Konfession und Gesellschaft

Claudius Kienzle

Mentalitätsprägung im gesellschaftlichen Wandel

Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik

Kohlhammer

Kohlhammer

Konfession und Gesellschaft

Beiträge zur Zeitgeschichte
Begründet von Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat,
Jochen-Christoph Kaiser, Wilfried Loth und Kurt Nowak †

Herausgegeben von Wilhelm Damberg, Andreas Holzem,
Jochen-Christoph Kaiser (geschäftsführender Herausgeber),
Frank-Michael Kuhlemann und Wilfried Loth

Band 45

Claudius Kienzle

Mentalitätsprägung im gesellschaftlichen Wandel

Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik

Verlag W. Kohlhammer

Die Drucklegung dieses Buches wurde unterstützt durch die
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein

sowie

BERTHOLD LEIBINGER
STIFTUNG

Calwer Verlag
Stiftung

LB≡BW
Stiftungen
Landesbank Baden-Württemberg

EVANGELISCHE LANDESKIRCHE
IN WÜRTTEMBERG

Die Erstellung der Karte der drei Kirchenbezirke auf S. 143 wurde unterstützt durch
die Evangelischen Dekanate Esslingen, Schorndorf und Waiblingen.

Alle Rechte vorbehalten
© 2012 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Satz: A und O Textservice, Dr. Katrin Ott
Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-022026-3

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

1 Einleitung 11
1.1 Historische Religionsforschung zwischen den Disziplinen. Konfession als Gegenstand in der Sozial- und Kulturgeschichte 12
1.2 Fragestellung und theoretisch-methodische Zugänge 19
1.3 Die Literatur- und Quellenlage. Gliederung der Arbeit 27

2 Gruppenbiografie der Pfarrer des Untersuchungsgebiets 35
2.1 Mentalitätsprägungen im Lebenslauf 38
2.1.1 Rekrutierung und soziale Herkunft 38
2.1.2 Regionale Herkunft 43
2.1.3 Bildung und Ausbildung 46
2.1.3.1 Schulbildung 47
2.1.3.2 Theologiestudium 53
2.1.3.3 Abschluss der theologischen Ausbildung 68
2.1.4 Heiratsverhalten 71
2.2 Mentalitätsbildung im Spannungsfeld von persönlichem „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ 73
2.2.1 Mentale Stimmungslagen in Kaiserreich und Weimarer Republik 75
2.2.1.1 Zwischen „Protestantischer Euphorie“ und „kultureller Krisenstimmung“ 76
2.2.1.2 Nationalprotestantismus im Ersten Weltkrieg und das Ende der Monarchie 77
2.2.1.3 Verarbeitungsmuster religiöser und gesellschaftlicher Pluralisierungsprozesse 79
2.2.1.4 Pastorale Krisenstimmung und Mentalitätstypen . . . 82
2.2.2 Nationalsozialismus 88
2.2.2.1 Mentale Anknüpfungspunkte 88
2.2.2.2 Protestantischer Identitätskonflikt im ‚Kirchenkampf‘ 90
2.2.2.3 Protestantismus und Nationalsozialismus – leises Verzweifeln an den eigenen mentalen Dispositionen . 95
2.2.2.4 Reaktivierung der nationalprotestantischen Mentalität im Zweiten Weltkrieg 99
2.2.2.5 Generationelle Erzählgemeinschaft 101
2.2.3 Nachkriegszeit 104
2.2.3.1 Personelle Verluste und Aufnahme der Ostpfarrer . . 104
2.2.3.2 Rechristianisierungsmentalität 107

2.2.3.3 Vergangenheitsbewältigung . . . 108
2.2.3.4 Berufsgruppenbezogene Erfahrungsräume . . . 111
2.3 Berufliche Vorerfahrungen einzelner Teilgruppen . . . 112
2.4 Zusammenfassung . . . 118

3 Gesellschaftliche Transformationen in der kirchlichen Wahrnehmung . . . 122
3.1 Wahrnehmungsprägung durch Bürokratie und Tradition . . . 122
3.2 Transformationen in der Bevölkerungs-, Siedlungs- und Wirtschaftsstruktur . . . 141
3.2.1 Dörflichkeit und Urbanität im sozioökonomischen Wandel . . . 142
3.2.1.1 Transformationen der dörflichen Lebenswelt . . . 145
3.2.1.2 Dörflicher Strukturwandel durch die Industrialisierung des Remstals . . . 149
3.2.1.3 Die ‚Krise der Landwirtschaft' . . . 153
3.2.1.4 Kirche als identifikatorischer Rückzugsraum im Verstädterungsprozess . . . 157
3.2.1.5 Die Auswirkung der Verstädterung . . . 159
3.2.1.6 Die Neubausiedlungen des mittleren Neckarraums . . . 162
3.2.1.7 Der Ausbau der kirchlichen Infrastruktur . . . 167
3.2.1.8 Zwischenfazit . . . 170
3.2.2 Die Migrationsbewegungen und ihre Auswirkungen . . . 172
3.2.2.1 Die Wahrnehmung der Fremden . . . 173
3.2.2.2 Abwehrreaktionen der Aufnahmegesellschaft . . . 176
3.2.2.3 Erste gesamtgesellschaftlichen Integrationserfolge . . . 177
3.2.2.4 Die katholischen Flüchtlinge . . . 178
3.2.2.5 Die Perspektive der Ostpfarrer . . . 180
3.2.2.6 Die Binnenintegration ins protestantisch-kirchliche Milieu . . . 181
3.2.2.7 Die Zuwanderer aus der DDR . . . 184
3.2.2.8 Die deutschen Arbeitsmigranten: „Stadtflüchtige" . . . 186
3.2.2.9 Die ausländischen Arbeitsmigranten: ‚Gastarbeiter' . . . 187
3.2.2.10 Betreuung der ausländischen Arbeitsmigranten . . . 192
3.2.2.11 Zwischenfazit . . . 194
3.2.3 Katholizismus als neue Größe . . . 195
3.2.3.1 Verlust der konfessionellen Homogenität und Vormachtstellung . . . 196
3.2.3.2 Interkonfessionelle ‚Mischehen' . . . 199
3.2.3.3 Konfessionelle Ökumene nach dem Zweiten Vatikanum . . . 204
3.2.3.4 Zwischenfazit . . . 206
3.3 Lebensstile im sozialstrukturellen und soziokulturellen Wandel . . . 207
3.3.1 Auf dem Weg in die Freizeitgesellschaft . . . 207
3.3.1.1 Sonntagskultur . . . 208
3.3.1.2 Geselligkeit und Sozialität . . . 214

