

Vorwort

Dies Buch hat eine lange Geschichte: Begonnen vor 14 Jahren als eine Art von „Resteverwertung“ anderweitig angefallener Materialien, begriff ich erst im Laufe der Jahre allmählich die Bedeutung der gesammelten Daten für die Geschichte der modernen Gesellschaft und des Wandels ihrer Frömmigkeit. Ihren vermuteten Gehalt zu entfalten bleibt allerdings weiterhin den Benutzern vorbehalten. Ihnen will es einen möglichst festen Anhalt für ihre Beobachtungen auf einem Feld der geschichtlichen Forschung bieten, das wie kein anderes bis heute von ideologischen Vorurteilen und vagen Vermutungen bestimmt wird.

Viele Menschen und viele Institutionen haben dies Buch im Laufe der Jahre begleitet und dadurch seinen Abschluss ermöglicht. Mein Dank gilt zunächst den Geldgebern: der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Gerda-Henkel-Stiftung, dem Wissenschaftsministerium Nordrhein-Westfalen und dem Rektorat der Ruhr-Universität Bochum; darüber hinaus aber auch den vielen Helfern, die, in wechselnder Besetzung, das Material ausgewertet und bearbeitet haben: Jürgen Tubbesing, Ursula Männig-Polenz, Friederike Bergstedt, Marnie Schlüter, Arnd Hoffmann und Georg Niedermüller; vor allem aber den Begleitern der letzten Jahre: Tillmann Bendikowski, der die Rekonstruktion der früheren Kirchenkreise und die Zeichnung der Kirchenkarten übernommen, Markus Hoppe, der in weitem Umfang die Daten aufgenommen, und Claudia Enders, die sie mit Diagrammen versehen und auch in schwierigen Phasen den Überblick über das gesamte Projekt behalten hat; schließlich Johannes Sträter, ohne dessen ständige technische Beratung über all die Jahre hinweg die Fülle der Probleme mit wechselnden Computern und Computerprogrammen nie hätte bewältigt werden können.

Wer einmal eine solche Arbeit aufgegriffen hat, beendet sie anders, als er sie begonnen hat. Doch auch die Botschaft, die sie enthält, ändert sich im Laufe der Jahre. Letztlich steht der Herausgeber nur am Ende der langen Reihe von Geistlichen und kirchlichen Mitarbeitern, die das Zahlenmaterial im Laufe vieler Jahrzehnte seit dem frühen 19. Jahrhundert, insgesamt mit erstaunlicher Sorgfalt, zusammengetragen haben. Auch sie wußten wohl kaum, was ihre Daten der Nachwelt einmal tatsächlich sagen würden. Sie kamen mit ihren Erhebungen allerdings schon zu ihrer Zeit einem Bedürfnis der Kirche nach Information und Selbstaufklärung nach, das, wie das Motto über der Einleitung ahnen läßt, mitunter dramatische Formen annehmen konnte. Zu-

Ruhr-Univ. Fak. IV. Hist. Bibl.
01/1825
Bi 4.1 5

HT 013121237

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek - CIP Einheitsaufnahme

Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland;
von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg / hrsg.
von Lucian Hölscher. Unter Mitarb. von Tillmann Bendikowski
Berlin ; New York : de Gruyter
ISBN 3-11-016905-3

Bd. 1. Norden. - 2001

© Copyright 2001 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Datenkonvertierung: Readymade, Berlin
Druck: WB-Druck, Riedens/Allgäu
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer GmbH Berlin

Vorwort

sammen genommen bilden die hier vorgestellten Daten ein eindrucksvolles – und im internationalen Vergleich einmaliges – Monument des Strebens der protestantischen Kirchen in Deutschland, sich im Dschungel der modernen Gesellschaftsentwicklung zu orientieren.

Lucian Hölscher

Bochum im Frühjahr 2001

Einleitung

„Zahlen sind tot, aber die toten Zahlen
schreien zu dem lebendigen Gott.“

(Kreissynodalprotokoll Willershausen/
Landeskirche Hannover 1893)

I. Das Konzept der „religiösen Geographie“

1. Die Ausgangshypothese

Unter der „religiösen Geographie“ eines Landes verstehen wir die quantitative Verteilung religiöser Institutionen, Verhaltensweisen und Gesinnungen im politisch-sozialen Raum. Historischen und sozialwissenschaftlichen Untersuchungen, die mit diesem Konzept arbeiten, liegt die Annahme zugrunde, daß räumliche Verhältnisse das religiöse Verhalten sozialer Gruppen wesentlich mitbestimmen. Unter „räumlichen Verhältnissen“ ist dabei zunächst nichts anders als die geographische Nähe bzw. Distanz zwischen religiösen Institutionen und Orten zu verstehen, an denen bestimmte religiöse Handlungen und Gesinnungen auftreten. Die räumliche Verortung solcher religiösen Manifestationen wurde früher gelegentlich mit der Annahme verknüpft, bestimmte Regionen oder Landschaften seien durch kollektive, langfristig konstante religiöse Dispositionen geprägt; und diese wiederum seien auf bestimmte, quasi naturale, Gegebenheiten zurückzuführen, etwa auf das in der betreffenden Region vorherrschende Klima, eine bestimmte Vegetation oder Bodenbeschaffenheit oder auch auf den Charakter des hier ansässigen Volkes oder Stammes. Für das Konzept der religiösen Geographie sind solche Hypothesen aber nicht entscheidend. Denn auch und gerade der Wandel religiöser Institutionen, Verhaltensweisen und Gesinnungen in einer Region wirft Fragen nach der Bedeutung von räumlicher Nähe und Distanz auf: Ob wir daher nach dem Einfluß der Staats- und Kirchenverfassung oder der sozialen Schichtung einer bestimmten Gesellschaft auf das religiöse Leben eines Landes oder aber umgekehrt nach dem Einfluß des religiösen Lebens auf die kulturellen Traditionen, politischen Parteiungen oder Geschichtsbilder fragen – überall hebt das Konzept der religiösen Geographie als Erklärungsansatz besonders auf das quantitative Gefälle zwischen verschiedenen Regionen bzw. innerhalb ein und derselben Region ab.

Die Grundannahme, daß der Aspekt der räumlichen Distanz, wenn auch nur als einer unter anderen, bei religionsgeschichtlichen Untersuchungen besondere Aufmerksamkeit verdient, muß sich an Fragestellungen bewähren, die aufzuwerfen zugleich nur mit dieser Leithypothese möglich ist. Um das weite Spektrum möglicher Fragestellungen zu illustrieren, die in der neueren sozialgeschichtlichen Forschung unter dem Gesichtspunkt der räumlichen Nähe und Distanz zu behandeln sind, und damit zugleich die Plausibilität der Leithypothese zu demonstrieren, sei hier nur auf einige Fragestellungen hingewiesen:

– Fragen ergeben sich zunächst im Bereich der regionalen Verteilung religiöser Gemeinschaften. Worin, so lautet eine alte kirchenkundliche Frage, unterscheidet sich das kirchliche Leben religiöser Gemeinschaften in der Diaspora von dem in der „Heimat“ bzw. in den Kernregionen dieser Gemeinschaften: Verhalten sie sich in der Diaspora aggressiver oder toleranter, ab- oder aufgeschlossener gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften, insbesondere gegenüber der regionalen Mehrheitskonfession? Halten sie treuer zu ihrer Kirche, nehmen sie reger an den kirchlichen Feiern und Riten teil als in den Kernregionen oder im Vergleich zu den Mitgliedern der regionalen Mehrheitskonfession? Sodann: Wie wirkt sich die unterschiedlich starke Vermischung der Konfessionen in einer Region auf deren Einstellung und Verhalten zueinander aus: Garantiert konfessionelle Homogenität eher den sozialen Frieden, wie man in der frühen Neuzeit vielfach annahm, oder fördert sie eher den sozialen Egoismus und damit den Unfrieden in einer Gemeinschaft? Trägt umgekehrt eine starke Vermischung der Konfessionen – etwa in Form enger räumlicher Nachbarschaft oder einer großen Zahl von Mischehen – eher zur sozialen Toleranz oder aber zum Identitätsverlust einer Gemeinschaft und damit zur Stabilisierung oder zur Destabilisierung des sozialen Friedens bei?

