

Henning Pahl

Die Kirche im Dorf

WISSENSKULTUR UND GESELLSCHAFTLICHER WANDEL

Herausgegeben vom Forschungskolleg 435
der Deutschen Forschungsgemeinschaft
»Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel«

Band 18

Henning Pahl

Die Kirche im Dorf

Religiöse Wissenskulturen
im gesellschaftlichen Wandel
des 19. Jahrhunderts



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Einbandgestaltung unter Verwendung von: Theodor Schüz:
Predigtzuhörer vor der Kirche, © Staatsgalerie Stuttgart

ISBN-10: 3-05-004198-6

ISBN-13: 978-3-05-004198-8

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: Henning Pahl, Rastatt

Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza

Einbandgestaltung: Dorén + Köster, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

1. Einleitung	9
1.1. Religion und Konfession als Gegenstände der Sozial- und Kirchengeschichte	10
1.2. Fragestellung und methodische Zugangsweise	13
1.3. Begrifflichkeit	15
1.3.1. Ländliche Gesellschaft	15
1.3.2. Religiöse Wissenskultur	17
1.3.3. Gesellschaftlicher Wandel	19
1.4. Untersuchungsgegenstand: Das Oberamt Esslingen	19
1.5. Literatur- und Quellenlage, Gliederung der Arbeit	21
2. Gesellschaftlicher Wandel im 19. Jahrhundert	25
2.1. Das Verhältnis von Staat und Kirche in Württemberg	25
2.2. Zwischenresümee	38
2.3. Die Industrialisierung im Oberamt Esslingen	39
3. Religiosität und Kirchlichkeit im 19. Jahrhundert – Eine Übersicht	55
3.1. In der ersten Jahrhunderthälfte	55
3.2. In der zweiten Jahrhunderthälfte	60
3.3. Zwischenresümee	78
3.4. Quantitative Annäherung an Religiosität und Kirchlichkeit im 19. Jahrhundert	79
4. Medien der Wissenskommunikation: Lektüre und Bibliothek	89
4.1. Buchwesen und Bibliotheken im 19. Jahrhundert	90
4.2. Das Bibliothekswesen im evangelischen Bereich und die Initiative des Oberamts	91
4.3. Das Bibliothekswesen im katholischen Bereich	96
4.4. Buchbesitz und Leseverhalten der Landbevölkerung	100
4.4.1. Buchkultur in den Schilderungen der Pfarrer und Schullehrer	102
4.4.2. Quantitative Analyse	104
4.5. Zeitschriften	118
4.6. Zwischenresümee	121
5. Pastorale Arbeitsfelder im Wandel	125
5.1. Religiöse Sozialisation	126
5.1.1. Vom Zwangs- zum Freiwilligkeitsprinzip: Die Christenlehre	126

5.1.2. Freiwilligkeit als Erfolgsrezept: Kindergottesdienst	144
5.2. Religiöse Wissenskultur in Bruderschaft, Privatversammlung und Verein	151
5.2.1. Bruderschaften in der katholischen Kirche	152
5.2.2. Pietistische Privatversammlungen in der evangelischen Kirche	157
5.2.3. Vereine	165
5.2.3.1. Die Beurteilung des Vereinswesens durch die Geistlichkeit	166
5.2.3.2. Jünglings- und Jungfrauenvereine	170
5.2.3.3. Arbeitervereine	178
5.2.3.4. Missionsvereine	186
5.2.3.5. Gesangvereine	189
5.2.3.6. Kriegervereine	195
5.2.3.7. Turnvereine	202
5.2.3.8. Weitere katholische Vereine	206
a. Der Dritte Orden des Hl. Franziskus	206
b. Frauen- und Müttervereine	207
c. Kindheit-Jesu-Verein	208
d. Verein zur Hl. Familie von Nazareth	208
5.2.4. Zwischenresümee	211
5.3. Katholische Volksmission	217
6. Alte und neue Antworten: Die Auseinandersetzung der Kirchen mit der Sozialen Frage	221
6.1. Die Formierung der Arbeiterbewegung und die Soziale Frage	221
6.2. Die Antwort der evangelischen Kirche auf die Soziale Frage	224
6.3. Die Antwort der katholischen Kirche auf die Soziale Frage	231
6.4. Zwischenresümee	237
7. Religion und Konfession: Konfessioneller Antagonismus?	239
8. Konkurrenz innerhalb der religiösen Wissenskultur: Sekten	245
8.1. Religiöse Sondergruppen in Württemberg bis zum 19. Jahrhundert	246
8.2. Das Beispiel des Methodismus	250
8.2.1. Die Anfänge des Methodismus in Württemberg	250
8.2.2. Die Haltung der Amtskirche bis in die 1870er Jahre	252
8.2.3. Die Entwicklung des Methodismus im Oberamt Esslingen	257
8.2.4. Die Neubewertung durch die Amtskirche	263
8.2.5. Rezeption der Neubewertung	265
8.3. Das Beispiel Deizisau	267
8.3.1. Die Entwicklung des Methodismus in Deizisau	268
8.3.2. Soziale Zusammensetzung des Methodismus	272
8.3.3. Bildung: Buchbesitz	277
8.3.4. Zwischenresümee	279
8.4. Attraktivität des Methodismus	280

8.5. Der Methodismus in der Wissenskultur der ländlichen Bevölkerung	291
8.6. Zwischenresümee	301
9. Ergebnisse	305
Nachwort	313
Anhang	315
Tabelle: Einwohner- und Konfessionsverhältnisse im Oberamt Esslingen 1831–1896	315
Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen	318
Verzeichnis der Tabellen und Diagramme	319
Verzeichnis der ungedruckten Quellen	322
Verzeichnis der zeitgenössischen Zeitschriften	332
Verzeichnis der gedruckten Quellen und Literatur	333
Personenregister	360

1. Einleitung

Für das Jahr 1873 findet sich im Nachlaß Friedrich Nietzsches ein fragmentarisch gebliebener Text, in dem dieser seine Einschätzung der Religion in der Gegenwart notierte: „In Betreff der Religion bemerke ich eine Ermüdung, man ist an den bedeutenden Symbolen endlich müde und erschöpft. Alle Möglichkeiten des christlichen Lebens, die ernstesten und lässigsten, die harm- und gedankenlosesten und die reflectirtesten, sind durchprobiert, es ist Zeit zur Erfindung von etwas Neuem oder man muss immer wieder in den alten Kreislauf gerathen: freilich ist es schwer, aus dem Wirbel herauszukommen, nachdem er uns ein paar Jahrtausende herumgedreht hat. Selbst der Spott, der Cynismus, die Feindschaft gegen das Christenthum ist abgespielt; man sieht eine Eisfläche bei erwärmtem Wetter, überall ist das Eis zerrissen, schmutzig, ohne Glanz, mit Wasserpfützen, gefährlich. Da scheint mir nur eine rücksichtsvolle, ganz und gar ziemliche Enthaltung am Platze: ich ehre durch sie die Religion, ob es schon eine absterbende ist. Mildern und beruhigen ist unser Geschäft, wie bei schweren hoffnungslosen Kranken; nur gegen die schlechten, gedankenlosen Pfuscher-Ärzte (die meistens Gelehrte sind) muss protestirt werden. – Das Christenthum ist sehr bald für die kritische Historie d. h. für die Section reif.“¹

Neun Jahre später war das Siechtum der christlichen Religion offenbar beendet: Nietzsche verkündete den „Tod Gottes“ und meinte damit den endgültigen Zusammenbruch aller transzendenten Fiktionen und die Chance zur Befreiung des Menschen von menschlicher Selbstentfremdung durch den christlichen Glauben².

Mit dieser Sichtweise stand Nietzsche keineswegs alleine da. Vielmehr knüpfte er an eine ganze Reihe religionsphilosophischer und religionskritischer Vorarbeiten an: So war David Friedrich Strauss bereits Mitte der 1830er Jahre in Anwendung der historisch-kritischen Methode zu dem Ergebnis gekommen, daß der »Gottessohn Christus« nichts anderes gewesen sei als der »Mensch Jesus«³. 1872 ließ er diesem Fundamentalangriff eine grundsätzliche Dekonstruktion des christlichen Glaubens folgen: Die Bibel galt ihm nun als „unglaublich“, der transzendente Glaube als „widernünftig“, die Hoffnung auf das ewige Leben als „illusorisch“ und die Auferstehung Jesu als eine bloße Erfindung der enttäuschten Jünger Jesu⁴. Ludwig A. Feuerbach fand einen anderen Ansatzpunkt. Er entlarvte Anfang der 1840er Jahre die Religion als eine Erfindung des Menschen: Gott war demnach nichts anderes als eine menschliche Veräußerung, der gegenüber sich der Mensch in Gehorsam und Anbetung abhängig gemacht habe. Feuerbach forderte den Abschied von diesem „krankhaften Verhalten“ und eine Neubestimmung der Religion als christliche Anthropologie⁵. Karl Marx ging diese Kritik nicht weit genug, weil sie am Wesen einer quasi-religiösen

1 Zur Zeitschilderung. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874. 2. Aufl. München 1988, S. 751, Nr. 31 [8]. Im folgenden werden in den Anmerkungen in der Regel Kurztitel wiedergegeben, die vollständigen bibliographischen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis im Anhang.

2 Die fröhliche Wissenschaft. Chemnitz 1882. Vgl. ders.: Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christenthums. Leipzig 1895.

3 Das Leben Jesu. 2 Bde. Tübingen 1835/36.

4 Der alte und der neue Glaube. Leipzig 1872.

5 Das Wesen des Christenthums. Leipzig 1841.

Anthropologie festhielt. Er forderte die „Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes“. Für ihn war die Religion nichts weiter als das „Opium“, das dazu diene, die gesellschaftlichen Repressionsverhältnisse ideologisch zu überbauen und die Ausbeutung des Menschen in der Klassengesellschaft zu rechtfertigen. Eine ‚Schöpfung‘ existierte für ihn nur in der produktiven Arbeit⁶.

1.1. Religion und Konfession als Gegenstände der Sozial- und Kulturgeschichte

Die Geschichtswissenschaft hat sich lange Zeit von dem Diskurs der Religionskritik leiten lassen und in der Religion nur einen untergeordneten Faktor der Geschichte des 19. Jahrhunderts erkannt, allenfalls noch relevant für die Frage nach dem Zusammenhang von Kapitalismus und protestantischer Ethik⁷. Nur einige wenige Forscher behandelten die Religion nicht als „Residualkategorie“ des Jahrhunderts (Blaschke/Kuhlemann), sondern wiesen ihr einen prominenten Platz innerhalb ihrer Forschungen zu; etwa Thomas Nipperdey in seiner Studie zur Religion im Kaiserreich⁸ und Franz Schnabel, der bereits 1937 den vierten Band seiner „Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert“ den „religiösen Kräften“ gewidmet hatte⁹.

Doch die von Dieter Langewiesche diagnostizierte „Konfessionsblindheit“¹⁰ der historischen Forschung zum 19. Jahrhundert scheint in jüngster Zeit überwunden zu werden¹¹. Immer mehr erkennt man, daß außerhalb des Diskurses der intellektuellen Eliten die Religion ihre Funktion der Sinngebung und Wirklichkeitsdeutung im 19. Jahrhundert noch nicht eingebüßt hatte, daß die Religion ihre Bedeutung als soziokultureller Faktor nicht nur aufrechterhalten, sondern in Teilbereichen, temporär und regional in unterschiedlicher Intensität, sogar ausbauen konnte. Hartmut Lehmann spricht von Phasen „progressiver Säkularisierung“ und Zwischenphasen „innerprotestantischer Erneuerungsbewegung“¹², Wolfgang Schieder stellt einen „erneuten Schub konfessioneller Identitätsfindung, der sowohl bei Katholiken als auch bei Protestanten neue religiöse Energien freisetzte“ fest und spricht von einem wellenförmig verlaufenden Prozeß der Konfessionalisierung auch im 19. Jahrhundert¹³. Selbst Urs Altermatt, der weiterhin am Säkularisierungsmodell festhalten möchte, hält eine grundlegende Modifikation für notwendig: „Die Säkularisierung war im 19. und 20. Jahrhundert kein linearer Vorgang und verlief in zyklischen Wellenbewegungen von

⁶ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843). Einleitung. In: Marx-Engels: Werke, Bd. 1, S. 378ff.; Elf Thesen über Feuerbach (1845). In: Marx-Engels: Werke, Bd. 3, S. 5ff. Zur Christentumskritik Strauß', Feuerbachs, Marx' und Nietzsches vgl. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, S. 350ff.

⁷ Weber: Protestantische Ethik. Aus der Sicht der Geschichtswissenschaft vgl. Mommsen: Max Weber; Lehmann: Max Webers „Protestantische Ethik“.

⁸ Nipperdeys: Religion. Vgl. auch ders.: Deutsche Geschichte 1800-1866, S. 403-451; ders., Deutsche Geschichte 1866-1918, Bd. 1, S. 428-530.

⁹ Schnabel: Deutsche Geschichte, Bd. 4.

¹⁰ Langewiesche: Nation, S. 216.

¹¹ Erste Anstöße erfolgten bereits in den 1960er/1970er Jahren: Gall: Bedeutung; Schieder: Kirche; ders.: Religionsgeschichte. Perspektiven der heutigen Forschung bei Schieder: Sozialgeschichte der Religion; Blaschke/Kuhlemann: Religion.

¹² Lehmann: Neupietismus, bes. S. 81.

¹³ Schieder: Säkularisierung, S. 311.

religiösen Krisen und Erneuerungen.“¹⁴

Die neue Aufmerksamkeit für die Religion im 19. Jahrhundert hat zu neuen, fruchtbaren Forschungsparadigmen geführt. Die Untersuchungen zum katholischen und (neuerdings auch) zum protestantischen Milieu sind mittlerweile zahlreich und prägen den Blick verschiedenster Disziplinen auf die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts¹⁵. Immer mehr distanziert sich die Forschung von dem teleologischen Paradigma der Säkularisierung und nimmt Abstand von der Vorstellung eines unaufhaltsamen Prozesses der Entwertung kirchlicher Normen und religiöser Fragestellungen sowie des Rückzugs kirchlicher Institutionen aus der Öffentlichkeit¹⁶. Statt dessen deutet Dietmar van Reeken das 19. Jahrhundert als „Sattelzeit für den Einstieg in diese Erfolgsgeschichte“ der christlichen Kirchen¹⁷. Hier seien jene Reaktionsmuster entstanden, die den Entkirchlichungsprozeß nachhaltig verzögerten, wenn nicht gar ihn verhinderten.

Der Umdeutungsprozeß gipfelt in der These Olaf Blaschkes, das 19. Jahrhundert als ein „Zweites konfessionelles Zeitalter“ zu bezeichnen, um erstens der Religion den Platz zuzuweisen, der ihr von den Zeitgenossen eingeräumt worden sei und zweitens der Forschung ein präzises Interpretament an die Hand zu geben¹⁸. Blaschke versteht die Religion nicht mehr bloß als abhängigen Faktor außerreligiöser Prozesse, sondern als teilautonome Triebkraft der Entwicklung. Wenn er sich dabei ausdrücklich in die Tradition Franz Schnabels stellt, der bereits 1937 einen ungeahnten Aufschwung des religiösen Lebens beschrieben und von einem „konfessionellen Zeitalter“¹⁹ gesprochen hatte, so übersieht Blaschke, daß für Schnabel der „herrschende Geist des 19. Jahrhunderts ganz weltlich“ blieb und die

14 Altermatt: *Katholizismus und Moderne*, S. 17.

15 Die ursprüngliche Konzeption der vier sozialmoralischen Milieus bei Lepsius: *Parteiensystem*, bes. S. 37ff., ist in der Adaption durch die Geschichtswissenschaft bedeutend erweitert worden. Sie bezieht sich nun nicht mehr nur auf die von Lepsius ausgemachten Milieus, sondern wird, weiter und unschärfer definiert, auf verschiedene Bereiche angewandt, und zwar in einer Art und Weise, die eher an das Modell ‚kultureller Hegemonie‘ Gramscis erinnert. Vgl. Gramsci: *Selections*, bes. S. 323-327. Zur Genese des Milieus in der Geschichtswissenschaft vgl. den programmatischen Aufsatz von Blaschke/Kuhlemann: *Religion*. Aus der Vielzahl der historischen Studien zum konfessionellen Milieu vgl. Altermatt: *Katholizismus und Moderne*; Blaschke/Kuhlemann: *Religion im Kaiserreich*; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte: *Katholiken*; ders.: *Konfession*; Busch: *Katholische Frömmigkeit*; Holzem: *Dechristianisierung*; Klöcker: *Milieu*; Liedhegener: *Christentum*; Sperber: *Popular Catholicism*. Die Vorstellung von einem in sich homogenen katholischen Milieu hat Loth wiederholt kritisiert und statt dessen auf „regional und sozial unterschiedlich akzentuierte Sozialmilieus“ hingewiesen. Loth: *Integration*. Vgl. aber auch die teilweise Revision seiner Kritik in Loth: *Soziale Bewegungen*, v.a. S. 306. Neuerdings wird das Paradigma des konfessionellen Milieus auch auf die protestantische Kirche angewandt, so bei Beck: *Westfälische Protestanten*; Kaiser: *Formierung*; Reeken: *Kirchen im Umbruch*.

