

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben
von der
Stiftung Historisches Kolleg

Dokumentationen
5

Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung

Thomas Nipperdey

**Religion und Gesellschaft:
Deutschland um 1900**

München 1988

Schriften des Historischen Kollegs
im Auftrag der
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
herausgegeben von
Horst Fuhrmann
in Verbindung mit
Knut Borchardt, Lothar Gall, Alfred Herrhausen, Karl Leyser, Christian
Meier, Horst Niemeyer, Arnulf Schlüter, Rudolf Smend, Rudolf Vierhaus
und Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner
Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich Forschungsstipendien und alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

In Anerkennung der besonderen Verdienste Theodor Schieders um das Historische Kolleg hat das Kuratorium der Stiftung zum Andenken an seinen Gründungsvorsitzenden eine Gedächtnisvorlesung eingerichtet. Die zweite „Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung“ hielt Professor Dr. Thomas Nipperdey (München) am 20. November 1987 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; sie wurde zuerst in der „Historischen Zeitschrift“ (Band 246, Heft 3, 1988, S. 591–615) veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

DASS Religion ein zentrales und alldurchdringendes Element älterer Lebenswelten gewesen ist, weiß jeder. Für den Agnostiker Jacob Burckhardt war es selbstverständlich, sie zu den drei „Potenzen“ zu zählen, die die Geschichte strukturieren. Aber mit den letzten zwei Jahrhunderten steht es anscheinend anders. Seitdem Religion ein Spezialbereich, eine ‚Provinz‘ des Lebens geworden ist, hat sie auch für Historiker dieser Zeiten an Gewicht verloren, sie ist Sache von Spezialisten geworden, die Allgemeinhistoriker haben das Thema an die – konfessionell geteilten – Kirchenhistoriker abgegeben. Zwar, bei bestimmten Phänomenen, z. B. dem Kulturkampf oder dem Wählerverhalten von 1933, kommt Religion notwendig in jeder geschichtlichen Erörterung zur Sprache, aber generell erscheint sie eher als ein sich abschwächender Überhang von Tradition, nicht mehr den Gang und gar den Fortgang der Dinge bestimmend. Politik und Gesellschaft, das ist den Historikern im Blick auf die beiden letzten Jahrhunderte zentral. Inzwischen aber gibt es eine allgemeine Neuorientierung, die auch unser Thema berührt: ich meine die Wiederentdeckung der Kultur; nicht nur Arbeit und Herrschaft, sondern auch die Sprache, so sagt man im Anschluß jetzt an Habermas, konstituieren die historische Welt – also die Kultur, die Deutungskultur. Politik- wie Gesellschaftsgeschichte kommen ohne diesen Bereich schlechterdings nicht mehr aus. Das aber führt auch zu einer Wiederaufwertung der Religion. Denn sie ist ein Teil der Deutungskultur. Aber wie immer es damit im allgemeinen stehen mag: Für die Wende zum 20. Jahrhundert jedenfalls gilt, und

das versuche ich hier zu zeigen, daß Religion ein zentrales Stück der individuellen wie der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist, und zwar, wenn man die Sache ‚Religion‘ nur weit genug faßt, in vierfacher Hinsicht: als Orientierungsmacht der Kirchen, als Gegenstand der mehr oder minder wilden Negation, als säkulare Zivilreligion, als Strukturprägung. Dabei ist meine Absicht auch zu zeigen, daß und wie Deutschland um 1900 entgegen manchen Klischees vom wilhelminischen Reich ein Land der Um- und Aufbrüche, der Modernitätsschübe gewesen ist. Beide Dinge hängen eng zusammen. Denn Religion spielt für die Umbrüche zwischen Tradition und Modernität eine zentrale Rolle. Ich gehe in drei Schritten vor: Zuerst handle ich von den Kirchen, dann von der Unkirchlichkeit, den Antikirchlichen wie den Neureligionen, und zuletzt von den Wirkungen religiöser Traditionen und Konstellationen auf Leben, Gesellschaft und Politik. Daß ich in begrenzter Zeit nur eine Skizze bieten kann, mit Lücken und Schwerpunkten und mit manchmal gewagten Thesen, das werden Sie mir nachsehen.

1. Zuerst also die Kirchen. Sie sind wohletabliert, der Welt der geltenden Autoritäten nah, ihr Anspruch auf Dominanz und öffentliche Geltung ist anerkannt, zu ihnen zu gehören, ist normal, das Gegenteil bedarf der Rechtfertigung. Als alte, uralte Mächte aber sind sie insbesondere der Spannung zwischen Tradition und Modernität ausgesetzt. Ich will heute vor allem nach Modernisierungselementen fragen.

Der Katholizismus erscheint als Bastion der Tradition, in Theologie und Weltanschauung, Frömmigkeitsformen und Lebenspraxis ultramontan durchgeformt, integral geschlossen und antipluralistisch, auf Abwehr und Abgrenzung gegenüber der modernen, ja überhaupt der nichtkatholischen Welt gestellt – vom Syllabus bis zum Antimodernisteneid, die Ghettokirche, wie die katholische Kritik heute gern sagt. Die Minderheitensituation, die Kulturkampfbedrohung und das Kulturkampftrauma, die Distanz zum politischen Establishment des Reiches wie der maßgebenden bürgerlichen Gesellschaft (alle Schichten und Gruppen) – der Industriewirtschaft und der Wissenschaft – und die relative Modernitätsferne der deutschen Katholiken – das sind Gründe, die die Loyalität der deutschen Katholiken gegenüber der antimodernen Position der Kirche – trotz mancher praktischen Distanz zu ultramontaner Überkirchlichkeit – seit der Krise von 1870 relativ problemlos sicherten. Zudem, jeder weiß es wiederum, der deutsche Katholizismus war

nicht nur Kirche, sondern war, gemäß den Organisationsformen des 19. Jahrhunderts, Vereins- und Verbandskatholizismus. Das Leben der Katholiken war von einem dichten Netz solcher Vereine für alle Schichten und Gruppen, für alle politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen Lebenszwecke, alle Lebenslagen umfängen und durchzogen, und dieses Netz expandierte und differenzierte sich bis 1914 immer weiter. Darin und in der katholischen Presse formierte sich die katholische Subkultur, das sozialkulturelle und sozialmoralische Milieu. Der Katholikentag war auch die Generalversammlung katholischer Vereine. In einer Stadt wie München gab es um 1900 schon 70 solcher Vereine – ohne die rein kirchlich-pastoralen Vereine oder die studentischen Verbindungen mitzuzählen. Die Vereine intensivierten die katholischen Aktivitäten, integrierten den Katholizismus und grenzten ihn ab, hegten das Leben in der pluralistischen Gesellschaft und gegen sie konfessionell ein. Heute werden diese Tendenzen und der Organisationsfetischismus dieses Betriebes, der ja 1933 wie ein Kartenhaus zusammenbrach, gern kritisiert. Aber man kann nicht verkennen, daß diese Vereine die Selbstbehauptung der katholischen Kirche als Volkskirche getragen haben und bis nach der Mitte unseres Jahrhunderts ihre auffallende Krisenresistenz, gegenüber rechten wie linken Neu-Ideologien.

Aber wie dem auch sei, für meine Frage wichtig ist eine andere Beobachtung, ein paradoxes Resultat. Diese Vereine, die die Tradition befestigen sollten, wurden ein Vehikel der Modernität. Ein Blick auf ihre innere Entwicklung macht das deutlich. Die Vereine hatten zuerst vorwiegend religiös-moralische Ziele; sie sollten, z. B. den Gesellen oder den Bauern, den Arbeitern, den Dienstmädchen, katholische Geborgenheit in einer feindlichen Welt bieten; sie standen zunächst unter Leitung von Geistlichen oder deren dominierendem Einfluß. Sie waren Bastionen der Tradition. Aber sie verändern sich, sie werden moderner und professioneller. Seit den 90er Jahren schließen sie sich zu regionalen und nationalen Großverbänden zusammen. 1897 z. B. gründen die vielen karitativen Vereine den Deutschen Caritasverband, der nun die Nächstenliebe mit Fachleuten und einer guten Bürokratie höchst effizient organisiert, aus paternalistischer caritas wird planmäßige Sozialarbeit mit langfristigem Programm. Alle Großorganisationen haben, wie die anderen freien Verbände auch, Zentralen mit eigenem Gewicht; die Geistlichen, die als Generalsekretäre oder Präsidien fungieren, identifizieren sich mit ihren Verbänden, gegebenenfalls auch gegenüber ihren