– Ebenfalls noch in den Bereich kirchenkundlicher Fragestellungen fällt die Frage nach der regional und sozial unterschiedlich regen Teilnahme an den kirchlichen Riten, an Gottesdienst und Abendmahl, Taufe, Trauung und Beerdigung: Verweist die besonders beim Gottesdienst- und Abendmahlsbesuch seit mehr als zwei Jahrhunderten beobachtbare Entkirchlichung der protestantischen Gesellschaft in Deutschland auf ein wachsendes Desinteresse an Kirche und Religion insgesamt oder auf ein gewandeltes Kirchen- bzw. Religionsverständnis? Anders gefragt: Geht abnehmende Teilnahme an den kirchlichen Riten immer mit abnehmendem Glauben (und umgekehrt) einher? Und was tritt an die Stelle der kirchlich sanktionierten Bekenntnisse und Verhaltensnormen: neue weltanschauliche Bekenntnisse und Verhaltensnormen oder ein Festhalten an alten Normen unter Wegfall von deren traditionell religiöser Form? Wie schließlich paßt die abnehmende Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst mit der vor allem in Norddeutschland vielerorts beobachtbaren langfristigen Zunahme kirchlicher Beerdigungsriten zusammen? Ist die

evangelische Kirche aus einer Kirche der religiösen Vergemeinschaftung zu einer Kirche der Sinndeutung von Todeserfahrungen geworden?

– Weitere Fragen ergeben sich im Verhältnis religiöser zu nichtreligiösen Dispositionen und Verhaltensfaktoren: Worin, so wird man wissen wollen, unterscheidet sich das religiöse Leben in städtischen und ländlichen, industriellen und agrarischen, verkehrstechnisch gut und schlecht erschlossenen Regionen? Ferner: Disponierten bestimmte religiöse Bekenntnisse und Verhaltensweisen auch in anderen Bereichen zu spezifischen Verhaltensnormen, etwa zu einer bestimmten Wirtschaftsethik, wie dies Max Weber für den reformierten Protestantismus annahm, oder zu einem bestimmten politischen Wahlverhalten, wie dies heute etwa in der soziologischen Milieuforschung angenommen wird? Der Vergleich unterschiedlicher Regionen ist auch für solche Fragen ein unentbehrliches methodisches Hilfsmittel. Schließlich: Bei der Ausgestaltung religiöser Institutionen und Verhaltensweisen wirken in der Regel viele soziale Faktoren – ökonomische, politische, kulturelle, psychische – zusammen. Möglicherweise reichen sie aber auch alle zusammen genommen nicht aus, um langfristig stabile Unterschiede im religiösen Verhalten der Menschen verschiedener Regionen zu erklären. Sind wir deshalb genötigt, mit der religiösen Volkskunde des 19. Jahrhunderts uralte, über die Jahrhunderte hinweg stabile religiöse Dispositionen ethnischer Gruppen oder „religiöser“ Landschaften anzunehmen, wie dies Fernand Boulard 1948 in seinem berühmten „Tableau de la géographie religieuse en France“ noch einmal glaubte bewiesen zu haben?

2. Der religiöse Raum

Bei der Beantwortung all dieser Fragen ist es methodisch gesehen oft entscheidend, wie groß man die geographischen Räume wählt, auf die sich empirische Beobachtungen beziehen. Für langfristige, viele Jahrhunderte übergreifende Fragestellungen zum religiösen Verhaltenswandel mag es sinnvoll sein, große Räume zu überblicken, um etwa Unterschiede zwischen Süd- und Nord-, West- und Ostdeutschland oder gar über ganz Europa hinweg festzuhalten. Für andere Fragen, etwa die Frage nach der konfessionellen Basis politisch-sozialer Feindschaften erscheint es dagegen gerade in letzter Zeit manchen Historikern ergiebiger, möglichst kleine Räume, ein Dorf oder allenfalls wenige Dörfer oder in der Stadt ein bestimmtes Viertel, wenige Straßenzüge in den Blick zu nehmen. Dies schließt die Beobachtung nicht aus, daß manche Feindbilder nur möglich sind, weil konkrete Erfahrungen mit der Feindgruppe in der engeren Umwelt gerade ausbleiben. Auch dies ist ein mögliches Ergebnis von Untersuchungen zur religiösen Geographie einer Region.

Eine falsche Wahl der Raumgröße verzerrt leicht den Blick für die realen Verhältnisse. Dazu ein Beispiel: Aufs ganze Land gesehen wies etwa die

preußische Provinz Hessen-Kassel 1910 eine protestantische Mehrheit von 83:17% auf. Es wäre jedoch ganz verfehlt, hieraus auf eine Dominanz der protestantischen Bevölkerung in allen Landesteilen zu schließen, denn im Kreis Fulda z.B. lag der protestantische Anteil nicht höher als 10%. Und selbst diese protestantische Minderheit lebte in dieser ländlichen Region nicht bunt verstreut, sondern konzentrierte sich auf wenige, dadurch dominant protestantische Ortschaften. Die räumlich vorgegebene Segregation der Konfessionen bestimmte bis nach dem Zweiten Weltkrieg (ja z.T. sogar noch bis heute) in hohem Maße deren politisches Wahlverhalten und die sozialen Beziehungen auf dem Lande. Ähnlich in der Pfalz: Die katholischen und protestantischen Bevölkerungsteile hielten sich hier schon seit dem 17. Jahrhundert nicht nur aufs Ganze des Landes gesehen, sondern auch in den meisten mittleren Verwaltungsbezirken weitgehend die Waage, und doch lebten sie auch hier in Wirklichkeit trotz regionaler Nachbarschaft lokal oft streng getrennt in eigenen Ortschaften und Stadtvierteln. Nicht nur für die Beziehung zwischen den Konfessionen, sondern auch für das politische und soziale Verhalten ihrer Mitglieder spielten solche lokalen Verhältnisse oft eine maßgebliche Rolle. Erst eine angemessene Wahl der statistischen Raumgröße macht solche konfessionellen Strukturen auch statistisch sinnfällig.

3. Kirchlichkeit als religiöse Mentalität

Mit der jährlichen Zahl kirchlicher Gottesdienst- und Abendmahlsbesuche, der kirchlichen Taufen, Trauungen und Beerdigungen, der Kirchenein- und -austritte sowie der Wähler bei den kirchlichen Gemeinderatswahlen registriert der vorliegende Datenatlas „Äußerungen des kirchlichen Lebens“ – so die traditionelle kirchenstatistische Bezeichnung – die schon von den Zeitgenossen als Indikatoren von Kirchlichkeit betrachtet worden sind. Unter dem Begriff „Kirchlichkeit“ wird dabei eine Gesinnung verstanden, die sich über eine allgemeine Loyalität zur Kirche als weltlicher Institution hinaus in einer regen Teilnahme am kirchlichen Leben, vor allem an den kirchlichen Riten bekundet.¹ Die Bedeutung dieser früher als kirchliche Pflicht, später als freiwillige Leistung des Gläubigen verstandenen Teilnahme am kirchlichen Leben für Kirche und Gesellschaft ist allerdings seit jeher umstritten und muß daher auch hier erörtert werden.

¹ Zur Geschichte und Bedeutung des Begriffs „Kirchlichkeit“ vgl. Mulert/Baugarten, Art. Kirchlichkeit, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 1. Aufl. 3 (1912) 1482-1494; L. Hölscher, Secularization and Urbanization in the Nineteenth Century. An Interpretative Model, in: H. McLeod (Hg.), European Religion in the Age of Great Cities 1830-1930 (London, New York 1995) 274ff.

Daß man nicht schematisch vom äußeren religiösen Verhalten eines Menschen auf seine inwendige religiöse Gesinnung schließen darf, ist dabei eine Grundeinsicht, die alle christlichen Konfessionen seit jeher miteinander teilen. Wie beides, religiöses Verhalten und religiöse Gesinnung, allerdings zusammenhängt, und welcher Seite das größere Gewicht im kirchlichen Leben zukommt, ist eine alte theologische Streitfrage, die bis heute kaum etwas von ihrer praktischen Bedeutung verloren hat. Denn einerseits äußert sich religiöse Gesinnung in unterschiedlichen Formen, andererseits verbergen sich aber auch hinter einer religiösen Ausdrucksform sehr unterschiedliche religiöse Gesinnungen.

