen oder auch nationalen Ebene gegeben hat. In Deutschland lassen sich regionale Milieustrukturen hier und da nachweisen.²⁹ Aber gilt das auch für Österreich? Zum einen stellt sich das Problem schon anders aufgrund der Minderheitssituation der Protestanten mit etwa 2% aller Staatsangehörigen (bezogen auf die Zeit nach 1918 in der ersten Republik).³⁰ Diese Größenordnung entspricht etwa derjenigen der Juden in Deutschland in der Zeit des Kaiserreichs, deren sozialer Zusammenhalt sich aber nicht, wie argumentiert worden ist, als ein Milieu beschreiben lasse.³¹ Zum anderen ergibt sich für Österreich – gravierender noch als für Deutschland – das Problem der politischen Vertretung der Protestanten. Eine eigentliche Milieupartei wie das Zentrum in Deutschland existierte nicht, selbst wenn sich liberale und nationalkulturelle protestantische Interessen und Mobilisie-

sammeln und sie auf ihre Aufgabe besonders vorzubereiten“ (212); vgl. auch Karl W. Schwarz, Heiraten zwischen „Geduldetwerden“ und „Versprechenmüssen“ – Zu den Auswirkungen des Toleranzpatents im evangelischen Raum, in: AuG 52, 2001, 218–226; Ders., Das österreichische Eherecht als Konversionsmotiv, in: Gustav Reingrabner/Monika Haselbach (Hgg.), Evangelische in Österreich. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek Nov. 96 – Febr. 97, Wien 1996, 123–125. Zum Problem einer religiösen Sozialisationsgeschichte Frank-Michael Kuhlemann, Religiöse Erziehung in Familie, Kirche und Schule 1945–1980. Zur Transformation protestantischer und katholischer Milieus am Beispiel ausgewählter Städte im europäischen Vergleich (Ms.).

²⁸ Eder, Eigenart (wie Anm. 25), ebd. Zur Positionierung neuer Frauenberufe innerhalb konfessioneller Milieus die Beiträge von Petra Brinkmeier, Annette Drees, Ruth Felgentreff, Silvia Lange u. Kerstin Winkler, in: Frank-Michael Kuhlemann/Hans-Walter Schmuhl (Hgg.), Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2003; in systematisch-historischer Perspektive: Ute Gause, Geschlecht als historische Kategorie. Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte? Ein Diskussionsbeitrag, in: Doering-Manteuffel/Nowak (Hgg.), Zeitgeschichte (wie Anm. 14), 164–179.

²⁹ Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Protestantisches Milieu in Baden. Konfessionelle Vergesellschaftung und Mentalität im Umbruch zur Moderne, in: Blaschke/Kuhlemann (Hgg.), Religion (wie Anm. 23), 316–349; Wolfhart Beck, Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik, Paderborn u.a. 2002.

³⁰ Vgl. Friedrich Gottas, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen, hg. im Auftrag der Kommission für die Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie (1848–1918) von Adam Wandruszka u. Peter Urbanitsch, Wien 1985, 592.

³¹ Vgl. Till van Rahden, Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive, in: Blaschke/Kuhlemann (Hgg.), Religion (wie Anm. 23), 409–434.

rungsprozesse teilweise im Kontext des politischen Liberalismus oder im radikalen Nationalismus der Alldeutschen verorten lassen.³²

Eine andere Frage wäre in diesem Zusammenhang, ob man den Protestantismus, statt ihn als Milieu zu charakterisieren, nicht besser als ein mentales Verbundsystem bezeichnen sollte – mit einer Reihe von sozialkulturellen Symbolisierungen und politischen Konsequenzen. Dabei käme vor allem der Abgrenzung vom politischen Katholizismus und der Sozialdemokratie eine besondere Bedeutung zu. So gab es in Deutschland eine protestantische Disposition auf die Parteien des liberalen und nationalen Lagers, die letztlich bis hin zum Nationalsozialismus reichte. Auch in Österreich scheinen langfristig angelegte antikatholische Affekte in den protestantischen Milieus und Mentalitäten möglicherweise zu einer ebensolchen Disposition beigetragen zu haben.³³

Um solche Zusammenhänge empirisch exakt und vergleichend zu klären, bedarf es breiter milieu- und mentalitätsgeschichtlich fundierter Untersuchungen. Dabei stehen Fragen nach den übergreifenden Kommunikationsräumen und ihren Medien, nach Schulbuchinhalten und Buchlektüre, nach Zeitungen und Zeitschriften, nach Erinnerungsfeiern und -festen, nach Vereinen und Verbänden, nach evangelischen Fakultäten und theologischen Akademien sowie schließlich dem politischen Wahlverhalten zur Debatte.