16 Zur ursprünglichen Konzeption der Prozesse von Rationalisierung und Entzauberung vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 15, S. 333 u.ö.; ders.: *Gesammelte Aufsätze*, S. 93f. u.ö. Zum Säkularisierungsparadigma vgl. Lübke: *Säkularisierung*; Tenbruck: *Kirchengemeinde*; Berger: *Dialektik*, bes. S. 103. Kritik am Säkularisierungsmodell bei Luckmann: *Problem*, S. 66ff. Luckmann möchte statt von einem fortschreitenden Prozeß der Entwertung des Religiösen von Prozessen der Pluralisierung und Individualisierung sprechen.

17 Reeken: *Kirchen im Umbruch*, S. 10.

18 Seine Vorstellungen hat Blaschke mittlerweile an verschiedenen Stellen kundgetan (in chronologischer Reihenfolge): Blaschke: *Dämon des Konfessionalismus*; ders.: *Bürgertum*; ders.: *Das 16. Jahrhundert*; ders.: *Das 19. Jahrhundert*. Müller-Dreier: *Konfession*, bes. S. 333ff. u. S. 549ff., schätzt den Konfessionskonflikt für die Gesellschaft des Kaiserreichs ähnlich bedeutsam ein wie Blaschke.

19 Schnabel: *Deutsche Geschichte*, Bd. 4, S. 271.

„Werke [dieses Geistes], durch die er das Antlitz der Erde grundlegend verändert hat, politischer, gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Art“²⁰ waren.

So zweifelhaft die Rede vom „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“ ist²¹, so zwingt sie doch dazu, die Religiosität im 19. Jahrhundert neu zu bestimmen. Sie macht darauf aufmerksam, daß sich die historische Forschung zum 19. Jahrhundert in der Vergangenheit zu stark auf den Diskurs des gebildeten Bürgertums konzentriert hat²². Der ländlichen Gesellschaft wurde bei den Forschungen zur Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert und bei der Diskussion über das konfessionelle Milieu wenig Beachtung geschenkt²³. Dies ist sicherlich auf zwei Umstände zurückzuführen, die auch die Entstehung dieser Arbeit nicht unwesentlich beeinflußt haben. Zum einen ist dies die äußerst schwierige Quellenlage, zum anderen die grundsätzliche Vernachlässigung des ländlichen Raums in der deutschen historischen Forschung: Neben den großen Schauplätzen, an denen die Geschichte des 19. Jahrhunderts spielte, blieb die ländliche Gesellschaft merkwürdig unkonturiert. Erst die volkskundliche Forschung der 1970er Jahre befreite das Forschungsobjekt ‚Dorf‘ aus der Vereinnahmung durch die agrarromantisch verklärende Forschung nach Art Wilhelm Heinrich Riehls²⁴. Erst jetzt war der Weg frei für eine sozialgeschichtlich, wirtschaftlich und kulturell orientierte Erforschung der ländlichen Gesellschaft, wobei die Anstöße vor allem von der Frühneuzeitforschung ausgingen²⁵. So ist die Religionsgeschichte des frühneuzeitlichen Dorfes in jüngster Zeit wiederholt Objekt der Untersuchung gewesen²⁶, während das Dorf im 19. Jahrhundert ein Stiefkind der religionshistorischen Forschung blieb²⁷. Folglich wurde auch dem Zusammenhang von dörflicher Religiosität und wirtschaftlichem Wandel des 19. Jahrhunderts wenig Aufmerksamkeit geschenkt²⁸.

Neben diesem Mangel an Forschungen zur ländlichen bzw. dörflichen Religiosität fehlt es bisher an Studien, die die Frage von Religion und Religiosität für das 19. Jahrhundert in konfessionsvergleichender Perspektive angehen²⁹. Die vorliegenden Untersuchungen beschränken sich in der Regel *entweder* auf den katholischen *oder* auf den evangelischen Bereich und das, obwohl gerade in der Debatte um das Milieu-Konzept der konfessionelle Antagonismus immer als zentraler Bestandteil protestantischer und katholischer Identität angesehen wurde.

20 Ebd., S. 5.

21 Eine kritische Auseinandersetzung mit Blaschkes Thesen erfolgt bei Kretschmann/Pahl: Zweites Konfessionelles Zeitalter.

22 Die Religiosität des Bürgertums war in letzter Zeit wiederholt Objekt der historischen Forschung. Vgl. Graf: Spaltung; Hölscher: Religion des Bürgers; Hölscher: Säkularisierungsprozesse; Hölscher/Männich-Polenz: Kirchengemeinde; Hübinger: Kulturprotestantismus; Kuhleemann: Bürgertum; Liedhegener: Christentum; Schlögl: Glaube; ders.: Aufgeklärter Unglaube.

23 Ausnahmen bilden: Altermatt: Katholizismus und Moderne; ders.: Schweizer Katholiken; Blackburn: Marienerscheinungen; Beck: Westfälische Protestanten; Dietrich: Konfession.

24 Riehl: Bürgerliche Gesellschaft; ders.: Naturgeschichte.

25 Einen Forschungsüberblick bietet: Zimmermann: Dorf; Zimmermann: Ländliche Gesellschaft.

26 Vgl. in jüngerer Zeit: Schmidt: Dorf; Holzem: Religion; Freitag: Pfarrer.

27 In der Gegenwart sind gleichwohl erste Ansätze für eine Hinwendung zu erkennen: Dietrich: Konfession; Haag/Holtz/Zimmermann: Ländliche Frömmigkeit; Pyta: Dorfgemeinschaft; Oswalt: Staat; Schieder: Religion und Gesellschaft. Anstöße erfolgten auch bereits in den späten 1970er und 1980er Jahren. Vgl. Hörger: Kirche; Blessing: Staat und Kirche; Schieder: Volksreligiosität; Ebertz: Volksfrömmigkeit; Phayer: Religion; Wahl: Confession.

28 Ausnahmen bilden Kraus: Gemeindeleben; Marbach: Säkularisierung; Reulecke: Urbanisierung.

29 Eine Ausnahme stellen Köhle-Hezinger: Untersuchungen u. Dietrich: Konfession dar.

1.2. Fragestellung und methodische Zugangsweise

Diesen Forschungsdesideraten versucht die nachfolgende Untersuchung Rechnung zu tragen. Sie versteht sich als eine Studie zur ‚gelebten und durchdachten Religiosität wie zu neuen religiösen Bewegungen, eine Kombination aus religiöser und sozialer Geschichte‘³⁰. Ihr Anliegen ist ein Beitrag zur Erforschung der Sozial- und Kulturgeschichte der Religion in der ländlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts in konfessionsvergleichender Perspektive. Die Untersuchung thematisiert das Beziehungsgeflecht zwischen der Wissenskultur der ländlichen Gesellschaft³¹ auf der einen Seite und der Kirche auf der anderen Seite unter dem Eindruck des gesellschaftlichen Wandels des 19. Jahrhunderts. Innerhalb dieser drei Eckpunkte aus religiöser Kultur der ländlichen Gesellschaft einerseits, der Institution Kirche andererseits und dem sozialen Wandel bewegt sich die folgende Untersuchung, sie sind der ständige Bezugspunkt.

So ist erstens nach den Institutionen und Wegen der Vermittlung religiösen Wissens bzw. der religiösen Sozialisation zu fragen. Das Augenmerk gilt hier dem institutionellen Rahmen von Religiosität. Dabei soll untersucht werden, wie die beiden Kirchen bzw. die sie repräsentierende Geistlichkeit den gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts bewerteten und welche Strategien die Geistlichen verfolgten, um die Bedeutung der Kirche als zentrale Instanz christlicher Wissensvermittlung aufrechtzuerhalten. Es geht dabei zuvorderst nicht um das berufliche Selbstverständnis und die soziale Zusammensetzung des Pfarverbandes in der Gemeinde, sondern um die konkrete pastorale Arbeit des Geistlichen in der Gemeinde³².

Zum zweiten ist zu analysieren, wie sich die religiöse Wissenskultur der ländlichen Gesellschaft veränderte. Welchen Bedeutungswandel erfuhr die Religion seitens der einzelnen Gemeindeglieder und wie veränderte sich die Bedeutung der Religion für das Sozialsystem und die kollektiven Identitäten der ländlichen Gesellschaft? Hierzu muß das religiöse Wissen zur Wissenskultur der ländlichen Gesellschaft insgesamt in Beziehung gesetzt werden. Dies soll Aufschluß darüber bringen, ob sich die Religion tatsächlich auf dem Rückzug aus dem öffentlichen Raum befand und ob ein Bedeutungsverlust religiöser Sinnstiftung stattfand, wie es das Säkularisierungstheorem suggeriert oder ob nicht vielmehr, wie von der neueren Forschung angenommen, Phasen religiöser Erneuerung, eine erneute konfessionelle Identitätsfindung und sogar ein Bedeutungsgewinn des Religiösen innerhalb der Wissenskultur festgestellt werden können. Die Gesamtheit der Wissenskultur der ländlichen Gesell-

30 In Anlehnung an Rudolf Lills Diagnose: „Es fehlen Studien zur Geschichte der Mentalität, zur gelebten und durchdachten Religiosität wie zu neuen religiösen Bewegungen; es fehlt an jener Kombination religiöser und sozialer Geschichte, wie sie in Frankreich und Italien im Dialog christlicher und nichtchristlicher Forscher nicht selten gelingt.“ Lill: *Katholizismus*, S. 53.

31 Zur Begrifflichkeit vgl. Kapitel 1.3.

32 Den Pfarrern als soziale und politisch handelnde Gruppe wurde in der jüngeren Forschung besondere Beachtung geschenkt, wobei wesentliche Anstöße aus der Frühneuezeitforschung kamen. Vgl. Schorn-Schütte: *Evangelische Geistlichkeit*; Wahl: *Lebensplanung*; Freitag: *Pfarrer*. Für das 19. Jahrhundert wurde in letzter Zeit besonders die Frage behandelt, ob ein Prozeß der ‚Verkirchlichung‘ (so die These von Janz) oder der ‚Verbürgerlichung‘ (so Kuhlemann) der Pfarrerschaft stattgefunden habe. Damit wird die Frage nach einem „Sonderbewußtsein“ (Schorn-Schütte) der Pfarrerschaft auch für das 19. Jahrhundert diskutiert. Zum Sonderbewußtsein in der Frühneuezeit vgl. Schorn-Schütte: *Prediger*, S. 279. Vgl. Kuhlemann: *Bürgerlichkeit*; Janz: *Bürger besonderer Art*; Schorn-Schütte/Sparn: *Evangelische Pfarrer*; Greiffenhagen: *Pfarrhaus*. Für Württemberg vgl. Maier: *Kanzel*; Haag: *Predigt*; Olenhusen: *Klerus*.

schaft interessiert also nur als Kontrastfolie, vor deren Hintergrund die Bedeutung religiöser Wissensbestände analysiert wird. Gegenstand der Untersuchung ist allein der Bereich des weltanschaulichen Wissens und Orientierungswissens, andere Bereiche des Wissens der ländlichen Gesellschaft, z.B. der Bereich des agrarischen Gebrauchswissens, finden keine Berücksichtigung. Der Zeitraum zwischen 1800 und 1914 versteht sich als ‚Kernzeit‘ der Untersuchung, zeitliche Vor- und Rückgriffe sind jedoch an verschiedenen Stellen notwendig.

‚Kirche‘ und ‚Religion‘ werden im folgenden nicht als abgeschiedene Sektoren der Gesellschaft verstanden und in einer Binnenperspektive analysiert, sondern als Orientierungsmacht und Prägefaktor gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse³³. Eine so verstandene Kirchengeschichte ist immer Teil der allgemeinen Geschichte, der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte ebenso wie der Kulturgeschichte³⁴. Bei einer derartigen Anlage der Untersuchung muß der *funktionale* Aspekt der Religion stärker ins Blickfeld geraten als die Frömmigkeit des einzelnen. So geht es, um ein Beispiel zu nennen, in der Analyse der Medien der Wissenskommunikation vor allem um die Relevanz *von* und den Umgang *mit* religiösen Büchern in der ländlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, weniger um die konkreten materialen Wissensgehalte einzelner Werke.

Die Erforschung der Religion ist für die historische Forschung vor allem ein methodisches Problem. Individuelle Einstellungen und kognitive Vorgänge, die sich noch dazu auf außerweltliche Phänomene beziehen, haben sich im überlieferten Quellenmaterial des 19. Jahrhunderts kaum niedergeschlagen. Deshalb hat sich die Forschung dem Themenkomplex von Religion und Kirche bisher vor allem von der institutionellen Seite her angenähert. Sie hat vor allem die verfaßte Kirche und die organisierte Kirchlichkeit untersucht und dabei den Bereich außerkirchlicher Religiosität vernachlässigt. Auch wurde über die Analyse der normativen Seite von Religiosität der religiöse Alltag vergessen – auch dies ist im wesentlichen eine Folge des Quellenmangels. Egodokumente, in denen sich individuelles Orientierungs- und Wertungswissen niederliegt, liegen, anders als für die bürgerliche Gesellschaft, für die ländliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts kaum vor. So ist der Historiker gezwungen, aus anderen Quellen auf die Wissensbestände der Landbevölkerung Rückschlüsse zu ziehen, wobei stets die Gefahr perspektivischer Verzerrungen und Auslassungen besteht. Dieser quellenkritische Vorbehalt gilt auch hinsichtlich des einzigen Quellenbestands, der für den gesamten Untersuchungszeitraum vorhanden ist und der die Aspekte von Glauben und Mentalitäten ausdrücklich thematisiert: die kirchlichen Visitationsberichte. Es wäre jedoch verfehlt, aus dieser Problematik der Quellen zu folgern, daß sich historische Religiosität nicht untersuchen läßt. Es bedarf neben einer aufmerksamen Quellenkritik vor allem einer genaueren Betrachtungsweise.

Mit dem Modell der Mikrohistorie liegt eine Methode zur Untersuchung historischer Phänomene vor, die sich eines solchen genauen Zugriffs – der „dichten Beschreibung“ (Geertz)³⁵ – bedient³⁶. Der Blick auf die kleinen Einheiten soll dabei gewährleisten, Struktu-

33 In Anlehnung an Nipperdey: Religion im Umbruch, S. 7f.

34 Vgl. die programmatischen Aufsätze von van Dülmen: Religionsgeschichte u. Greschat: Bedeutung der Sozialgeschichte.

35 Geertz: Dichte Beschreibung.

36 Für die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte vgl. die programmatischen Beiträge von Holzem: Gesslerhüte; Altermatt: Prolegomena. Zum Programm der Alltagsgeschichte: Lüdtko: Alltagsgeschichte; Brüggemeier/Kocka: Geschichte von unten; Lipp: Alltagskulturforchung.

ren und Zusammenhänge zu erkennen, die auf andere Weise verborgen geblieben wären. Dabei verneint die Mikrohistorie keineswegs die „großen“ Strukturen und Verläufe, sondern möchte diese im Kleinen aufsuchen und von hier aus verifizieren oder falsifizieren³⁷. Dazu müssen die Objekte aus verschiedenen Perspektiven vergleichend betrachtet werden, was die Berücksichtigung verschiedener Interaktionszusammenhänge mit einschließt. Nur der Vergleich gewährleistet es also, im Außergewöhnlichen das Normale zu entdecken³⁸.

Die vorliegende Untersuchung möchte die Methode der vergleichenden Mikrohistorie für die Erforschung der skizzierten Fragestellung dienstbar machen. Dabei nähert sie sich ihrem Gegenstand aus verschiedenen Perspektiven und mittels einer Kombination aus qualitativen und quantitativen Methoden. Sie untersucht die Verhältnisse vor Ort, um in ihnen die größeren Verläufe nachzuvollziehen und aus der Perspektive „von unten“ besser verstehen zu können. Der Vergleich katholischer mit evangelischen Gemeinden soll gewährleisten, die Besonderheiten und Unterschiede zwischen den Konfessionen zu erkennen.