Wesentlich für den Ansatz der religiösen Geographie ist zunächst lediglich, daß sich religiöse Gesinnung überhaupt in rituellen Formen bekundet. Formen der „unsichtbaren“, sich vorwiegend als „Bekenntnis“ oder „Weltanschauung“ manifestierenden Religiosität werden dadurch zwar weniger betont, und so die Grenzen zwischen Religion und Weltanschauung, welche gerade im 19. und 20. Jahrhundert oft fließend waren, überscharf gezogen. Doch andererseits kann man durchaus bezweifeln, ob religiöse Gesinnung ohne rituelle Ausdrucksformen in größeren sozialen Verbänden und über längere Zeiträume hinweg überhaupt bestehen kann. Jedenfalls ist sie ohne rituelle Ausdrucksform soziologisch, d.h. als kollektive gesellschaftliche Erscheinung, kaum faßbar. Deshalb mag es zwar einen immer wieder sinnvollen Streit über die Bedeutung religiöser Riten geben: Traditionelle Formen wie der regelmäßige Kirchenbesuch oder das tägliche Tischgebet mögen im Laufe der Zeit an Bedeutung zurücktreten gegenüber anderen, etwa dem Kirchentag oder religiösen Meditationsübungen. Grundsätzlich ist Religiosität aber – zumindest als soziale Erscheinung, nicht nur als innere Haltung verstanden – immer auf kollektive Manifestationen angewiesen.

Dies vorausgesetzt stellt sich die Frage, was die Teilnahme an den kirchlichen Riten historisch jeweils bedeutet. Zu unterscheiden ist hier zwischen der individuellen und kollektiven Bedeutung einerseits und zwischen der kirchlich-religiösen und der politisch-sozialen Bedeutung kirchlicher Riten andererseits: Was die Teilnahme an einem religiösen Ritus dem einzelnen jeweils bedeutet, läßt sich in generalisierender Form nicht sagen, sondern kann bestenfalls im Einzelfall entschieden werden: Dem einen mag sie als Zeichen des Gehorsams gegenüber einer göttlichen Ordnung dienen, die er in Staat und Gesellschaft verteidigt oder durchzusetzen sucht; dem andern dagegen als Möglichkeit der Suche nach oder der Vereinigung mit Gott, als Zeichen der Identität mit sich selbst u.a.m. Dem einen ist sie spontanes Bedürfnis, dem andern konventionelle Pflichterfüllung. Da die Bedeutung von Riten nie in der funktionalen Beziehung aufgeht, die einzelne Teilnehmer ihnen zusprechen, ist ihre je individuelle Bedeutung nur schwer zu ergründen.

Daneben haben religiöse Riten aber immer auch noch eine kollektive Bedeutung, die sich der historischen Analyse leichter erschließt. Sofern es sich

dabei um deren theologische Bedeutung handelt, ist sie durch die sogenannten „symbolischen“ Bücher der jeweiligen Religionsgemeinschaft festgelegt und mittel- bis langfristig konstant. Anders dagegen die politisch-soziale Bedeutung religiöser Riten: Ihre Bedeutung wird durch eine Fülle kontingenter Bedingungen determiniert, die nach Zeit und Ort erheblich differieren können: So ist es für die politisch-soziale Bedeutung kirchlicher Riten nicht unwichtig, ob Kirche und Staat die Nichtteilnahme an ihnen bestrafen, ob die regelmäßige Teilnahme durch Sitte und Brauch sanktioniert ist oder nicht. Auch bekundet der Gläubige, ob er dies nun individuell beabsichtigt oder nicht, mit seiner Teilnahme immer ein gewisses Maß von Loyalität gegenüber der Kirche und ihrem politisch-sozialen Engagement; er ergreift direkt oder indirekt Partei in zahlreichen Streitfragen, in denen die Kirche ihre Stimme erhebt und handelnd in die gesellschaftliche Ordnung eingreift. Die historische Interpretation kirchlicher Riten muß sich daher dem politisch-sozialen Umfeld zuwenden, in dem sie je nach Ort und Zeit sich vollziehen. Nur selten wird sich dabei eine eindeutige Interpretation herauschälen, doch teilt dies die historische Analyse kirchlicher Riten mit der anderer kollektiver Handlungen, z.B. der Analyse politischen Wahlverhaltens.

Schwerer noch als die Teilnahme ist dabei die Nichtteilnahme an den kirchlichen Riten zu deuten. Nicht immer deutet sie auf religiöse Gleichgültigkeit oder gar entschiedenen Atheismus hin und schon gar nicht auf Unmoralität, wie die kirchliche Orthodoxie noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein annahm.² Häufig entzogen sich vielmehr gerade sehr gläubige Menschen der Teilnahme am Abendmahl, weil sie im Gefühl sündiger Zerfallenheit mit Gott fürchteten, sich selbst „zu Gericht zu essen“. Angehörige der städtischen Unterschichten hielten sich oft von der Kirche fern, weil sie keine angemessene Sonntagskleidung besaßen, oder weil sie, obwohl grundsätzlich religiös, doch die Kirche als politisch-sozialen Herrschaftsapparat haßten. Angehörige der städtischen Mittelschichten hingegen lehnten die Teilnahme an den kirchlichen Riten ab, weil sie die kirchlichen Dogmen nicht mehr zeitgemäß fanden und nach überzeugenderen Manifestationen christlicher Gesinnung und Gemeinschaft suchten. Die Grenze zwischen Religiosität und religionsloser Moralität und Weltanschauung ist hier oft fließend. Wie sie richtig zu ziehen ist, können nur konkrete Fallstudien ermitteln.

Die vorliegenden Daten wollen deshalb weitergehende mentalitätsgeschichtliche Analysen nicht ersetzen, sondern ihnen im Gegenteil eine solide quantitative Grundlage geben. Denn wenn sie auch keinen schematischen Rückschluß auf religiöse Gesinnungen und moralische Handlungsnormen zulassen,

2 Vgl. A. v. Oettingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik, 3. Aufl. 1882; A. Hoffmann, Art. Moralstatistik in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 1. Aufl. 4 (1913) 497f.

so bieten die kirchenstatistischen Daten doch eine unentbehrliche Grundlage für quantitative mentalitätsgeschichtliche Analysen. Wo die Kirche sich politisch in erster Linie als Stütze bestehender politischer und sozialer Ungerechtigkeit, nicht als Anwalt der Unterdrückten und Entrechteten zeigte, da konnte die zeitweise Abstinenz vom Kirchen- und Abendmahlsbesuch als Form des Protestes gegen diese unheilige Allianz von Thron und Altar eingesetzt werden; wo der Klerus immer wieder gegen die angeblich unmoralische Lebensform moderner städtischer Bevölkerungsschichten zu Felde zog, da wurde die Teilnahme am kirchlichen Leben nolens volens zum Gradmesser der Akzeptanz solcher klerikaler Haltungen; wo kirchliche Bekenntnisse an Boden verloren, da konnten anti-kirchliche Bekenntnisse umso mehr Fuß fassen und für ihre Anhänger selbst eine religiöse Bedeutung gewinnen. So erweist sich die Teilnahme an den kirchlichen Riten gerade im Zeitalter der Säkularisierung, d.h. zu einer Zeit, in der die Treue gegenüber Kirche und tradierter Religion erheblich nachließ, als ein aussagekräftiger Faktor und Indikator politisch-sozialer Gesinnungen und Verhaltensweisen.

Die religiöse Geographie einer Region weist darüber hinaus auch Gegenenden und soziale Milieus aus, die – teils aufgrund ihrer geringen, teils aber auch gerade aufgrund ihrer besonders intensiven Kirchlichkeit – für religiöse Abweichungen vom kirchlichen Bekenntnis besonders günstig waren. Nicht-orthodoxe protestantische Bekenntnisse wie die bürgerliche Bildungsreligion und das Freimaurertum der Aufklärung oder der kirchenkritische Kulturprotestantismus des liberalen Bildungsbürgertums im Kaiserreich schlugen sich indirekt in den vorliegenden Daten zum kirchlichen Leben ebenso nieder wie die Verbreitung des Sozialismus im entkirchlichten proletarischen Großstadtmilieu und des Nationalsozialismus in den entkirchlichten Landregionen des nördlichen Deutschland.