Mit den Milieus unmittelbar verbunden ist, drittens, die Frage nach dem protestantischen Vereinswesen. Das konfessionelle Verbands- und Vereinswesen repräsentierte im 19. Jahrhundert die entscheidende Vergesellschaftungsform des Bürgertums und steht zunächst gewissermaßen verquer zu einer territorialen Struktur von Religion und Kirche. Auf der anderen Seite

³² Vgl. Georg Schönerer, hg. mit Unterstützung des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands von Eduard Pichl, Bd. 5: 1897–1921, Oldenburg/Berlin 1938; Berthold Sutter, Die Badenischen Sprachenverordnungen von 1897, 2 Bde., Graz-Köln 1960/1965; Andrew Whiteside, *The Socialism of Fools: Georg Ritter von Schönerer and Austrian Pan-Germanism*, Berkeley 1975; *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. III: *Die Völker des Reiches*, 1. Teilband, im Auftrag der Kommission für die Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie (1848–1918) hg. von Adam Wandruszka u. Peter Urbanitsch, Wien 1980; Lothar Höbelt, Kornblume und Kaiseradler. *Die deutschfreiheitlichen Parteien Altösterreichs 1882–1918*, Wien 1993; vgl. auch Reinhard Knoll, *Zur Tradition der christlich-sozialen Partei. Ihre Früh- und Entwicklungsgeschichte bis zu den Reichsratswahlen 1907*, Wien u.a. 1973; Carl E. Schorske, *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, München u.a. 1980, 111–168.

³³ Vgl. Karl Rohe, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland*, Frankfurt 1992; Gustav Reingrabner, *Rom oder Wittenberg – vom antikatholischen Affekt im österreichischen Protestantismus*, in: Hans Paarhammer/Alfred Rinnerthaler (Hgg.), *Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt u.a. 2001, 573–595; Walter Fleischmann-Bisten, *Die Orientierung der österreichischen Protestanten nach dem „Reich“ 1903 bis 1938 – dargestellt am Beispiel des „Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“*, in: JGPrÖ 112. 1996, 119–135; vgl. auch Karl W. Schwarz, *Von der ersten zur zweiten Republik*, in: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 14. 1994, 17–30, 25.

blieb es durch Landes- und Ortsvereine wiederum in einen territorialen und regionalen wie lokalen und gemeindlichen Rahmen eingebunden.³⁴

Wie auch immer das im konkreten Fall war: In den protestantischen Vereinen bildete sich ein für den neueren Protestantismus sozialgeschichtlich und modernisierungstheoretisch sowie auch systematisch-theologisch interessantes und zugleich konstitutives Modell der sozialen Organisation von Religion ab. Der Göttinger Theologe Friedrich Lücke sowie sein Schüler Johann Hinrich Wichern hatten die Vereinsdiskussion zum einen vor dem Hintergrund eines ständig fortschreitenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses geführt. Zum anderen hatten sie die Vereinsfrage in den Kontext einer Diskussion über die altprotestantische Dreiständelehre gestellt. Konfessionelle Vereine übernahmen – nach ihrer Deutung – zentrale Aufgaben bei der Integration der Menschen in einer die Individuen tendenziell atomisierenden bürgerlichen Gesellschaft. Vereine waren für Wichern auch Teil einer berufsständischen Ordnung. Die Kirche fungierte dabei als der eigentliche „freie Urverein“, der in der Moderne aber aufgrund der Erfahrungen von gesellschaftlicher und kultureller Differenz zu erweitern sei. Pointiert formuliert: Konfessionelle Vereine sollten quasikirchliche Funktionen übernehmen – außerhalb eines amtskirchlichen Rahmens.³⁵

Wie sehr sich dieses Problem in der Geschichte des österreichischen Protestantismus widerspiegelt, wird unmittelbar einsichtig, wenn man sich die Bedeutung vor allem der Gustav-Adolf-Vereine sowie des Evangelischen Bundes für die Kirchenbildung vergegenwärtigt. So wurde im österreichischen Protestantismus in den 1930er Jahren noch darüber diskutiert, ob nur solche Gemeindeglieder in Presbyterien gewählt werden könnten, die zugleich Mitglieder des Evangelischen Bundes oder des Gustav-Adolf-Vereins seien.³⁶

Die Vereinsperspektive ist auch für die langfristige Betrachtung des Protestantismus in der Krise des theologischen Liberalismus bedeutsam. So nahm die Vereinsdebatte besonders seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine kritische Wende. Immer mehr stellte sich jetzt offensichtlich das Problem, dass die Vereine von vielen nur noch als der exemplarische Ausdruck für die Zerrissenheit einer krisenhaften Moderne, die nicht mehr in der Lage sei, den ganzen Menschen zu integrieren, wahrgenommen wurden. Kritiker der Vereine optierten daher je länger desto mehr wieder für die Kirche als ein