3.3.1.3 Konsum und Mobilität . . . 219
3.3.1.4 Medienkultur und Freizeitverhalten . . . 225
3.3.1.5 Zwischenfazit . . . 232
3.3.2 Körperlichkeit im kirchlichen Protestantismus . . . 235
3.3.2.1 Sport und Kirche . . . 236
3.3.2.2 Tanzkritik und Jugendschutz . . . 243
3.3.2.3 Sexualität und gesellschaftlicher Wandel . . . 249
3.3.2.4 Zwischenfazit . . . 256
3.3.3 Sozialkultur und Wertewandel . . . 257
3.3.3.1 Jugendkultur, Erziehung und Moral . . . 257
3.3.3.2 Frauen, Familie und Geschlechterverhältnis . . . 271
3.3.3.3 Zwischenfazit . . . 280
3.4 Protestantisches Milieu und religiöse Pluralität unter dem Leitbild der Volkskirche . . . 282
3.4.1 Geistliche als Milieumoderatoren . . . 283
3.4.1.1 Der Pfarrer im Spannungsfeld divergierender Erwartungshaltungen . . . 284
3.4.1.2 Divergenzen mit der öffentlichen Meinung im Milieu 289
3.4.1.3 Eigenwahrnehmung und Selbstverortung im Milieu . 294
3.4.1.4 Die Kirche und das dörfliche Sozialmilieu . . . 296
3.4.1.5 Zwischenfazit . . . 298
3.4.2 Religiöse Praxis und Religiosität im volkskirchlichen Milieu . . 299
3.4.2.1 Der Gottesdienst als spirituell-emotionale Mitte des Milieus . . . 301
3.4.2.2 Transformationen der Sozialisationsinstanzen des protestantischen Milieus . . . 306
3.4.2.3 Zwischenfazit . . . 312
3.4.3 Binnendifferenzierung und religiöser Pluralismus im protestantischen Milieu . . . 312
3.4.3.1 Pietistische Gemeinschaften . . . 313
3.4.3.2 Außerkirchlicher religiöser Pluralismus im protestantischen Milieu . . . 319
3.4.3.3 Zwischenfazit . . . 333
3.4.4 Das Ende des Milieus? Zusammenfassende Überlegungen . . . 334

4 Schlussbetrachtungen. Identifizierung der Generationen . . . 336

Anhang . . . 349
Personenregister . . . 407
Ortsregister . . . 412

Vorwort

„Geduld hat also keinen Sinn, wenn sie uns abreißt, mittendrin“ (Eugen Roth). Bücherschreiben erfordert Geduld. Dieses Buch erforderte einige Geduld. Es resultiert aus einer Dissertation, die 2008 von der damaligen Fakultät für Philosophie und Geschichte der Eberhard Karls Universität Tübingen angenommen wurde. Daher gebührt mein erster Dank meinen Doktorvätern, die den Entstehungsprozess dieser Arbeit mit der notwendigen Geduld begleitet haben. Beide zeichnet die Bereitschaft aus, die Themen Ihrer Doktoranden vorbehaltlos zu diskutieren. Anselm Doering-Manteuffel danke ich für die stete Ermutigung, auch in misslichen Zeiten den Geduldsfaden nicht reißen zu lassen. Von Günter Kehrer konnte ich lernen, wie wichtig es für wissenschaftliches Arbeiten ist, sich die ironische Distanz zu seinem Untersuchungsgegenstand und zu sich selbst zu bewahren.

Mein Dank gilt allen, die im Oberseminar des Tübinger Seminars für Zeitgeschichte Mitspielende im Geduldspiel Dissertation waren. Fast noch mehr als der wissenschaftliche Austausch hilft die Parallelität der Arbeitssituation, dieses Spiel mit Freude zu spielen. Dass sich beides trefflich kombinieren lässt, habe ich am Institut für Europäische Geschichte in Mainz gelernt, durch dessen Unterstützung ich dem Ende meiner Arbeit ein gutes Stück näher kam. In diesem Zusammenhang danke ich Martin Greschat für gutachterliche Unterstützung. Die Mainzer akademischen Spielkameraden halfen, wenn das Spiel den Geduldsfaden mal wieder dünn hat werden lassen. Für diesen Beistand danke ich ihnen ebenso wie ich meiner Tübinger Mensarunde danke. Diese Essensgemeinschaft verband mehr als der Suppenlöffel.

Für vorliegendes Buch war geduldige Arbeit an archivischen Quellen notwendig. Den Kolleginnen und Kollegen des Landeskirchlichen Archivs in Stuttgart danke ich, dass sie mich während dieser Arbeit in wechselnden Rollen als Benutzer, Kollege und Freund aufnahmen. Insbesondere danke ich Hermann Ehmer und Norbert Haag für die gewährten Freiräume, Harald Müller-Baur und Michael Bing für die freundschaftliche Kollegialität, die sie in der heißen Phase der Niederschrift bisweilen täglich, geduldig ins Magazin hinabsteigen ließ, sowie Dietmar Wörz, der mir einen Schreibtisch in seinem Büro bereitstellte, an dem ich Akten aus der Registratur des Evangelischen Oberkirchenrats auswerten konnte. Armin Roether vom Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll brachte mit nicht enden wollender Geduld an so manchem Freitagnachmittag noch Kopien zur Post, so dass ich am Wochenende nahtlos weiterarbeiten konnte.

Zeithistorische Arbeit beschäftigt sich oftmals mit der Geschichte der Mitlebenden. Auch wenn ich bewusst auf die qualitative Einbeziehung von Zeitzeugen verzichtet habe, wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen, ohne die Bereitschaft vieler Pfarrer oder ihrer Angehöriger, statistische Einzelheiten ihres Lebens offenzulegen, wofür ich

dankbar bin. Dass mir einige darüber hinaus tiefergehende Einblicke in ihre Biografie ermöglichten, gehört zu den berührenden Momenten dieser Dissertation.

Geduld war auch bei der Korrekturarbeit meiner Texte von Nöten. Vorher stand „orthografische Anarchie“ (Doering-Manteuffel), nachher ein lesbarer Text. Für die vollständige Lektüre meiner Arbeit danke ich Andrea Eisenmann, Holger Epp, Hans Joachim Kienzle, Harald Müller-Baur, Stefanie Palm und Christin Pschichholz. Jeweils einige Kapitel lasen Bernd Grün, Niels Grüne, Susanne Michl, Stefan Schröder und Joachim Simon.