1.3. Begrifflichkeit

Eine Arbeit, die sich die Untersuchung der religiösen Wissenskultur der ländlichen Gesellschaft im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts zur Aufgabe gemacht hat, muß Rechenschaft über die verwendete Begrifflichkeit ablegen. Was wird unter „gesellschaftlichem Wandel“, „Wissenskultur“ und „ländlicher Gesellschaft“ verstanden?

1.3.1. Ländliche Gesellschaft

Eine begriffliche Klärung ist um so dringender erforderlich, als die ländliche Gesellschaft von der deutschen Forschung weitgehend vernachlässigt wurde. Während die bürgerliche Gesellschaft im einzelnen als recht gut erforscht gelten kann, liegen die Konturen der ländlichen Gesellschaft weiterhin im Ungewissen. Es wäre zu einfach, die ländliche Gesellschaft schlicht als Gegenbild der bürgerlichen oder der städtischen Gesellschaft zu definieren. Denn die Übergänge zwischen Stadt und Dorf verlaufen fließend. Quantitative Margen – etwa Bebauungs- und Bevölkerungsdichte, Wirtschaftskraft, typische Bau- und Siedlungsformen – bleiben letztlich Hilfskonstruktionen³⁹. Eine allgemeingültige Definition des Dorfes muß wohl auch daran scheitern, daß es das „typische Dorf“ in Deutschland nicht gegeben hat, nicht einmal das typische württembergische Dorf lässt sich finden⁴⁰. Vielmehr bestanden unterschiedliche dörfliche Landschaften, die sich durch die Variation der ökonomischen, naturräumlichen, rechtlichen und sozialen Umstände unterschieden.

³⁷ Ginzburg: Mikro-Historie; Schlumbohm: Mikrogeschichte. Kritik am Konzept der Mikrohistorie bei Wehler: Alltagsgeschichte.

³⁸ Medick: Entlegene Geschichte, S. 174ff.

³⁹ Die Stadt-Land-Beziehungen beschäftigte schon im 19. Jahrhundert die Wissenschaft. Thünen: Der isolierte Staat, legte die Grundlage dieser Forschungsrichtung mit seinem Model der konzentrischen Kreise und zentralörtlichen Funktionen. Zur Problematik der Abgrenzung des Untersuchungsgegenstandes vgl. ausführlich Henkel: Der ländliche Raum, S. 21ff.; Jeggle: Städtisch – dörflich; Zimmermann: Dorf und Stadt; Rösener: Agrargeschichte, S. 95ff.

⁴⁰ Darauf weist nachdrücklich hin Bischoff-Luithlen: Dorf, S. 130: „Im Grunde müßte Dorf für Dorf untersucht werden.“

Dennoch spricht auch die neueste Forschung weiterhin von einer bestimmten Spezifik des ländlichen Raums⁴¹. Diese Gleichförmigkeit bestand einerseits in der Kleinräumigkeit dörflicher Lebenswelt und andererseits in den Gleichförmigkeiten dörflichen Lebens, die sich insbesondere in den Gleichzeitigkeiten der agrarischen Produktionsweise manifestierte⁴². Das „Wesensmerkmal des Dorfes ist seine räumliche und soziale Überschaubarkeit und seine Prägung durch die Landwirtschaft“⁴³. Das Dorf bildete einen engen Erlebens- und Erfahrungsraum, der, geprägt durch personale und informale Kommunikationsstrukturen seiner Mitglieder, auch eine gewisse Gleichförmigkeit der Einstellungen und der Weltsicht mit sich brachte. So bezeichnete Dipper 1986 die ‚peasant society‘ als Teil der Gesamtgesellschaft, die sich „durch eine spezifische Wirtschaftsweise, Weltsicht und Moral unterscheidet“ und hielt das Modell für ein geeignetes heuristisches Instrument zur Analyse der ländlichen Bevölkerung⁴⁴. Trotz der Vielgestaltigkeit des Dorfes erkennt die Forschung „einheitsstiftende Elemente, die es seinen Bewohnern möglich machten, sich als eigenständiges und insofern einheitliches Ganzes zu begreifen und entsprechend zu verhalten. Es war dies das Weltbild“⁴⁵. Das Modell der ‚ländlichen Gesellschaft‘ bzw. der ‚peasant society‘ geht von Konstanten in Denken und Verhalten aus, die sich aus einer kongruenten Art der Sozialisation und der Homogenität der Lebensbedingungen in materieller und kultureller Dimension speisen⁴⁶. „Bäuerliches Leben besitzt demnach einen eigenen Horizont, vor dem Leben begriffen, gedeutet und vollzogen wird; er prägt Erwartungen und Bedürfnisse, Bräuche und Traditionen, das alltägliche Rechts- und Wertebewußtsein“⁴⁷. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Abhängigkeit von Bodenbesitz und Naturgewalten als Grundbedingungen agrarischer Erwerbsweise. Diese schuf einen gemeinsamen Erfahrungszusammenhang und Wissenszusammenhang, der die ländliche Gesellschaft als Ganzes integrierte. Die Landbevölkerung lebte „in einer gemeinsamen Alltagswelt, die erst sekundär nach ökonomischer Lage und sozialer Orientierung, nach gruppalen Erfahrungen und Interessen fraktioniert war“⁴⁸. Die Charakteristik der ländlichen Gesellschaft findet kulturell Niederschlag in der Gleichförmigkeit von Familienstruktur und generativem Verhalten, enger Eingebundenheit in das Netz sozialer Beziehungen, größere Bedeutung traditioneller Sitten und Bräuche,

41 Die Forschung zur ländlichen Gesellschaft steht vor der schwierigen Aufgabe, einerseits nicht den agrarromantischen Vorstellung des 19. Jahrhunderts, allen voran Wilhelm Heinrich Riehls Darstellung des Landlebens als heile Welt, zu verfallen, aber andererseits gleichwohl mit dem Modell der ‚ländlichen Gesellschaft‘ die Eigenständigkeit der dörflichen Lebenswelt gegenüber der städtischen zu betonen und deren Charakteristika herauszuarbeiten.

42 Seit der Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887) von Ferdinand Tönnies wird der Stadt-Land-Gegensatz als ein Gegensatz unterschiedlicher Verhaltensweisen und Einstellung interpretiert. Aus der jüngsten geschichtswissenschaftlichen Forschung sei verwiesen auf Dietrich: *Konfession*, S. 4ff.; Exner: *Ländliche Gesellschaft*, S. 15 u. S. 20f.; Oswald: *Staat*, S. 9ff. Vgl. auch unten die Literatur in Anm. 45.

43 Schröter-von Brandt/Westerheide: *Zukunft für die Dörfer*, S. 1. Vgl. Zimmermann: *Dorf*, S. 94.

44 Dipper: *Bauern*, S. 27. Ebenso Wunder: *Agrargesellschaft*.

45 Christof Dipper: Art. ‚Bauern‘. In: *Lexikon zu Demokratie und Liberalismus: 1750-1848/49*. Hg. v. Helmut Reinalter. Frankfurt 1993, S. 28-35, hier S. 31. Diese Spezifik der ländlichen Gesellschaft wird auch von der volkskundlichen Forschung betont, so bei Ilien/Jeggle: *Leben; dies.: Dorfgemeinschaft*; Kaschuba/Lipp: *Leben*, S. 142.

46 Der ältere Forschungsstrang zur ‚peasant society‘ reicht bis in die 1950er Jahre zurück. Vgl. Redfield: *Peasant Society*; Shanin: *Peasants*; Wunder: *Agrargesellschaft*.

47 Oswald: *Staat*, S. 10.

48 Blessing: *Umwelt und Mentalität*, S. 5. Blessing hat eindrücklich auf die Abhängigkeit „agrarischer Denkmuster“ von „agrarischen Umweltfaktoren“ aufmerksam gemacht.

den Einstellungen zur Arbeit und zur Herrschaft sowie einer größeren Bedeutung des Vereinswesens für die soziale und kulturelle Integration des Dorfes⁴⁹. Auch die Autoritätsstrukturen, der patriarchalische Aufbau des Dorfverbandes, gehört zu den Merkmalen der ländlichen Gesellschaft⁵⁰. Jedoch darf diese Kategorisierung der ländlichen Gesellschaft nicht als idealisierende und romantisierende Sichtweise auf eine statische Welt verstanden werden. Sie ist ein heuristisches Instrument zur Beschreibung ländlicher Lebenswelt und will mehr nicht sein.

Die Übereinstimmung des Modells der ‚peasant society‘ mit den wissenssoziologischen Entwürfen von Karl Mannheim und Pierre Bourdieu ist offensichtlich, da beide auf der Vorstellung eines überindividuellen Wissenszusammenhangs basieren.

1.3.2. Religiöse Wissenskultur

Bereits Marx war in seinem Werk davon ausgegangen, daß das Wissen nicht von seinem gesellschaftlichem Zusammenhang zu trennen ist. Die Produktionsweisen des materiellen Lebens bedingten für ihn auch das Bewußtsein des Menschen⁵¹. Diesen Ansatz aufgreifend und weiterführend wertete Karl Mannheim das Wissen und Denken des Individuums als Ausdruck seines materiellen Standorts. Sein wissenssoziologisches Konzept eines „seinsverbundenen Denkens und Wissens“ fußt auf der funktionalen Beziehung zwischen Wissen und Denken einerseits und den materiellen Seinsbedingungen andererseits. Sowohl ein verfestigtes Weltbild sieht Mannheim standortgebunden, als auch die Entstehung und die Gestaltung des Denkens. Die Seinsfaktoren – hierunter werden neben der sozialen Schicht auch Klassen- und Konkurrenzinteressen, Generationslagerungen, paradigmatische Urfahrungen z.B. von Sekten subsumiert – bilden für Mannheim den Beobachtungs- und Erfahrungszusammenhang des Menschen, in dessen Rahmen sich Denken entfalten und Wissen verfestigen kann⁵². Damit löst sich Mannheim von der Vorstellung, das Geistige allein vom Geiste her verstehen zu können und betont die Relevanz sozialer Prozesse. Insofern trägt er dem Programm der Alltagsgeschichte Rechnung, die genau diese Trennung zwischen der „Welt des Geistes“ und den „Niederungen des Alltagslebens“ aufzuheben bestrebt ist⁵³. Eine direkte Verbindung zum Ansatz von Bourdieu ergibt sich dadurch, daß Mannheim hinter *individuellen* Einstellungen immer *kollektive* Einstellungen erblickt. Mit seinem Denken partizipiere das Individuum am Wissenszusammenhang einer Gruppe. Gruppenidentitäten und Gruppenwissen könnten nie allein aus den geistigen Zusammenhängen, sondern nur in Verbindung mit der Analyse der Seinsfaktoren erklärt werden.

Bourdieu geht es weniger um aussagbares Wissen, Ideologien und Weltansichten, als vielmehr um implizites, handlungsleitendes unterbewußtes Wissen, um hintergründige Dispositionen – insofern ergänzt Bourdieu den Mannheimschen Ansatz in einem für diese Arbeit wichtigen Gesichtspunkt⁵⁴. Die Frage, warum individuelle Praxisformen innerhalb einer

49 Nach Schäfers: Ländliche Welt, S. 17f.. Vgl. Henkel: Der ländliche Raum, S. 32ff.; Beyer: Der ländliche Raum.

50 Jeggle/Ilien: Dorfgemeinschaft, S. 47f.; Exner: Ländliche Gesellschaft, S. 20f.

51 Die Marx'sche Überbau-Unterbau-Theorie bei Marx/Engels: Deutsche Ideologie, S. 26 u.ö.

52 Mannheim: Ideologie und Utopie, S. 229.

53 Vgl. Medick: Mikro-Historie; Lüdtkke: Alltagsgeschichte.

54 Vgl. auch Polanyi: Implizites Wissen.

Gruppe eine große Regelmäßigkeit aufweisen, beantwortet Bourdieu mit dem Habitus-Theorem: Die Praxis sei weder aus sich selbst heraus noch aus den Bedingungen einer konkreten Situation erklärbar, sondern müsse begriffen werden als „das Produkt der dialektischen Beziehung zwischen einer Situation und einem als System dauerhafter und versetzbarer Dispositionen begriffenen Habitus [...], der, alle vergangenen Erfahrungen integrierend, wie eine Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix funktioniert und dank der analogen Übertragung von Schemata [...] es ermöglicht, unendlich differenzierte Aufgaben zu erfüllen“⁵⁵. Der Habitus als praxisleitendes Wissen ist den Akteuren nicht gegenwärtig, er reguliert vielmehr indirekt und im Verborgenen die Erkenntnisprozesse, die Kommunikation und das soziale Handeln. Die in der Praxis im verborgenen ablaufenden Gesetzmäßigkeiten bezeichnet Bourdieu als „Doxa“⁵⁶.

Entsprechend der Mannheimschen „Seinsverbundenheit des Denkens“ bilden sich für Bourdieu die Habitusformen entlang den „für einen spezifischen Typus von Umgebung konstitutiven Strukturen“⁵⁷. Gleiche Existenzbedingungen tendieren dazu, gleichförmige Dispositionen zu erzeugen, und gleiche Dispositionen sind die Grundlage für gleiche Praxisformen und Werke. Die Kontinuität der Generationen wird dadurch gesichert, daß die neuen Generationen den Habitus verinnerlichen, den die vorangehenden Generationen in ihren Praxisformen und Repräsentationen veräußern⁵⁸. Sowohl Mannheim als auch Bourdieu konstruieren Wissen also nicht von den intellektuellen Lernprozessen, sondern von den sozialen Umgebungsbedingungen her.

Gerade für die Analyse des zu untersuchenden Weltanschauungs- und Glaubenswissens erweist sich dieser Ansatz als gewinnbringend. Er gestattet es, das von der Kirche vermittelte Wissen als ein hinter dem Denken und Handeln des Individuums stehendes Wertungs- und Kategorisierungswissen zu erfassen, das von den Wissensrezipienten kaum kommuniziert wird, sondern ihren Handlungen immanent ist und als Denkmatrix hinter ihren Einschätzungen steht⁵⁹. Dabei ist der Akt des Glaubensvollzugs von religiösem Wissen zu trennen. Der Glaubensvollzug ist in der Regel ein individuelles, emotionales Erlebnis des Numinosen⁶⁰. Religiöses Wissen ist jedoch ein soziales Phänomen. Denn die Religion „wird sozial vermittelt, ist alltagsweltlich verflochten und korrespondiert mit dem Aufbau der Persönlichkeit. Insofern unterliegt sie (im Gegensatz zum Glauben als Akt) dem Sozialisationsprozeß.“⁶¹ Der Glaubensvollzug kann daher im folgenden nur am Rande eine Rolle spielen, im Vordergrund steht die kulturelle Praxis des Umgangs mit religiösem Wissen, die religiöse Wissenskultur. Die Kirche wird dabei als Institution primärer Sozialisation ebenso wie als Habitusagentur begriffen, deren Bestreben es ist, den Aufbau einer wertorientierten

55 Bourdieu: Theorie der Praxis, S. 169.

56 Ebd., S. 325ff. Blaschke/Kuhlemann weisen ebenfalls auf eine „geistig-seelische Haltung“ und „vorgängige[n] Interpretationshorizont“ hin, der eine das Verhalten determinierende Disposition darstellt, bezeichnen dieses Phänomen des Geistes aber als ‚Mentalität‘. Die Untersuchung der Mentalitäten erlaube es, „sowohl Phänomene des Denkens als auch des sozialen Handelns miteinander zu verbinden“. Nach Blaschke/Kuhlemann: Religion in Geschichte und Gesellschaft, S. 12ff. Vgl. auch Altermatt: Katholizismus und Moderne, S. 87ff.

57 Bourdieu: Theorie der Praxis, S. 164.

58 Ebd., S. 170. Vgl. Berger/Luckmann: Konstruktion, S. 49ff.

59 Ulrich Gorki: Art. ‚Glaubenswissen‘. In: LThK, 3. Aufl., Bd. 4. (1995), Sp. 725.

60 „Der Mensch erlebt das Heilige als etwas, das von den Routinen des Alltagslebens ‚absticht‘, als etwas Außerordentliches und potentiell Gefährliches“. Berger: Dialektik, S. 26.

61 Hans-Jürgen Fraas: Art. ‚Sozialisation‘. In: TRE, Bd. 31 (2000), S. 538-542, hier S. 540.

Lebensführung des Individuums zu leisten und den vermittelten Wertekanon zur Basis für die Kollektivmentalität der Gesamtgesellschaft zu machen⁶².