Bischöfen. Innerhalb der Vereine werden die Laien selbständiger und lösen sich, langsam und friedlich, von der Bevormundung durch den Klerus. Die weltlichen Ziele gewinnen Eigengewicht, keineswegs gegenüber, aber neben den kirchlich-geistlichen Zielen. Die Vereine, die die Aktivität von Laien hatten anregen und zugleich einhegen sollen, führten über die traditionelle und autoritätsbestimmte kirchliche Kultur hinaus. Die west- und dann auch die süddeutschen Arbeitervereine und natürlich der Volksverein für das Katholische Deutschland – das sind relativ bekannte besonders herausragende Beispiele für diese Entwicklung. Die Entstehung der katholischen Frauenbewegung aus den Mütter- und Jungfrauenvereinen und denen für Dienstmädchen über die Lehrerinnen- und Arbeiterinnenvereine bis zur Bildung des Katholischen Deutschen Frauenbundes von 1903, in dem die Frauen Ansprüche im öffentlichen Leben artikulierten oder – ein unerhörter Tabubruch – Vorschläge zur Bekämpfung der Prostitution, in dem der Aufstieg der weiblichen Zentrumsabgeordneten von 1919 begann – das ist ein besonders frappantes Beispiel für den Umschlag der Entwicklung. Im Vereinskatholizismus steckt, das ist meine Pointe, nicht nur Zementierung und Abgrenzung einer Tradition, sondern ein kräftiger Modernisierungsschub. Die Mittel, modern, wie sie waren, machten sich selbständig und veränderten die Ziele und Strukturen: Die katholische Welt wurde weniger klerikal, der weltliche Bereich unabhängiger, die Laien von Hierarchie, Autorität und Tradition ein Stück weit emanzipiert, die politische Kultur des deutschen Katholizismus modernisiert.

Es ist kein Zufall, daß in dem großen innerkatholischen Konflikt des Jahrfünfts vor 1914, dem sogenannten Gewerkschafts- und Zentrumsstreit, die Integralisten gerade den Verbandsführern die Emanzipation von der Kirche, die ‚Dekatholisierung der Massen‘, den praktischen Modernismus vorwarfen und die kirchliche Kontrolle über den größten der Vereine, den Volksverein, und ähnliche Organisationen forderten. Dieser Streit hat den deutschen Katholizismus damals gewaltig polarisiert und die Tendenzen zur christlich-sozialen Demokratie einstweilen blockiert, aber in der Grundrichtung des Modernisierungsprozesses blieb dieses Eindämmungsmanöver eine retardierende Episode. Der Vereinskatholizismus also hat eine traditionell geschlossene Lebenswelt stabilisiert, angesichts der modernen Pluralisierung, Säkularisierung, Mobilisierung und Egalisierung: aber er hat zugleich die katholische Lebenswelt gegen-

über diesen Tendenzen gerade geöffnet, den wirklichen Eintritt in die Welt des 20. Jahrhunderts und den nachultramontanen Katholizismus vorbereitet und befördert.

Ich erwähne hier nur nebenbei das bekanntere Pendant zu dieser Dialektik der Verbände, das freilich, so meine ich, nicht so tief dringt: Das ist natürlich die Partei des Katholizismus, das Zentrum. Das ist eine Geschichte des Übergangs von älteren Vorstellungen von Ordnung, Bindung und Autoritäten, über das Sich-Einhausen im konstitutionellen Rechtsstaat mit einer Basis in populistischen Antiestablishment-Mentalitäten auf Grund des allgemeinen Wahlrechts bis zum festen Platz im Parteien- und Verbändesystem von 1910 und dem Einsatz für die großen Sozialreformen, mit demokratischen wie konservativ antiemanzipatorischen Zügen. Freilich, dominierend war das juste milieu des Ausgleichs, des Zusammenhaltens, der Integration der Katholiken, war die Strategie, die katholischen Interessen am besten im nicht-parlamentarischen deutschen Regierungssystem wahren zu können, insgesamt darum ein leichter Vorrang der Status-quo-Bindungen, politisch wie sozial. Es war in einer gewissen Labilität zwischen Tradition und Modernität, Beharrung und Aufbruch: gezähmte Modernität, wie ich sagen würde. Aber das auszuführen ist hier nicht der Ort, die Erinnerung muß genügen.

Das andere Phänomen – neben dem Vereinskatholizismus –, das ich bei der Frage nach Modernitätselementen erörtern will, ist der sogenannte Reformkatholizismus. 1897 veröffentlichte der Würzburger Theologe Hermann Schell seine Programmschrift ‚Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts‘; das war ein Plädoyer gegen Klerikalisierung und Verrechtlichung der Kirche und gegen die Angst vor der Moderne, ein Plädoyer für mehr Personalität, Pluralität und Öffnung gegenüber der modernen Kultur, der Wissenschaft, der Bildung. Die Schrift kommt 1899 auf den Index, der Autor unterwirft sich, schreibt weiter und entfaltet eine riesige Vortragstätigkeit, er wird der Kung der Jahrhundertwende. Albert Ehrhard, ein Kirchenhistoriker, schreibt 1901 ‚Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert‘; er unterscheidet die Sache selbst von historischen Bedingungen, relativiert das Mittelalter und das 16. Jahrhundert als historisch bedingt, um Neues ermöglichen zu können. Andere wie Sebastian Merckle oder Philipp Funk folgen, Martin Spahn, Straßburger Geschichtsprofessor, Sohn eines Zentrumsvorsitzenden, trägt in einer fast hagiographischen Biographie Leos XIII. eine subtile Kri-

tik am ‚Ghettokatholizismus‘ vor. Karl Muth und das ‚Hochland‘ propagierten die Öffnung des Katholizismus im Literarisch-Ästhetischen. Überall gab es wilden Streit: ‚Margarinekatholizismus‘, ‚Salonchristentum‘, ‚Reformsimpel‘, das waren noch harmlose Ausdrücke der gegnerischen Polemik; eine Pluralität von Positionen war im Grunde noch illegitim, darum war der Streit so bitter. Diese Bestrebungen sind dann im integralistischen Kampf gegen den angeblichen Modernismus scheinbar ganz zurückgetreten. Die geistigen Krisenthemen der Zeit, die Themen von Nietzsche, Troeltsch oder Max Weber, die Fragen nach dem Schicksal von Freiheit und Kultur in einer technisch-bürokratischen Zivilisation werden von der katholischen Intelligenz erst in der neuen Konstellation der 20er Jahre aufgenommen. Dennoch waren die Bestrebungen von 1900 mehr als eine vorübergehende Dissentermode. Schell erreichte in nicht 2 Jahren 7 Auflagen, Ehrhard war in 10 Tagen vergriffen, in einem Jahr in der 14. Auflage. 1906 bildete sich nach Schells Tod – das war der Stil der Zeit – ein Komitee zur Errichtung eines Denkmals für ihn, 50 Professoren und bedeutende Zentrumsolitiker wie Cardauns und Bachem gehörten dazu. Das Hochland brachte es bis 1914 auf die damals hohe Zahl von 10000 Abonnenten. Die Frustration und die Öffnungsbereitschaft waren gerade in der katholischen Bildungsschicht offenbar doch sehr groß. Und mittelfristig hat das die Mentalität der lesenden und zu Wort kommenden Schichten geändert, der Aufbruch nach 1918 ist ohne diesen Vorlauf nicht zu erklären.

Inhaltlich sind an diesem Modernitätsansatz zwei Dinge wichtig: Einmal, die Wendung zur modernen Kultur war immer Wendung zur nationalen Kultur. Auch wenn wir das nicht mögen: beides gehörte zusammen. Schell hat gegen den Romanismus das Eigenrecht der germanischen Kulturen betont. Martin Spahn, in den zwanziger Jahren dann Führer der deutschnationalen Katholiken, sah in der Entklerikalisierung einen Schutz des Germanentums und eine Abwehr aller westlichen Ideen. Die entschieden national geprägte Kultur- und Rationalitätskritik des Rembrandt-Deutschen Julius Langbehn, der zum Katholizismus konvertierte, fand bei Muth und vielen anderen starke Resonanz, die Heimatkunst schien eben diesen eine postmoderne Modernität jenseits der ‚alten‘ Aufklärungsmodernität, eine neue Brücke zum Katholizismus. Zum anderen, das war eine Elite- und Bildungsmodernität, gegen die Massenkultur, den Populismus, auch gegen den Verbandskatholizismus.

Nehmen wir Verbände und Reformintelligenz zusammen: das Projekt der Moderne war nicht einheitlich, ja antagonistisch, zwischen Demokratie und Avantgarde, es gab unterschiedliche Sektoren der Aneignung und darum starke Diskrepanzen – vom Verbandssekretär bis zum Intellektuellen. Bei beiden freilich gingen Verschiebungen, für Ungeduldige aufhaltsam, vor sich. Das Ergebnis: Auch in einer traditionellen Deutungskultur wie dem Katholizismus gibt es – z. T. dialektische – Modernitätsaufbrüche. Sie führen unmittelbar zu Konflikten, längerfristig bereiten sie, so schwach sie noch scheinen, tiefere Wandlungen vor.