Geduld braucht Rückhalt. Diesen erhielt ich von meinen Eltern Brunhilde und Hans Joachim Kienzle, die mich stets in meinem Tun bestärkten und zu dessen materiellen Absicherung beitrugen. „Geduld hat also keinen Sinn, wenn sie uns abreißt, mittendrin“. Meiner Frau, Stefanie Palm, danke ich sehr, dass sie beharrlich den Geduldsfaden verstärkte, wann immer sich abzeichnete, dass er bald abreißen könnte. Ihr und meinen Eltern möchte ich dieses Buch widmen.

Marburg, im Oktober 2011

1 Einleitung

„Die Welt ist anders geworden“[1]. Dieses gleichermaßen banale wie treffende Diktum stellte Eberhard Müller, der Gründungsdirektor der Evangelischen Akademie in Bad Boll, 1953 an den Anfang einer stark beachteten Artikelserie in der weitgehend innerkirchlich rezipierten protestantischen Monatszeitschrift „Die Neue Furche“. Der große Widerhall, den die Serie im kirchlichen Protestantismus auslöste, war erwartet worden. Wenig später erschien eine gleich lautende eigenständige Publikation in der Furche-Bücherei, die vier Auflagen erfuhr und auch international Beachtung fand.[2] Müllers Schrift wollte die zeitgenössische kirchliche Arbeit auf die fulminanten Transformationsprozesse der Industriegesellschaft ausrichten. Im Vorwort formulierte Müller: „Die menschliche Gesellschaft durchlebt seit hundert Jahren eine Veränderung ihrer ganzen inneren Struktur, der an Bedeutung keine der Wandlungen gleichkommt, die in früheren Epochen das Gesicht der Menschheit veränderten. Die Tatsache, dass die Bedeutung dieser Wandlung für den Dienst der Kirche bisher nur zu einem ganz geringen Teil erforscht und durchschaut ist, ist der Grund für die Enttäuschung von Millionen an der Kirche und für die Verzweiflung vieler treuer Diener der Kirche an ihrem Amt.“[3]

In der Tat hatten sich die meisten Verantwortlichen in der evangelischen Kirche und der protestantischen Theologie bis dahin nur ungenügend mit den gesellschaftlichen Veränderungen beschäftigt, die der Industrialisierungsprozess hervorgebracht hatte. Und selbst Müller bezog seine Antworten unbewusst auf die gesellschaftliche Situation der Vergangenheit, ohne zu bemerken, dass die Nachkriegsgesellschaft längst wieder ganz anderen Umwälzungen ausgesetzt war. Seine Schrift traf jedoch den ‚Nerv der Zeit‘ und passte zur mentalen Lage der Pfarrer in den Gemeinden. Diesen „treuen Dienern der Kirche“ standen, worauf Müller in seinem Vorwort treffend hingewiesen hatte, keine Kategorien zum Umgang mit dieser anders gewordenen Welt zur Verfügung. Sie nahmen wohl wahr, dass sich die Gesellschaft verändert hatte und weiter wandelte, begegneten diesen Transformationen aber zunächst nur mit Unbehagen und Unverständnis. Erst allmählich bahnte sich ein Wandel in ihren Gesellschaftsdiagnosen an. Beides, das pastorale Unbehagen sowie der Wahrnehmungswandel der Geistlichen, umspannt den Horizont der vorliegenden Untersuchung. Es gilt zu prüfen, auf welche Bereiche sich dieser Wandel bezogen auf die ersten 25 Jahre bundesrepublikanischer Geschichte erstreckte und welche Rückwirkungen er im Hinblick auf das Ver-

---

1 Eberhard Müller, „Die Welt ist anders geworden. Trägt unser kirchlicher Dienst dem Rechnung?“, in: *Die Neue Furche* 7. 1953, 165–173; ders., „Die Kirche der modernen Arbeitswelt“, in: *Die Neue Furche* 7. 1953, 236–243; ders., „Die Belebung der Ortsgemeinde“, in: *Die Neue Furche* 7. 1953, 315–322.

2 Eberhard Müller, *Die Welt ist anders geworden. Vom Weg der Kirche ins 20. Jahrhundert*, Hamburg ^{4}1958 (Auflage: 24.000 Stück); Müllers Schrift wurde beispielsweise auch in den Niederlanden rezipiert: ders., *De wereld is anders geworden. De weg der kerk in de 20ste eeuw*, Franeker 1963.

3 Müller, *Weg der Kirche*, 3.

stehen der Gegenwartsgesellschaft für die Pfarrer hatte. Im Mittelpunkt stehen dabei die Denkstrukturen und Deutungsmuster protestantischer Geistlicher einer württembergischen Industrieregion sowie ihre Wahrnehmung gesellschaftlicher Transformationsprozesse aus einem dezidiert konfessionellen Blickwinkel. Diese Blickrichtung aus dem religiösen System der verfassten Kirche heraus auf die Gesellschaft, „in der sie lebt, in der sie wirkt und von der sie selber mitgeprägt wird“[4], soll in vorliegender Studie mit Hilfe von geschichts- und religionswissenschaftlichen Methoden analysiert werden.

1.1 Historische Religionsforschung zwischen den Disziplinen. Konfession als Gegenstand in der Sozial- und Kulturgeschichte

Religion und Konfession fanden in den letzten Jahren im Zuge einer erneuten Zuwendung zu kulturellen Phänomenen und Prozessen zunehmend Beachtung in der Geschichtswissenschaft. Deutungsmuster, nach denen Historiker Religion lediglich als „Residualkategorie“[5] betrachteten, traten zu Recht in den Hintergrund der Forschung. Olaf Blaschkes „Rede über die Religion“ – er richtete sie im Stile Schleiermachers „an die Historiker unter ihren Verächtern“ – war schon bei ihrer Veröffentlichung im Jahr 2000 zu drastisch formuliert.[6] Der amerikanische Sozialhistoriker und Katholizismusforscher Jonathan Sperber hatte bereits zuvor in einem Literaturbericht über die deutsche Sozialgeschichtsschreibung den Vorwurf der Ignoranz gegenüber religiösen Glaubens- und Handlungssystemen für „increasingly obsolete“[7] erklärt, und auch der katholische Theologe Bernhard Schneider sprach von „unberechtigter Übertreibung des Negativkontos der deutschen Geschichtswissenschaft zu unserem Themengebiet“[8].

Ihren Ausgang nahm diese Entwicklung in der sozialhistorischen Erforschung des 19. Jahrhunderts. Der unscharfe Säkularisierungsbegriff hatte an Interpretationskraft

4 Rudolf von Thadden, „Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte“, in: *GuG* 9. 1983, 598–614, hier 598.

5 Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann, „Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialgeschichtliche Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus“, in: dies. (Hgg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, 7–56, hier 8.