1.3.3. Gesellschaftlicher Wandel

Bourdieu's ‚Habitus‘ und Mannheims ‚Seinsverbundenheit des Denkens‘ dürfen aber nicht als starres Korsett begriffen werden: Sowohl Mannheim als auch Bourdieu weisen dem Wandel innerhalb der Wissenskultur einer Gesellschaft einen festen Platz zu. Grundlegende Voraussetzung zur Infragestellung von verinnerlichtem Wissen, vorgegebenen Rollen- und Denkschemata ist für Bourdieu allerdings die Kenntnis von der Möglichkeit ‚des anderen‘. So lange die Mitglieder einer Gruppe nicht über dieses ‚dissonante Wissen‘ verfügen, können sich alle Bestrebungen und alle Erkenntnis des Subjekts nur in den Schranken der wahrgenommenen Ordnung bewegen⁶³. Bis zu diesem Zeitpunkt wird die spezifische Rationalität der Welt, in der sie leben, als selbstverständlich erfahren. Die vorgefundene Ordnung wird deshalb als natürliche Ordnung bewertet und folglich nicht in Frage gestellt⁶⁴.

Mannheim faßt diesen Vorgang begrifflich als ‚Distanzierung‘. Erst durch die Distanzierung kann der Außenstehende den als absolut bewerteten Charakter des Gruppenwissens und der Welterklärung als partial erkennen. Distanzierung kann auf drei verschiedene Arten erfolgen: Erstens durch Abwanderung aus dem historisch-sozialen Raum, zweitens wenn im gleichen sozialen Raum konträres Wissen – Mannheim spricht von zwei oder mehr sozial gebundenen Weltauslegungsarten – miteinander ringt, drittens wenn sich die Seinsbasis einer Gruppe im Verhältnis zu ihren Normen und Institutionen verschiebt⁶⁵.

Eben dies ist der Ansatzpunkt der vorliegenden Untersuchung. Basierend auf der Annahme einer direkten Abhängigkeit von materiellen Seinsbedingungen und Wissenskultur fragt die Studie nach den Wechselwirkungen des sozialen Wandels im 19. Jahrhundert, begriffen als ein Vorgang der Distanzierung einerseits und der daraus folgenden Infragestellung der verinnerlichteten und bisher als natürlich bewerteten Wissenskultur andererseits.

1.4. Untersuchungsgegenstand: Das Oberamt Esslingen

Gemäß dieser Fragestellung sollten die zu untersuchenden ländlichen Gemeinden (1.) zu Beginn des 19. Jahrhunderts vorindustrielle Strukturen aufweisen, (2.) im Zuge der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts von einem tiefgreifenden Strukturwandel erfaßt werden und (3.) zwar untereinander konfessionell verschieden sein, dabei aber in sich möglichst nur Angehörige *einer* Konfession aufweisen.

⁶² Vgl. die Definition der ‚Kirche‘ als ‚Heilsanstalt‘ bei Weber: Protestantische Ethik, S. 152f.; ders.: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 30, S. 694, S. 717 u.ö. Vgl. auch Troeltsch: Soziallehren, S. 362 u. S. 967; Dahm/Luhmann/Stoodt: Religion; Durkheim: Formen des religiösen Lebens; Luhmann: Funktion der Religion; Berger/Luckmann: Konstruktion, bes. S 64; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte: Katholiken, S. 613ff.

⁶³ Bourdieu: Theorie der Praxis, S. 327.

⁶⁴ Ebd., S. 171.

⁶⁵ Mannheim: Ideologie und Utopie, S. 242.

Die Landgemeinden des vormaligen Oberamts Esslingen in Württemberg erfüllen diese gewünschten Charakteristika. Es sind dies die evangelischen Gemeinden Aichschieß, Altbach, Berkheim, Deizisau, Denkendorf, Köngen, Nellingen, Oberesslingen, Plochingen, Wendlingen und Zell/Altbach sowie die katholischen Gemeinden Pfauhausen und Steinbach. Sie sind noch zu Beginn des Jahrhunderts weitgehend agrarisch, jedenfalls aber vorindustriell geprägt und werden im Verlauf des 19. Jahrhunderts durch die Industrialisierung in der Oberamtsstadt, aber auch in den benachbarten Oberämtern Kirchheim und Geislingen von einem raschen Strukturwandel erfaßt⁶⁶. Als eine der bedeutendsten Industrialisierungsregionen Württembergs vollzogen sich im Oberamt Esslingen rascher als anderswo die soziokulturellen und sozioökonomischen Umstrukturierungsprozesse. Der Prozeß des Wandels der Wissenskultur in Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Wandel kann hier folglich besonders eindrücklich nachvollzogen werden.

Der Anteil der jeweils anderen Konfession innerhalb der Einwohnerschaft liegt im gesamten Verlauf des 19. Jahrhunderts bei keiner der Gemeinden höher als 5,69% (Steinbach 1866). Der durchschnittliche Prozentsatz Anderskonfessioneller liegt 1831 bei gerade 0,15% und steigt bis 1896 kontinuierlich auf lediglich 1,52% an⁶⁷. Die Gemeinden können somit als monokonfessionell gelten. Innerhalb der Gemeinden bestand jeweils eine Pfarrstelle, die wenigen Angehörigen der anderen Konfession waren den jeweiligen Nachbargemeinden eingepfarrt⁶⁸.

Grundsätzlich werden alle Landgemeinden des Oberamts in die Untersuchung einbezogen, wobei jedoch die evangelische Gemeinde Deizisau und die katholische Gemeinde Steinbach im Vordergrund stehen: Sie sind die Objekte des mikrohistorischen Zugriffs dieser Arbeit. Die Städte Neuhausen auf den Fildern (überwiegend katholisch) und Esslingen (überwiegend evangelisch) bleiben aufgrund ihrer Größe und ihrer zentralörtlichen Funktion für die nähere Untersuchung unberücksichtigt.

Die Frage nach der Repräsentativität der ausgewählten Gemeinden zu stellen ist müßig, war doch seit jeher die Vielgestaltigkeit das eigentlich Charakteristische der deutschen Verhältnisse. Hinzu kommen die regionalen Besonderheiten im Zuge des gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts, so daß ein ‚Normalfall‘, der für die vielen politischen, wirtschaftlichen, konfessionell unterschiedlichen deutschen Landschaften repräsentativ ist, nicht gefunden werden kann.

Gemischtkonfessionelle Gemeinden scheinen für die Herausarbeitung der Unterschiede der katholischen und evangelischen Wissenskultur im 19. Jahrhundert wenig geeignet, konnte doch die bisherige Forschungen den Verdacht nicht entkräften, daß in gemischtkonfessionellen Gemeinden lebensweltliche Konflikte, die ursprünglich keinen direkten Bezug zu konfessionellen Fragen hatten, als konfessionelle Konflikte deklariert und ausgetragen wurden⁶⁹. Da es der vorliegenden Untersuchung aber gerade um die weltanschaulichen Konflikte/Aspekte geht, sollte diese Eventualität bereits durch die Auswahl des Analysegegenstandes ausgeschlossen werden.

66 Zur wirtschaftlichen Entwicklung vgl. ausführlich Kapitel 2.3.

67 Die genauen Angaben verzeichnet die Tabelle „Einwohner- und Konfessionsverhältnisse im Oberamt Esslingen 1831-1896“ im Anhang.

68 Vgl. Real-Katalog des Bistums; Schuster: Kirchengeschichte.

69 Gemischtkonfessionelle Gemeinden sind Untersuchungsgegenstand der Dissertation von Tobias Dietrich: Konfession im Dorf. Seine Ergebnisse werden im weiteren wiederholt als Vergleichsgröße herangezogen.

Eine weitere zu beachtende Besonderheit der Untersuchungsanlage ist die Diasporasituation der katholischen Gemeinden im Oberamt Esslingen. Diese hatten sich ihren katholischen Glauben inmitten des evangelischen Altwürttembergs nur durch die Zugehörigkeit zu exterritorialen Herrschaften bewahren können⁷⁰. In dieser Diasporalage liegt ein besonderer Reiz der Untersuchung, da in der bisherigen Diskussion um das katholische Milieu die Minderheitensituation immer mit einem ausgeprägten Bedrohungsgefühl in Verbindung gebracht wurde, was die Ausbildung eines nach außen hin abgeschlossenen katholischen Milieus befördert habe.

Die Beschränkung auf eine kleinräumliche, politisch und kirchlich geschlossene Einheit ermöglicht erstens die notwendige mikrohistorische Vorgehensweise, zweitens trägt sie dem von Jochen-Christoph Kaiser benannten Forschungsdesiderat Rechnung, einzelne Kirchenkreise für die Erforschung von Religion und Kirche in den Blick zu nehmen⁷¹, und drittens stellt sie sicher, daß die beeinflussenden weltlichen Herrschaftsstrukturen für die betreffenden Gemeinden gleich sind. Im Fall der evangelischen Kirche sind der kirchliche und der weltliche Herrschaftsbezirk deckungsgleich, während die Grenzen des katholischen Dekanats Stuttgart von den weltlichen Herrschaftsgrenzen des Oberamts Esslingen abweichen: Die Gemeinden sind dem Dekanatamt Stuttgart bzw. Neuhausen eingegliedert, dem außerdem noch die katholischen Einwohner der umliegenden Gemeinden in einem Umkreis von ca. 50 km zugeordnet sind (darunter mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung: Dätzingen, Ebersberg, Hofen, Öffingen, Unterboihingen, Weilderstadt). Kirchenrechtlich gehörten die katholischen Gemeinden des Oberamts bis zur Gründung des Bistums Rottenburg im Jahr 1828 zum Bistum Konstanz⁷².

1.5. Literatur- und Quellenlage, Gliederung der Arbeit

Die Forschungssituation bezüglich der Esslinger Geschichte, der württembergischen Kirchen- sowie der württembergischen Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte ist sehr unterschiedlich. Grundsätzlich kann diese Untersuchung an zahlreiche historische Studien zum deutschen Südwesten anknüpfen, besonders gut ist hierbei die Forschungslage hinsichtlich der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte⁷³. Namentlich die Ergebnisse des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts „Deutsche Industrialisierungsgeschichte 1850-1914“ unter der Leitung von Professor Dr. Hans Pohl stellen eine wichtige Grundlage der weiteren Forschung dar⁷⁴.

70 Neuhausen und Pfauhausen waren bis 1803 im Besitz des Fürstbischofs von Speyer, gelangten mit der Säkularisation 1803 an Baden und 1806 an Württemberg, Steinbach gehörte bis 1744 den Herren von Liebenstein, von da an der Familie von Palm und kam mit der Mediatisierung 1805 unter württembergische Herrschaft. Oberamt Esslingen 1907, S. 30ff.

71 Kaiser: Kirchliche Zeitgeschichte, S. 422.

72 Vgl. Real-Katalog des Bistums; Karte des Bistums bei Feger: Geschichte, S. 202.

73 Hervorzuheben sind: Gestrich: Traditionelle Jugendkultur; Glück: Parteien; Schadt: SPD in Baden-Württemberg; Isermeyer: Ländliche Gesellschaft; Sabeau: Kinship; Medick: Weben und Überleben; Bittel: Arbeitsverhältnisse.

74 Genannt seien Schomerus: Arbeiter; Tiessen: Industrielle Entwicklung; Schraut: Sozialer Wandel; von Hippel; Industrieller Wandel; Borscheid: Textilarbeiterschaft. Ältere Arbeiten: Kaeser: Industrialisierung; Elsässer: Wirtschaftsentwicklung.

Die Oberamtsstadt Esslingen war wiederholt Gegenstand der historischen, auch religionsgeschichtlichen Forschung, wobei jedoch die reichsstädtische Zeit besser erforscht ist als das 19. und 20. Jahrhundert⁷⁵. Die Oberamtsgemeinden sind demgegenüber vernachlässigt: Für einige Landgemeinden des Oberamts liegen sehr gute Ortsgeschichten vor, in vielen Fällen handelt es sich allerdings eher um heimatgeschichtliche Arbeiten oder Jubiläumsschriften, die heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen, die aber dennoch manches Detail enthalten, das sich aus den überlieferten Quellen nicht mehr rekonstruieren läßt⁷⁶. Auch das einzige umfassende Werk zur Kirchengeschichte des Oberamts, Otto Schusters Kirchengeschichte, wird heutigen Standards nicht mehr gerecht⁷⁷.

Es liegen zahlreiche Arbeiten zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Württembergs vor, wobei grundlegende Arbeiten allerdings älteren Datums sind. So begründete die Württembergische Kirchengeschichte des Calwer Verlagsvereins von 1893 eine Tradition umfassender Überblicksdarstellungen, die bis heute fortgeführt wird⁷⁸. Einen Schwerpunkt innerhalb der Forschung stellen Arbeiten zum württembergischen Pietismus und einzelnen seiner Persönlichkeiten dar⁷⁹. Vernachlässigt wurden jedoch neuere sozialgeschichtliche Fragestellungen, darunter auch die Milieuproblematik im 19. Jahrhundert.

Die Geschichte der katholischen Kirche in Württemberg ist insgesamt schlechter untersucht. Die Standardwerke zur Geschichte der Diözese Rottenburg entstammen dem wissenschaftlichen Schaffen August Hagens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts⁸⁰. Auf diese Darstellungen, die ihren konfessionsgebundenen Standpunkt nur allzu oft zu erkennen geben, muß auch die gegenwärtige Forschung zurückgreifen, denn eine neuere Gesamtdarstellung zur katholischen Kirche in Württemberg liegt nicht vor⁸¹. In jüngster Zeit sind allerdings, besonders im Forschungsumfeld der Professoren Hubert Wolf und Andreas Holzem vermehrt neuere Ansätze zu verzeichnen⁸².

Ein empfindlicher Mangel herrscht innerhalb der Forschung zur württembergischen Kirchengeschichte – aber auch darüber hinaus – weiterhin an Arbeiten, die sich einer vergleichenden Perspektive bedienen, obwohl gerade ein katholisch-evangelischer Vergleich von großer Aufschlußkraft wäre⁸³.

Die wesentliche Schwierigkeit der nachfolgenden Untersuchung liegt in der Quellenlage. Autobiographische Schriften der Landbevölkerung konnten für die Untersuchungsregion nicht gefunden werden, lediglich einige Auswandererbriefe und Testamente waren zu er-

75 Schröder: Kirchenregiment; Borst: Esslinger Pliensaubrücke; Haus: St.-Katharinen-Hospital; Kirchgässner: Wirtschaft; Naujoks: Obrigkeitgedanke.

76 Aus der Vielzahl seien genannt Hergenröder: Wendlingen; Raisch: Berkheim; Lorenz/Schmauder: Aichwald; Binder: Geschichte; Chronik Deizisau; Schilling-Aichele/Kiesel: Chronik; Goll: Heimatbuch; Stolch: Nellingen; Schuster: Heimatbuch; Ott: Zubringerdorf; Schuster/Kissling: Heimatbuch.

77 Schuster: Kirchengeschichte.

78 Schäfer: Geschichte der Evangelischen Landeskirche; Ehmer: Gott und Welt.

79 Lehmann: Pietismus; Trautwein: Religiosität und Sozialstruktur; Hermle: Kirchengeschichte.

80 In chronologischer Reihenfolge: Staat und katholische Kirche (2 Bde., 1928); Mischehenstreit (1931); Gestalten (4 Bde., 1948-1960); Geschichte der Diözese (3 Bde., 1956-1960).

81 Tendenziös ist auch ein weiteres Standardwerk: Willburger/Tüchle: Geschichte (1954).

82 Hingewiesen sei auf Wolf: Ketzer; ders.: Sailer; Arnold: Katholizismus; Burkard: Staatskirche. Die Dissertationsprojekte zum württembergischen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert am Lehrstuhl Holzem stehen kurz vor dem Abschluß. Des weiteren Gründig: Modernisierung; Halder: Katholische Vereine; Krimmer: Gesellenverein.

83 Dies zeigen die Arbeiten von Köhle-Hezinger: Untersuchungen u. Dietrich: Konfession.

mitteln, die jedoch nicht aussagekräftig für die Fragestellung waren. Die wenigen verschriftlichten Aussagen der einfachen Landbevölkerung finden sich in der pfarramtlichen Überlieferung. Dabei handelt es sich meist um Zeugenaussagen, die vom Geistlichen anlässlich eines Konflikts in der Gemeinde aufgenommen wurden. Obwohl ihr Wert als problematisch einzustufen ist, sind die pfarramtlichen Aufzeichnungen in der Regel die einzigen Quellen, in denen sich das Denken und Handeln der ländlichen Sozialschichten niederschlägt. Eine Alternative zu diesen Quellen existiert nicht.