³⁴ Vgl. Hans-Walter Krumwiede, Die Unionswirkung der freien evangelischen Vereine und Werke als soziales Phänomen des 19. Jahrhunderts, in: Karl Herbert (Hg.), Um evangelische Einheit. Beiträge zum Unionsproblem, Herborn 1967, 147–184; zur grundsätzlichen Bedeutung des protestantischen Vereinswesens im 19. und 20. Jahrhundert: Jochen-Christoph Kaiser, Konfessionelle Verbände im 19. Jahrhundert. Versuch einer Typologie, in: Helmut Baier (Hg.), Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Neustadt a.d. Aisch 1992, 187–209; Ders., Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945, München 1989.

³⁵ Krumwiede, Unionswirkung (wie Anm. 34).

³⁶ Eder, Eigenart (wie Anm. 25), 215. Zum Evangelischen Bund in Österreich neuerdings: Karl-Reinhard Trauner/Bernd Zimmermann (Hgg.), 100 Jahre Evangelischer Bund in Österreich. Probleme und Chancen in der Diaspora-Arbeit, Göttingen 2003.

organisches und allseitig integrierendes Organisationsmodell.³⁷ Wenn man so will, kann man hieran die sozialgeschichtlichen Bezüge einer theologischen Diskussion erkennen, in der der bürgerliche Liberalismus und die bürgerliche Welt zu einem grundlegenden theologischen Problem wurden.³⁸

Die Vereinsperspektive ist noch mit einem anderen wichtigen Aspekt, dem der Laienemanzipation, verbunden. Die Vereine stehen für die Emanzipation eines religiös rückgebundenen bürgerlichen Subjekts. Und es lassen sich gerade an der Geschichte des Vereinsprotestantismus ein Stück weit die Thesen von der strukturellen Obrigkeitlastigkeit des Protestantismus relativieren. Protestantische Vereine übernahmen wichtige Funktionen auf dem Feld des bürgerlichen Kulturbetriebs und im Rahmen der bürgerlichen Sozialreform. Zum Teil waren sie auch in die kommunale Selbstverwaltung integriert oder sie waren Träger eines oppositionellen Nationalismus, der sich gegen dynastisch-territoriale und „obrigkeitliche“ Interessen ebenso wie die Politikvorstellungen der eigenen Kirchenobrigkeit richten konnte. Letzteres ist in der Forschung etwa am Beispiel des Evangelischen Bundes im Kontext der sogenannten „Los-von-Rom-Bewegung“ herausgearbeitet worden.³⁹

Der Aspekt bürgerlicher Emanzipation im Kontext der protestantischen Vereinsgeschichte lässt sich möglicherweise noch mit dem Sachverhalt verknüpfen, dass sich die Geschichte des Protestantismus in Österreich überhaupt nur aus einem langwierigen lokalen Emanzipationskampf vor allem gegen die katholische Landesherrschaft angemessen erklären lässt. Dabei kam den Gemeinden und einigen herausragenden bäuerlichen Führungsgestalten, sogenannten „Prädikanten“, eine besondere Funktion zu. Das hat dazu beigetragen, dass der österreichische Protestantismus eine seit dem 16. Jahrhundert ausgeprägte „autochthone Tradition des Laienchristentums“ bis hin zu einem „politischen Protestantismus“ besaß, von dem sich

³⁷ Vgl. Kuhlemann, *Bürgerlichkeit* (wie Anm. 21), 431–439; vgl. auch Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994, 219–233. Zur Kritik an den Vereinen als Relikt aus dem „liberalistischen Zeitalter, in dem alles vereinsmäßig aufgezogen war“, am österreichischen Beispiel für das frühe 20. Jahrhundert Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), 208. Einem neuen kirchlichen Integrationsideal folgend, heißt es dort u.a.: „Die Vereine waren immer in Gefahr, Selbstzweck zu werden, sich nicht mehr als Teil des Ganzen zu fühlen.“ Auch der Präsident des Wiener Oberkirchenrats Dr. Heinrich Liptak sprach 1940 abschätzig von dem „wohl übermäßig wuchernde(n) Vereinswesen Oesterreichs“ (Heinrich Liptak, *Die neue Rechtslage der Kirche*, in: Eder (Hg.), *Kirche* [wie Anm. 25], 163).

³⁸ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre*, in: AfB 28, 1984, 214–268, 232 ff., der zwischen den jüngeren Liberalen des Kaiserreichs und der späteren Dialektischen Theologie eine deutliche „Struktur analogie“ erkennt, dabei aber dem Problem der Kirche und der Vereine keine besondere Bedeutung zuweist.