6 Olaf Blaschke, „Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?“, in: *GuG* 26. 2000, 38–75, hier 43.

7 Jonathan Sperber, „Kirchengeschichte or the Social and Cultural History of Religion“, in: *NPL* 43. 1998, 13–35, hier 13.

8 Bernhard Schneider, „Vergessene Welt? Religion, Kirche und Frömmigkeit als Thema der deutschen Geschichtswissenschaft. Historiographische und methodologische Sondierungen“, in: Amalie Fößel/Christoph Kampmann (Hgg.), *Wozu Historie heute? Beiträge zu einer Standortbestimmung im fachübergreifenden Gespräch*, Köln 1996, 45–79, hier 48f. Neben dem Beitrag Sperbers gibt der Literaturbericht Michael Klöckers einen Eindruck von der bereits vor der Diagnose Blaschkes erschienenen reichhaltigen Literatur. Siehe Michael Klöcker, „Katholizismus und Protestantismus im 19./20. Jahrhundert“, in: *AfS* 28. 1988, 469-488. Für ähnliche Entwicklungen in der amerikanischen Historiografie siehe Michael Hochgeschwender, „Religion, nationale Mythologie und nationale Identität. Zu den methodischen und inhaltlichen Debatten in der amerikanischen ‚New religious history‘“, in: *HJb* 124. 2004, 435–520.

verloren. Stattdessen wurde durch ergänzende, aus der französischen Historiographie übernommene Begriffe wie „Dechristianisierung“ und „Rechristianisierung“ die Vielschichtigkeit der bisher als eindeutig identifizierten Prozesse betont.[9] Einerseits konnte gesellschaftliche Modernität festgestellt werden, andererseits aber auch die nach dem Säkularisierungsparadigma theoretisch angenommene Ungleichzeitigkeit der fortgesetzten Prägekraft religiöser Sinnstiftung. Es wurde erkannt, dass Religion „als ein Stück Deutungskultur“[10] auch in der Moderne die Lebenswelten der Menschen prägte und so als „eine elementare Sinnstruktur ernst zu nehmen“[11] ist. Dies eröffnete den Blick auf die Ambivalenz des 19. Jahrhunderts, die als die gleichzeitige „Relevanzkrise der Religion und ihre Renaissance“ beschrieben wurde.[12] Mit der Religion trat auch die Konfession wieder in den Fokus geschichtswissenschaftlichen Interesses, so dass die noch Mitte der 1990er Jahre erkennbare „Konfessionsblindheit“[13] überwunden scheint. Zugespitzter Ausdruck dieses Umdeutungsprozesses sind die Thesen Blaschkes, der die Frage aufwirft, ob man beim 19. und 20. Jahrhundert nicht von einem „zweiten konfessionellen Zeitalter“ sprechen müsse und so den „Abschied von der Säkularisierungslegende“ fordert.[14]

Förderlich für diesen Prozess – man muss nicht unbedingt von einem „religious turn“[15] sprechen – war, dass nicht nur die sozialgeschichtlich und kulturwissenschaftlich orientierte Geschichtswissenschaft die Religion als Untersuchungsgegenstand neu entdeckte.[16] Auch die in den theologischen Fakultäten beheimatete Kirchengeschichts-

---

9 Vgl. die Beiträge in Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektive der Forschung*, Göttingen 1997 und das Themenheft *Im Spannungsfeld von Säkularisierung und Christianisierung. Thesen, Argumente und Fallstudien zu den Transformationen des Christentums in Europa und in Amerika im 19. und 20. Jahrhundert* des elften Bandes der Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte.Internationale Halbjahresschrift für Theologie und*
Geschichtswissenschaft von 1998.

10 Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, 7.

11 Friedrich Wilhelm Graf, „Die Nation – von Gott ‚erfunden‘ Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung“, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hgg.), *„Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 285–317, hier 286.

12 Blaschke/Kuhlemann, „Religion in Geschichte und Gesellschaft“, 9.

13 Dieter Langewiesche, „Nation, Nationalismus, Nationalstaat. Forschungsstand und Forschungsperspektiven“, in: *NPL* 40. 1995, 190–236, hier 216.

14 Blaschke hat seine Thesen an verschiedenen Stellen publiziert. Zuletzt: Olaf Blaschke, „Abschied von der Säkularisierungslegende. Daten zur Karrierekurve der Religion (1800–1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter: eine Parabel“, in: *zeitenblicke* 5. 2006, Nr. 1, [04.04.2006], URL: www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke/indexpers_html (25.07.2011). Zur Kritik an Blaschke siehe Carsten Kretschmann/Henning Pahl, „Ein ‚Zweites Konfessionelles Zeitalter‘? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur“, in: *HZ* 276. 2003, 369–392; Anthony J. Steinhoff, „Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert“, in: *GuG* 30. 2004, 549–570.

15 Steinhoff, „Zeitalter“, 549.

16 Erste Vorstöße auf dem Gebiet der Religionsgeschichte gab es bereits in den 1970er und 1980er Jahren, oftmals im Zentralorgan der deutschen Sozialgeschichte *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft*. Vielzitierte Protagonisten waren Wolfgang Schieder, Rudolf von Thadden und Richard van Dülmen. Für einen umfassenden und epocheübergreifenden Überblick über die historische Religionsforschung siehe Monika Neugebauer-Wölk, „Zur

schreibung nahm diesen Wiederentdeckungsprozess wahr und verfolgte die Methoden- und Theoriedebatten der allgemeinen Historiographie. Noch Ende der 1970er Jahre ging Wolfgang Schieder, den Günter Kehrer wohl zurecht als den „spiritus rector“[17] der sozialhistorischen Religionsforschung bezeichnete, in seinem wegweisenden Artikel über die „Religionsgeschichte als Sozialgeschichte“ davon aus, dass von der Theologie als „innerkirchlicher Legitimationswissenschaft“ eine Öffnung für „außerkirchliche Probleme der Religionsgeschichte“ kaum zu erwarten sei.[18] Doch Teile dieser Disziplin verließen bald darauf ihr „binnentheologisches Getto“[19] und überwanden so die methodische Verkürzung, die Rudolf von Thadden zu seiner vielzitierten Kritik an „einer Art unpolitischen Homeland-Kunde“[20] veranlasst hatte. Der protestantische Theologe Joachim Mehlhausen plädierte 1988, in Anlehnung an einen von Jürgen Habermas im Zuge des Historikerstreits entwickelten Gedankens für einen „Pluralismus der Lesearten“ in der Kirchengeschichtsforschung, ohne den der interdisziplinäre Austausch mit anderen historisch arbeitenden Disziplinen nicht möglich sei.[21] Der Tübinger Kirchenhistoriker warb eindringlich dafür, die Kirchengeschichte „als integralen Bestandteil der allgemeinen Geschichtswissenschaft“ zu verstehen.[22] Auch wenn mancher Kirchenhistoriker in der Zwischenzeit bereits „allergisch“[23] auf diesen fast dogmatischen Satz reagiert, folgt die vorliegende Untersuchung dieser Auffassung.