Nun die andere Konfession, die andere kirchlich-institutionelle Religion, die Evangelischen, polarisierend, wie es der Zeit angemessen ist: die Protestanten. Der Protestantismus ist, über seinen regionalen, föderalen (die „Landeskirchen“) und seinen (inner„konfessionellen“) lutherisch-calvinistisch-unierten Pluralismus hinaus zweigeteilt, das ist – bekannt zwar, aber nie hinreichend ernstgenommen – ein deutsches Grundfaktum: konservativ (pietistisch-orthodox; „positiv“) und liberal, alt- und neuprotestantisch, wie die Zeitgenossen gerne sagten, sozial gesehen eher vor- und eher bildungsbürgerlich bestimmt, und kirchlich eher nach Kern- und nach Randgemeinde geschieden. Die – wie immer in solchen Lagen bestehende – Mittelgruppe („-partei“), klein, aber wichtig, lasse ich hier notgedrungen beiseite.

Die Kirche als Institution war in Lehre, Praxis und Stil mehrheitlich konservativ bestimmt, vier Fünftel der Pfarrer gehören – unterschiedlich in den Regionen – ins nichtliberale Lager, und der kirchlich-theologische Konservatismus hat sich – anders als früher – um 1900 lange schon mit dem politischen gekoppelt und vice versa. Politisch, metapolitisch, sozialmoralisch heißt das: Ordnung rangiert vor Freiheit und Pluralismus, Dauer vor Wandel und Dynamik, Dienst und Pflicht vor Autonomie oder gar Emanzipation; und die Unterscheidung der beiden Reiche, d. h. so muß man heute akzentuieren, die Absage an eine Klerikalisierung der Welt, kam eher dem Status quo zugute. Ich betone meine graduellen Begriffe mehr und eher, weil die in der Geschichtsdarstellung normalerweise herrschende Schwarzweißmalerei in die Irre führt. Dennoch: Der konservative Protestantismus war eher im Einverständnis mit der bestehenden Welt, war nicht Opposition, nicht vor allem weitertreibendes Element. „Thron und Altar“, das besagt unpolemisch geredet: Über Grundwerte bestand Konsens. Das hat theologische Gründe,

kirchenrechtlich-politische: die Pfarrer waren Quasi-Staatsbeamte und die Monarchen Kirchenhäupter; auch die „konstitutionelle“ Kirchenverfassung blieb obrigkeitlich bestimmt und begünstigte durch die Wahlverfahren die Konservativen, und sozialgeschichtliche Gründe: der agrarisch-kleinstädtische und alt-mittelständische Überhang im Gemeindemilieu und auch bei der keineswegs auf die Pfarrhäuser beschränkten Pfarrerrekrutierung (die doch wegen der Nähe zum Bildungsbürgertum nicht populistisch sich auswirkte). Das ist hinlänglich bekannt.

Ich möchte hier drei Dinge hervorheben, die für die Umbruchsituation zwischen Tradition (und ihren vielen Formen) und Modernität (und deren vielen Formen) wichtig sind: Moralprotestantismus, Nationalprotestantismus, Kulturprotestantismus. Zuerst etwas, was alle, Konservative und Liberale, verband. Die protestantischen Kirchen waren nie Kirchen des Kultes gewesen, aber gegen Ende des 19. Jahrhunderts tritt auch das ehemals so zentrale Element der Lehre, der reflexiven Welt- und Lebensauslegung in der Praxis zurück. Was die Kirche immer auch gewesen war, Hüterin der Moral, das rückt ins Zentrum; das transzendente Heil wird moralisiert, die Kirche Anstalt der Moral, der strengen Ehe-, Familien- und Sexualmoral, des Rigorismus der Pflicht, der Wahrhaftigkeit, der gedämpften Expressivität. Das verband und integrierte Konservative und Liberale. Und das war – stillschweigend – ein praktischer Ausgleich mit der Modernität: denn für die Modernität verblaßte die transmoralische Substanz der Religion zur Metaphysik. Moral war – trotz des Scheines der Tradition – insoweit modern.

Weniger schweisgsam das zweite Hauptphänomen: der Nationalprotestantismus, das Nahverhältnis, ja die Identifizierung von evangelisch und national-deutsch, von Kirche und Reich, wie es im kirchlich-politischen Charakter der nationalen Feste vom Sedantag bis zum Geburtstag des Monarchen immer gegenwärtig ist (obschon die Kaiserproklamation von 1871 noch kein kirchlich-sakraler Akt gewesen war), getragen von und verbunden mit dem, was wir den Pastorennationalismus nennen. Das ist seit 1945 vielfältig ausgebreitet worden, ein Trauma der Deutschen, obschon es sich doch um ein europäisches Phänomen handelt, man denke an the glory of the nation in den englischen Kirchen oder an *Sacre Cœur* und den damals entstehenden Neu-Mythos der Jeanne d'Arc. In Deutschland hat das vor allem zwei Wurzeln. Im Liberalismus gab es seit langem die Tendenz, Gottestreue und Volkstreue (Schleiermacher), Reforma-

tion und Deutschtum zusammenzudenken; das Reich konnte als ‚Heiliges Evangelisches Reich deutscher Nation‘ gelten – 1870/71 hatte Wittenberg über das Babel Paris gesiegt. Erstaunlicher – die zweite Wurzel – ist, daß der vor 1866 so dynastische, so partikulare und so weithin antiborussische kirchliche Konservatismus sich intensiv nationalisiert. Das was bis 1870 modern und progressiv gewesen war, wurde jetzt ein Kernbestand aller, auch der Konservativen, insoweit also modernisieren diese sich. Aus dem Dual Thron und Altar wird die Trias Thron, Altar, Nation. Das hatte – heute verdrängt – gute und – heute hervorgehoben – nicht so gute Gründe. Wenn die Nation die reale Handlungsgemeinschaft war, dann mußte sich auch die Kirche darauf beziehen. Mit solchem Sich-Einlassen auf die Zeit ging dann ein Stück Legitimation Hand in Hand. Das aber verstärkte sich bei den deutschen Protestanten noch. Die traditionelle Obrigkeitsloyalität übertrug sich jetzt, wie selbstverständlich, auf Kaiser und Reich, die Offenheit gegenüber dem Zeitgeist machte die Protestanten trendanfällig und trendverstärkend. Der konservativ gewordene wie der allmächtig gewordene ehemals liberale Nationalismus „paßten“ in die protestantisch-deutsche Disposition.

Der Nationalprotestantismus spiegelt die Frontstellung des normalen deutschen Nationalismus gegen die ‚Reichsfeinde‘. Gegen die Katholiken – das hat die Protestanten im Kulturkampf zusätzlich nationalisiert, und die Massenorganisation Evangelischer Bund – mit einer halben Million Mitgliedern – setzt das auch hernach gegen die mit dem Zentrum kooperierenden Konservativen und selbst die Regierung fort. Gegen die Sozialdemokraten: Atheismus versus Glauben, Vaterlandslosigkeit versus Nation, das wurde für die Protestanten fast eins. Und die Wendung gegen den Liberalismus, nicht so schroff und feindlich, aber doch: die Abwendung vom liberalen zum integral-radikalen Nationalismus prägt den Protestantismus des Kaiserreichs. Das zeigt sich etwa in den Vereinen Deutscher Studenten, in denen idealistische junge Theologen die stärkste Gruppe bildeten. Im ganzen freilich spiegelt der Nationalprotestantismus mehr den konservativ-liberalen Durchschnittsnationalismus auf der Basis der Kompromisse der Reichsgründungszeit, gewiß – auch über die Mission – zum Imperialismus erweitert, aber im ganzen obrigkeitlich-bürgerlich am Staat orientiert, nicht am grenzübergreifenden Volk. Die Alldeutschen waren eher achristlich, der Vater der konservativen Revolution, Lagarde, war ein Ex-Protestant; der An-

satz einer Volkstheologie mit darwinistischen Kategorien, ja Germanenverherrlichung bei Reinhold Seeberg ist vor 1914 noch durchaus vereinzelt. Schließlich war der Nationalprotestantismus vor 1914 nicht eigentlich rauschhaft-enthusiastisch; freilich, er entbehrte der Nüchternheit und des ruhigen Augenmaßes. Kurz, es war ein emotionaler Akklamationsnationalismus, der freilich wie selbstverständlich Reich und Macht religiös legitimierte. Die liberal-nationale Modernität der Mitte des 19. Jahrhunderts war akzeptiert, aber konservativ überformt, in ihrem Modernisierungseffekt stillgestellt, während die revolutionäre zweite Modernität der Jahrhundertwende noch kaum Resonanz fand. Ohne den Schock von 1918 oder bei größerer Krisenresistenz der Weimarer Republik wären – so meine ich – mehr Nationalprotestanten Vernunftrepublikaner geworden.