³⁹ Vgl. Kuhlemann, *Bürgerlichkeit* (wie Anm. 21), 370–460; Helmut Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914*, Princeton 1995, 206–239; Gustav Reingrabner, *Der Evangelische Bund und die Los-von-Rom-Bewegung in Österreich*, in: Gottfried Maron (Hg.), *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*, Göttingen 1986, 258–271.

Kontinuitäten bis hin zum Vereinsprotestantismus des 19. Jahrhunderts ermitteln lassen.⁴⁰ Nicht zu Unrecht hat man in der österreichischen Protestantengeschichtsschreibung die Momente eines ausgeprägten „Gemeindeindividualismus“ oder sogar „Gemeindeindependentismus“ ausgemacht. Der Gemeindeindependentismus reichte von der rechtlichen Unabhängigkeit in Form von „Lokalstatuten“ über die liturgische Mannigfaltigkeit bis hin zur Bekenntnisunabhängigkeit. Der emanzipatorische Impetus zeigt sich im 19. Jahrhundert nicht zuletzt in den Protesten der Gemeinden des Burgenlandes gegen die Einführung der landesfürstlichen Kirchenhoheit im Jahre 1859, die darin ihre Autonomierechte beeinträchtigt sahen.⁴¹

Ein weiterer entscheidender Zugriff für eine territorial verankerte und zugleich darüber hinausweisende Kirchengeschichtsforschung ist, viertens, dass sie sich mit dem Problem des modernen Nationalismus auseinandersetzen muss. Wenn in der Vormoderne das Territorium zur entscheidenden politischen Referenzgröße des Protestantismus geworden ist, so ist es in der Moderne je länger desto mehr die Nation. Diese Perspektive ergibt sich vor allem aus der sich verdichtenden nationalen Kommunikation in Vereinen, Presse, Schulen und Hochschulen. Und es lassen sich hier und da, vor allem im liberalen Protestantismus des deutschen Südwestens, beträchtliche Tendenzen hin zu einer „Konfessionalisierung der Nation“ feststellen.⁴² So wurde auf dem Fest zur Einweihung des Wormser Lutherdenkmals von 1868 etwa „der große Gedanke“ herausgestellt, „daß Deutschtum und Protestantismus eigentlich Eins und dasselbe seien, daß die Größe Deutschlands auf dem Protestantismus, der Protestantismus auf Deutschland beruhe“.⁴³ Solche

⁴⁰ Vgl. Rudolf Leeb, Die Zeit des „Geheimprotestantismus“, in: Carinthia I, 190. 2000, 249–264, Zitate 263 f.

⁴¹ Vgl. etwa Liptak, Rechtslage (wie Anm. 37), 151 f., das dritte Zitat ebd., 171; Eder, Eigenart (wie Anm. 25), 201 f., die beiden ersten Zitate ebd.; Reingrabner, Protestanten (wie Anm. 25), 261. Am österreichisch-ungarischen Protestantismus lassen sich daher möglicherweise interessante Bezüge auch zwischen einer „westlichen“ und mitteleuropäischen Widerstandsdiskussion herausarbeiten. Vgl. Kálmán Benda, Die Auswirkungen der Lehren Calvins auf die Ideologie des ständischen Widerstandes in Ungarn, in: JGPrÖ 110/111. 1994/95, 75–85.

⁴² Solche Tendenzen finden sich etwa in der kleindeutschen borussischen Schule der Geschichtswissenschaft. Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1849–1914, München 1995, 228–251. Am Beispiel Heinrich von Sybels und des von ihm maßgeblich dominierten antiultramontanen Deutschen Vereins für die Rheinprovinz vgl. Norbert Schloßmacher, Entkirchlichung, Antiultramontanismus und „nationalreligiöse Orientierungen“ im Liberalismus der Kulturkampffära. Der Deutsche Verein für die Rheinprovinz, in: Blaschke/Kuhlemann (Hgg.), Religion (wie Anm. 23), 474–502. Zum deutschen Südwesten Lepp, Aufbruch (wie Anm. 7). Zum Problem der „Konfessionalisierung der Nation“ in Deutschland: Frank-Michael Kuhlemann, „Konfessionalisierung der Nation“? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 2004, 27–63.

⁴³ Vgl. Süddeutsches Evangelisch-Protestantisches Wochenblatt, 9, 1868, 164, auch ebd., 185; hier zit. n. Martin Friedrich, Das Wormser Lutherfest von 1868, in: ZThK 96. 1999, 384–404.