Von hoher Aussagekraft sind neben den für beide Konfessionen überlieferten Visitationsberichten die Protokolle der (katholischen) Pastoral Konferenzen⁸⁴ und der (evangelischen) Diözesansynoden des 19. Jahrhunderts⁸⁵. Diese jährlichen bzw. halbjährlichen Versammlungen der Geistlichen eines Kirchenbezirks geben detailliert Aufschluß über die Ansichten und vorherrschenden Meinungen innerhalb der Pfarrerschaft und ebenso über grundlegende Problemlagen oder einzelne Vorkommnisse in den Gemeinden. Regelmäßig liegen diesen Konferenzakten auch Referate einzelner Pfarrer zu bestimmten aktuellen Themen bei, die während einer Diözesansynode bzw. Pastoral Konferenz vorgetragen wurden und den jeweiligen Ausgangspunkt der weiteren Diskussion bildeten. Da diese Berichte nicht nur theoretische Entwürfe, sondern immer auch Lageberichte aus den Gemeinden enthalten, gewähren sie einen Einblick in das Denken und Handeln der Verantwortlichen sowie in die Situation in den Gemeinden. Die Synodal- und Konferenzüberlieferung stellt damit einen zentralen Quellenbestand der Untersuchung dar.

Darüber hinaus wurden die einschlägigen Bestände der betreffenden Dekanatämter und der Kirchenleitungen im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart (evangelische Kirche) und im Diözesanarchiv Rottenburg (katholische Kirche) sowie die Überlieferung einzelner Pfarrarchive ausgewertet⁸⁶. Auf Seiten der weltlichen Archive wurden die Quellenbestände des Staatsarchivs Ludwigsburg und einzelner Stadt- und Gemeindearchive herangezogen. Hervorzuheben ist die Quellengruppe der Inventuren und Teilungen, der in der Kombination mit den Kirchenbüchern weitreichende Aufschlüsse über die soziale Zusammensetzung der

84 Die *katholischen* Pastoral Konferenzen sind eine Einrichtung aus der Ära des Konstanzer Generalvikars Ignaz von Wessenberg. Dieser hatte die Pastoral Konferenzen 1803 (Bischöfl. Konstanz. Verordnung, die Abhaltung von Pastoral-Konferenzen betreffend vom 5. Januar 1803. In: Reyscher: Gesetze, Bd. 10, S. 6-8) als Institution der wissenschaftlichen Weiterbildung und des Austauschs über pastorale Problemfälle eingerichtet. Teilnehmer waren alle Geistlichen und Vikare des jeweiligen Dekanats bzw. Landkapitels. Vgl. Pfaff/Sproll: Gesetzeskunde, S. 393-398 sowie Erlaß des königlichen Geistlichen Rates vom 16. März 1813. In: Vogt: Verordnungen, S. 422-428.

85 Die *evangelischen* Diözesansynoden wurden 1854 als Kommunikationsraum und Exekutivgremium zwischen Pfarrern und Laien auf der Ebene des Kirchenbezirks eingerichtet (Königliche Verordnung in Betreff der Einführung von Diözesansynoden in der evangelischen Landeskirche vom 18. November 1854. In: Regierungsblatt für das Königreich Württemberg 1854, S. 111-115). Sie setzten sich aus sämtlichen ordentlichen Geistlichen und ebenso vielen gewählten Kirchenältesten zusammen. Vorstand der Diözesansynode war der Dekan, neben der Diözesansynode stand der Diözesanausschuß. Die Aufgaben der Diözesansynode bestanden in der Überwachung des kirchlichen und sittlichen Zustandes in der Diözese, der Aufsicht über die Geistlichen und Kirchenältesten sowie der Vermögensverwaltung der Kirchengemeinden. Der Diözesanausschuß gab Gutachten bei der Besetzung der Pfarrstellen ab und überwachte das kirchliche Armen- und Erziehungswesen. Außerdem war der Ausschuß Streitschlichtungsinstanz und für die Anwendung härterer Strafen der Kirchenzucht zuständig. Die Bezeichnung in den Quellen ist nicht einheitlich, sie werden mal als ‚Konferenzen‘, mal als ‚Synoden‘ angesprochen. Vgl. Wurster: Das kirchliche Leben, S. 60-63; Lempp: Synodus, S. 226f.

86 Die genauen Angaben finden sich im Verzeichnis der ungedruckten Quellen im Anhang.

Gemeinden, über den sozialen Standort einzelner Personen sowie über den Buchbesitz zu ließ. Außer dem archivischen Schriftgut wurden ferner zeitgenössische Monographien und Zeitschriften herangezogen. Ein Teil der einschlägigen Quellen befindet sich in privater Hand, was namentlich auf das Schriftgut der privaten lokalen Vereine zutrifft, also Protokollbücher, Satzungen und Mitgliederlisten. Diese Überlieferung konnte nur durch die persönliche Kontaktaufnahme und die große Hilfsbereitschaft einzelner ortsansässiger Personen für diese Studie zugänglich gemacht werden⁸⁷.

Die Arbeit gliedert sich in acht Teile. Zunächst werden die relevanten Prozesse gesellschaftlichen Wandels im Untersuchungszeitraum, die wirtschaftliche Entwicklung und die Trennung von Staat und Kirche, dargestellt (Kapitel 2). Hieran schließt sich ein Überblick über die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit im 19. Jahrhundert anhand der pfarramtlichen qualitativen und quantitativen Quellen an (Kapitel 3). Diese beiden Kapitel bilden die Basis für die weitere Untersuchung, in der einzelne Aspekte der religiösen Wissenskultur herausgegriffen werden. In einem ersten Schritt werden das Lektüerverhalten der Landbevölkerung und die Entwicklung der Bibliotheken untersucht, um grundlegende Aufschlüsse über die Inhalte nonverbaler Wissenskultur in der ländlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu erhalten (Kapitel 4). In einem zweiten Schritt werden pastorale Arbeitsfelder exemplarisch untersucht (Kapitel 5). Einen Schwerpunkt bildet hierbei die Analyse des ländlichen kulturellen und konfessionellen Vereinswesens. Innerhalb der einzelnen Unterkapitel wird jeweils konfessionell vergleichend vorgegangen. Das darauffolgende Kapitel löst sich von der strukturellen Analyse und untersucht die inhaltliche Positionierung der beiden Kirchen gegenüber dem gesellschaftlichen Wandel anhand der Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage (Kapitel 6). Hieran schließt sich eine Untersuchung des konfessionellen Antagonismus im Oberamt Esslingen im Verlauf des 19. Jahrhunderts an (Kapitel 7). Das letzte inhaltliche Kapitel greift mit den ‚Sekten‘ ein besonderes Phänomen religiöser Wissenskultur heraus und analysiert die vielfältigen Konsequenzen, die sich aus der Konfrontation mit den religiösen Sondergemeinschaften für die institutionalisierte Kirche und für die religiöse Wissenskultur ergeben (Kapitel 8). Mit einem Fazit der Untersuchungsergebnisse schließt die Studie ab (Kapitel 9).

87 Mein besonderer Dank gilt hier Frau Suse Taxis (Deizisau), Frau Marianne Harter (Deizisau), Herrn Bürgermeister Gerhard Schmid (Deizisau), Herrn Ferdinand Schaller (Wernau), Herrn Heinz Edelmann (Deizisau) und Herrn Dieter Webhofen (Deizisau).

2. Gesellschaftlicher Wandel im 19. Jahrhundert

Wenn im Rahmen dieser Arbeit der Zusammenhang von Glaubens- und Wissenskulturen einerseits und dem gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts andererseits untersucht werden soll, müssen vorab die für diese Fragestellung relevanten Prozesse gesellschaftlichen Wandels dargestellt werden. Gesellschaftlicher Wandel wird dabei verstanden als tiefgreifende Veränderung einer relativ stabilen Ordnung des sozialen Lebens. Diese geschieht im 19. Jahrhundert zum einen auf eine ideelle, zum anderen auf eine ganz materielle Art und Weise. In den folgenden zwei Unterkapiteln soll sie dargestellt werden.

2.1. Das Verhältnis von Staat und Kirche in Württemberg

„Die Geschichte der Kirche im 19. Jahrhundert ist wesentlich eine Geschichte des Kampfes zwischen Staat und Kirche“ – so leitete Dominik Burkard seinen Aufsatz über das Verhältnis von Kirche und Staat in Württemberg am Beispiel des Katholischen Sonntagsblatts ein¹. Wengleich dieses Urteil sicher eine Verengung darstellt, so unterstreicht es doch die fundamentale Bedeutung der Beziehung zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Dieses Verhältnis steht nicht nur am Anfang der inhaltlichen und strukturellen Neuorientierung der Kirchen, die diese Arbeit thematisiert, sondern bildet im weiteren Verlauf des Jahrhunderts den Rahmen, in dem die Akteure gedacht und entschieden haben, und gleichzeitig war es über weite Strecken das Objekt des Nachdenkens und der Diskussion.

Die staatliche Kirchenpolitik an der Wende zum 19. Jahrhundert ging – nicht nur in Württemberg – von dem Grundsatz aus, daß „die Kirche nicht neben dem Staat lebe, sondern in ihm, daß sie ihm also in vieler Hinsicht unterworfen sei.“² Unter den politischen Akteuren, die sich ganz einem absolutistischen Staatsverständnis verpflichtet fühlten, war es eine verbreitete Überzeugung, daß die Kirche wie andere Bereiche des Staates durch ihn zu ordnen und zu beherrschen sei³. Dieses absolutistische Kirchenregiment berief sich auf seine göttliche Legitimation als von Gott eingesetzte Herrschaft und wurde staatsrechtlich manifestiert im *cuius regio eius religio*-Prinzip, wie es der Westfälische Friedensvertrag festgeschrieben hatte. Seine höchste Vollendung fand es in der Position des protestantischen Landesherrn als *Summus Episcopus*.

Doch das *cuius regio eius religio*-Prinzip war staatlicherseits bereits im 18. Jahrhundert durch Ausnahmeregelungen für Anderskonfessionelle zunehmend ausgehöhlt worden. So wurde in Württemberg um 1700 auch nicht evangelisch-lutherische Glaubensgruppierungen das Recht auf Religionsausübung eingeräumt – wengleich in der Regel mit strengen Auflagen⁴. Und mit Regierungsantritt des *katholischen* Herzogs Carl Alexander⁵ im Jahr 1734

1 Burkard: Kirche und Staat, S. 190.

2 Fenske: Staat, S. 86.

3 Vgl. z.B. die Denkschrift Montgelas über die Rechte des Landesherrn gegenüber der Kirche, ausführlich besprochen bei Weis: Montgelas, S. 113-131.

4 Das bedeutete erhebliche Einschränkungen der bürgerlichen Rechte und des Rechts auf Religionsausübung. Vgl. Stälin: Rechtsverhältnis, S. 182ff. u. 216ff.

bestand das *cuius regio eius religio*-Prinzip in Württemberg de facto nicht mehr. Dennoch änderte sich *de iure* an der allgemeinen Verbindlichkeit homogener Konfessionalität nichts: Der evangelisch-lutherische Glaube mit seinen durch die Landeskirche monopolistisch verwalteten Riten blieb die einzig anerkannte und staatlich sanktionierte Religion in Württemberg⁶.

Erst mit der Säkularisation von 1803/06 fiel der Anspruch konfessioneller Homogenität der Untertanenschaft endgültig weg: Württemberg erhielt zu seinen bisher 5.125 Katholiken und 660.177 Protestanten (Stand von 1804) rund 450.000 Katholiken hinzu⁷. Den katholischen Staatsbürgern sicherte Herzog Friedrich II.⁸ im Besitzergreifungspatent vom 23. November 1802, im Religionsedikt für Neuwürttemberg vom 14. Februar 1803 sowie im Religionsedikt vom 15. Oktober 1806 die Gleichstellung mit der evangelisch-lutherischen Konfession und damit die freie Religionsausübung zu⁹. Damit fiel die in Württemberg seit 1565 geltende Hegemonie der evangelischen Konfession und die seit jener Zeit ungebrochene Tradition des evangelischen Staatskirchensystem. Erst jetzt gab es offiziell eine katholische Kirche in Württemberg¹⁰. In Zukunft sollte bei der „Besetzung aller Ämter und Stellen [...] auf den Unterschied der christlichen Glaubensconfessionen keine Rücksicht genommen und unter den Fähigen dem Würdigsten [...] der Vorzug gegeben“ werde¹¹. Damit verlor die evangelische Landeskirche Württembergs in den Jahren 1803 und 1806 schlagartig ihre bisherige Monopolstellung für die kirchliche Versorgung auf württembergischen Staatsgebiet. Während vorher lediglich Ausnahmen von einer unbestrittenen Regel gemacht worden waren, wurde nun die Regel als solche aufgehoben¹².

Die Überkonfessionalität der Staatlichkeit, die seit 1803/06 eine Tatsache war, mußte einen tiefgreifenden Wandel des Staatsverständnisses auf dem Gebiet staatlicher Kirchenpolitik nach sich ziehen. Die absolutistische Kirchenpolitik verlor jedenfalls ihren Charakter als unhinterfragbar und mußte nun neu begründet werden. Die Folge war einerseits der Rückzug des Staates aus allen Glaubensfragen, andererseits eine Transformation des Verhältnisses von Staat und Kirche¹³. In diesem neuen Verhältnis war nicht mehr die Kirche das Gravitationszentrum, nach dem alle gesellschaftlichen und staatlichen Bereiche zu ordnen waren, sondern sie war selbst zum Objekt staatlicher Organisationspolitik geworden. In der Säkularisation und dem absolutistischen Staatssystem kulminierten diese ‚verkehrten Verhältnisse‘: Die Kirche wurde zu einer von der Herrschaft abhängigen Größe, zur Verfügungsmasse absolutistischer Machtpolitik, die auf das Konfessionelle keine Rücksicht mehr nahm.

5 Carl Alexander (1684-1737): 1712 zum katholischen Glauben konvertiert, seit 1734 Herzog von Württemberg.

6 Mosapp: Religionsreversalien.

7 Zahlen nach Groß/Tiefenbacher: Württemberg, S. 13 u. Köhler: Bistum Rottenburg, S. 90. Zur Säkularisation in Württemberg vgl. Erzberger: Säkularisation; Hagen: Geschichte der Diözese I, S. 139-173.

8 Friedrich II./I. (1754-1816): seit 1797 Herzog, seit 1803 Kurfürst, seit 1806 König von Württemberg. Zu Friedrich vgl. Sauer: Friedrich; Press: Friedrich I.

9 Religionsedikt für Neuwürttemberg vom 14. Februar 1803. In: Reyscher: Gesetze, Bd. 9, S. 3-5; Religionsedikt vom 15. Oktober 1806. In: Ebd., S. 68-71 u. Huber/Huber: Staat und Kirche, Bd. 1, S. 72-74.

10 Es hatte vorher lediglich rechtliche Ausnahmeregelungen für katholische Gemeinden und die katholischen Herzöge gegeben. Vgl. Stälin: Rechtsverhältnis, S. 224-228.

11 Huber/Huber: Staat und Kirche, Bd. 1, S. 73.

12 Vgl. Stälin: Rechtsverhältnis, S. 216ff.

13 Vgl. Köhle-Hezinger: Untersuchungen, S. 130ff.

Diese Transformation verdankte sich auch einem tiefgreifenden geistesgeschichtlichen Wandel im Gefolge der Aufklärung: Die Herrschaft des Staates über den Glauben seiner Untertanen wurde immer nachdrücklicher in Frage gestellt. Nach der Philosophie John Lockes sollte jeder Bürger unabhängig von äußeren Zwängen und in freier Entscheidung derjenigen Konfession beitreten, die er für die beste hielt. Dahinter stand ein völlig neues Verständnis von Religiosität: Glaube sollte vernunftgeleitet und individualisiert sein. Ein äußerlicher, staatlicher Zwang lief dieser Konzeption von Religiosität zuwider¹⁴. Folglich zog sich der Staat aus Glaubensfragen immer weiter zurück: 1819 wurde das Prinzip der Gewissensfreiheit in die württembergische Verfassung aufgenommen¹⁵, 1855 wurde die Zivilehe eingeführt¹⁶, 1861 wurde der Genuß der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis entkoppelt¹⁷, 1872 wurde die endgültige Freiheit privater und öffentlicher Religionsausübung unabhängig von obrigkeitlicher Genehmigung per Gesetz festgeschrieben¹⁸. Das Jahr 1872 stellt somit den Schlußstein einer Entwicklung dar, die sich in Württemberg bereits im 18. Jahrhundert angekündigt hatte und mit der neuen Gleichstellung der Religionen 1803/06 jedermann vor Augen stand: die Liberalisierung des religiösen Marktes. Endgültig durchgesetzt wurde die Trennung der weltlichen von der kirchlichen Gemeinde dann durch das „Gesetz, betreffend die Vertretung der evangelischen Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten“ vom 14. Juni 1887. Erst ab diesem Zeitpunkt hatten die politische und Kirchengemeinde einen getrennten Haushalt¹⁹.