Nun mag diese ‚nationale‘ Modernität von 1900 uns heute nicht mehr so modern vorkommen. Für die stärkste Annäherung an die klassische Modernität ist charakteristisch, noch einmal, jedermann weiß es, der liberale, der Kulturprotestantismus, lange von Söhnen und Enkeln als Trivialisierung bitter befehdet, erst jetzt wieder in seiner Tiefen-Dimension neu entdeckt. Eine Theologie, die die Moderne gerade im Blick auf ihre christlichen Wurzeln anerkennt, die Aufklärung, die Wissenschaften, die Kultur der Autonomie und der Umgestaltung der Welt, die den Kern der christlichen Wahrheit losgelöst von den Schalen des 1. oder des 16. Jahrhunderts sagen will, mit der Zeit versöhnt, sie einhegend und kritisch gegen diese Zeit, in der Meinung, nur durch das Festhalten am Kern der christlichen Wahrheit humanes Leben zu begründen, individuelles wie ziviles Ethos – sei es mit der milden Sicherheit Harnacks (oder Wilhelm Herrmanns), sei es mit dem von Nietzsche entzündeten Krisengefühl Ernst Troeltschs. Die Liberalen waren eine Minderheit, von der Garantie des Pluralismus durch den Staat und die sogenannte Mittelpartei geschützt, waren gegenüber der Laienorthodoxie der Normalkirche die Randkirchlichen, aber das waren viele – der Bestsellererfolg von Harnacks ‚Wesen des Christentums‘, Martin Rades Zeitschrift ‚Christliche Welt‘ oder die akademisch-studentische Gefolgschaft F. Neumanns stehen dafür, das Presseecho auf Dissenterfälle oder Polemiken wie ‚Babel und Bibel‘ breiteten das aus.

Der springende Punkt war zunächst, daß die Kultur der Zeit nicht nur den Auslegungshorizont bestimmte, sondern daß kulturelle (gesellschaftliche) Aktivität – auch als Realisierung gottgewoll-

ter Zwecke galt, als Gottesdienst, die Welt der Arbeit, der Politik, der Kultur als Wirkraum: Die säkularen Wirklichkeiten haben eine Lebenssinn mitbegründende Funktion, sie sind innerweltliche Transzendenzen – jenseits der Trennung zweier Reiche. Das geht bis ins Organisatorische. Der ‚Evangelische Soziale Kongreß‘ ist ein berühmtes und wichtiges Beispiel solcher Aktivität – bis hin zu Max Weber, also über den Rand der Kirche hinaus. Das war das Diskussionsforum, initiativ und einflußreich, der bürgerlichen Sozialreform. Die liberale Theologie und ihr Personalismus legitimierte das Streben nach Mündigkeit, und die Verbindung von Eigengesetzlichkeit der modernen Welt und evangelischen Normen gar eine Theorie des Pluralismus. Das war Protestantismus als Kulturmacht, jenseits der Organisation Kirche. Die geistig bewegte Jugend stand im Zeichen solcher evangelischer Modernisierungsaufbrüche, das darf der Blick auf den Nationalprotestantismus nicht verstellen. Freilich, die Arbeiterschaft konnte auch der liberale Protestantismus nicht halten, dazu war er zwar nicht zu vor-, aber zu bildungsbürgerlich; aber auch einer anderen Kirche wäre das nicht gelungen. Ich erwähne auch hier noch die evangelische Frauenbewegung, eine moderne Öffnungsbewegung, die zuerst 1895 mit Elisabeth Gnaucke-Kühne auf dem Evangelisch-Sozialen Kongreß aufgetreten ist; auch die moderate und manchmal konservative Aufnahme neuer Fragen in diesen Kreisen hat – gegen modisch feministische Interpreten gesagt – nicht abwiegelnde, sondern emanzipatorische Wirkung, der Deutsche Evangelische Frauenbund von 1899 tritt 1909 dem linksbürgerlichen Kartell Bund Deutscher Frauenvereine bei. Kurz, der liberale Protestantismus ist an den Modernisierungsaufbrüchen um 1900 durchaus beteiligt.

Konservative, also nationale, und liberale Modernität sind unterschiedlich (und unterschiedlich mit der Tradition verbunden); für sich wie zusammen aber sind sie Indiz der dominanten Linie des Kaiserreichs: der gebremsten, der eingehetzten Modernität. Aber niemand soll das ‚Wühlen‘ des Geistes gering achten.

11. Nun besteht das deutsche Volk um 1900 natürlich nicht nur aus Kirchenchristen, ja nicht einmal aus Christen. Unsere statistischen Quellen über die Kirchenloyalität sind fragmentarisch, inhomogen, schwierig – ich begnüge mich hier mit ein paar Ergebnissen. Für die Katholiken gilt: Auf dem Land, in den kleinen Städten, in den bürgerlichen und kleinbürgerlichen Vierteln der großen ist der Besuch der Sonntagsmesse noch die Regel (wenn auch manche

Männer auf dem Dorf nur noch zur Wandlung kommen), in Arbeitervierteln und im Einzugsgebiet der Städte in der unterbäuerlichen Schicht geht er zurück. In München wird 1887/88 die Kommunionhäufigkeit mit 2,3 berechnet, aber die Teilnahme an der Osterkommunion liegt nur noch bei 50%. Einen ungefähren Anhaltspunkt bietet auch die Zahl der Zentrumswähler – man muß freilich katholische Minderheitengruppen wie Polen und Elsässer, Sonderbildungen wie den Bayerischen Bauernbund und den, bei Katholiken höheren, Nichtwähleranteil in Rechnung stellen. Ohne solche Berechnungen hier vorführen zu können, schätze ich den Anteil der kirchenloyalen wahlberechtigten Männer in den 70er Jahren auf 90, 1912 auf 60%. Beides ist erstaunlich, der dramatische Abfall und die hohe Konstanz. Nimmt man die Frauen hinzu, ist der Anteil sicher höher. Daß dabei die Konvention eine große Rolle spielt, kann nur Existentialisten wundern.

Bei den Evangelischen bleibt die formale Zugehörigkeit weitgehend erhalten, Austrittszahlen liegen 1906/14 nicht höher als 16/17000 p. a. Taufe, Konfirmation, kirchliche Beerdigung bleiben für 90% die Riten der Lebensübergänge, die Zahlen für die kirchliche Trauung liegen nur ein wenig darunter, die Zahl der konfessionell gemischten Ehen steigt – in den Städten der konfessionell gemischten Gebiete vor allem – nur langsam, z. B. zwischen 1901 und 1914 von 8,8 auf 12,0%. Aber der Gottesdienstbesuch geht zurück, je nach Region auf 10–25% (das sind die Zahlen für Thüringen und Franken), dabei ist aber der Unterschied zwischen Stadt und Land (in Sachsen z. B. zwischen 2,5 und 40%) das eigentlich Frappierende. Der Festtagsbesuch freilich liegt noch deutlich höher, und schon gar, wenn man der ländlichen Sitte entsprechend nur „Häuser“ oder Familien zugrundelegt. Entsprechend der Entwicklung des normalen Gottesdienstbesuches ist die Abendmahlsfrequenz rückläufig, in fränkischen Dörfern liegt sie 1913 noch über 100% – das schließt mehrfache Teilnahme ein – in Nürnberg unter 20%. Nur der Kirchenbesuch der Kinder ist relativ konstant geblieben, das gehört zur Fortdauer der Sitte, ja ihrer pädagogisch-moralischen Erneuerung.