Tendenzen zur „Konfessionalisierung der Nation“ waren nicht unbedeutend. Sie bestimmten zum Teil das protestantische Vereinswesen, etwa den Evangelischen Bund und hier vor allem manche seiner Wortführer und Protagonisten wie die beiden Pfarrerrfunktionäre Friedrich Meyer und Paul Bräunlich. Beide waren in ihrer Los-von-Rom-Arbeit von der Idee erfasst, eine alldeutsche, gegen Rom und das Slaventum gerichtete protestantische Nation zu realisieren.⁴⁴

Einschränkend ist auf der anderen Seite eine Reihe von relativierenden Aspekten zu berücksichtigen. Gemeint ist eine vielfach dynastische und territoriale Gebundenheit sowie das Festhalten an überkommenen Bekenntnissen, die eine bruchlose Identität von evangelischem Glauben und modernem Nationalismus kaum möglich machten. Auch solche Einstellungsmuster finden sich in der Los-von-Rom-Bewegung, die eben nicht nur als eine politische, auf „Alldeutschland“ zielende soziale Bewegung zu charakterisieren ist, sondern in der es ebenso eine nicht unbedeutende Strömung „Hin zum Evangelium“ gab.⁴⁵ In Deutschland kommt in dieser Hinsicht der Pfarrergeschichte eine maßgebliche Bedeutung zu. So finden sich unter den Pfarrern im Kaiserreich neben nationalen immer auch bekenntnisgebundene und territorial-regionale Identitäten, ebenso wie christlich-universalistische Positionen, die einer nationalen Identität tendenziell entgegen stehen konnten.⁴⁶ Nicht zuletzt sei auf Studien über Deutschland verwiesen, die den deutlichen Vorbehalt gegenüber der Nation unter konservativen Protestanten für die Zeit zwischen der 1848er Revolution und der Reichsgründung herausgearbeitet haben.⁴⁷

Für die Diskussion des modernen Nationalismus sind vor allem auch die jeweiligen theologischen Fakultäten in den einzelnen Ländern und Regionen als höchst einflussreiche Variablen in Rechnung zu stellen. Im liberalen Heidelberg ist im 19. Jahrhundert das Konzept eines protestantischen, vor

⁴⁴ Vgl. Smith, *German Nationalism* (wie Anm. 39), 206–232.

⁴⁵ Vgl. Reingrabner, *Der Evangelische Bund* (wie Anm. 39), 258–271. Zur Los-von-Rom-Bewegung und zum Evangelischen Bund, über die es inzwischen eine breitere Literatur gibt, seien mit unterschiedlichen Thesen und Zugriffen hier noch genannt: Georg Loesche, Art.: Los-von-Rom-(Evangelische)Bewegung in Österreich, in: RE³, Bd. 24: Ergänzungen und Nachträge, Leipzig 1913, 20–34; Lothar Albertin, *Nationalismus und Protestantismus in der österreichischen Los-von-Rom Bewegung um 1900*, phil. Diss. Köln 1953; Whiteside, *Socialism of Fools. Zur studentischen Los-von-Rom-Bewegung*; Karl-Reinhart Trauner, *Die studentische Los-von-Rom-Bewegung*, in: JGRPÖ 107/108. 1991/1992, 137–165.

⁴⁶ Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, *Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert. Befunde und Perspektiven der Forschung*, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt/New York 2001, 548–586. Exemplarisch hierzu auch: Heiko Bollmeyer, *Nation und Protestantismus. Zu einem Wechselverhältnis bei Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910)*, in: JWKG 97. 2002, 159–194.

⁴⁷ Nikolaus Buschmann, *Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise*; Frank Becker, *Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich*, beide in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte* (wie Anm. 46), 333–388 u. 389–418.

allem kleindeutsch optierenden Nationalismus vorangetrieben worden.⁴⁸ Viel deutlicher jedenfalls als im konfessionellen Luthertum der Erlanger Theologie, die der Nation gegenüber eher skeptisch eingestellt war!⁴⁹ Auch die Evangelisch-theologische Fakultät bzw. Lehranstalt in Wien war seit den 1880er Jahren offensichtlich von der Erlanger Theologie nicht unwesentlich geprägt.⁵⁰ Andererseits scheint sie in einer langfristigen Perspektive den nationalen Konstruktionsprozess eher im Sinne einer gesamtdeutschen oder auch all- bzw. volksdeutschen Ausrichtung mitgetragen zu haben.⁵¹ Interessante Fragen in diesem Zusammenhang wären, welche Rolle etwa Theologischen Akademien in den anderssprachigen Landesteilen der Habsburgermonarchie und auch nach 1918 zugekommen sind.⁵² Solche Problemstellungen jedenfalls im interregionalen Vergleich zu untersuchen, schiene eine lohnenswerte Aufgabe der territorialen Kirchengeschichte.