Im folgenden soll nun die Loslösung der beiden christlichen Kirchen aus der staatlichen Umklammerung geschildert werden.

Katholische Kirche

Das Taxieren des Verhältnisses von württembergischem Staat und katholischer Kirche gestaltet sich schwierig, was zum einen an der mangelhaften Forschungssituation liegt, zum anderen an der Schwierigkeit der Differenzierung zwischen Norm und Wirklichkeit, denn zwischen dem in der Verfassung und den Kirchengesetzen festgelegten normativen Verhältnis von Staat und Kirche und der tatsächlichen Praxis der Koexistenz bzw. des Mit- und Gegeneinanders bestanden deutliche Unterschiede. So ist es der Forschung möglich, einerseits die staatliche Bevormundung und Drangsalierung im württembergischen Staatskir-

14 Locke: Toleranz, S. 13-19.

15 Das bedeutete keineswegs die Freiheit des öffentlichen Religionsbekenntnisses und der Religionsausübung, sondern betraf nur die *individuelle* Freiheit und die Freiheit *häuslicher* Religionsausübung.

16 Die Möglichkeit einer Eheschließung durch bürgerliche Behörden sollte aber nicht der Regelfall sein, sondern nur in solchen Fällen zur Anwendung kommen, in welchen einer der Eheschließenden einer nicht vom Staat als Körperschaft anerkannten Religionsgemeinschaft angehörte oder wenn die Eheschließenden wegen des gemischtkonfessionellen Charakters ihrer Ehe von den zuständigen Geistlichen abgelehnt worden wären. Regierungs-Blatt 1855, S. 97.

17 Regierungs-Blatt 1862, S. 3.

18 Regierungs-Blatt 1872, S. 151f. Vgl. allgemein Württembergische Kirchengeschichte, S. 545-566.

19 Regierungsblatt 1887, S. 237-272. Abdruck und ausführliche Erläuterung in Steinheil: Gesetze, S. 1ff. Die endgültige Trennung von Staat und Kirche erfolgte erst durch das „Gesetz über die Kirchen“ vom 3. März 1924. In: Regierungsblatt 1924, S. 93-116.

chensystem zu betonen, andererseits aber das gute Einvernehmen zwischen katholischer Kirche und Herrscherhaus und die Freiheiten im Alltag hervorzuheben²⁰.

Die Geschichte der katholischen Kirche in Württemberg im 19. Jahrhundert läßt sich in vier Phase unterteilen²¹: Die wesentliche Ereignisse der ersten Phase (1803 bis 1828) waren die Gründung des Bistums Rottenburg und die Errichtung des württembergischen Kirchenregiments. In der zweiten Phase (1828 bis 1848) waren vor allem die Auseinandersetzungen zwischen einer älteren, liberalen Pfarrergeneration, den sogenannten Wessenbergianern, und einer neuen, ultramontanen Pfarrergeneration prägend. Auch kam es verstärkt zu Emanzipationsbestrebungen der katholischen Kirche gegenüber dem württembergischen Staat. Diese sollten sich jedoch erst in einer dritten Phase (1848-1869), unter dem Eindruck der Revolution, umsetzen lassen. Auch in dieser Phase kam es zu heftigen Auseinandersetzungen im Klerus. Die vierte Phase (1869-1900) war bestimmt durch das gute Einvernehmen zwischen König Karl²² und Bischof Hefele²³, was Württemberg vor einem Kulturkampf badischer oder preußischer Ausprägung bewahrte. Erst mit der Übernahme des Bischofsamtes durch Wilhelm von Reiser²⁴ 1893 kam es zu der „ultramontanen Wende“ (Wolf), die sich in anderen deutschen Staaten bereits seit 1840 vollzogen hatte. Im folgenden sollen diese vier bzw. fünf Phasen des württembergischen Katholizismus in ihren wesentlichen Stationen erläutert werden.

Zum Zeitpunkt der Säkularisation und Mediatisierung waren die neuen katholischen Staatsbürger fünf verschiedenen Ordinariaten zugeordnet (Konstanz, Augsburg, Würzburg, Speyer und Worms), von denen aber keines seinen Sitz im Land hatte. Der württembergische Staat sah sich daher vor die Aufgabe gestellt, die neuen Gebiete und insbesondere die katholische Kirche zum einen zu organisieren und zum anderen zu regieren²⁵. Zum einen mußte ein zusammenhängender kirchlicher Verwaltungssprengel geschaffen werden, ein Landesbistum, zum anderen mußte diese Kirche der Aufsicht des Staates unterstellt werden. Denn nach der aufgeklärt-absolutistischen Doktrin Friedrichs II./I. sollte die Kirche als staatliche Behörde geordnet und das Staatskirchenregiment nun auch gegenüber der katholischen Kirche durchgesetzt werden²⁶. Dazu wurde die innerkirchliche Selbstverwaltung weitgehend zerstört. Als oberstes Leitungsgremium in den Angelegenheiten der katholischen Kirche wurde der Katholische Kirchenrat eingeführt, der dem Ministerium des Innern unterstellt war. Dieser übte das Kirchenregiment bis zur Mitte des Jahrhunderts aus²⁷. Aus-

²⁰ Vgl. dazu unten bei Anm. 34. Aufschlußreich ist hier auch die Diskussion um die Frage, ob es einen Kulturkampf in Württemberg gegeben habe. Vgl. dazu unten bei Anm. 70.

²¹ Das Vier-Phasenmodell folgt dem Vortrag Hubert Wolfs „Das Bistum im ‚Staate Beutelsbach‘. Entwicklungen und Problemüberhänge des ‚langen‘ 19. Jahrhunderts“, den dieser auf der Tagung „Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart“ im September 2003 in Weingarten gehalten hat.

²² Karl (1823-1891): seit 1864 König. Zu Karl vgl. Gönner: Karl; Borst: Karl.

²³ Karl Josef Hefele (1809-1893): 1833 Priesterweihe, 1834 Repetent am Wilhelmstift in Tübingen, 1840 Professor der Kirchengeschichte in Tübingen, 1869 bis 1893 Bischof der Diözese Rottenburg.

²⁴ Wilhelm von Reiser (1835-1898): 1859 Priesterweihe, 1861 Repetent am Tübinger Wilhelmsstift, 1870 Direktor des Wilhelmsstifts, 1886 Weihbischof, 1893 bis 1898 Bischof der Diözese Rottenburg.

²⁵ Vgl. Max Müller: Die Organisation und Verwaltung von Neuwürttemberg unter Herzog und Kurfürst Friedrich. Stuttgart u.a. 1934.

²⁶ So das Urteil Reinhardt: Anfängen, S. 32. Auch die Fürsten der anderen deutschen Mittelstaaten verfolgten entsprechende Ziele. Vgl. dazu ebd., S. 30ff.; Ammerich: Neuorganisation, S. 12ff.; Ott: Erzbistum Freiburg.

²⁷ Vgl. §§ 72 u. 79 der Verfassung von 1819. In: Huber/Huber: Kirche und Staat, Bd. 1, S. 196f. Zu dieser

wahl und Anstellung der Priester wurden der Aufsicht des Staates unterstellt, der Kirchenrat übte die Aufsicht über die niederen Konvikte und das Tübinger Wilhelmsstift aus. Allein die Leitung und Aufsicht des Priesterseminars beließ man in der Hand des Bischofs. Die Besetzung der katholisch-theologischen Lehrstühle an der Universität Tübingen oblag ebenfalls den Staatsbehörden²⁸, und auch das Recht zur Besetzung der Pfarrstellen ging 1805 auf den Katholischen Kirchenrat über, wenngleich dem Bischof hier zumindest *de iure* das Investitionsrecht blieb²⁹. Auch die Dekane wurden von den staatlichen Behörden eingesetzt. Sie hatten im Auftrag des Staates und in Begleitung eines staatlichen Beamten die Pfarrvisitationen durchzuführen, von denen das Bischöfliche Ordinariat lediglich in Kenntnis gesetzt wurde³⁰. Bischöfliche Hirtenworte und Erlasse sowie alle sonstigen kirchlichen Anordnungen bedurften der königlichen Genehmigung (*placetum regium*), und selbst die staatlich genehmigten Verordnungen sollten nur so lange Gültigkeit besitzen, bis „der Staat durch neue Verordnungen etwas anderes eingeführt hat.“³¹ Auch in die Kommunikation zwischen den einzelnen kirchlichen Hierarchien griff der Staat regulierend ein: Kirchliche Behörden, die nicht unmittelbar dem Ordinariat unterstellt waren, mußten sich zuerst an den Katholischen Kirchenrat wenden, bevor sie an den Bischof herantreten konnten³². Da die in der Verfassung von 1819 vorgesehene Bildung eines eigenen Kirchenfonds unterblieb und alle kirchlichen Ausgaben aus der Staatskasse bestritten werden mußten, war die katholische Kirche auch finanziell vom Staat abhängig. Diese Regelungen stellten einen klaren Bruch der Verfassung von 1819 dar, in der es hieß: „Die Leitung der inneren Angelegenheiten der katholischen Kirche steht dem Landes-Bischoffe nebst dem Domkapitel zu.“³³

Doch von diesem *normativen* Zustand ist das *tatsächliche* Staat-Kirche-Verhältnis zu unterscheiden, und hier ist zu resümieren, daß die Eingliederung der katholischen Kirche in den württembergischen Staat zumindest bis in die 1820er Jahre keineswegs die völlige Entmachtung der Kirche bedeutete, zumal der württembergische Staat mit den überlieferten Kirchengesetzen äußerst schonend umging: „Viele Verordnungen wurden auch nach Abtrennung des württembergischen Bistumsanteils im Jahre 1817 von der Regierung übernommen, zu ‚Staatskirchenrecht‘ erhoben. [...] Es kann als sicher gelten, daß Generalvikar Wessenberg und Geistliche des gesamten Bistums mehr Freiraum besaßen, als bisher angenommen wurde. Dieser Freiraum existierte teilweise weit bis nach dem Wiener Kongreß.“³⁴

Anfangsphase vgl. Bischof: Ende des Bistums; Ammerich: Neuorganisation, bes. S. 16. Eine schematische Übersicht über die Verwaltungsgliederung der katholischen Kirche Württembergs bietet Friedrich: Volksschule, S. 289f.

28 Vgl. Dietrich: Christentum und Revolution, S. 153ff.

29 Vgl. Reyscher: Gesetze, Bd. 10, S. 121-123.

30 Huber/Huber: Staat und Kirche, Bd. 1, S. 144-146.

31 § 78 der Verfassung von 1819. In: Huber: Dokumente, S. 187-219, hier S. 197. Vgl. auch § 72 ebd. Zu den Hintergründen vgl. Hagen: Geschichte der Diözese I, S. 271-274. Nur kleinere geistliche Strafen konnte der Bischof autonom verhängen, Exkommunikationen und Suspensionen bedurften der Zustimmung des Kirchenrats. Reyscher: Gesetze, Bd. 10, S. 988.

32 Ebd., S. 933f.

33 Ebd., S. 519.

34 Gründig: Modernisierung, S. 58f., vgl. auch S. 55 u. S. 57. Dagegen fällt Dietrich: Christentum und Revolution, S. 155, für die Jahrhundertmitte ein ganz anderes Fazit: „Der Staat behandelte die katholische Kirche in exzessiver Auslegung seines oberhoheitlichen Schutz- und Aufsichtsrechts als Staatsanstalt, die er über den Kirchenrat bürokratisch regierte.“

In den Jahren 1812 bis 1816 gelang die Zusammenfassung der „katholischen“ Landesteile unter einem Generalvikariat in Ellwangen (seit 1817: Rottenburg). Flankiert wurde diese Arrondierungspolitik von der Einrichtung einer katholisch-theologischen Fakultät und eines Priesterseminars³⁵. Das vordringliche Anliegen König Wilhelms I.³⁶ war es nun, möglichst große Freiheiten für ‚seine‘ Kirche gegenüber Rom und weitgehende Staatsaufsicht über ‚seine‘ Kirche herzustellen³⁷. Dieses Ziel wurde mit der *Frankfurter Kirchenpragmatik* erreicht, mit der die Oberrheinische Kirchenprovinz und mit ihr die Diözese Rottenburg eingerichtet wurde³⁸. Nachdem Papst Pius VII. dieser Neuschaffung in seiner Bulle *Provida solersque* 1821 zugestimmt hatte, konnte 1828 Generalvikar Johann Baptist von Keller³⁹ als erster Bischof von Rottenburg vom Papst bestätigt werden. Von Keller leistete den vorgeschriebenen Treueeid in die Hände des Königs und unterwarf sich damit auch symbolisch dem württembergischen Staatskirchenregiment⁴⁰. Am 30. Januar 1830 untermauerten die Regierungen der Oberrheinischen Kirchenprovinz (Preußen, Hannover, Kurhessen, Nassau, Hessen-Darmstadt, Baden und Württemberg) ihr Staatskirchenregiment durch die „Landesherrliche Verordnung das Schutz- und Aufsichtsrecht über die katholische Kirche betreffend.“⁴¹ In ihr wurden weitreichende Aufsichtsrechte des Staates gegenüber der Kirche festgeschrieben; von der Besetzung der geistlichen Stellen bis hin zur Ordnung des Gottesdienstes⁴². Die Geistlichen galten dem Staat als staatliche Funktionäre, der Bischof wurde als weisungsberechtigter Minister betrachtet⁴³. Die Geistlichen sollten sich nun stärker um die Erziehung in allgemeinen Fragen der Moral und um die Schulorganisation bemühen. Nicht die Erziehung im Glauben, sondern die Erziehung zu guten Bürgern und die Weiterentwicklung eines modernen Staatswesens sollten im Vordergrund pastoralen Wirken stehen⁴⁴.

Den aufgeklärt-absolutistischen Reformen standen Klerus wie Kirchenvolk keineswegs ablehnend gegenüber. Sogar ausgesprochene Gegner des Staatskirchentums lobten die Maßnahmen zur Neuorganisation der katholischen Kirche, namentlich die Organisation der Pfarrerausbildung⁴⁵. Seit den 1830er Jahren mehrte sich jedoch der Widerstand gegen die staat-

35 Die Katholisch-theologische Fakultät war zuerst in Ellwangen situiert, später in Tübingen, das Priesterseminar zuerst in Schöneberg, seit 1817 in Rottenburg.

36 Wilhelm I. (1781-1864), regierte als König von Württemberg 1816-1864.

37 Ganz ähnliche Absichten verfolgte man in den anderen deutschen Mittelstaaten. Vgl. für Bayern: Hausberger: Staat.

38 „Gemeinsame Grundsätze des Staatskirchenrechts“ (die sogenannte Kirchenpragmatik) vom 14.6.1820. In: Huber/Huber: Staat und Kirche, Bd. 1, S. 258-264. Zu den Vorgängen vgl. ausführlich Burkard: Staatskirche, bes. S. 135f. u. Hausberger: Errichtung.

39 Johann Baptist von Keller (1774-1845): 1797 Priesterweihe, 1808 Mitglied des Geistlichen Rats, 1816 Titularbischof, 1819 Generalvikar, 1827 bis 1845 Bischof der Diözese Rottenburg.

40 Vgl. Burkard: Staatskirche, S. 502ff.; Weitlauff: Staatskirchentum; Reinhardt: Kirchenpolitik; Ammerich: Neuorganisation.

41 Königliche Verordnung betreffend die Ausübung der verfassungsmäßigen Schutz- und Aufsichtsrecht des Staates über die katholische Landes-Kirche vom 30. Januar 1830. In: Regierungsblatt 1830, S. 81-88.

42 Ein Gottesdienstentwurf des Ordinariats 1829 fand keine staatliche Genehmigung, der staatlich revidierte Entwurf wurde 1859 nach Widerstand im Volk zurückgenommen. Vgl. Willburger/Tüchle: Geschichte, S. 79.