Mehlhausen hatte seine Überlegungen Ende der 1980er Jahre vornehmlich im Kontext der Kirchlichen Zeitgeschichte entwickelt, einem Fach, das sich in den Worten eines ihrer Protagonisten, Jochen-Christoph Kaiser, als „neue Zweigdisziplin der allgemeinen Geschichtswissenschaft wie als Abteilung der Kirchengeschichte“[24] gerade etabliert hatte. Gemeinsam mit den beiden Theologen Martin Greschat und Kurt Nowak – Vorreiter einer sozialhistorisch arbeitenden Kirchlichen Zeitgeschichte protestantischer Provenienz[25] – sowie dem Historiker Anselm Doering-Manteuffel hatte Kai-

Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004“, in: *zeitenblicke* 5. 2006, Nr. 1, www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/indexpers_html (25.07.2011).

17 Günter Kehrer, „Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen“, in: *ZfR* Heft 1. 1993, 93–104, hier 97.

18 Wolfgang Schieder, „Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik“, in: *GuG* 3. 1977, 291–298, hier 291. Zur sachten Kritik an dieser betont abgrenzenden Argumentation siehe Kehrer, „Religionsgeschichte“, 98 und Neugebauer-Wölk, „Konstituierung“, Absatz 3.

19 Joachim Mehlhausen, „Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung“, in: *EvTh* 48. 1988, 508–521. Wiederabdruck in ders., *Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie*, Berlin 1999, 321–335. Zitate verweisen auf den Wiederabdruck, hier 330.

20 Thadden, „Kirchengeschichte“, 599.

21 Mehlhausen, „Methode“, 326. Zu den Gedanken von Jürgen Habermas siehe: *‚Historikerstreit‘. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München – Zürich 1987, 74f.

22 Mehlhausen, „Methode“, 331.

23 Kurt Nowak, „Kirchengeschichte des 19./20. Jahrhunderts. (Teil I+II)“, in: *GWU* 51. 2000, 190–207 und 259–266, hier 193.

24 Jochen-Christoph Kaiser, „Kirchliche Zeitgeschichte in Westfalen. Das evangelische Beispiel“, in: *WF* 42. 1992, 420–444, hier 420.

25 Der Gießener Theologe Martin Greschat hatte bereits Ende der 1970er Jahre in Besprechungen einschlägiger Neuerscheinungen die Einbeziehung sozialhistorischer Methoden in die Kirchengeschichte gefordert. Der Leipziger Historiker und Theologe Kurt Nowak hatte Anfang der 1980er ebenfalls

ser kurz vor den Überlegungen Mehlhausens die Reihe *Konfession und Gesellschaft* begründet, deren Anliegen es ist, „die christentumsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Signatur der Moderne“ im Blick zu behalten. In Anbetracht der „fortdauernden Durchdringung von Konfession und Gesellschaft“ forderten sie, „die von den Gesellschaftswissenschaften längst bereitgestellten Methoden und Interpretationsmodelle interdisziplinär anzuwenden“.[26]

Für eine stärker theologiegeleitete Kirchengeschichtsschreibung plädierte hingegen der Theologe Gerhard Besier, der im selben Jahr wie *Konfession und Gesellschaft* gemeinsam mit einem vielköpfigen, international besetzen Gremium die Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft* startete. Sie ist einer Auffassung von Historischer Theologie verpflichtet, die sich letztendlich selbst eine Korrektivfunktion gegenüber der Geschichtswissenschaft zumisst.[27] Dieser Anspruch stieß inzwischen bei Historikern und Theologen auf heftige Kritik.[28] Eine solche Konzeption weist eine ausgesprochene Nähe zu Gerhard Ebelings um die Jahrhundertmitte entworfenen Vorstellung von „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“[29] auf und ignoriert damit die methodischen Debatten des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts. Besiers Furcht vor der „Marginalisierung theologischer Maßstäbe“[30] führt ihn zu einer weitgehenden Ablehnung der Übernahme sozialwissenschaftlicher Methoden in der Kirchengeschichte und misst die akademische Religionsforschung an der Frage religiöser Wahrheit.[31] Diese Frage kann aber, wie Kaiser lapidar formulierte, „nur mit einer

auf die mangelnde sozialwissenschaftlich-methodische Grundierung aktueller Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte verwiesen. Vgl. Martin Greschat, „Evangelische Kirche und Gesellschaft in der Nachkriegszeit. Ein Buchbericht“, in: *WPKG* 67. 1978, 437–446; deutlich in ders., „Allzu Verständnisvolles. K. Scholders großes Werk zur Zeitgeschichte“, in: *WPKG* 68. 1979, 118–125; Kurt Nowak, „Kirchenkampf und Widerstand im ‚Dritten Reich‘. Erwägungen zu einem historiographischen Prinzipienproblem“, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 30. 1981, 584–596.

[26] So Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat, Jochen-Christoph Kaiser und Kurt Nowak zum Programm der Reihe. Vgl. den ersten Band der Reihe Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hgg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analyse einer Verstrickung*, Frankfurt 1988, VIIf. Das Programm ist auch in allen anderen Bänden der Reihe abgedruckt.

[27] Vgl. Gerhard Besier u.a., „Einführung der Herausgeber“, in: *KZG* 1. 1988, 3–6, hier 5. Präziser bei Gerhard Besier/Hans G. Ulrich, „Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte – ein diskursiver Versuch“, in: *EvTh* 51. 1991, 169–182.

[28] Die Kritik entzündete sich dabei vor allem an den Arbeiten Besiers, erstreckte sich aber auch immer wieder auf die Konzeption der Zeitschrift im Allgemeinen. Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, „Historie in höherer Absicht“, in: *ThR* 50. 1985, 411–427; Mehlhausen, „Methode“, 330f; Anselm Doering-Manteuffel, „Griff nach der Deutung. Bemerkungen des Historikers zu Gerhard Besiers Praxis der ‚Kirchlichen Zeitgeschichte“‘, in: ders./Kurt Nowak (Hgg.), *Kirchliche Zeitgeschichte: Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 79–89; Martin Greschat, *Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung*, Leipzig 2005, 88f; Siegfried Hermle, „Tendenzen kirchlicher Zeitgeschichte“, in: *VuF* 50. 2005, 69–88.