Das Problem der Nation sei abschließend noch mit einem letzten Punkt verknüpft. Dieser Aspekt ist gerade in den letzten Jahren im Zuge der kulturgeschichtlichen Wende besonders bedeutsam geworden. Gemeint ist das Problem der Erinnerung, der Erinnerungsorte und der Erinnerungs-

⁴⁸ Frank-Michael Kuhlemann, *Wissenschaft und Kultur. Zur Heidelberger Theologie im protestantischen Milieu Badens im 19. Jahrhundert*, in: Jürgen Büschenfeld u.a. (Hgg.), *Wissenschaftsgeschichte heute*, Bielefeld 2001, 278–301, 299 ff. Zum Nationalismus bekannter protestantischer Theologen zwischen Revolution und Reichsgründung jetzt vor allem: Hedda Gramley, *Propheten des deutschen Nationalismus. Theologen, Historiker und Nationalökonomien (1848–1880)*, Frankfurt 2001.

⁴⁹ Uwe Rieske-Braun, *Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-luth. Kirchenzeitung*, Gütersloh 1993; Werner K. Blessing, *Gottesdienst als Säkularisierung? Zu Krieg, Nation und Politik im bayerischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, 216–253.

⁵⁰ Vgl. Karl-Reinhart Trauner, *Von Jena nach Erlangen. Ein Beitrag zum Wechsel theologischer Schulen an der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Wien*, in: *JGPrO* 117/118, 2002, 48–83.

⁵¹ Vgl. zur nationalen Frage bis hin zum Nationalsozialismus und darüber hinaus an der Wiener Fakultät: Karl-Reinhart Trauner, *Die eine Fakultät und die vielen Völker. Die Evangelisch-Theologische Fakultät zu Wien im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie*, in: Karl W. Schwarz/Falk Wagner (Hgg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996*, Wien 1997, 71–98; Karl W. Schwarz, „Grenzbürg“ und „Bollwerk“. Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät in den Jahren 1938–1945, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hgg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen 1993, 361–389; Ders., „Eine Fakultät für den Südosten“. Die Evangelisch-theologische Fakultät in Wien und der „außerdeutsche Protestantismus“, in: *SODA* 36/ 37, 1993/94, 84–120.

⁵² Zur Orientierung, obwohl vor allem kirchenrechtlichen Fragen folgend, vgl. Karl W. Schwarz, *Die Kirchen und ihre staatsrechtliche Neuordnung in den Reformländern Ostmitteleuropas seit 1989*, in: *LKW* 46, 1999, 73–95; Ders., *Protestantische Theologie in Prag, Preßburg, Budapest und Wien. Einige Streiflichter*, in: *Österreichische Osthefte* 42, 2000, 57–75.

kultur.⁵³ Auch an dieser Frage lassen sich territoriale und regionale, ebenso wie lokale und nationale Bezüge herstellen. Wie die Theorien des kollektiven Gedächtnisses zeigen, ist die Erinnerung zunächst ein Problem von sozialen Gruppen, die sich ihrer jeweils eigenen, familiären, lokalen und regionalen Tradition vergewissern.⁵⁴ Dabei kann im religiösen Kontext der Kirchengemeinde, aber auch den territorialen Kirchengeschichtsvereinen, die seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden sind, eine bedeutsame Erinnerungsfunktion zukommen.⁵⁵ Erinnerungen lassen sich ferner an bestimmte Erinnerungsorte, etwa Kirchenbauten, knüpfen. In den Kategorien der Assmannschen Gedächtnistheorie vollzieht sich die Erinnerung im Rahmen des kommunikativen, des konnektiven und des kollektiven Gedächtnisses. Pierre Nora zufolge haben sich die Erinnerungsorte (sogenannte „lieux de memoire“) aus ehemals bestehenden „milieux de memoire“ entwickelt.⁵⁶ Im österreichischen Protestantismus kommt in letzterer Hinsicht den sogenannten Toleranzbethäusern, die an die Zeit der konfessionellen Duldung seit dem 18. Jahrhundert erinnern, möglicherweise eine besondere Funktion für die Identitätsbildung der Protestanten zu.⁵⁷

Die Erinnerungsorte verweisen bereits auf das viel stärker geformte und von Erinnerungsproduzenten stets aktualisierte kulturelle Gedächtnis. Dieses richtet sich z. B. auf die Erinnerung ganzer Nationen oder auch Gesellschaften, die die jeweils eigene Geschichte nicht selten als eine einzige Helden- oder Opfergeschichte konstruieren. Auch in diesem Prozess der Konstruktion von Vergangenheit kommt der Religion eine bedeutsame Rolle zu.⁵⁸ Am Beispiel des tschechischen Nationalismus lässt sich im 19. Jahrhundert etwa die Instrumentalisierung der Hus-Tradition für den eigenen Nationalitätenkampf bis hin zur Gründung einer eigenständigen tschechischen Kirche beobachten.⁵⁹ Die deutschen Protestanten dagegen rekurrierten auf einen deutschen