Ein Blick auf die Karte zur protestantischen Abendmahlsbeteiligung im Jahr 1910 (vgl. Karte 1) bietet hierfür ein eindrucksvolles Beispiel, indem sie nämlich schon vor dem Ersten Weltkrieg zwischen Hessen und Thüringen gewissermaßen die spätere deutsche Teilungsgrenze erkennen läßt. Dies legt die Vermutung nahe, daß – unbeschadet der willkürlichen Grenzziehung der Alliierten 1945 – in weiten Teilen Ostdeutschlands nicht erst das sozialistische Regime das kirchliche Leben ausgehöhlt und untergraben hat, sondern daß vielmehr umgekehrt eine schon ältere Unkirchlichkeit in diesen Regionen der Rezeption sozialistischer (wie übrigens auch anderer, etwa nationalsozialistischer) Überzeugungen den Boden bereitet hat. Allgemeiner gesprochen: Spezifische heterodoxe Bekenntnisse und Frömmigkeitsstile lassen sich durch die Erforschung der religiösen Geographie einer Region zwar nicht ihrer positiven Färbung und Ausprägung nach, wohl aber nach ihren negativen Voraussetzungen in deren kirchlicher Frömmigkeitskultur ermitteln. Durch Kombination mit anderen sozialstatistischen Daten, etwa zur Lektüre sozialer Schichten,

zum politischen Wohlverhalten einer Region oder zur regionalen Verbreitung weltanschaulicher Vereine und Verbände, wird es möglich sein, sie auch positiv in Erscheinung treten zu lassen.

4. Zur Geschichte des Konzepts der „religiösen Geographie“

Die Aufmerksamkeit für die räumliche Verteilung kirchlich-religiöser Erscheinungen ist, wissenschaftsgeschichtlich gesehen, nicht neu, hat sich jedoch im Laufe der Zeit erheblich gewandelt. In seiner neueren theoretischen Ausarbeitung und forschungsstrategischen Anwendung wird das Konzept maßgeblich bestimmt durch das von Gabriel LeBras und Fernand Boulard in den 1930er und 40er Jahren entwickelte Konzept der „géographie religieuse“. Der Sache nach kann es jedoch auch in Deutschland an eine Reihe älterer wissenschaftlicher Forschungsansätze anknüpfen, die z.T. bis weit ins 19. Jahrhundert zurückreichen: so vor allem an die von Herder und der Romantik ausgehende religiöse Volkskunde³ und an die ebenfalls schon bis ins ausgehende 18. Jahrhundert zurückreichende kirchliche Statistik.⁴

Beide zunächst weitgehend getrennt verlaufenden Traditionsstränge verknüpften sich in Deutschland gegen Ende des 19. Jahrhunderts in den Konzepten der Religions-, Konfessions- und Moralstatistik, insbesondere aber in dem von Paul Drews um 1900 entwickelten Projekt einer „Evangelischen Kirchenkunde“: Die bis 1919 erschienenen Einzeldarstellungen boten einen umfassenden Überblick über das kirchliche Leben in sieben evangelischen Landeskirchen Deutschlands, unter Einschluß ihrer verfassungsrechtlichen, ökonomischen und sozialen Strukturen in der damaligen Gegenwart und jüngeren Vergangenheit. Bedeutsam für die religiöse Geographie Deutschlands sind sie bis heute vor allem aufgrund der Verarbeitung des breiten statistischen Datenmaterials zum kirchlichen Leben in den evangelischen Landeskirchen, das die Eisenacher Kirchenkonferenz, die Vorläuferin der heutigen „Evangelischen Kirche in Deutschland“ im Kaiserreich, seit den 1860er Jahren zu sammeln begonnen hatte.

Die mit Drews' Werk vor dem Ersten Weltkrieg so hoffnungsvoll begonnene kirchenkundliche Forschung brach allerdings in den 1920er und 1930er Jahren aus mehreren Gründen ab: Zunächst war die Hoffnung kirchlicher Amtsträger, die der Kirchenkunde um 1900 Auftrieb gegeben hatte, stark zurückgegangen, durch bessere Kenntnis der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen das kirchliche Leben reformieren und reaktivieren zu können. Hinzu

³ Vgl. G. Holtz, Art. Volkskunde. III. Religiöse Volkskunde, in: RGG, 3. Aufl. 6 (1962) 1466f.

⁴ Vgl. K.F. Stäudlin, Kirchliche Geographie und Statistik (1804); Witte, Art. Statistik, kirchliche, in: RGG, 1. Aufl. 5 (1913) 894ff.

kam ein von der dialektischen Theologie, insbesondere von Karl Barth artikuliertes neues Kirchen- und Religionsverständnis, das auf die äußere Erscheinungsform der Kirche, vor allem ihre numerische Stärke wenig Wert legte. Statistisch zählbare Erscheinungen wie die Zahl der Kirchenmitglieder oder die Frequenz kirchlicher Gottesdienste sagten Barth zufolge wenig über die Vitalität kirchlicher Institutionen und die Glaubensstärke der Kirchenmitglieder – und er konnte sich hierin später durch den Erosionsprozeß der deutschen protestantischen Kirche in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft nur bestätigt fühlen.

Die soziologische und historische Forschung in Deutschland hätte freilich diese spezifisch theologische Kritik an der Kirchenkunde allein kaum bestimmt, sich über mehr als ein halbes Jahrhundert hinweg kaum noch um eine wissenschaftliche Verortung von Kirche und Religion im gesellschaftlichen Leben der modernen Gesellschaft zu bemühen.⁵ Ausschlaggebend waren hierfür vielmehr weitere Gründe, von denen in unserem Zusammenhang insbesondere einer Erwähnung verdient: Nach dem Ersten Weltkrieg hatte sich das protestantische Bildungsbürgertum, die noch immer wichtigste soziale Trägergruppe geisteswissenschaftlicher Forschung, in Deutschland anders als etwa in England und den Vereinigten Staaten so weit vom traditionalistisch erstarrten kirchlichen Leben der Landeskirchen distanziert, daß es dessen historische und gesellschaftliche Relevanz als außerordentlich gering einschätzte. Die neuere Kirchengeschichte wurde seither nur noch als Teildisziplin innerhalb der theologischen Fakultäten – und auch hier weitgehend begrenzt auf die Reformations- und die Frühzeit der Kirche – betrieben. Die damit einhergehende Verengung der Fragestellungen zeigte sich gerade auch beim Konzept der Kirchenkunde: Für weiterreichende gesellschaftspolitische Fragestellungen war dieses Konzept bei weitem zu eng gefaßt, wurde es doch, wie schon seine disziplinäre Selbstverortung in der „Praktischen Theologie“ erkennen läßt, wesentlich durch das kirchliche Interesse an einer Wiederbelebung traditioneller Kirchenstrukturen bestimmt. Hinzu kam nach dem Zweiten Weltkrieg, daß auch die Kirchenkunde von der Kritik an der nationalkonservativen Volkstumsideologie der „religiösen Volkskunde“ nicht unberührt blieb, auf die sie sich z.T. gestützt hatte.

Wissenschaftspolitisch standen in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg überhaupt alle theoretischen Konzepte, die den Raum als wesentliche Determinante politischer und kultureller Entwicklungen ansetzten, im Zielfeld sozialwissenschaftlichen Ideologieverdachts. Nicht so in Frankreich: Dort waren schon in den 1920er Jahren gerade von der politischen Geographie, welche in Deutschland bald zu einem Leitsektor nationalsozialistischer

⁵ Vgl. als Ausnahme Franz Schnabels große Darstellung der „religiösen Kräfte“ von 1937 im Rahmen seiner „Geschichte des 19. Jahrhunderts“.