Allgemeine Erklärungen für den Rückgang der Kirchlichkeit – das Vordringen rationaler und diesseitiger Weltdeutung, Protestverhalten gegen die bürgerliche, agrarisch-kleinstädtische oder bildungsbürgerlich, pietistisch oder ultramontan bestimmte Kirche – lasse ich beiseite. Die so auffälligen Unterschiede verweisen auf

zwei Faktoren. Das eine ist die Pluralisierung der Lebenswelt durch die Stadt und ihren Umkreis; die soziale Kontrolle und die haltenden Sitten schwinden, jeder wird ständig in der Alltagsanschauung, im Alltagsgespräch mit anderen, anders-konfessionellen und säkularen Deutungen und Verhaltensweisen konfrontiert. Auf dem Lande sind es in Stadtnähe z. B. Eisenbahn, Fahrrad und Vergnügungsbetrieb, die die Sitte pluralisieren, die Erreichbarkeit von Tanzvergnügen in vielen Nachbarorten z. B. vermehrt die langen Samstagabende gewaltig, und das wirkt sich am Sonntagmorgen auf den Kirchenbesuch aus. Zum anderen: die naturalen Vorgegebenheiten und die unerklärbaren Zufälle des Daseins treten mit dem Vordringen von Technik und Medizin, ökonomischen und sozialen Sicherungen, rationalerem Planen und Sich-Verhalten zurück; und da eine der Leistungen der Religion Kontingenzbewältigung ist, geht schon die bloße Frage nach Religion zurück. Das erklärt auch – so vermute ich –, warum die Frauen kirchentreu bleiben: Sie sind über Geburt und Säuglingssterblichkeit den kontingenten Lebensrisiken noch stärker ausgesetzt, und diese Schicksalsnähe ist dann auch in den abgeleiteten traditionellen Rollenstereotypen weiter tradiert und bleibt länger erhalten.

Im sprachgebildeten protestantischen Bürgertum können wir aus Selbstzeugnissen wie aus der Spiegelung im großen Roman sehen, wie die christlichen Lebensmuster schwinden. Vorsehung – ein Glaubenswort noch der Aufklärung – wird zum ungreifbaren Schicksal; der Tod wird nicht mehr christlich, sondern allgemein menschlich verstanden – Brahms' Deutsches Requiem ist, gerade mit seinen biblischen Texten, dafür typisch; die Lebensperspektive, skeptisch zumeist, wie bei Fontane, ist ohne Transzendenz. Und die christliche Moral, etwa in bezug auf die Ehe (oder den Selbstmord), relativiert sich. Und erst recht rückt die Kirche fern, die Kirche des Wortes wird den Gebildeten zur Kirche der Worte und ‚bloßen‘ Worte, Seelsorge zur Distanzlosigkeit. Religion wird ein Stück Altertum, erhaltenswert, aber nicht eigentlich mehr existentiell. Ebenso wissen wir aus den Selbst- wie Fremdzeugnissen, etwa aus Paul Göhrers berühmter Sozialreportage, daß die sozialdemokratischen Arbeiter, die Männer vor allem, sich ganz von christlicher Lebensdeutung abgekehrt hatten und daß, anders als bei den Bürgern, Gegnerschaft gegen die Kirchen ein Hauptstück der Alltagseinstellung war.

Viele der Kirchengewanderten stehen der Religion nicht gleichgültig gegenüber, sondern entwickeln Kampf- oder Kompensations-

positionen, die von der Religion geprägt sind. Die Frage nach diesen Positionen ist ein zentrales – und auch ein weniger bekanntes – Stück unseres Themas. Ich greife die drei wichtigsten Komplexe heraus.

Zuerst (1) die dezidierte Gegnerschaft, der Atheismus. Die ältere Religionskritik der Vor-Denker, nach dem Modell Aufklärung versus Religion, Moderne versus Tradition, dringt im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ins Breite, Populäre durch. Darwins Evolutionslehre hat da bekanntlich Epoche gemacht. Die Schöpfungslehre und die Sonderstellung des Menschen, so wie sie ins Normal-Weltbild eingelassen waren, gerieten durch Darwin ins Wanken, der alte Gott in Wohnungsnot, wie D. F. Strauß spottete. Ernst Haeckel hat die antichristlichen Konsequenzen, die Darwin selbst vermieden hatte, gezogen; er hat sie als ‚Monismus‘ radikalisiert und popularisiert, seine ‚Welträtsel‘ waren der Dauer-Bestseller der Jahrhundertwende, mit weiter Wirkung bei den Laien, den Volksschullehrern und den sozialdemokratischen Arbeitern z. B. Auch sonst lief die Popularisierung der Naturwissenschaften – etwa mit der Zeitschrift und der Buchreihe Kosmos (seit 1894) – in ähnlicher Richtung. Daß die eigentlichen Wissenschaftler eher zum vorsichtigen Agnostizismus neigten, zu Dubois-Reymonds Ignoramus, Ignorabimus, so sehr auch das eher stolz als resignativ war, hatte demgegenüber nicht viel zu sagen; aber auch bei ihnen nahm die Distanz zu und der szientistische Glaube. Wir müssen wissen, wir werden wissen, so hat David Hilbert noch im Zweiten Weltkrieg auf seinen Grabstein (auf dem Göttinger Friedhof) setzen lassen. Um die Jahrhundertwende dringen dann auch die Ergebnisse der historisch-kritischen Erforschung des Urchristentums ins öffentliche Bewußtsein vor – über die Fälle von Dissidentenpfarrern oder sensationsträchtige Buchtitel wie ‚Babel und Bibel‘ – und scheinen die Kirchenlehren zu relativieren.

Wissenschaft war die eine Basis der Religionskritik. Die andere war das Selbstbewußtsein der säkularen Kultur, der Autonomie, der Arbeit, des Fortschritts, der Diesseitigkeit. Die christlichen Antworten wurden in solcher Kultur praktischer Diesseitigkeit uninteressant und anstößig, weil die ihnen zugrundeliegenden Fragen – nach Sünde und Gnade und einem Jenseits – uninteressant und anstößig wurden. D. F. Strauß’ ‚Der alte und der neue Glaube‘ von 1872 war trotz seiner Trivialitäten für solche Selbstgewißheit typisch. Und wer das nicht teilen mochte, konnte sich am achristlichen Pessimis-

mus des Schopenhaueradepten und Modephilosophen E. v. Hartmann („Philosophie des Unbewußten“) orientieren.

Ein Teil der Nicht-Kirche hat sich organisiert, in Freidenkerverbänden, im „Monistenbund“, in der linksliberalen „Gesellschaft für ethische Kultur“ – solche Weltanschauungsvereine hatten freilich etwas Sektenhaftes, das begrenzte ihre Resonanz; die Kirchenauswanderer mochten das nicht, auch die sozialdemokratische Führung blieb reserviert.

Epoche in der Wendung gegen das Christentum macht Nietzsche. Neben die radikalisierte Aufklärungstradition, die psychologische Entlarvung aller religiösen Bestände als Menschenwerk, neben die vitalistisch-diesseitige Absage an Leidensmoral und Bleichsuchtsideale – auch das Teil einer älteren europäischen Tradition – tritt die Verwerfung der modernen Zivilisation, der bürgerlichen Humanität, des Rationalismus, des liberal-demokratischen Fortschritts, der Dekadenz der Gegenwart: die moderne Welt ist nur das säkularisierte Produkt des lebensfeindlichen Christentums. Das war gänzlich neu, war revolutionär; das überstieg die eingefahrene Gegenüberstellung von Modernität und Religion, Fortschritt und Tradition und verwarf beides. Das war eine neue zweite Modernität gegen die alt gewordene bürgerlich rationale Modernität, das 20. stand gegen das 19. Jahrhundert auf. Neben die klassisch moderne Religionskritik der Progressiven tritt diese neue und revolutionäre Kritik möglicherweise auch von Konservativen, das hat das Negativ-Verhältnis zur Religion umgestürzt. Man muß versuchen, die provozierenden Formeln von Über- und Herrenmenschen als Gegenbilder gegen den angepaßten und außengeleiteten Menschen zu verstehen, als Antwort auf die Bedrohung des Projektes der Moderne von der Autonomie durch die Folgen eben dieser Moderne. Nur dann kommt man der historischen Wirklichkeit auf die Spur. Nietzsche bestimmt Ende der 90er Jahre in der wachsenden Krise der liberalen Kultur die geistige Situation der Zeit, sein Bannkreis reicht bis zu Max Weber, Christian Morgenstern und Thomas Mann, ins Unbehagen an der Moderne und die neue Revolution der Subjektivität (des: Ich fühle, also bin ich).