43 Diese Wertung bei Maulhardt: Stationen der Diözesangeschichte, S. 156.

44 Vgl. Maria E. Gründig: Modernisierung, S. 59.

45 So notierte der ehemalige Abt von St. Peter im Schwarzwald, Ignaz Speckle im März 1813: „Diese neue Universität ist zugleich dem Seminar für künftige Geistliche verbunden, und die Theologen werden im

liche Bevormundung. Insbesondere die ultramontane, „jungkirchliche Bewegung“ verlangte eine stärkere Bindung an Rom und setzte den staatskirchlich gesinnten Bischof von Keller zunehmend unter Druck. Von Kellers vermittelnde und auf Ausgleich bedachte Position erschien ihnen, aber auch der Kurie als zu wenig energisch. Papst Pius VII. forderte die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz in seinem Sendschreiben von 1830 auf, Widerstand gegen die staatliche Bevormundung zu leisten. Wegen der angeblichen Nachgiebigkeit Bischof von Kellers verlangte der päpstliche Nuntius 1839 sogar dessen Amtsverzicht. In dieser Situation gelang von Keller ein von seinen Gegnern nicht vorhergesehener Coup: 1841 brachte er in die Abgeordnetenversammlung des Landtags eine Motion ein, in der er den König zur Aufrechterhaltung der durch die Verfassung zugesicherten Autonomie der katholischen Kirche und zur Erhaltung des Kirchenfriedens aufforderte⁴⁶.

Trotz der Diskussionen im Landtag⁴⁷ blieb das Verhältnis von Staat und Kirche zumindest nahezu unverändert. In den 1850er Jahren gewann die Auseinandersetzung um die Kirchenverfassung an Schärfe, weil ein neuartiges Freiheitsbedürfnis und Selbstbewußtsein der katholischen Bischöfe, aber auch des katholischen Kirchenvolks eine Neujustierung des Verhältnisses von Staat und Kirche verlangten. Es waren insbesondere die erste gemeinsame Konferenz der deutschen Bischöfe in Würzburg und die Generalversammlung der Pius-Vereine in Mainz, die „dem Katholizismus den Impuls einer nationalen Einigungsbewegung verliehen.“⁴⁸ Eine regelrechte Aufbruchsstimmung machte sich breit, und ein neues kirchliches Bewußtsein entwickelte sich⁴⁹.

Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz ignorierten nun mehrfach die landesherrlichen Kirchengesetze. Die nachrückende Generation von Klerikern verfolgte ein stilisiertes, auf die mittelalterliche Kirche rekurrierendes Bild einer freien Kirche, die aus eigener Machtfülle über sich, ihre Geistlichen und die religiösen Belange ihrer Gläubigen entscheiden konnte. Diese Generation hatte „wenig Verständnis für das sensible, durchaus mit Kompromissen lebende ‚gewachsene‘ Verhältnis von Staat und Kirche“⁵⁰. Führende Köpfe dieser seit 1840er Jahren an Einfluß gewinnenden „ultramontan-jungkirchlichen Partei“ (Reinhardt) waren u.a. Martin Josef Mack, Karl Josef Hefele und Johann Evangelist Kuhn⁵¹. Die Theologische Quartalschrift (seit 1819) diente ihnen als Plattform. Die von dieser Richtung erhobenen Forderungen setzten auch Bischof Lipp⁵² immer stärker unter Druck⁵³.

Seminar erzogen und gratis verpflegt [...]. Zugleich wird Ellwangen der Sitz des Bischofs für einen Teil des Königreiches Württemberg. Und so zeigt sich Württembergs lutherischer König von allen übrigen Fürsten Deutschlands, auch von katholischen, ganz vorzüglich tätig für das größte religiöse Bedürfnis seiner katholischen Untertanen.“ Zitiert nach Engelmann: Tagebuch, Bd. 2, S. 421f.

46 Vgl. Hagen: Geschichte der Diözese I, S. 513-534; Wolf: Ketzer, S. 76ff.

47 Zu den Diskussionen vgl. Hagen: Geschichte der Diözese II, S. 20ff.

48 Köhler: Bistum Rottenburg, S. 98

49 Ebd. S. 100 u. S. 105.

50 Burkard: Kirche und Staat, S. 217.

51 Die Auseinandersetzung mit der Regierung wurde vor allem auf dem Feld der Personalpolitik und der Mischehenfrage ausgefochten. Daß sich Martin Josef Mack 1839 gegen das staatliche Mischehenrecht stellte, wertet Reinhardt als „Ausbruch des offenen Kirchenkampfes in Württemberg“. Reinhardt: Hefele, S. 4. Vgl. Tippen: Neuanfang, S. 22ff. Grundlegend weiterhin: Hagen: Mischehenstreit.

52 Joseph von Lipp (1795-1869): 1819 Priesterweihe, 1824 Oberpräzeptor in Schwäbisch Gmünd, 1833 Rektor des Ehinger Gymnasiums, 1845 Stadtpfarrer und Dekan, 1847 bis 1869 Bischof der Diözese Rottenburg.

53 Es gab Kräfte, die auf eine Konfrontation mit Lipp hinarbeiteten. Dazu vgl. Burkard: Kirche und Staat, S. 195f.; S. 217. Vgl. Wolf: Altultramontane.

Lipp setzte nun alles daran, die Kirche aus der Einbindung in das Staatskirchentum zu befreien. Bereits sein erstes Hirtenschreiben ließ Lipp erscheinen, ohne vorher das vorgeschriebene Plazet eingeholt zu haben⁵⁴. Auf der ersten deutschen Bischofskonferenz 1848 in Würzburg entwarfen die 21 versammelten Bischöfe auf Initiative Lipp's eine Denkschrift, in der größere Freiheit und Selbständigkeit für die Kirche angemahnt wurden⁵⁵. 1851 forderten die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz von den betreffenden Regierungen die Abschaffung des Staatskirchentums⁵⁶. Auch von der katholischen Presse, namentlich dem *Deutschen Volksblatt* und dem *Katholischen Sonntagsblatt* erhielt Lipp Unterstützung für sein Vorgehen⁵⁷. Seine Drohung, die Forderungen notfalls auch ohne gesetzliche Regelung zu praktizieren, führten dann zu Verhandlungen zwischen der württembergischen Regierung und Bischof Lipp, die 1854 in einen Vergleich mündeten, der grundsätzlich die Abwendung vom Staatskirchentum festschrieb⁵⁸. Diese Einigung führte jedoch zu einer „heftigen Kontroverse zwischen Lipp und den ‚Radikal-Ultramontanen‘ der Diözese“⁵⁹. Auch Pius IX. lehnte die Übereinkunft ab⁶⁰ und leitete eigene Verhandlungen mit Württemberg ein. Das Ergebnis war die Vereinbarung zwischen dem Heiligen Stuhl und König Wilhelm I. über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Königreich Württemberg vom 8. April 1857⁶¹, mit der der katholischen Kirche weitgehende Autonomie in ihren Angelegenheiten eingeräumt wurde. Diese Konvention zeigte, daß König Wilhelm I. zu einer baldigen und gütlichen Neuregelung des Staat-Kirche-Verhältnisses gewillt war, zu deren Zweck er auch auf das Staatskirchenprinzip zu verzichten bereit war. Aber Wilhelm I. und sein Kultusminister Gustav Rümelin hatten offensichtlich die Stimmung innerhalb der Bevölkerung falsch eingeschätzt: Die Konvention traf auf scharfe Kritik seitens der Liberalen, der Anhänger eines rigiden Staatskirchensystems und Teilen der protestantischen Geistlichkeit und wurde schließlich vom Landtag mit Zweidrittelmehrheit abgelehnt⁶². Eine Lösung dieser verfahren-

54 Nach der Ansicht von Hagen: Geschichte der Diözese II, S. 100, ließ Lipp das Plazet zwar einholen, druckte es aber nicht mit ab und hat später darauf verzichtet.

55 Man berief sich auf § 147 der Frankfurter Reichsverfassung, in der den Religionsgesellschaften die selbständige Verwaltung ihre Angelegenheiten eingeräumt wurde. Eine vollständige Trennung von Staat und Kirche wurde von den Bischöfen abgelehnt. Vgl. Hagen: Geschichte der Diözese II, S. 17ff.

56 Denkschrift der vereinigten Erzbischöfe und Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz an die allerhöchsten und höchsten Regierungen der zur Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz vereinigten Staaten. Freiburg im Breisgau 1851. Vgl. dazu Burkard: Kirche und Staat, S. 192ff.

57 Ebd., S. 194f. Hagen: Geschichte der Diözese II, S. 28f.: Es gab allerdings auch Geistliche, die „vor einem bischöflichen Absolutismus in der Handhabung der Strafgewalt ein gelindes Grauen empfanden [... weil sie] ein der Gerechtigkeit widersprechendes Zusammenspiel der Hierarchie auf Kosten des ‚niederer‘ Klerus vermuteten oder ein schlechtes Gewissen hatten. Für diesen Fall wollten sie einen Rückhalt am Staate nicht missen.“ Und auch katholische Laien fühlten sich „in ihrer Ungebundenheit bedroht“.

58 Die „Übereinkunft zwischen der Kgl. Regierung und dem Bischof von Rottenburg in betreff der Regelung der Verhältnisse des Staates zur katholischen Kirche“ bei Hagen: Staat und katholische Kirche, Bd. 2, S. 236-240. Zu den Hintergründen ausführlich ebd., Bd. 1, S. 125ff. sowie ders.: Geschichte der Diözese II, S. 30ff.

59 So Burkard: Kirche und Staat, S. 210.

60 Text dieser Ablehnung in: Hagen: Staat und katholische Kirche, Bd. 2, S. 240f.

61 Dokument in Huber/Huber: Staat und Kirche, Bd. 2, S. 183ff. sowie Hagen: Geschichte der Diözese II, S. 266-285. Vgl. zur Entstehung der Vereinbarung ebd., Bd. 1, S. 262f.

62 Zur Kritik am Konkordat vgl. z.B. Evangelisches Kirchen- und Schulblatt 18 (1857), S. 417ff.; Zeller: Konkordat; Hofacker: Konkordat; Wächter: Württemberg; ders.: Konkordat. Der Schwäbische Merkur entwickelte sich mit der Zeit zum Mittelpunkt des Widerstandes gegen das Konkordat. Zum Problemkreis vgl. Burkard: Ökumenische Tradition, S. 131ff.; ders.: Kirche und Staat, S. 210-217; Hagen: Staat und ka-

nen Situation brachte schließlich das „Gesetz, betreffend die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche“ vom 30. Januar 1862, ein Staatsgesetz, das mit der Mehrheit der Fortschrittspartei⁶³ durchgesetzt worden war⁶⁴. Zwar unterschied es sich kaum von dem Konkordat von 1857, entsprach aber von seinem Zustandekommen dem liberalen Verständnis einseitig-obrigkeitlicher Kirchenpolitik. Das Gesetz wurde zwar offiziell von der Kurie zurückgewiesen, gleichzeitig bevollmächtigte die Kurie aber Bischof Lipp, von diesem Gesetz Gebrauch zu machen⁶⁵. Damit war ein Zustand grundgelegt, der bis 1918 tragen sollte. Die Besetzung der Kirchenstellen wurde grundsätzlich der Kirche übertragen, die Leitung des Religionsunterrichts, der Katechismus und die Religionsbücher wurden vom Bischof verantwortet. Geistliche Orden konnten sich jedoch weiterhin nur mit staatlicher Genehmigung der Regierung niederlassen⁶⁶. Mit dem Gesetz von 1862 wurde eine Zeit friedlicher Koexistenz und Kooperation von Staat und Kirche eingeleitet⁶⁷.

Eine positive Wendung nahm das Staat-Kirche-Verhältnis mit der Übernahme des Bischofsamtes durch Karl Joseph von Hefe, der „dem kompromißbereiten Flügel im Klerus“⁶⁸ zuzurechnen war. Von Hefe setzte sich kritisch mit den ultramontanen Strömungen auseinander, so sprach er sich vor seiner Bischofswahl wiederholt gegen das Dogma der Unfehlbarkeit aus. Gleichwohl verkündete er es als Bischof am 10. April 1871 in seiner Diözese und begründete seine Unterwerfung damit, daß die Einheit der Kirche ein so hohes Gut sei, daß dafür schwere Opfer gebracht werden müßten⁶⁹. „Von seinem Klerus verlangte er jedoch keine ausdrückliche Unterwerfung, ein Akt der Weisheit, durch den er den Ausbruch des Kulturkampfes in Württemberg verhinderte.“⁷⁰ Im weiteren gelang es von Hefe „durch mancherlei Zugeständnisse in engem Zusammenspiel mit der Regierung, seinem Bistum und dem Königreich einen Kulturkampf zu ersparen“⁷¹ – darin besteht das große Verdienst von Hefes. Seinen Vorbehalten ist es zuzuschreiben, daß es bis 1894/95 keine Zentrumsparlei im württembergischen Landtag gegeben hat: Von Hefe erblickte in der Zentrumsparlei eine Hauptursache für den preußischen Kulturkampf⁷².

tholische Kirche II, S. 92-172.

63 Die Fortschrittspartei war 1859 durch den Zusammenschluß von Liberalen und Demokraten entstanden.

64 Das Gesetz abgedruckt in Hagen: Staat und katholische Kirche, Bd. 2, S. 303-309.

65 Das päpstliche Ablehnungsschreiben in ebd., S. 309f.

66 Willburger/Tüchle: Geschichte, S. 83.

67 „Infolge der Konvention rückten Staat und Kirche in Württemberg tatsächlich enger zusammen.“ Burkard: Kirche und Staat, S. 212.

68 So Gatz: Bistümer und ihre Pfarreien, S. 544.

69 Köhler: Bistum Rottenburg, S. 103. Dennoch handhabte er das Dogma im Innern seiner Diözese sehr liberal: Er nahm „Unfehlbarkeitsflüchtlinge“ in seiner Diözese auf, auch konnten die Tübinger Professoren das neue Dogma offen ablehnen, ohne von von Hefe zur Rechenschaft gezogen zu werden. Eine Folge dieser liberalen Handhabung war, daß es in Württemberg kaum zu altkirchlichen Gemeindebildungen kam, eine Spaltung also ausblieb. So das Urteil von Reinhardt: Hefe, S. 13. Vgl. Wolf: Katholisch-Theologische Fakultät.

70 Huber: Verfassungsgeschichte, Bd. 3, S. 669. Die Frage, ob Württemberg einen Kulturkampf erlebt habe, bewegt auch die neueste Forschung, so Wolf: Württemberg u. Burkard: Kulturkampf. Wolf, Katholisch-Theologische Fakultät, S. 99, vertrat noch 1994 die Auffassung, in Württemberg sei es nicht zu einem Kulturkampf gekommen, und Köhler: Bistum Rottenburg, S. 103, urteilt: „Daß der konfessionelle Friede im Land erhalten blieb, war dem protestantischen König Karl zu verdanken.“

71 Gatz: Bistümer und ihre Pfarreien, S. 544.

72 Zur Geschichte des Zentrums in Württemberg vgl. Blackburn: Class; Eckard: Zentrumsfraktion.

Erst unter Bischof Reiser verhärteten sich die Fronten zwischen württembergischen Staat und katholischer Kirche wieder. Auch das ehemals gute Verhältnis zur Tübinger Fakultät kühlte merklich ab. Mit der Einführung der Zentrumsparterie in Württemberg, die von Reiser unterstützt wurde, erfolgte die „ultramontane Wende“ (Wolf) auch im württembergischen Katholizismus. Reiser setzte sich besonders für die katholischen Diasporagemeinden ein, förderte die Gründung katholischer Vereine und kämpfte um die Wiederezulassung von Männerorden im Königreich Württemberg. Unter seinem Pontifikat erfolgte die organisatorische Ausrichtung der württembergischen Kirche auf Rom sowie die Renovierung „römischer“ Frömmigkeitsstile, das heißt der Wiederentdeckung barocker Formen der (Massen-) Religiosität⁷³.

Evangelische Kirche

Auch wenn das Verhältnis der beiden christlichen Großkirchen zum Staat ein unterschiedliches war, so bestanden doch strukturelle Gemeinsamkeiten und vielfältige Parallelitäten in der Entwicklung, denn der Ausgangspunkt kirchlicher Entwicklung im 19. Jahrhundert war für beide Kirchen das Kirchenregiment des absolutistischen Staates.