Wissenschaftspolitik werden sollte, entscheidende interdisziplinäre Anstöße für die junge Forschergruppe ausgegangen, die heute unter dem Titel ihrer 1929 gegründeten Zeitschrift „Annales (d'histoire économique et sociale)“ bekannt ist. Der Soziologe Gabriel LeBras, ein später Anhänger dieser Richtung, griff diese Anstöße auf und übertrug sie auf das Gebiet der Religionsgeschichte, indem er die alte (schon im 18. Jahrhundert etwa bei Montesquieu anzutreffende) Vorstellung von der kollektiven Prägung sozialen Verhaltens durch geographische Vorgegebenheiten (Bodenformation, Klima, Vegetation u.a.m.) mit dem von Emile Durkheim übernommenen Konzept der „sozialen Tatsache“ verknüpfte. Religiöse Akte wie etwa die Teilnahme an kirchlichen Riten ließen seiner Theorie zufolge als soziale Tatsachen weitreichende Rückschlüsse auf die Mentalität einer Gesellschaft oder sozialen Gruppe zu. Ihre geographische Gebundenheit verstand er ebenso wie der führende Vertreter der „zweiten Generation“ der Annales-Schule Fernand Braudel später im Sinne einer Geschichte der „langen Dauer“ (longue durée), d.h. als Teil einer langfristig stabilen sozialen Ordnung.⁶

Von seinem Schüler Fernand Boulard wurden LeBras' theoretische Annahmen in den 1940er Jahren in ein groß angelegtes Forschungsprojekt umgesetzt, als dessen anspruchsvollstes Produkt nach drei Jahrzehnten intensiver Arbeit der von F.A. Isambert und J.-P. Terrenoire 1980 herausgegebene „Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France“ erschien. Zugrunde lag ihm eine detaillierte Befragungsaktion, die der Jesuit Boulard Ende der 1940er und zu Beginn der 1950er Jahre mit amtlicher Unterstützung der katholischen Kirche in allen französischen Diözesen hatte durchführen können. Im Ergebnis bot der Atlas (wie schon die Aufsehen erregende, 1948 im Vorgriff erschienene „Carte religieuse de la France rurale“) eine große Synopse des rituellen Verhaltens der katholischen Bevölkerung in Frankreich (Teilnahme am Gottesdienst und Abendmahl); differenziert nach Regionen, Städten und sozio-kulturellen Milieus, aber begrenzt auf den synchronen Schnitt der 1950er Jahre. Sie zeigte scharf den Unterschied zwischen traditionell religiösen und irreligiösen Regionen, zwischen dem kirchlichen Leben auf dem Lande und in der Großstadt und bot so einen nationalen Vergleichsmaßstab für kirchenkundliche Einzeluntersuchungen in allen Landesteilen. Die wissenschaftspolitischen Anstöße Boulards reichten allerdings weit über dieses Werk hinaus⁷ und haben in Frank-

6 Vgl. G. LeBras, *Statistique et histoire religieuse*, in: *Revue d'histoire de l'église de France* 18 (1931) 425-449; *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (Paris 1942-45); *Études de sociologie religieuse* (Paris 1955-56); *L'église et le village* (Paris 1976).

7 Vgl. von Fernand Boulard insbesondere *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (Paris 1954), *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles* (zusammen mit Jean Remy 1968) und das posthum erschienene mehrbändige Werk *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, hg. v. Y.-M. Hilaire, Paris 1982ff.

reich mittlerweile zur festen Etablierung einer soziologisch-historischen Teildisziplin, der „géographie religieuse“, geführt.⁸

II. Umriss der religiösen Geographie Deutschlands in der Neuzeit

1. Die Konfessionsstruktur Deutschlands

Die religiöse Geographie eines Landes wird zuerst und vor allem von der geographischen Verteilung der Religionen bzw. Konfessionen bestimmt. Durch die starke Stellung sowohl des Katholizismus als auch des Protestantismus stellt Deutschland im größeren Rahmen Europas seit Beginn der Neuzeit gerade auf diesem mehr als auf anderen Gebieten einen strukturellen Sonderfall dar. Während nämlich im Norden und Westen, von Skandinavien bis Großbritannien, eindeutig das protestantische, im Süden und Osten, von Frankreich und Spanien bis Polen, eindeutig das katholische Bekenntnis dominierte, führten in Deutschland schon die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts mit dem Westfälischen Frieden von 1648 zu einer konfessionellen Patt-Situation.

Die konfessionelle Geographie Deutschlands ist seither relativ stabil geblieben und hat sich nur durch die Ausgrenzung Österreichs im „kleindeutschen“ Kaiserreich von 1871 zugunsten der protestantischen Territorien verschoben (vgl. Karte 2): Im Norden und Osten Deutschlands erstreckt sich ein relativ geschlossener Block protestantischer Gebiete vom nördlichen Rheinland im Westen bis nach West- und Ostpreußen im Osten, und von Schleswig-Holstein im Norden bis nach Sachsen, Thüringen und Hessen in der Mitte Deutschlands. Auch südlich der Mainlinie bilden die protestantischen Gebiete Frankens, Nordwürttembergs, Nordbadens und Südhessens zwar einen relativ geschlossenen territorialen Verbund; doch ist dieser überall umgeben und z.T. auch durchsetzt von katholischen Territorien und Einschüben. Was die katholischen Territorien betrifft, so liegen sie seit der Reichseinigung von 1871 auf der ganzen Länge eher am Rande Deutschlands: im südlichen Bayern, Württemberg und Baden, im südlichen Rheinland und – jenseits der heutigen Staatsgrenzen der Bundesrepublik – in Schlesien und Westpreußen.

Wichtiger als die geographische Verteilung der Konfessionen ist für die politische, soziale und kulturelle Entwicklung Deutschlands allerdings stets gewesen, daß die katholischen und protestantischen Territorien – wie immer auch räumlich voneinander geschieden – seit dem Dreißigjährigen Krieg inner-

8 Vgl. insbesondere die Reihe *Histoire des diocèses en France* (1974ff.) und zusammenfassend G. Cholvy, Y.-M. Hilaire (Hg.), *Histoire religieuse de la France contemporaine 1800-1985*, 3 Bde. (Paris 1885-1888)

halb des umgreifenden Reichsverbands zu einer in der Regel prekären politischen Koexistenz gezwungen waren. Diese Zwangslage führte zu einer in europäischen Vergleich einzigartigen, wenn auch ambivalenten Entwicklung der deutschen Gesellschaft: Einerseits nämlich wurden gesellschaftspolitisch wichtige Konfliktlagen in Deutschland stärker als in den Nachbarländern nicht nur durch den Gegensatz von Kirche und Staat, der die religiöse Konfliktenenergie in Staaten wie Frankreich und England weitgehend aufzehrte, sondern durch konfessionelle Gegensätze innerhalb der Gesellschaft selbst geprägt. Andererseits bildete sich aus der konfessionellen Konfliktlage seit dem 18. Jahrhundert aber auch ein erstaunliches Potential neuer weltanschaulicher Entwürfe und politischer Problemlösungsstrategien, die allesamt auf die Überwindung der konfessionellen Patt-Situation und damit auf eine politisch-kulturelle Einheit Deutschlands jenseits der Konfessionen abzielten.