[29] Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947.

[30] Gerhard Besier, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*, München 2000, 90.

[31] Vgl. ebd., 80–91; ders., *Religion, Nation, Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 1992, 205f.

Glaubensaussage [...], nicht jedoch mit Hilfe einer Theologie, die als wissenschaftliche Disziplin am allgemeinen Diskurs der Fächer teilnimmt", beantwortet werden.[32]

Die Methodendebatten sind in der Zwischenzeit fortgesetzt worden. Vor allem in der Protestantismusforschung divergieren die Positionen dabei signifikant.[33] Demgegenüber spielen in der Erforschung des Katholizismus theologische Argumente eine eher untergeordnete Rolle, nicht zuletzt, weil ein Großteil der Katholizismusforscher nicht Theologen, sondern Vertreter anderer Disziplinen sind.[34] Aber auch in der Protestantismusforschung führte die interdisziplinäre Zusammenarbeit überwiegend zu der – aus Sicht des Historikers und Religionswissenschaftlers – unerlässlichen Einsicht, dass „man nicht sinnvoll über Religion und Christentum reden [kann], ohne zugleich von Kultur und Gesellschaft zu sprechen – also sozialgeschichtlich zu arbeiten und zu argumentieren"[35]. Der Historiker Clemens Vollnhals hat in diesem Zusammenhang nachdrücklich darauf hingewiesen, dass eine moderne Kirchengeschichte nur als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte möglich ist. „Sie sollte sich deshalb nicht scheuen, das methodische Instrumentarium sozialwissenschaftlicher Disziplinen zu nutzen, um die Zusammenhänge von Kirchlichkeit, Theologie und klassen- und schichtspezifisch geprägten Orientierungen genauer zu ergründen."[36]

Diese sozialwissenschaftliche Grundierung der neueren Religions- und Christentumsgeschichte erfuhr in den letzten Jahren eine kulturgeschichtliche Erweiterung.[37] Ausgang nahm diese Ausweitung in den theoretischen und methodischen Debatten der Geschichtswissenschaft.[38] Dort gerieten Sinnbezüge, kulturelle Orientierungen,

---

32 Jochen-Christoph Kaiser, „Kirchliche Zeitgeschichte. Ein Thema ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung", in: Bernd Jaspert (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme, Visionen, Methoden*, Paderborn 1998, 197–209, hier 207.

33 Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), *Kirchliche Zeitgeschichte*; Themenhefte der Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte: Zur Historik Kirchlicher Zeitgeschichte*, Heft 1 (1992) und *Psychohistorie und Kirchengeschichte* Heft 1 (1994); Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hgg.), *Historiographie und Theologie. Kirche- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004. Eine rasche Orientierung bietet Greschat, *Kirchliche Zeitgeschichte*.

34 Instruktiv dazu: Andreas Holzem, „Gesslerhüte der Theorie? Zum Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung", in: Doering-Manteuffel/Nowak, *Kirchliche Zeitgeschichte*, 180–202.

35 Martin Greschat, „‚Rechristianisierung' und ‚Säkularisierung'. Anmerkungen zu einem europäischen überkonfessionellen Interpretationsmodell", in: Jochen-Christoph Kaiser/Anselm Doering-Manteuffel (Hgg.), *Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland*, Stuttgart – Köln – Berlin 1995, 1–24, hier 20. Grundsätzlich dazu ders., „Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen", in: *HZ* 256. 1993, 67–103.

36 Clemens Vollnhals, „Kirchliche Zeitgeschichte nach 1945. Schwerpunkte, Tendenzen, Defizite", in: Kaiser/Doering-Manteuffel, *Christentum*, 176–191, hier 184.

37 Irmtraud Götz von Olenhusen, „Die neue Religionsgeschichte", in: Christoph Cornelißen (Hg.), *Geschichtswissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt 2000, 271–281, hier 279f. Diese Erweiterung wurde verstärkt von der Frühneuzeitforschung betrieben.

38 Siehe zu den Debatten um die neue Kulturgeschichte Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hgg.), *Kulturgeschichte*, Göttingen 1996; Thomas Mergel/Thomas Welskopp (Hgg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997; Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt 2001; Achim Landwehr/Stefanie Stockhorst, *Einführung in die Europäische Kulturgeschichte*, Paderborn u.a. 2004.

Perzeptions- und Deutungsmuster sowie mentale Dispositionen und Prägungen der historischen Subjekte, letztendlich „die Innenseite der menschlichen Existenz“ in ihrer lebensweltlichen Perspektive und den konkreten Handlungsorientierungen in den Blick.[39] Typische Gegenstände dieser Forschungsrichtung sind unter anderem Sprache und Kommunikationsräume, körperliche Ausdrucksform und Habitus sowie Mentalitäten und Erfahrungen. Frank-Michael Kuhlemann wies darauf hin, dass sich ein Großteil dieser Fragestellungen und Untersuchungsgegenstände der Kulturgeschichte für eine moderne Religions- und Konfessionsgeschichte nutzen lässt. Dazu dürfen – wie es in der vorliegende Arbeit der Fall ist – Theologie und Kirche nicht als „Sonderwelten jenseits der allgemeinen Kulturentwicklung“ angesehen werden, sondern es wird davon ausgegangen, dass sie „sowohl in ihren Denkformen, als auch Lebensäußerungen tief mit dem Gang der Kulturentwicklung verwoben sind“[40].

Angesichts dieser Entwicklung hin zu sozial- und kulturhistorischen Methoden ist es bemerkenswert, dass die Religionswissenschaft bisher kaum Notiz von den Methodendebatten in der neueren Religions- und Christentumsgeschichte genommen hat. Eine in Hinblick auf die ersten sozialhistorischen Annährungen an den Untersuchungsgegenstand Religion erfolgte Aufforderung Günter Kehrers an die Religionswissenschaft, sich an diesen Methodendiskussionen zu beteiligen, verhallte bislang nahezu ungehört.[41] Das ist umso erstaunlicher, als die klare Bezugnahme auf die gesellschaftliche Bedingtheit religiöser Formen deutlich an das Verständnis Émile Durkheims, einem der Begründer der modernen Religionswissenschaft, von Religion als „soziale Tatsache“[42] erinnert. Zudem fügt sich die kulturgeschichtliche Erweiterung des Programms der historischen Religionsforschung nahtlos in das kulturwissenschaftliche Profil, das sich in den letzten 30 Jahren in der deutschen Religionswissenschaft durchgesetzt hat. Dieses Profil rekurriert mit Clifford Geertz auf Religion als Symbolsystem wirklichkeitskonturierender Stimmungen, Motivationen und Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung.[43] Ein solcher kulturwissenschaftlicher Zugriff auf Religion untersucht die „kognitiven, emotionalen, normativen, sozialen und kulturellen“[44] Zusammenhänge religiöser Sinn-, Kommunikations- und Deutungssysteme. Eine Kirchengeschichte, die, wie Greschat es beschreibt, kirchliches Leben, Denken und Handeln nicht nur

[39] Frank-Michael Kuhlemann, „Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive“, in: *Der Archivar* 53. 2000, 230–237, hier 231. Erste Anstöße des Katholizismusforschers Heinz Hürten blieben, wie bereits im Untertitel seines Aufsatzes anklingt, Randbemerkungen. Heinz Hürten, „Alltagsgeschichte und Mentalitätsgeschichte als Methoden der Kirchlichen Zeitgeschichte. Randbemerkungen zu einem nicht gehaltenen Grundsatzreferat“, in: *KZG* 5 Heft 1. 1992, 28–30.