Sodann (2): In dieser Situation entsteht gerade um die Jahrhundertwende im bürgerlichen protestantischen Milieu das, was ich die vagierende Religiosität nenne. Sie tritt, lebensreformerisch beflügelt, neben den pausbäckigen Atheismus und den resignativen Agnostizismus. „Der Schrei nach dem Heiland ist allgemein und

Gekreuzigte sind überall“, hatte H. Bahr schon 1890 diagnostiziert. Ein paar Beispiele: Der Monismus nahm religiöse Züge an, Ostwald, Nobelpreisträger immerhin, publizierte seine „Monistischen Sonntagspredigten“; ehemalige Naturalisten und Sozialisten schrieben pantheistisch-mystische Bücher voll Welt- und Allfrömmigkeit wie Wilhelm Bölsche „Das Liebesleben der Natur“, oder Bruno Wille „Die Offenbarungen des Wacholderbaums“; und ein Generationenbuch wie Bonsels „Biene Maja“ ist nicht fern. Auch Rudolf Steiner kam zunächst von Haeckel her, er hat dann mit wachsendem Erfolg die Anthroposophie als eine neue Quasi-Religion propagiert. Weltseele und Weltgeheimnis waren Faszinationswörter der Generation. Dann gab es vielfältige Aufbrüche zu einer Geist- und Persönlichkeitsreligion, zu einer neuen, religiösen Kultur, neuidealistisch-pantheistisch zumeist. Die Brüder Horneffer, Arthur Drews und selbst Rudolf Eucken, Philosophieprofessor, Popularphilosoph und Literatur-Nobelpreisträger zuletzt, gehören daher. Der Verleger Eugen Diederichs hat sehr bewußt eine Vielzahl solcher Erneuerer um sich gesammelt. Eine neue Kultur und eine neue Religion als Antwort auf die Krise der Zeit, das war die Parole, und zugespitzt hieß das: gegen den Intellektualismus und den Historismus der Wissenschaften, gegen den Liberalismus der Beliebigkeiten und Durchschnittlichkeit, der Verschleierung aller existentiellen Krisen (und es ist kein Zufall, daß Diederichs als erster Kierkegaard auf deutsch publizierte). Auch einer der Väter der dialektischen Theologen, F. Gogarten – gerade vor 100 Jahren geboren – fing als Autor bei Diederichs an. Fern davon, aber ähnlich gerichtet: der ehemalige Pfarrer Johannes Müller begründet Stätten persönlicher, ästhetischer und religiös getönter Lebensgestaltung wie zuletzt im bayerischen Oberland, in Ellmau, und fand damit große Resonanz: da gab es einen „Bedarf“. Einer der großen Avantgardedenker und Väter der Soziologie, Georg Simmel, hat 1906 über die (und diese) Religion als Zeitphänomen geschrieben, als Verfassung der Seele, als Verehrung der Welt und des Lebens. Daß ein progressiver wacher Analytiker wie Simmel die Religion so scharf in ihrer neuen Zeitfunktion herausstellt, ist ein besonders starker Beleg für meinen Ansatz. Und das Bemühen Ernst Troeltschs, gerade im Übergang von der Theologie zur Philosophie, um eine religiös begründete – vom Christentum jedenfalls getragene – „Kultursynthese“ gehört in denselben Zusammenhang. Nach der Jahrhundertwende entstehen große Sammlungen von archaischen Religionszeugnissen und Mystikern aus der

ganzen Welt, die Editoren reichen von Eugen Diederichs bis Martin Buber. Bei all den Suchern, Gründern und Lebensreformern, von denen die Zeit wimmelt, gibt es den religiösen Ton – gegen die Entseelung der Welt, den Intellektualismus, die Auflösungen. Wir aber leben in der Zeit der Sonnenwende, heißt es emphatisch – auf einem – dem ersten – Kunsterziehtag. Das Licht-*Gebet* des Jugendstil-Popartisten Fidus war das Kultbild einer ganzen Generation. Der Münchener Waldfriedhof von Hans Grässel, ungeheuer einflußreich dann, ist ganz von der Sehnsucht nach einer neuen Religiosität getragen.

Am rechten Rande bis hinein in den Kreis um Diederichs bilden sich auch die Anfänge einer völkischen Religiosität: Lagardes Kulturkritik, antiliberal und antikonservativ und radikal-national, die in einer Verbindung von Jesus-Religion und Verklärung des deutschen Volkstums endet; Julius Langbehn, dessen ‚Rembrandt als Erzieher‘ zum Kultbuch der Lebensreformer wie der Jugendbewegten der Jahrhundertwende wird; H. St. Chamberlain, der Ähnliches ins Nordisch-Rassische umformt und die Ahnenreihe Jesus, Luther, Kant, Goethe und Wagner etabliert; ein gewisser Arthur Bonus propagierte einen ‚Deutschen Glauben‘ (1893) oder die ‚Germanisierung des Christentums‘ (1911). Volk war für diese Leute eine unbedingte Realität von religiöser Qualität. Aber, das war nur eine Variante des allgemeinen Phänomens einer neuen Religiosität, nicht dominierend.

Wir kennen das natürlich auch aus der Literatur – nicht die emanzipatorische Kritik der Religion oder die nihilistische Präsentation ihres Endes, sondern neureligiöse Töne und Themen, das wird um die Jahrhundertwende charakteristisch. George mit der sakralen Form und Kultgebärde (bis in die Ausstattung durch Melchior Lechter hin), Rilke mit seinem säkularen Brevier des Stundenbuchs, den Geschichten vom lieben Gott, dem Malte, dem neuen Evangelium der Dinge, der Modelyriker Dehmel mit seiner emphatischen Lebensfeier, die Däubler und Mombert mit dem Versuch neuer Mythen, Gerhard Hauptmann mit seinen symbolistischen Stücken – wie Hanneles Himmelfahrt –, Hofmannsthals Erneuerung des Mysterienspiels, die Menge der Gott- und Sinnsucher- und Ketzerromane, von G. Hauptmann (Emanuel Quint) und H. Stehr bis Kolbenheyer (Amor Dei, ein Spinozaroman) oder Max Brod (Tycho Brahes Weg zu Gott) und auch Elemente der völkischen Religiosität bei Gustav Frenssen oder Hermann Burte, dem Autor des

nationalistischen Kultbuches Wiltfeber, der ewige Deutsche. Noch Pfitzners Palestrina, von Thomas Mann 1916 als Epochenwerk erlebt, gehört dahin. Das alles war mehr als Dekoration, Patina oder bloße Stimmung, das war zwar vage und schweifend, aber auch hoch intensiv, das wollte die säkulare Welt sakralisieren, das war ästhetisch, gewiß, aber das zielte auch auf eine Veränderung des Lebens übers Ästhetische hinaus.

Soviel zum Phänomen. Die vagierende Religiosität am Rande des Protestantismus nun war, das führt uns zu den Ursachen, eine Antwort auf das Krisengefühl der Zeit, die Verunsicherung durch die Modernisierungsverluste, die Desintegrationen, die Orientierungs- und Sinnprobleme, die Hohlheit der etablierten Sekuritäten, die Labilität und Anfälligkeit, die Gefährdung der autonomen Person und ihrer Kultur durch die ‚ehernen Gehäuse‘, die Zwänge der sekundären Systeme. Die Tradition der institutionellen Religion schien keine Kraft mehr zu haben, aber die Gegentraditionen der aufgeklärten Rationalität, der wissenschaftlich-technischen Weltbeherrschung, der modernen Politik waren, seit Nietzsche spätestens, genauso fragwürdig geworden. Diese Dialektik der Moderne, dies Sich-Verfangen in selbstgeschaffene Probleme, das Nicht-Einlösen der alten Versprechen, bestimmte die Konstellation jenes neuen Um- und Aufbruchs. Warum war es gerade und noch immer Religiosität, neue Religiosität, die eine Antwort der Bildungsschicht auf die Krise bot – damals, anders als heute? Ich sehe dafür drei Gründe: Das eine ist, das mag erstaunen, die Ökonomie. In der Welt ökonomischer Knappheit, die das Leben aller Mittelschichtmenschen noch prägte, konnte das, was heute jenen Tendenzen entspricht, der Narzißmus der individuellen Selbstverwirklichung oder gar der Hedonismus nicht aufkommen. Das andere: In einer Gesellschaft wie der deutschen waren die meisten Probleme und Konflikte institutionell-bürokratisch geregelt, praktische Politik war für den Normalmenschen ein Phänomen sekundären Ranges. Nicht die Praxis, sondern die Kultur stellte einen offenen Raum dar; darum war der Erwartungsdruck gegenüber kulturellen Sinnproduzieren und Reproduzieren so stark. Endlich: Die kirchliche Religion, auch wenn man sie hinter sich gelassen hatte, war noch nah, der Wertrelativismus noch nicht eingeübt und nicht die Fragmentierung der Lebenswelt, Lebensdeutung maß man am Anspruch der Universalität, der überindividuellen Verpflichtungen, der festen Wertordnung. Das Zeitalter der traditionellen Religion und das des Rationalismus

oder die Schrumpfform des konventionellen Restchristentums konnte, so schien es darum diesen Menschen, nur durch eine neue Religiosität abgelöst werden.

Man darf bei all dem den Zug der modernistischen Modernitätskritik nicht überspitzen. In den Aufbrüchen von 1900 liegen rationalitätskritische Modernität mit ihren religiösen Implikationen und praktisch vernünftige Modernität von Aufklärungstyp oft friedlich beieinander, wie bei den Naumann-Adepten; und die Scheidung von rechts und links hilft erst recht nicht weiter, weil moderate Linke wie moderate Rechte zusammensaßen – vereint im Willen zur Überwindung des Wilhelminismus, zur Erneuerung wie in jener merkwürdigen freischwebenden Religiosität.