Der statistische Nachweis der Konfessionsstruktur in den einzelnen Landesteilen und Verwaltungseinheiten bildet die notwendige empirische Grundlage, um diese konfessionellen Konfliktlagen im Kleinen wie im Großen näher zu analysieren. Besonderes Interesse wird dabei die allmähliche Verschiebung der prozentualen Anteile einzelner Konfessionen in bestimmten Regionen auf sich ziehen. Bei der im einzelnen zwar zuweilen abrupten, aufs Ganze der Regionen oder des Reiches gesehen jedoch langsamen Verschiebung der Konfessionsverhältnisse spielten mehrere demographische Faktoren zusammen: die konfessionell unterschiedliche Fertilitäts- und Mortalitätsrate, die Zahl der Konfessionswechsel, vor allem aber regionale und überregionale Wanderungsbewegungen, die einer näheren Erläuterung bedürfen:

1. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die seit dem Dreißigjährigen Krieg relativ stabile Konfessionsstruktur Deutschlands zunehmend von einer Vermischung der Konfessionen auf engem Raum unterlaufen. Die Voraussetzung für diesen Prozeß bildete zunächst die Eingliederung fremdkonfessioneller Provinzen: vor allem der katholischen Regionen Schlesiens (1742), später des Rheinlands (1815) ins protestantische Königreich Preußen und die Eingliederung großer Teile des protestantischen Franken ins katholische Königreich Bayern (1770-1815). Zu ähnlichen Übernahmen fremdkonfessioneller Territorien kam es zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch in Württemberg, Baden, Hessen und andernorts. Die neu hinzu erworbenen Herrschaftsgebiete konnten seit 1648 nicht mehr nach dem seit 1555 gültigen Prinzip „cuius regio, eius religio“ zum Übertritt zur fremdkonfessionellen Staatsreligion gezwungen werden. Die Fürsten bemühten sich deshalb, die fremdkonfessionellen Landesteile dadurch politisch an sich zu binden, daß sie deren regionale Verwaltungsapparate und Garnisonen so weit wie möglich mit Angehörigen der Staatsreligion besetzten. Die dadurch ausgelösten innerstaatlichen Wanderungsbewegungen höherer Verwaltungsbeamte und Militärs waren der Zahl nach zwar klein, ihrer politischen Bedeutung nach jedoch groß, weil sie wichtige soziale Gruppen umfaßten.

2. Ähnlich große Bedeutung kommt der bürgerrechtlichen Anerkennung religiöser Minderheiten in den meisten deutschen Territorien und Reichsstädten seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zu: Der Zahl nach zunächst zwar ebenfalls noch klein, zogen sie eine zunehmende Mobilität vor allem von Kaufleuten und Unternehmern und in deren Folge dann auch in zunehmendem Umfang von Arbeitern und Angestellten nach sich. Wirklich dynamisch gestaltete sich diese Entwicklung allerdings erst mit der zunehmenden Freizügigkeit innerhalb des deutschen Zollvereins und später des Deutschen Reiches von 1871, welche seit der Jahrhundertmitte der Industrialisierung und Urbanisierung Deutschlands wesentliche Impulse gab. Noch einmal zusätzlich beschleunigt wurde die konfessionelle Vermischung im 20. Jahrhundert schließlich durch die Weltkriege und in ihrer Folge durch die Vertreibung ganzer Bevölkerungsgruppen aus ihrer bisherigen Heimat bzw. ihre Neuansiedlung in fremdkonfessionellen Gebieten.

All diese Prozesse finden in den lokalen und regionalen Daten des vorliegenden Datenatlasses ihren deutlichen Niederschlag – allerdings nicht in vollem Umfang. Denn ein Großteil der geographischen, der „horizontalen“ Mobilität entging der statistischen Registratur schon dadurch, daß die Wanderungen innerhalb desselben statistischen Raumes stattfanden; und auch zwischen verschiedenen statistischen Räumen neutralisierten sich Zu- und Abwanderungen oft in einer Weise, daß synchrone Bilanzen leicht den falschen Eindruck demographischer Stabilität vermitteln. Wenn den heutigen Beobachter gelegentlich überrascht, wie langsam sich, trotz rasch fortschreitender Industrialisierung und Urbanisierung, das konfessionelle Gefüge einer Region, verglichen mit den konfessionspolitischen Sorgen und Mißbotschaften mancher Zeitgenossen, verschob, so zeigt dies darüber hinaus aber auch, wie sensibel konfessionell bewußte Zeitgenossen gerade im Berichtszeitraum selbst auf kleine demographische Verschiebungen reagierten.

2. Konfessionelle Mischzonen

Regionen, in denen sich die beiden großen christlichen Konfessionen im Laufe der Neuzeit stark vermischt haben, verdienen – darauf weisen die vorliegenden religionsgeographischen Daten hin – in der Forschung wesentlich größere Aufmerksamkeit als bisher. Dabei handelt es sich zum einen um die großen Städte (im 18. und frühen 19. Jahrhundert vor allem um die politisch unabhängigen Reichsstädte, später die großen industriellen Ballungszentren), zum andern um solche eher ländlichen Gebiete, in denen, wie vor allem im Südwesten Deutschlands, rein katholische und protestantische Territorien seit alters her aufeinanderstießen oder sich gar in enger räumlicher Verzahnung wechselseitig umgriffen. Das religiöse Leben gestaltet sich hier, auf der Grenze zwischen den

großen zusammenhängenden Herrschaftsgebieten beider Konfessionen, häufig bis in die Gegenwart besonders unruhig, vergleichbar den erdbebenreichen Berührungszonen der tektonischen Platten im geologischen Aufbau der Erde: Die Großkirchen stehen hier auf unsicherem Boden und sehen sich in der Bevölkerung häufig starker Kritik ausgesetzt. Die Beteiligung der protestantischen Bevölkerung an den kirchlichen Riten schwankt, je nach den konfessionellen und kirchlichen Verhältnissen der einzelnen Region oder Gemeinde, von Landstrich zu Landstrich oft extrem. Die Geschichte der Gemeinde, ihre soziale und konfessionelle Zusammensetzung, politische Optionen u.a.m. wirken dabei zusammen und verbieten jede generalisierende Aussage.

Statistisch signifikante Erscheinungen in solchen konfessionellen Grenzgebieten sind zum einen die große Anzahl von Mischehen, zum anderen die hohe Zahl der Konfessionswechsel, und insbesondere derjenigen, die sich keiner der großen Landeskirchen, sondern einer außerlandeskirchlichen Gemeinschaft anschließen. Was die Mischehen betrifft, so kann deren große Zahl in konfessionellen Grenzgebieten und Mischzonen grundsätzlich nicht überraschen. Bemerkenswert ist jedoch, welcher geringen Einfluß die unterschiedliche Konfessionspolitik der Kirchen, insbesondere die restriktive Zustimmung katholischer Geistlicher zu Mischehen, auf diese Entwicklung hatte. Weitgehend unabhängig von dieser konfessionellen Ehepolitik läßt sich aus den vorliegenden Daten vielmehr ableiten, daß (a) die Zahl der Mischehen parallel zur konfessionellen Vermischung zunahm, und daß (b) bei der kirchlichen Trauung in der Regel diejenige Konfession prozentual besser abschnitt, die in der Region die Mehrheit bildete.

Eine hohe Zahl von Konfessionswechseln findet sich, auch dies kann zunächst kaum überraschen, im Berichtszeitraum vor allem in den städtischen und industriellen Ballungszentren. Typisch für konfessionelle Grenzgebiete und Mischzonen ist jedoch zum einen, daß Konfessionswechsel hier auch auf dem Lande verstärkt auftreten, zum andern, daß von ihnen vor allem religiöse Gemeinschaften außerhalb der großen Landeskirchen profitierten: pietistische Gemeinschaften, Freikirchen und Sekten, in den Städten auch freireligiöse Gemeinden und solche Bünde und Vereine, welche mit ihren weltanschaulichen Angeboten an die Stelle traditioneller religiöser Bekenntnisse traten. Der statistische Befund zeigt deutlich, daß die konfessionelle Adhäsionskraft der großen Religionsgemeinschaften generell in den konfessionellen Mischzonen, wo katholische und protestantische Gebiete eng beieinander lagen, früher und stärker nachließ als in rein konfessionellen Gebieten: so etwa in Oberschwaben und am Neckar, im Ruhrgebiet und Bergischen Land, im sächsischen Vogtland und östlichen Thüringen, in Schlesien und Westpreußen.

Es ist wohl auch kein Zufall, daß sich solche konfessionellen Mischzonen im Westen Deutschlands gerade entlang den großen Flüssen bildeten. Denn diese waren schon in der frühen Neuzeit bevorzugte Wege der Wanderung

religiöser Minderheiten: Man denke nur an die Siedlung der Mennoniten am Rhein entlang, an die Konzentration pietistischer Sekten und Freikirchen am Niederrhein und im oberen Neckargebiet oder an die der freireligiösen Gemeinden nach 1848 im Rhein-Main-Gebiet. Der geographische Zusammenhang zwischen der Entfaltung konfessioneller Minderheiten und dem Verlauf großer Flüsse kann hier allerdings nur hypothetisch formuliert werden und bedarf weiterer Untersuchungen.