[40] Kuhlemann, „Kulturgeschichte“, 232.

[41] Kehrer, „Religionsgeschichte“, 103f.

[42] Vgl. Émile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* (hg. und eingeleitet von René König), Frankfurt 1984. Zu Durkheims Bedeutung für die Grundlegung der modernen Religionswissenschaft siehe Hans G. Kippenberg, „Émile Durkheim (1858–1917)“, in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 103–119.

[43] Clifford Geertz, „Religion als kulturelles System“, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1983, 44–95, hier 48.

[44] Burkhard Gladigow, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe.* Bd. 1, Stuttgart 1988, 26–40, hier 33.

in den sozialen, ökonomischen und politischen Begebenheiten kontextuiert, sondern auch die „religiös-kulturellen Sehnsüchte, [...] Hoffnungen und Zwänge“[45] beachtet oder die mentalitätsgeschichtlichen Überlegungen, wie sie Frank-Michael Kuhlemann am Beispiel der Religion der letzten beiden Jahrhunderte angestrengt hat,[46] aufnimmt, könnte also für eine kulturwissenschaftlich ausgerichtete Religionswissenschaft mehr als nur ein Diskussionspartner sein.

Der Blick in die religionswissenschaftliche Einführungsliteratur der letzten Jahre hat allerdings die ernüchternde Bilanz zur Folge, dass die skizzierten Annäherungen von theologischer und geschichtswissenschaftlicher Seite an den Untersuchungsgegenstand Religion schlicht nicht wahrgenommen wurden.[47] Auch Hans G. Kippenberg schreibt in seinem Buch über „die Entdeckung der Religionsgeschichte“ lediglich eine Disziplingeschichte der Gründungsphase der Religionswissenschaft, so dass die sozialhistorische Religionsforschung merkwürdig unentdeckt bleibt und er lediglich einzelne Ansätze der allgemeinen Geschichtstheorie des ausgehenden 20. Jahrhunderts berücksichtigt.[48] Neuerdings hat jedoch Volkhard Krech die Methoden der neueren Religionsgeschichte aufgenommen. Ziel seiner Positionsbestimmung war allerdings nicht der multi- oder transdisziplinäre Dialog.[49] Vielmehr suchte er angesichts aktueller Fachdebatten nach einer integrativen Methode, um das Auseinanderdriften des Faches in eine sozialwissenschaftlich und eine philologisch arbeitende Religionswissenschaft zu verhindern.[50]

Ein Grund für die Wahrnehmungsschwäche der Religionswissenschaft gegenüber den Methodendebatten in der Kirchlichen Zeitgeschichte sowie in der neueren sozialhistorischen Religionsforschung ist die als traditionell zu bezeichnende ‚Arbeitsteilung‘ zwischen Theologie und Religionswissenschaft.[51] Demnach konzentriert sich die Religionswissenschaft in der religionshistorischen Forschung auf das unerschöpfliche Feld der nichtchristlichen Religionen und allenfalls der außereuropäischen Christentümer, während die Theologie für die Erforschung der nordamerikanischen und europäischen Christentumsgeschichte zuständig ist.[52] Die Frage, wie nun die Position des Christen-

[45] Greschat, „Bedeutung“, 73.

[46] Frank-Michael Kuhlemann, „Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert“, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hgg.), *Kulturgeschichte*, 192–211.

[47] Siehe Hartmut Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988; Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen ^{2}1997; Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002; Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003; Jörg Rüpke, *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart 2007.

[48] Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, insbesondere 261–263.

[49] Volkhard Krech, „Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizzen zur Lage der Religionsforschung und zur Möglichkeiten ihrer Entwicklung“, in: *ZRGG* 58. 2006, 97–113, insbesondere 101.

[50] Krech, „Religionswissenschaft“, 105–107.

[51] Zur historischen Genese dieser Arbeitsteilung siehe Sigurd Hjelde, „Das Christentum als Gegenstand der Religionswissenschaft“, in: Gebhard Löhr (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft: Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin*, Frankfurt 2000, 171–189.

[52] Burkhard Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hgg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 21–42, hier 23f.

tums in den Gesellschaften des Europas der Moderne adäquat und methodisch sinnvoll bestimmt werden könnte, verliert demzufolge für die Religionswissenschaft an Interesse. Sodann ruft die von einigen Vertretern der historischen Theologie geforderte Einbeziehung der religiösen Wahrheitsfrage in die Religionsgeschichte bei Religionswissenschaftlern, deren Grundprinzip der ‚methodologische Atheismus'[53] ist, gleichsam apotropäische Reflexe hervor. Zu sehr erinnert diese Frage an die eigene Fachentwicklung, ihre Emanzipationsgeschichte von der Theologie und das überwunden geglaubte religionsphänomenologische Erkenntnisstreben der Zwischenkriegszeit, so dass unwillkürlich Distanz erzeugt wird.[54] Diese Distanz gilt es von Seiten der Religionswissenschaft zu überwinden und das „ängstliche Beharren darauf, ob der eigene Beitrag auch ausreichend die Eigentümlichkeit der eigenen Wissenschaft erkennen lässt"[55], abzulegen.

1.2 Fragestellung und theoretisch-methodische Zugänge

Die nachfolgende Untersuchung möchte den angesprochenen Distanzabbau im Rahmen der aufgezeigten methodischen Überlegungen fördern. Die Analyse mentaler Dispositionen und sozialer Deutungsmuster württembergischer Pfarrer stellt somit auch einen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit der Christentumsgeschichte dar. Sie untersucht, wie Geistliche als religiöse Spezialisten und kirchenorganisatorische Funktionseliten ungleichzeitige Entwicklungen in den verschiedenen gesellschaftlichen Subsystemen wahrnahmen, intellektuell verarbeiteten und neue Wirklichkeitsdeutungen entwickelten. Anhand dieses Prozesses kann geprüft werden, wie stark es den Kirchen und ihren Pfarrern gelungen ist, ihre Integrationsfunktion zu erfüllen.