⁵³ Vgl. Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Berlin 1966 (französisch: 1925); Ders., *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1972 (französisch: 1950); Jan Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: Ders./Tonio Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988, 9–19; Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1984; Etienne François, *Lieux de Memoire/ Erinnerungsorte. D'un modele français à un projet allemand*, Centre Marc Bloch Berlin 1999; Etienne François/Hagen Schulze (Hgg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bde., München 2001. Zur protestantischen Erinnerungskultur siehe die auf der Tagung „Erinnerungsorte und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts“ in der Evangelischen Akademie Thüringen vom 4.–6. April 2003 gehaltenen Beiträge (Druck in Vorbereitung).

⁵⁴ Vgl. Halbwachs, *Gedächtnis* (wie Anm. 53).

⁵⁵ Vgl. Ehmer, *Nutzen* (wie Anm. 5), 100; Blaufuß (Hg.), *Handbuch* (wie Anm. 3).

⁵⁶ Vgl. Nora, *Geschichte* (wie Anm. 53); François, *Lieux de Memoire* (wie Anm. 53); auch Klaus Gosse Kracht, *Gedächtnis und Geschichte: Maurice Halbwachs – Pierre Nora*, in: *GWU* 47. 1996, 21–31.

⁵⁷ Vgl. Leeb/Herold, *Toleranzbethaus* (wie Anm. 26), 3–23.

⁵⁸ Vgl. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.

⁵⁹ Vgl. Martin Schulze Wessel, „Die tschechische Nation ist tatsächlich die Nation Hussens“. Der tschechische Huskult im Vergleich zum deutschen Lutherkult, in: Stefan Laube/Karl-Heinz Fix (Hgg.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, Leipzig

Luther, den Schwedenkönig Gustav Adolf oder in Österreich auch auf das Toleranzpatent von 1781.⁶⁰ Für eine regionalgeschichtliche Perspektive aufschlussreich ist, dass aus regionalen Erinnerungskulten, wie etwa der Erinnerung an die Heilige Elisabeth oder auch Bonifatius, im Verlaufe der Zeit nationale Erinnerungsmuster erwachsen konnten.⁶¹

Interessante Fragen im Kontext der Gedächtnistheorie sind darüber hinaus, dass sich neben lokalen und regionalen, ethnischen und nationalen Identitäten möglicherweise typisierbare Erinnerungsmodi herauskristallisieren lassen, die etwas über die grundlegenden mentalen Befindlichkeiten der konfessionellen Gruppen aussagen. Für Deutschlands Protestanten glaube ich mindestens zwei solcher mentaler *modi memorandi* feststellen zu können: zunächst einen die Vergangenheit glorifizierenden. Dieser richtete sich, wie bereits gesagt, auf den deutschen Luther, auf deutsche Größe und die kulturelle Überlegenheit des Protestantismus über den Katholizismus. Daneben gibt es aber seit 1918 vor allem auch einen traumatisierten Erinnerungsmodus, der sich auf das verlorene Reich und den Verlust protestantischer Größe und Herrlichkeit richtete. Hinzu kommt vielleicht ein spezifisch theologischer *modus memorandi*, der seine Impulse vor allem aus der Diskussion über die deutsche Schuldfrage nach 1945 bezog.⁶²

Blickt man auf Österreich, scheint sich ein „traumatisierter Erinnerungsmodus“ auch hier nachweisen zu lassen. Die Arbeiten zur österreichischen Protestantengeschichtsschreibung legen das zumindest nahe. Gegenreformation und Geheimprotestantismus, Konkordat und Ständestaat figurierten als die historischen Belege für eine strukturelle Zurücksetzung des Protestantismus.⁶³ Auch die Aussagen von hohen kirchlichen Amtsträgern in den 1930er und 40er Jahren lassen die Protestantengeschichte vor allem als eine Märtyrer- und Verfolgungsgeschichte erscheinen, die möglicherweise mit Sendungstheorien völkischer oder welcher Art auch immer verknüpft sein

2002, 199–210; Ders., Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation, in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), Nation und Religion in Europa (wie Anm. 42), 135–149; Jiri Koralka, Protestantismus und tschechisches Geschichtsbewußtsein im 19. Jahrhundert, in: Johannes Dantine u.a. (Hgg.), Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, 153–166; Barbara Schmid-Egger, Klerus und Politik in Böhmen um 1900, München 1974.