3. Zu- und Abnahme der Kirchlichkeit

Langfristig gesehen deuten die meisten Indikatoren zum kirchlichen Leben in Deutschland auf einen fortschreitenden Rückgang der Kirchlichkeit hin. Daraus darf nicht vorschnell auf einen Verfall des religiösen Lebens überhaupt geschlossen werden, da die Formen des Ausdrucks religiöser Gesinnung vielfältig sind und sich im Laufe der Zeit stark gewandelt haben. Gleichwohl ist der Befund signifikant nicht nur für das Schicksal der Kirche, sondern für das geistige Leben der Gesellschaft insgesamt.⁹

Der Gottesdienst- und Abendmahlsbesuch fiel in weiten Teilen Deutschlands wohl schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf einen Bruchteil seines früheren, nach den leidvollen Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges hier vielleicht besonders hohen Niveaus. Der epochale Einbruch im kirchlichen Leben fiel zur Zeit der Aufklärung weit größer als zu irgendeinem späteren Zeitpunkt aus und muß deshalb in der Geschichte der protestantischen Kirchen Deutschlands mindestens ebenso sehr wie die Reformation des 16. Jahrhunderts als entscheidende Zäsur zu einer modernen Gestalt der Kirche betrachtet werden.

Ausschlaggebend für den Rückgang der Kirchlichkeit war in erster Linie die Rücknahme der Kirchenzucht, d.h. jenes Zusammenspiels von kirchlicher und weltlicher Herrschaft bei der Maßregelung von Missetätern, darunter auch säumigen Kirchenbesuchern. Deshalb zeigten sich aufgeklärte zeitgenössische Beobachter von dem Wandel der kirchlichen Sitte auch zunächst nur wenig beunruhigt. Sie sahen darin einen Fortschritt an Freiheit und machten sich um die Lebendigkeit der religiösen Gesinnung kaum Sorgen. Hinzu kamen allerdings noch andere Faktoren wie die Ablösung der Einzel- durch die kollektive Beichte vor Einnahme des Abendmahls, eine fortschreitende Inanspruchnahme der kirchlichen Feiertags- und Gottesdienstzeiten für weltliche Geschäfte, neue Freizeitgewohnheiten und kulturelle Bedürfnisse und schließlich der gesamte Wandel des Kirchen- und Religionsverständnisses im Zeitalter der Aufklärung.

⁹ Zum Folgenden vgl. L. Hölcher, Die Religion des Bürgers, in: Historische Zeitschrift 250 (1990) 595ff.

Der vor allem vom Klerus seit der Wende zum 19. Jahrhundert zunehmend als „Verfall“ beklagte Rückgang traditioneller kirchlicher Sitten setzte sich auch im 19. Jahrhundert unvermindert fort, allerdings regional unterschiedlich und von Phasen relativer Restabilisierung unterbrochen. Stark fiel er generell in Regionen mit hohem Bevölkerungswachstum und schneller Industrialisierung aus, so z.B. in den rheinisch-westfälischen Industriezentren an Rhein und Ruhr sowie in Thüringen und Sachsen (vgl. Karte 3).

Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch Not- und Kriegszeiten. Allerdings führten diese traditionellen „Gerichte Gottes“ nicht immer zu einer Wiederbelebung des kirchlichen Lebens, vielmehr trugen manche Kriegszeiten auch zu seiner Schwächung bei: So folgten zwar auf den deutsch-französischen Krieg von 1870/71 und auf den Zweiten Weltkrieg jeweils zwei Jahrzehnte relativer kirchlicher Erholung. Im Ersten Weltkrieg dagegen brach – nach einer kurzen Phase der Sammlung bei Kriegsbeginn – das Vertrauen in Kirche und Religion so weit ein, daß die Teilnahme an den kirchlichen Riten, ja selbst die Kirchenmitgliedschaft in den folgenden beiden Jahrzehnten massiv zurückging. Und auch die Napoleonischen Kriege scheinen, darauf deuten die bislang noch sehr verstreuten statistischen Daten, keineswegs generell zu einer Wiederbelebung des kirchlichen Lebens geführt zu haben, wie es die – numerisch doch recht marginale – Erweckungsbewegung oft suggeriert.

Einen dramatischen Verlauf nahm die Teilnahme am kirchlichen Leben auch in der Zwischenkriegszeit. Die enorm hohe Zahl der Kircheng Austritte in den ersten Nachkriegsjahren ging im Laufe der 1920er Jahre zwar im allgemeinen zurück, schnellte jedoch punktuell immer wieder in die Höhe und stieg auch um 1930 wieder generell an. 1933 löste die nationalsozialistische Macht ergreifung noch einmal eine starke Hinwendung von Teilen der protestantischen Bevölkerung zur Kirche aus: Die Zahl der Kircheneintritte überstieg die der Austritte für einige Jahre, auch die Zahl der Abendmahlsgäste, der Taufen und Trauungen nahm zu, bevor in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre eine neue Welle hoher Kircheng Austrittszahlen und abnehmender Inanspruchnahme der kirchlichen Riten einsetzte.

Langfristig zeugen so die meisten statistischen Indikatoren von einem deutlichen Niedergang des kirchlichen Lebens im Berichtszeitraum. Doch es gab auch gegenläufige Tendenzen. Vor allem die kirchliche Beerdigungssitte setzte sich, wie die vorliegenden Daten deutlich zeigen, in Nord- und Mitteldeutschland, wo die Inanspruchnahme des kirchlichen Segens bei Todesfällen um die Mitte des 19. Jahrhunderts in manchen Regionen noch unter 50% lag, im Laufe der zweiten Jahrhunderthälfte so weit durch, daß sie schon zu Beginn des Ersten Weltkriegs fast überall bei 100% lag. Die Hinwendung zur Kirche war, das zeigen die Zahlen ganz deutlich, auf diesem Gebiet keineswegs eine Folge massenhafter qualvoller Todeserfahrungen in den großen Kriegen des 20. Jahrhunderts, sondern sie ging diesen voraus. Wie immer man dies auch

erklären mag, so ist doch unverkennbar, daß die Kirche beim Tod langfristig eine Deutungskompetenz gewonnen hat, die sie in anderen Teilen des gesellschaftlichen Lebens schon längst verloren hatte. Die Konsequenzen dieses Befundes für die allgemeine Kirchen- und Religionsgeschichte sind bislang noch kaum bewußt geworden: Faktisch hat sich die protestantische Kirche im 20. Jahrhundert – darauf deutet auch der rapide Anstieg des Durchschnittsalters der Kirchen- und Abendmahlsbesucher hin – aus einer Gemeinschaft der Lebenden zu einer Gemeinschaft der dem Tod entgegen Gehenden verwandelt.

4. Stadt und Land

Im 19. Jahrhundert erschienen vielen kirchentreuen Zeitgenossen die großen Städte generell als Zentren moderner Ungläubigkeit: Die Teilnahme am kirchlichen Leben war in den Städten, das belegt auch das hier vorgelegte Datenmaterial, deutlich geringer als auf dem Land. Das war jedoch nicht immer so gewesen: Lokale Zeugnisse aus der Zeit vor der Mitte des 18. Jahrhunderts zeigen, daß der Gottesdienst- und Abendmahlsbesuch in den Städten der frühen Neuzeit oft noch deutlich über demjenigen der umgebenden Landgemeinden lag. Dazu trugen vermutlich mehrere Faktoren bei: Zum einen wurden die Bevölkerungsschichten schon damals ganz unterschiedlich stark ins kirchliche Leben einbezogen. Auf regelmäßige Teilnahme drängten die Geistlichen in erster Linie bei der wohlhabenden Ober- und Mittelschicht; das Ausmaß, in dem die Unterschichten teilnahmen, hing dagegen stark von der kirchlichen Haltung ihrer jeweiligen Herrschaften ab. Eine mangelhafte kirchliche Sorge für die Unterschichten kennzeichnete zwar im Prinzip gleichermaßen städtische und ländliche Gemeinden, sie wirkte sich aber vermutlich für die ländlichen vor allem im nord- und ostdeutschen Raum stärker aus, weil die Unterschichten hier aufgrund der patriarchalischen Gutsverfassung und der geringeren Kirchendichte der kirchlichen Kontrolle oft stärker entzogen waren. Hinzu kam, daß die Städte im 16. und 17. Jahrhundert noch vielfach Zentren des religiösen Lebens waren. So lag z.B. die Abendmahlsteilnahme in Breslau und Dresden noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts deutlich über dem Durchschnitt ihres jeweiligen Umlands.