Neben Auswandernden, Atheisten und den Trägern der vagierenden Religiosität will ich (3) noch auf das hinweisen, was wir Religion der Praxis nennen können: das Verständnis von Leben und Sinn unter letzten Werten, die andere als die des Christentums waren. Für die Bürger war typisch, daß zwei Lebensstatsachen in den Rang von letzten Wirklichkeiten rückten, die über den Tod hinaus in die Zukunft reichten, innerweltliche Transzendenz gewannen: Arbeit und Familie. Arbeit wird aus einem Mittel zum Selbstzweck, der dem Leben Sinn gibt. Und daß man für Kinder und Enkel sorgt, wird Lebensinhalt, in ihnen überdauert man oder – „sie sollen es besser haben“ – erfüllt man sich. Beides ließ die Frustrationen der Zufälle und des Scheiterns ertragen, beides reichte über den natürlichen Egoismus hinaus. Todesanzeigen und Friedhöfe sind beredte Zeugnisse dieser bürgerlichen Religion, die auch Bauern und respektable Arbeiterschaft prägt. Das verdient weiteres Studium.

Dann konnten auch politische Ziele Lebenssinn stiften, Hoffnung und Erwartung tragen. Ich nenne das den politischen Glauben. Das war um 1900 im Bürgertum im Grunde allein – noch – der Glaube an die Nation. Sie band die Lebenden, die Toten und die Kommenden zur überindividuellen Ganzheit, gewährte Identität, Tiefe der Vergangenheit und Dauer, sie war heilig, sie forderte und lohnte die Hingabe des Lebens, ihr galt über alles Alltägliche hinaus noch Enthusiasmus. Die Symbole und Denkmäler, die Feste und Kulte gehören darum wesentlich dazu. Der quasi-religiöse Aufbruch von 1914 ging ja weit übers Bürgertum hinaus und erfaßte das ganze Volk. „Mögen wir sterben, unseren Erben gilt dann die Pflicht: es zu erhalten und zu gestalten, Deutschland stirbt nicht“ – diese Verse des sozialdemokratischen Arbeiters Karl Bröger treffen den Ton.

Am anderen Ende des politischen Spektrums war auch die Sozialdemokratie von einem politischen Glauben erfüllt, die Bewegung orientierte über die Zeiten, ihr galt Hingabe und Hoffnung, Bebels Bestseller „Die Frau und der Sozialismus“ war ein eschatologisch getöntes Buch, und die Konflikte innerhalb der Partei hatten den Charakter von Glaubenskämpfen.

Endlich gibt es – im höheren Bürgertum – eine dritte Sphäre innerweltlicher Transzendenz, die Bildungs- und Kunstreligion, Bildung und Kunst als Lebenssinn und -erfüllung (und für die Wissenschaftler hat die Forschung, Tätigkeit wie Ergebnisse, denselben Rang). Die Bildung wird mit dem Zerfall ihrer Inhalte fragwürdig, aber die Kunst bleibt. Und die Ästhetiker, wie schon in der Jahrhundertmitte F. Th. Vischer, sagen ganz explizit: Kunst bewahrt das Erbe der Religion in postreligiöser Zeit, die Einhausung in das Ganze. Wagner ist dafür besonders charakteristisch, am meisten der Parsifal, Kunst als Sakrament, als Karfreitagsfeier. Aber auch Nietzsche, über den Parsifal zum Wagnergegner geworden, spricht der Kunst die Kompetenz zum Sagen des Sinnes zu. Und andere erst recht. Viele der Kunst-Revolutionäre von 1910 verstehen ihre Kunst als Religion, Marcs Bilder wollen „Symbole einer Religion der Zukunft“ sein. Im Lebenshaushalt vieler gebildeter Bürger – der Jugendlichen und der Frauen zuerst, aber auch der Männer der Praxis – ist es die Kunst, die den Lebenssinn sagt, und der Umgang mit ihr wird selbst ein Stück Lebenssinn, ein Stück Religion.

Die randkirchlichen Protestanten nehmen im Zeichen des Kulturprotestantismus solche innerweltliche Transendenzen auf: denn was ein letzter, was ein vorletzter Wert war, blieb ja eine offene Frage.

III. Wir müssen zum Abschluß zwei Dinge noch erörtern. Wir haben Beobachtungen über Deutungssysteme und ihre Wandlungen angestellt, das ist wichtig genug. Aber nun gilt unsere Aufmerksamkeit der Tatsache, daß und wie religiöse Deutungstraditionen die Lebensführung der Menschen und die Strukturen ihrer Gesellschaft bestimmen, vor aller bewußten Reflexion durch die Selbstverständlichkeiten, die Menschen gleichsam mit der Muttermilch aufnehmen.

Die Schichtung der deutschen Gesellschaft und die Verhaltensweisen der Menschen sind, jenseits der Kirchenloyalitäten, von ihrer Zugehörigkeit zum protestantischen oder katholischen sozialmoralischen Milieu bestimmt. Die Protestanten gehören überproportional zu den erfolgreicherem und höheren Schichten der Gesellschaft,

sie sind stärker verstädtert, stärker im industriellen und erst recht im tertiären Sektor tätig, sie stellen noch 1907 bei weitem die Mehrheit der Unternehmer auch im katholischen Westen; überproportional viele Facharbeiter, technische und kaufmännische Angestellte; evangelische Handwerksgesellen gingen eher als Facharbeiter in die Fabrik als katholische, evangelische Dorfabwanderer, in Baden jedenfalls, waren eher Aufstiegswanderer als die ins Stadtproletariat übertretenden Katholiken; evangelische Bauern mechanisierten schneller als katholische. Mit der unterschiedlichen Verteilung auf Wirtschaftssektoren und soziale Ränge hängt es zusammen, daß die Protestanten prozentual etwa doppelt soviel Steuern zahlten wie die Katholiken. Katholiken waren in der Beamtenschaft und unter Professoren deutlich unterrepräsentiert. Das hing gewiß mit einer bewußten und auch unbewußten Diskriminierung zusammen; in Preußen lag der Katholikenanteil unter den höheren Beamten 1907 um 17% unter dem Bevölkerungsanteil. (Ob die altbayerischen Klagen über die Vielzahl fränkisch-protestantischer Beamter in der Zentrale Gründe hatten, bleibt einstweilen undeutlich.) Aber bei den statistischen Untersuchungen dazu stellte sich das katholische Defizit auch in den freien Berufen heraus, 1910 bei den Anwälten z. B. 12%. Und die Analysen des katholischen Anteils an höheren Schülern und Studenten führte aufs katholische Bildungsdefizit, wie Hertling, die katholische Inferiorität, wie Schell das nannte. Vor 1900 lag das Minus in Preußen bei 15%, in Bayern bei 12,5%. Mit der Öffnung der höheren Bildung ging die Differenz zwar zurück, aber sie betrug 1911 immer noch etwa 11 Punkte, in Gymnasien und alten Fächern weit weniger, aber in Realgymnasien und Oberrealschulen, in Naturwissenschaften und Technologie und Wirtschaftswissenschaften weit mehr. In der katholischen Diskussion taucht das Schreckbild von einer Zwei-Kulturen-Gesellschaft mit protestantischen Ober-, katholischen Unterklassen auf. Heute wissen wir überdies, wie dominierend der Konfessionsunterschied bei Geburtenrückgang und -planung war, ja vorher schon bei der Säuglingssterblichkeit. Imhof spricht – im Zusammenhang mit Stillgewohnheiten und personalisierter Zuwendung – von einem eher katholischen „system of wastage“ und einem eher protestantischen „system of conservation of human life“. Auch bei der Geburtenplanung war nicht die diesbezügliche Kirchenlehre entscheidend, sondern ein viel elementarerer anderer Verhältnis zu Rationalisierung und Individualisierung, zur Alternative von Planung und Gottvertrauen.