In den Reformen Friedrichs II./I. war der evangelischen Kirche der Platz einer untergeordneten staatlichen Behörde zugewiesen; die Kirche wurde „zur reinen Staatsanstalt gestempelt“⁷⁴. Der König war nach dem Organisationsmanifest vom 18. März 1806 Regent der Kirche⁷⁵. Die vier alten Generalsuperintendenturen wurden durch sechs Generalate ersetzt, die sich nun an der politischen Struktur des Landes orientierten⁷⁶. Das Konsistorium, das, um die sechs Prälaten erweitert, die Kirchenregierung bildete, wurde dem Innenministerium unterstellt⁷⁷. Mit dem Verweis darauf, daß der Staat alle Aufgaben der Kirche übernommen habe, namentlich die Förderung der religiösen und intellektuellen Bildung, war das evangelische Kirchengut eingezogen worden, ebenso die (ehemals kirchliche) Aufsicht über die Landesuniversität und die höheren Schulen⁷⁸. Die Pfarrer waren nach ihrem rechtlichen Status vom Staat eingesetzte Staatsbedienstete, noch dazu innerhalb der königlichen Rangordnung auf einer der unteren Stufen. Sie mußten unbedingten Gehorsam gegenüber dem König schwören und sich ganz dem Staatszweck unterordnen⁷⁹. In den Staatserlassen wurden sie als Lehrer der Religion bezeichnet, die die Gemeindeglieder zu guten Untertanen zu erziehen hatten. Damit waren sie nicht mehr als Agenten der Moralerziehung im Interesse des Staates. Die Durchdringung der Gesellschaft mit christlichem Glaubenswissen war nachgeordnet bzw. hatte, wenn sie der Staatsraison im Wege stand, zu unterbleiben. So hieß es in der Amtsinstruktion für die evangelische Geistlichkeit von 1809: „Vor allen Dingen sei

⁷³ Zur Ultramontanisierung vgl. Ebertz: Organisierung. Zu Reiser vgl. Hagen: Wilhelm Reiser 1835-1898. In: ders.: Gestalten, S. 7-34.

⁷⁴ Lempp: Synodus, S. 176. Zum folgenden vgl. ebd., S. 176f.

⁷⁵ Organisations-Manifest vom 18. März 1806. In: Reyscher: Gesetze, Bd. 3, S. 247-263.

⁷⁶ Hermle: Bedeutung der Synoden, S. 48.

⁷⁷ Die Stellung des Synodus blieb bis 1867 ungeklärt und konfliktreich. Vgl. Lempp: Synodus, S. 185ff. u. S. 216f. Eine schematische Übersicht über die Verwaltungsstruktur der evangelischen Landeskirche bietet Friedrich: Volksschule, S. 287f. Zum folgenden vgl. Schäfer: Kirchengeschichte, S. 124ff.; ders.: Ringen; Württembergische Kirchengeschichte, S. 591ff.

⁷⁸ Vgl. Lempp: Synodus, S. 236ff.

⁷⁹ Reyscher: Gesetze, Bd. 3, S. 507.

der Geistliche seiner Gemeinde ein Vorbild in dem Gehorsam und in der ehrfurchtsvollen Treue und Liebe gegen die Landesobrigkeit, den König, und gebrauche den Einfluß, welchen der Volkslehrer hat, dem Untertanen seine Pflichten wichtig und angenehm zu machen⁸⁰. Und der Synodus stellte in seinem Erlaß vom 6. Juni/22. September 1818 fest: „Besonders lehrt der gewissenhafte Geistliche diejenigen, die seiner Vorsorge übergeben sind, ihre bürgerlichen Verhältnisse und ihre Pflichten gegen den Staat und Regenten aus dem religiösen Gesichtspunkt als dem höchsten betrachten, und wirkt [...] jeder Unzufriedenheit entgegen, welche [...] die Ordnung und Ruhe im Staat untergräbt.“⁸¹ Forderungen nach einer Repräsentation der Kirche auf Landesebene bzw. nach einer teilweisen Demokratisierung der Kirchenverfassung wurden vom König als Kirchenoberhaupt nicht aufgegriffen bzw. abgelehnt⁸².

Beim Kirchenvolk war die Entrüstung über die staatlichen Reformen groß. Dies belegen zum einen die Proteste gegen das neue Gesangbuch von 1791 und die neue Liturgie von 1809, zum anderen die hohe Zahl der Auswanderer aus Glaubensgründen, die den Staat schließlich dazu veranlaßte, der Gründung zweier gegenüber der Staatskirche selbständiger Gemeinden, Korntal (1819) und Wilhelmsdorf (1824), zuzustimmen⁸³. In der Amtskirche regte sich nur in Teilen Widerstand gegen die aufgeklärten Reformen. Dies hing zum einen mit der Zustimmung liberaler Theologen zu den staatlichen Reformen zusammen, zum anderen hemmte der theologische Richtungsstreit innerhalb der Landeskirche eine eindeutige Positionierung. Die Pole dieses Richtungsstreits wurden markiert von der liberalen Theologie, namentlich der historisch-kritischen Schule an der Landesuniversität einerseits und andererseits den pietistisch-orthodoxen Gruppierungen. Letztere übten deutliche Kritik an der vernunftmäßigen Ausgestaltung des Glaubens und mahnten eine Erneuerung der inneren Frömmigkeit an⁸⁴.

Mit dem Regierungsantritt Wilhelms I. 1816 ergab sich die Möglichkeit einer grundlegenden Neuorganisation. Mit der Einrichtung der Diözesanvereine 1819 gab es erste Anzeichen dafür, daß auf lange Sicht eine Revision der Verfassung der evangelischen Kirche möglich war⁸⁵. Der Übergang zum konstitutionellen Verfassungsstaat durch die Verfassung von 1819 brachte auch für die Kirche zahlreiche Veränderungen; so hielt Paragraph 71 fest: „Die Anordnung in Betreff der inneren Angelegenheiten bleiben der verfassungsmäßigen

⁸⁰ In: Ebd., Bd. 9, S. 152ff. (Amtsinstruktion 1809, 9. Juni). Vgl. Schnabel-Schüle: Kirchenzucht, S. 206. Eine ganz entsprechende Stellung der Geistlichen in Bayern beschreibt Fenske: Staat, S. 88f.

⁸¹ Erlaß des Synodus vom 6. Juni/22. September 1818. In: Reyscher: Gesetze, Bd. 9, S. 438ff.

⁸² Vgl. Schäfer: Ringen. Die Forderung des Synodus wurde allerdings vom Landtag debattiert, dazu vgl. Hermle: Synoden, S. 68f.

⁸³ Vgl. Fritz: Radikaler Pietisten, S. 247ff.; Stälin: Rechtsverhältnis, S. 235-239; Benrath: Erweckung, S. 231f.; Württembergische Kirchengeschichte, S. 593; Lehmann: Widerstand; Trautwein: Freiheitsrechte; Zu den Widersetzlichkeiten der ländlichen Bevölkerung gegen die aufgeklärten Bemühungen um Reform der Religion im Dorf vgl. Pyta: Kanzel. Zur Auswanderung im Oberamt vgl. für Wendlingen Hergenröder: Wendlingen, S. 263ff.; für Nellingen vgl. Ott: Nellingen, S. 8.; für Aichschieß Mühlnickel-Heybach: Vom Kurfürstentum, S. 126ff.

⁸⁴ Der Richtungsstreit fand seine Höhepunkte in der Kontroverse um „Das Leben Jesu“ (seit 1835) von David Friedrich Strauß (1808-1874) und die Auseinandersetzungen um die Antrittsrede Friedrich Theodor Vischers (1807-1887) in Tübingen (1844). Vgl. Hermelink: Geschichte, S. 330ff. u. S. 407ff.; Ehmer: Gott und Welt, S. 132f.

⁸⁵ „Synod. Erlaß an die Gen. Superintendenten, die Diöcesan-Versammlungen der Geistlichen betr.“ vom 13. Mai 1819. In: Reyscher: Gesetze, Bd. 9, S. 461ff. Zum folgenden vgl. Schäfer: Ringen, S. 290; Lempp: Synodus, S. 178ff.

Autonomie einer jeden Kirche überlassen⁸⁶. Dieses Postulat wurde freilich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nicht eingelöst, die Bevormundung durch den Staat blieb grundsätzlich bestehen, doch stärkten zahlreiche Neuerungen die Position der evangelischen Landeskirche: Mit der Verfassung von 1819 wurde die evangelische Kirche zu einer Körperschaft innerhalb des Staates mit eigener Verwaltung und einer (eingeschränkten) Befugnis zur gesetzlichen Regelung ihrer inneren Angelegenheiten⁸⁷. Der direkte Kontakt mit dem König als *Summus Episcopus* und Inhaber des Kirchenregiments war dem Synodus jedoch nach wie vor nicht gestattet, hier blieb nur der Weg über das Innenministerium.

Seit den 1830er Jahren mehrten sich die Anzeichen, daß eine weitere Befreiung aus der staatlichen Umklammerung möglich sein würde. In den Diözesanvereinen gewannen diejenigen Stimmen das Übergewicht, die eine demokratische Ordnung für die Kirche wünschten, und auch in der Abgeordnetenkammer wurde Kritik an der staatlichen Bevormundung der Kirche laut⁸⁸. Daß Ende der 1830er Jahre Beratungen über ein neues Gesangbuch zustande kamen und dieses neue Gesangbuch 1842 tatsächlich eingeführt wurde, waren deutliche Zeichen dafür, daß Wilhelm I. gewillt war, der Kirche mehr Freiraum einzuräumen⁸⁹. 1845 erhielt der Synodus vom Ministerium des Kirchen- und Schulwesens den Auftrag, eine Kirchenverfassung für Württemberg zu erarbeiten⁹⁰, eine Verabschiedung scheiterte allerdings an den Bedenken König Wilhelms I. gegen eine konstitutionelle Verfassung im kirchlichen Bereich⁹¹. Das während der Revolution von 1848 erarbeitete Programm zur vollkommenen Trennung von Staat und Kirche und der Aufbau einer selbständigen, synodal organisierten Kirche, wurde nach Wiederherstellung der Verfassungszustände nach der Revolution verworfen⁹². Immerhin kam es zum Einbau presbyterial-synodaler Elemente in die Konsistorialverfassung: 1851 gestattete Wilhelm I. die Bildung von Pfarrgemeinderäten zur Selbstverwaltung der Kirche auf Ortsebene⁹³, 1854 wurde mit der Diözesansynode ein Gremium geschaffen, das es erlaubte, die Fragen der Zeit in ihrer Bedeutung für die Kirche auf der Ebene des Kirchenbezirks unabhängig vom Staat und dessen Doktrin zu diskutieren⁹⁴. Zwar waren die Exekutivvollmachten der Diözesansynoden von untergeordneter Be-

86 Verfassungsurkunde für das Königreich Württemberg. In: Huber: Dokumente, S. 196.

87 Die Gesetze sollten vom Konsistorium oder Synodus entworfen und vom Innenministerium festgestellt werden, sie bedurften der Zustimmung des Königs. Jedoch bestand Unklarheit darüber, wie die Aufgaben zwischen Konsistorium und Synodus verteilt werden sollten, was in der Praxis zu Spannungen und im Ergebnis zu einem ausschließlichen Konsistorialregiment führte. Vgl. hierzu und zum folgenden Lempp: Synodus, S. 184ff. u. 215ff.

88 Schäfer: Ringen, S. 295.

89 Ebd., S. 300f.

90 Der Entwurf von Karl von Grüneisen abgedruckt in: Evangelisches Kirchen- und Schulblatt zunächst für Württemberg vom 18.6.1848 (Nr. 24), S. 368.

91 Hermle: Synoden, S. 69.

92 Lempp: Synodus, S. 214f.

93 Königliche Verordnung in Betreff der Einführung von Pfarrgemeinderäthen in der evangelischen Landeskirche vom 25. Januar 1851. In: Regierungsblatt 1851, S. 5-12. Über Zwangs- oder Strafmittel verfügte der Pfarrgemeinderat allerdings nicht, diese kamen weiterhin allein dem Kirchenkonvent zu, an den sich der Pfarrgemeinderat in entsprechenden Fällen zu wenden hatte. Die Aufgaben des Pfarrgemeinderates waren im wesentlichen die Wahrung der kirchlichen Ordnung, die Armen- und Krankenfürsorge, die Vertretung der Pfarrgemeinde und ihrer Interessen besonders bei der Besetzung der geistlichen Ämter. Vgl. Lempp: Synodus, S. 220ff.

94 Königliche Verordnung in Betreff der Einführung von Diözesansynoden in der evangelischen Landeskirche vom 18. November 1854. In: Regierungsblatt 1854, S. 111-115. Lempp: Synodus, S. 227ff.

deutung, auch verfügten sie nicht über einen eigenen Finanzhaushalt, aber für die Meinungsbildung innerhalb der Diözese waren die Synoden von erheblicher Relevanz. Über Anträge an übergeordnete kirchliche oder staatliche Behörden konnten die Diözesansynoden ihren Einfluß geltend machen⁹⁵. „Gerade durch die Synoden fand die Kirche einen Weg zu wirklicher innerer Freiheit vom Staat und dessen Ideologien“⁹⁶.

Neue Anstöße erhielt die Debatte um die Kirchenverfassung durch die Vereinbarung des Jahres 1857 zwischen der römischen Kurie und Wilhelm I. Die Rechte, die der Staat mit dieser Vereinbarung der katholischen Kirche einräumte, reklamierte man nun auch auf protestantischer Seite für sich⁹⁷. Daß ein dahingehender Entwurf des Konsistoriums nicht verabschiedet wurde, lag diesmal an Bedenken innerhalb der evangelischen Pfarrerschaft⁹⁸. Dennoch zeichneten sich immer deutlicher die Umriss einer autonomen Kirche ab, die als lebendiger Organismus ihre Geschicke lenkte und nicht mehr nur Anhängsel des Staates war.

Der liberal gesinnte König Karl unterstützte die Verfassungsbestrebungen: Mit der „Verordnung, betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche“ vom 20. Dezember 1867⁹⁹ wurde eine Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses geschaffen, die bis ins 20. Jahrhundert tragen sollte: Synodus und Konsistorium wurden als selbständige Oberkirchenbehörden mit Recht auf unmittelbarem Vortrag beim König als evangelischem Landesbischof wieder eingesetzt, sie unterstanden nicht mehr dem Ministerium für das Kirchen- und Schulwesen, womit die Selbstverwaltung der Kirche im Innern anerkannt wurde. Gleichzeitig anerkannte die Kirche ihrerseits die staatliche Kirchenhoheit, namentlich das Recht des Staates, die Grenzen zwischen staatlicher und kirchlicher Verwaltung festzulegen und über deren Einhaltung zu wachen¹⁰⁰. Am selben Tag (20. Dezember 1867) wurde per Verordnung ein Repräsentativgremium der Kirche auf Landesebene, die Landessynode, eingeführt¹⁰¹. Kritik kam nun vor allem von Seiten pietistischer Kreise, die die Bemühungen um die Verfassung als äußere Form für nachgeordnet gegenüber der inneren Verfassung der Kirche hielten und ein „Überhandnehmen des kirchlichen Liberalismus“ fürchtete¹⁰². 1868 fanden die Wahlen zur ersten Landessynode statt, die 1869 in Stuttgart zusammentrat. Von Anbeginn an hatte die Landessynode ein Vetorecht bei kirchlichen Gesetzen, seit 1888 wurde der Synode auch die Gesetzgebungsinitiative eingeräumt, die bis dahin allein dem Ministerium zugestanden hatte¹⁰³.

95 Zur Diözesansynode siehe Kapitel 1, Anm. 86.

96 Schäfer: Ringen, S. 308.

97 Im einzelnen wurden sieben Punkte benannt, die für die evangelische Kirche anzustreben seien. Hermle: Kirchenleitung, S. 33f.

98 Hermle: Synoden, S. 72.

99 In: Regierungsblatt 1867, S. 211f.

100 Damit waren „organisatorische Fragen, die seit einem halben Jahrhundert die Landeskirche beunruhigt hatten“ geregelt. So Lempp: Synodus, S. 216.

101 Königliche Verordnung betreffend die Einführung einer Landes-Synode in der evangelischen Kirche von Württemberg vom 20. Dezember 1867. In: Amtsblatt 1868, S. 1393-1401.

102 Lempp: Synodus, S. 231 u. Hermle: Synoden, S. 78, weisen auf den Einfluß des Prälaten Sixt Karl Kapff hin. Vgl. Verordnung betreffend die Einführung einer Landes-Synode (wie Anm. 101).

103 Verordnung betreffend die Stellung des Ministeriums (wie Anm. 99), S. 211. Die Landessynoden setzten sich zusammen aus 25 geistlichen und 25 weltlichen, von den Diözesansynoden gewählten Abgeordneten, einem Abgeordneten der evangelisch-theologischen Fakultät der Landesuniversität und sechs Mitgliedern, die vom Landesherrn ernannt wurden.