Der rapide Verfall des kirchlichen Lebens fällt in den Städten erst in die Zeit nach der Mitte des 18. Jahrhunderts. Er ließ sich in der zweiten Jahrhunderthälfte zwar auch auf dem Lande beobachten, setzte hier aber erheblich später ein und verlief deutlich langsamer. Zwischen ländlicher und städtischer Kirchlichkeit öffnete sich im Laufe der folgenden Jahrzehnte eine Schere, die sich erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts langsam wieder zu schließen begann. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, als die Kirchlichkeit in den Städten einen Tiefpunkt erreicht hatte, der seither kaum noch unterschrit-

ten wurde. Zugleich beschleunigte sich ihr Verfall auf dem Lande aber so sehr, daß sich ihr Niveau dem der Städte mehr und mehr annäherte.

Mit dem quantitativen ging schließlich auch ein qualitativer Wandel einher: Hatte sich die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst und Abendmahl schon im 18. Jahrhundert aus einem bürgerlich-kirchlichen Zwang in eine freie, aber sozial noch oft informell, durch Nachbarschafts- und andere Geselligkeitskreise sanktionierte Sitte verwandelt, so wurde sie im 20. Jahrhundert zunehmend zu einem höchst individuellen Bekenntnisakt. Umgekehrt wurde die kirchliche Beerdigung im gleichen Zeitraum zu einer sozialen Sitte, der sich immer weniger Kirchenmitglieder entziehen wollten und die heute selbst von Menschen in Anspruch genommen wird, die keiner Kirche mehr angehören.

5. Das regionale Gefälle protestantischer Kirchlichkeit

Beim regionalen Vergleich der Abendmahlsbeteiligung in den deutschen Kirchenkreisen im Jahr 1910 fällt als erstes ein breiter Gürtel hoher Kirchlichkeit auf, der sich im Süden von der bayrischen Oberpfalz und Franken über Kurhessen bis hinauf nach Bremen, in die Lüneburger Heide und bis an die Elbe zieht (vgl. Karte 1). Nach Osten wie nach Westen fällt die Abendmahlsbeteiligung dagegen z.T. scharf ab. Geht man den Gründen für diesen signifikanten Befund nach, so stößt man auf mehrere Einflußfaktoren:

– Zunächst handelt es sich zum größten Teil um relativ bevölkerungsarme Regionen. Wo sich die Bevölkerung in urbanen und industriellen Zentren wie im Kölner, Berliner, Frankfurter und Stuttgarter Raum oder im sächsischen und rheinisch-westfälischen Industrierevier ballt, liegt die Abendmahlsbeteiligung deutlich niedriger.

– Auffallend ist andererseits allerdings auch die geringe Abendmahlsbeteiligung an der Nord- und Ostseeküste. Die Klage über geringen Kirchen- und Abendmahlsbesuch reicht hier weit zurück und beschränkt sich nicht auf industrielle und urbane Zentren. Einen ersten Hinweis auf die tieferen Ursachen hierfür liefert die kirchliche Infrastruktur, d.h. die geographische Dichte der Kirchen und Pfarrstellen: Sie lag im Vergleich zur Landfläche und Bevölkerungszahl schon immer weit unter der Versorgungsdichte in Mittel- und Süddeutschland¹⁰ und geht vermutlich letzten Endes bis auf die Zeiten der ursprünglichen Christianisierung im Früh- und Hochmittelalter zurück. Hinzu kam allerdings, daß die kirchliche Sitte in Süd- und Mitteleuropa einen mehrmaligen, in Norddeutschland möglicherweise dagegen nur einen einma-

¹⁰ Vgl. G. Zeller, Zur kirchlichen Statistik des evangelischen Deutschlands im Jahr 1862 (Stuttgart 1865) 50.

ligen Abendmahlsbesuch pro Jahr vorschrieb, so daß von der Anzahl der Kommunionen nicht linear auf die Zahl der Kommunikanten zurückgeschlossen werden kann.

– Des weiteren wurde das Niveau der Kirchlichkeit vermutlich durch den regionalen Typus von kirchlicher Kultur und Sitte beeinflusst. So könnte vielleicht die liberale Theologie und Kirchenpolitik der thüringischen Staaten im 19. Jahrhundert das im Vergleich zum benachbarten Hessen auffallend niedrige Niveau des Abendmahlsbesuchs erklären. Umgekehrt könnte aber auch in streng reformierten Gebieten wie Ostfriesland die reformierte Scheu vor einer bloß gewohnheitsmäßigen Teilnahme am Abendmahl die Zahl der Besucher von Abendmahlsgottesdiensten stark begrenzt haben. Doch bleiben dies vorerst nur Vermutungen, deren Überprüfung der weiteren Forschung überlassen werden muß.

– Schließlich wird die räumliche Nachbarschaft anderer Konfessionen nicht ohne Einfluß auf die kirchliche Sitte protestantischer Gemeinden geblieben sein. Allerdings lagen die Verhältnisse hier von Region zu Region verschieden. Darum muß auf sie zum Abschluß etwas näher eingegangen werden.

6. Kirchlichkeit und Diaspora

Einem in der Kirchengeschichte seit langem bestehenden Vorurteil zufolge liegt die protestantische Kirchlichkeit in der Diaspora, d.h. in solchen Gebieten, in denen keine großräumige, weite Teile der Bevölkerung erfassende Kirchenkultur besteht, generell höher als in konfessionellen Kerngebieten. Dies wird gewöhnlich mit dem Argument begründet, die stete Konkurrenz und Bedrohung durch die Mehrheits- oder gar Staatsreligion veranlasse die Gläubigen dazu, sich fester an ihre Gemeinde anzuschließen und dies auch äußerlich durch regere Teilnahme an den kirchlichen Riten zu demonstrieren. Für die frühe Neuzeit mag dies, dies sei hier nicht weiter untersucht, zutreffen; für den Berichtszeitraum nötigen die vorliegenden Daten hingegen zu einer differenzierteren Betrachtungsweise. Generell legen sie die Unterscheidung zwischen zwei Typen von Diaspora-Regionen nahe:

– In Diaspora-Regionen, in denen die protestantischen Gemeinden schon seit Jahrhunderten fest verankert, u.U. früher auch schon einmal weiter verbreitet waren und erst im Zuge der frühneuzeitlichen Religionskriege eingeschränkt worden sind, lag der Kirchen- und Abendmahlsbesuch auch im 19. und 20. Jahrhundert noch oft sehr hoch. Beispiele hierfür sind etwa die protestantischen Gemeinden in der bayrischen Oberpfalz und in Schwaben mit einer durchschnittlichen Abendmahlsbeteiligung von noch um 1860 über 60%.

– In Diaspora-Regionen hingegen, in denen die protestantischen Gemeinden erst später, seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, oft schon unter Bedin-

gungen weitgehender politischer und religiöser Toleranz Fuß gefaßt haben, erreichte der Kirchen- und Abendmahlsbesuch im 19. Jahrhundert bei weitem nicht so hohe Werte. Beispiele hierfür sind die protestantischen Gemeinden Ober- und Niederbayerns sowie Südbadens mit einer Abendmahlsbeteiligung von deutlich unter 60% um 1860.

Die Kirchlichkeit in der Diaspora lag zumindest im 19. Jahrhundert nicht mehr generell höher als im konfessionellen Kernland. Vielmehr bestimmten die Umstände der Gemeindegründung, politisches Schicksal und soziale Zusammensetzung der Gemeinde jeweils unterschiedlich die Gestalt und das Niveau der kirchlichen Sitten. Für weiterführende Analysen zur religiösen Geographie größerer Territorien wird hier wie in anderen Fällen der Vergleich mit katholischen Diaspora-Gemeinden aufschlußreich sein. Deshalb bedarf die hier begonnene Datenerhebung ebenso der Ausweitung auf andere Konfessionen wie der Fortführung in andere Regionen und Zeiträume.