Gewiß gab es sozialgeographische und historische Gründe für all diese Unterschiede, katholische Gebiete waren eher mit den alten Sozialmilieus verbunden, die Säkularisation und ihre Verluste wirkten in mancher Hinsicht nach. Und dann die Kinderlosigkeit der Zölibatäre (und also vieler aufsteigender Intelligenzen) und die Familiengröße und Dynamik protestantischer Pfarrhäuser, das wurde damals – Zeit der entstehenden Genetik – ein viel diskutiertes Thema; und Pfarrerssöhne und abgefallene Theologen waren ja unzweifelhaft ein großes Reservoir fürs Wissenschaftspersonal und die Modernisierer. Aber es blieb der nicht auf außerreligiöse Fakten reduzierbare Unterschied der Wertvorstellungen, der Mentalität, des Verhaltens, ein Stück höhere Motivation der Protestanten zu Mobilität und Dynamik, Wissenschaft und Bildung – Modernität. Oder umgekehrt, die Katholiken waren weniger individualisiert und professionalisiert, traditionalistischer, weniger auf Aufstieg und Erfolg und weniger auf Planung aus, allerdings auch besser in die sozialen Gruppen eingefügt und lebenssicherer (dafür ist bekanntlich die geringe Selbstmordrate charakteristisch). Dahinter stehen, ich habe darüber früher ausführlich geschrieben, der Reflexionscharakter der protestantischen Theologenkirchen, das protestantische Prinzip der Unruhe und des Weltausgriffs, das zum Bewegen und Machen und zur nervösen Rastlosigkeit disponierte. Protestanten schliefen schlechter – und verbrauchen noch heute mehr Schlafmittel – und waren erfolgreicher. Sie waren auch stärker den Modernisierungsverlusten und Krisen ausgesetzt, anfälliger, hungriger nach säkularen Überzeugungen und Religionen, jenseits der Institutionen, mehr trendanfällig. Und die lutherische Tradition von der Bindung zwischen Wissen und Gewissen machte sie für szientifische Religionskritik und Religion wie für Nietzsches Kritik und all die halbwissenschaftlichen Adepten so empfänglich. Das ist die tiefere Wertebasis sowohl des Kulturprotestantismus wie der säkularen Religiosität, von der wir gesprochen haben.

Das sind Beobachtungen nachgeborener Historiker, aber auch die Zeitgenossen nahmen die statistisch auffälligen Unterschiede zur Kenntnis und reflektierten über die konfessionelle Prägung der Lebensstile. Thomas Mann fand, daß ihm Webers Protestantismusthese immer selbstverständlich gewesen sei; Thomas Buddenbrook habe er immer als Erzprotestanten verstanden, und sein Lieblingsbuch ‚Der Taugenichts‘ war eine katholische Utopie für protestantisch nervöse Leistungsmenschen. Friedrich Naumann wurde nicht

müde, den eher beiläufigen Satz des moderaten Theologen Uhlhorn von 1887 zu zitieren, daß die Maschine ‚etwas Protestantisches‘ an sich habe. Ja, je säkularer man war, desto lieber benutzte man – spekulativ und selbstgerecht – Religionsbegriffe zur Interpretation – so etwa sahen weite Teile der liberalen Publizistik im amerikanisch-spanischen Krieg von 1898 einen Kampf zwischen protestantischer Modernität und katholischer Dekadenz. So wie Maurras, der Begründer der *Action française*, spitz gesagt hat, er sei Atheist, aber natürlich – Katholik, so hätten zahllose deutsche Bildungsbürger – wie Thomas Mann, Max Weber oder Friedrich Nietzsche – gesagt: Wir sind Agnostiker („Atheisten“ wäre nicht fein gewesen), aber natürlich – Protestanten. Und ihre Normen und Werte, das heroische Ertragen der Lebensdissonanzen, der Primat der individuellen, der autonomen Personalität, der Ton auf Diskretion und Zähmung der Expression, auf Gewissen, Pflicht und Verantwortung – das war protestantische Erbschaft. Der Schwund der Kirchlichkeit hat die religiöse Lebensprägung noch nicht entmächtigt. Bei schlichteren Gemütern schrumpfte solch nicht mehr christlicher Protestantismus auf Antikatholizismus, beides hielt einander am Leben: Weil man protestantisch geboren war, blieb man antikatholisch, weil man antikatholisch war, fühlte man sich „protestantisch“.

Die Tatsache, daß protestantische Kultur und Sozialmoral so weit über die Grenzen nach den Randkirchlichen hinausgriff, machte verständlich, daß der konfessionelle Gegensatz, jedenfalls außerhalb der sozialistischen Arbeiterschaft, ungleich wichtiger war als der objektiv mindestens so starke Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen. Das erklärt auch die Schärfe des konfessionspolemischen Klimas – vom Schülerleben übers Heiratsverhalten bis in alle kulturellen und politischen Angelegenheiten und Gespräche hin –, die im Stil der Zeit so auffällig ist, und die Menge der ‚Katholiken-‘ oder ‚Protestantenfresser‘. Trotz Kooperation und Koexistenz, etwa im Reichstag oder im Beruf, die Konfessionsspaltung und -spannung waren eine alltägliche und vitale Grundtatsache des deutschen Lebens.

Schließlich, was in diesem Jahrhundert mehr als alles andere unser, der Deutschen, Schicksal gewesen ist, die Politik – auch sie ist von den Traditionen, der Lage, den Wandlungen der Religion wesentlich mitgeprägt. Über die Nähe, die unterschiedliche Nähe der Kirchen zum Herrschaftssystem habe ich einiges gesagt, weiteres ist bekannt genug. Ich will hier auf etwas anderes hinaus. Ein

Hauptproblem der neueren deutschen Geschichte war die Heterogenität der Gesellschaft, die Disparatheit der kulturellen Milieus und Sozialmoralen: damit fehlte einer möglichen Demokratie lange Zeit die notwendige gemeinsame Basis. Gewiß spielen Regionalismus und Klassenstruktur ihre Rolle – aber der konfessionelle Dualismus hat jene Disparatheit entscheidend konserviert, ja verstärkt.

Dieser Dualismus und mehr noch die protestantische lutherische Sondertradition haben bewirkt, daß die deutschen Parteien so stark von Ideen und Theorien und Weltanschauungen bestimmt waren, die politische Kultur von Glaubensbekenntnissen und Rigorismus; daß Pragmatismus und Kompromisse es schwer hatten, die Ideologisierung und Emotionalisierung politischer Gegensätze normal waren, und daß, als die kirchliche Religion sich abschwächte, die Neigung zu politischem Glauben, politischen Heilsmythen oder Ersatztheologien groß war und es nach 1918 erst recht wurde. Weil die religiösen Bindungen in Deutschland stärker als in Frankreich und schwächer als in den angelsächsischen Ländern waren und weil der Protestantismus in Deutschland wenig institutionell und besonders stark reflektiert war, war die Labilität im Verhältnis zu Tradition und Moderne größer; weder die positivistische Modernität Frankreichs noch die eigentümlich unverbundene Koexistenz von Religion und moderner Welt in den angelsächsischen Ländern war hier möglich, das schlug aufs Politische zurück: die Anfälligkeit für die vagierenden politischen Religionen war größer.

Konkret hat dann natürlich die Tatsache der katholischen Partei, quer zu den politischen Ideen- und Interessenunterschieden, das Parteiwesen seit 1870 bestimmt. Eine protestantische Partei konnte es nicht geben, die lutherische Distanz zur Politik, die Nähe zum Establishment, das Fehlen einer antiklerikalen Mehrheit (wie in der Schweiz oder in Holland) und die Spaltung in Konservative und Liberale standen dagegen, aber es gab den so virulenten politischen Antikatholizismus. Das bürgerlich-liberale Element ist – bei den Protestanten wie bei den Katholiken – durch die Konfessionspolitik und zusätzlich durch den innerprotestantischen Dualismus geschwächt worden, man engagierte sich an anderen Fronten und integrierte sich anders, das kam den Status-quo-Tendenzen, manchmal ungewollt, zugute. Nationalprotestantismus und Ghettokatholizismus haben daran wechselseitig Anteil.

Die Aufbrüche der Modernität unseres Jahrhunderts, in den Religionen, neben ihnen, gegen sie, aber immer von ihnen mitge-

prägt, haben sich, wenn man von den Ergebnissen ausgeht, neben der Politik vollzogen. Hier blieb es bei der gezähmten Modernität. Die religiösen Dissense haben die Aufbrüche mit ermöglicht, politisch haben sie sie neutralisiert, das war ein Stück Tragik.

Religion um 1900 – so hoffe ich gezeigt zu haben – das war noch und wieder ein bewegendes Thema, aber weit darüber hinaus: eine bewegende Kraft. Aber weil die großen Probleme der Zeit zwischen Tradition und Modernität und den gegensätzlichen Weisen der Modernität sowohl die Konfessionen ergriffen wie in ihren säkularen Formen konfessionell durchgeprägt waren, darum haben die so unterschiedlichen Aufbrüche des Jahrhundertbeginns eine so starke religiöse oder metareligiöse Dimension, darum war Religion, übers Wollen und Wissen der Menschen hinaus, ein so zentrales Stück des Lebens – des Einzelnen, der Gesellschaft, des Staates, Grund wie Ausdruck der die Zeit beherrschenden Ambivalenzen.