⁶⁰ Vgl. Laube/Fix (Hgg.), Lutherinszenierung (wie Anm. 59); Reingrabner, Protestanten (wie Anm. 25), 233.

⁶¹ Vgl. Stefan Laube, Konfessionelle Brüche in der nationalen Heldengalerie – Protestantische, katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871–1918), in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte (wie Anm. 46), 293–332; sowie Barbara Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus“. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: HZ 269, 1999, 57–97.

⁶² Vgl. Frank-Michael Kuhleemann, Spezifika protestantischer Erinnerungskultur zwischen Kirchengeschichte, Theologie und Mentalitätsgeschichte (Vortrag auf der Tagung „Erinnerungsorte und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts“ in der Evangelischen Akademie Thüringen vom 4.–6. April 2003 (Druck in Vorbereitung).

⁶³ Vgl. Leeb, Protestantengeschichtsschreibung (wie Anm. 5).

konnten.⁶⁴ Ein kritischer Reflex darauf waren in den 1960er und 70er Jahren die systematisch-theologischen Überlegungen Wilhem Dantines, wenn er dafür plädierte, die traumatisierte Selbststilisierung des österreichischen Protestantismus nicht konfessionskundlich zu musealisieren, sondern sie zu entmythologisieren.⁶⁵ Interessant wäre in diesem Zusammenhang dann übrigens auch eine Klärung der Frage, in welchem Verhältnis die Konstruktion einer lokalen und regionalen protestantischen Märtyrergeschichte und die Ansätze zu ihrer Überwindung zur Debatte über den nationalen österreichischen „Opferdiskurs“ nach 1945 stehen.⁶⁶

III. Resümee

Fassen wir die skizzierten Gesichtspunkte knapp zusammen, lässt sich festhalten: Die Territorialkirchengeschichte muss, will sie die ihr zukommende Bedeutung innerhalb der Geschichtswissenschaft und in Sonderheit der Protestantismusforschung nicht verlieren, sich vor allem auf paradigmatische, für die Theologie- und Allgemeingeschichte relevante Debatten und Problemstellungen einlassen. Solche Problemstellungen sind hier mit den Fragen nach Entkirchlichung und Rekonfessionalisierung, protestantischen Milieus und Vereinen, Nationalismus und Erinnerungskultur formuliert worden. All diese Aspekte bieten eine Reihe von lokalen, regionalen wie auch nationalen, möglicherweise auch internationalen Perspektiven. Sie lassen sich interdisziplinär im Spannungsfeld von Theologie-, Kirchen- und Allgemeingeschichte diskutieren. Vor allem ließen sie sich auf der Basis eines breiten mentalitäts- und milieugeschichtlich verwertbaren Materials in einen inter-regionalen und internationalen Rahmen, etwa im Sinne eines Europas der Regionen, stellen.⁶⁷ Sofern die territoriale Kirchengeschichte die Kraft findet, sich diesen Herausforderungen zu stellen, wird sie einen wesentlichen Beitrag liefern können zur Reflexion über die Transformation der christlichen Religion in der modernen Welt.

⁶⁴ Vgl. etwa das Buch des späteren Bischofs D. Gerhard May, *Die volksdeutsche Sendung der Kirche*, Göttingen 1934; auch Friedrich Selle, *Schicksalsbuch der evangelischen Kirche in Österreich*, Berlin 1928; Eder, *Eigenart* (wie Anm. 25), 174–188; Schwarz, „Grenzburg“ (wie Anm. 51), bes. 380–387; als Nachklang noch Gerhard May, *Unsere Kirche im Wandel der Gegenwart*, in: Ders. (Hg.), *Die evangelische Kirche in Österreich*, Göttingen 1962, 5–40.

⁶⁵ Vgl. Wilhelm Dantine, *Sendung und Sammlung im Aspekt einer Minderheitskirche*, in: *Geschichtsmächtigkeit und Geduld*. FS der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, hg. im Namen des Professorenkollegiums der Fakultät von Gottfried Fitzer, München 1972, 22–27.

⁶⁶ Vgl. Rolf Steininger, *Der Mythos vom ersten Opfer. Österreich besinnt sich auf die NS-Zeit*, in: *Das Parlament*, Nr. 44, 27. 10. 2003; Roland Löffler, *Das „Wolferl“ ist Österreicher. Die Ausstellung „Verfreundeter Nachbarn“ im Haus der Geschichte in Bonn*, in: *Das Parlament*, Nr. 34 – 35, 22. 8. 2005.

⁶⁷ In diesem Zusammenhang ließe sich dann übrigens noch eine ökumenische Betrachtungsweise formulieren, auf die in der Darstellung hier völlig verzichtet wurde.