Diese Ungleichzeitigkeiten resultierten größtenteils aus der gesellschaftlichen Modernisierung, die Eberhard Müller ansprach und die in der zeithistorischen Forschung bezogen auf die Nachkriegszeit mit den unterschiedlichen qualifizierenden Attributen „aufgeregt", „partiell" oder „verzögert" belegt wurde.[56] Innerhalb weniger Jahre hat-

[53] Genannter Begriff von Peter L. Berger wird hier gegenüber dem von Hubert Knoblauch angeführten Terminus des ‚methodologischen Agnostizismus' bevorzugt, da die Religionswissenschaft argumentiert, „etsi deus non daretur" und damit – methodisch – von einer Nicht-Existenz höherer Mächte oder göttlicher Wesen ausgehen kann, ohne deswegen eine solche Existenz bestreiten zu müssen. Vgl. Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973, 98 und 170 und Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, 14.

[54] Zum Erkenntnisproblem der Religionsphänomenologie in der Zwischenkriegszeit siehe Rainer Flasche, „Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Republik", in: Hubert Cancik (Hg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, 261–276. Zur Fachentwicklung knapp Hock, *Religionswissenschaft*, 171–177 und Christoph Bochinger, „Wahrnehmung von Fremdheit. Zur Verhältnisbestimmung zwischen Religionswissenschaft und Theologie", in: Gebhard Löhr (Hg.), *Identität*, 57–77.

[55] Kehrer, „Religionsgeschichte", 104.

[56] Anstatt vieler Einzelstudien sollen hier nur einige wenige Sammelbände und Überblickswerke der letzten Jahren zu den 1940er, 50er, 60er und 70er Jahren genannt werden: Martin Broszat/Klaus-Dietmar Henke/Hans Woller (Hgg.), *Von Stalingrad zur Währungsreform*, München 1988. Axel Schildt/Arnold Sywottek (Hgg.), *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*, Bonn 1993. Axel Schildt/Detlef Siegfried/Karl Christian Lammers (Hgg.), *Dynamische Zeiten. Die*

te sich die „Zusammenbruchgesellschaft“[57] der Nachkriegszeit in die Konsum- und Wohlstandsgesellschaft verwandelt. Vor diesem Hintergrund galten in den Augen der Mitlebenden in der Retrospektive der wirtschaftliche Wiederaufbau, der wachsende Wohlstand und die soziale Absicherung als prägende Erfahrungen der ersten Jahre der Geschichte der Bundesrepublik.[58] Auch im sozialstrukturellen und sozialkulturellen Bereich fanden Wandlungsprozesse statt, deren Ergebnisse Andreas Rödder mit der „Trias von Individualisierung, radikaler Pluralisierung und Entnormativierung“ zusammengefasst hat.[59] Gespeist durch materiellen Wohlstand, durch zunehmende räumliche und soziale Mobilität und durch Auflösung von normativen und institutionellen Bindungen gewann die Freizeit an Bedeutung. Die Individualisierung des Freizeitverhaltens führte zu einer Pluralisierung von Lebensstilen und Wertesystemen. Diese wenigen Schlaglichter bundesrepublikanischer Gesellschaftsentwicklung müssen hier genügen, um einen Eindruck davon zu vermitteln, wo gesellschaftliche Wandlungsprozesse zum Tragen kamen.

Festzuhalten bleibt, dass die westdeutsche Gesellschaft in der Nachkriegszeit bis etwa Mitte der 1970er Jahre immensen Transformationsprozessen ausgesetzt war, die im Laufe der vorliegenden Arbeit sukzessive thematisiert werden. Vor diesem Hintergrund soll geklärt werden, wie mit diesem gesellschaftlichen Wandel innerhalb des kirchlichen Protestantismus umgegangen wurde. Was wurde von den evangelischen Pfarrern in den als Untersuchungsgebiet ausgewählten württembergischen Kirchenbezirken Esslingen, Waiblingen und Schorndorf wahrgenommen und wie wurde es kommentiert? Wann zeichneten sich Änderungen in den Wahrnehmungsweisen und Deutungsmustern ab? Gleichzeitig müssen die Kontinuitäten im Blick behalten werden. Woher stammen die Deutungsraster für die Gesellschaftsbeobachtung? Worauf sind die verschiedenen Lesearten der Veränderungen und die unterschiedlichen intellektuellen Verstehensprozesse im Bezug auf die sozialen Transformationen zurückzuführen?

Angesichts der zunehmenden Fragwürdigkeit der Säkularisierungsthese soll hier der gesellschaftliche Wandel nicht im Hinblick auf den potentiellen Niedergang des Religiösen oder den Bedeutungsverlust von Kirche und Religion untersucht werden. Stattdessen wird von Wandlungen und Verschiebungen im Verhältnis von Protestantismus und Gesellschaft ausgegangen, die Teile eines Ausdifferenzierungsprozesses unterschiedlicher gesellschaftlichen Teilsysteme sind.[60]

60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften, Hamburg 2000; Edgar Wolfrum, *Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006; Axel Schildt, *Die Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland bis 1989/90*, München 2007.

57 Christoph Kleßmann, *Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955*, Bonn ^{5}1991, 34.

58 Ulrich Herbert, „Liberalisierung als Lernprozess. Die Bundesrepublik in der deutschen Geschichte – eine Skizze“, in: ders. (Hg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*, Göttingen 2002, 7–49, hier 7.

59 Andreas Rödder, *Die Bundesrepublik Deutschland 1969–1990*, München 2004, 30.

60 Vgl. dazu Thomas Luckmann, „Säkularisierung – ein moderner Mythos“, in: ders. (Hg.), *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980, 161–172, hier 168f; Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979, 67.

Die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse hatten schließlich auch Rückwirkungen auf das Verhältnis der organisierten evangelischen Konfession, insbesondere ihrer Pfarrer, zu ihrem politischen und gesellschaftlichen Umfeld. Daher ist darüber hinaus zu fragen, wo sich der kirchliche Protestantismus, wo sich die Vertreter der evangelischen Kirche in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft durch ihre Gesellschaftswahrnehmungen positionierten. Hier gilt es zu berücksichtigen, dass Protestantismus ein Kulturphänomen ist, das über die institutionellen Verankerungen von Kirche als verfasster Religion hinausgeht. Der Protestantismusbegriff muss also vom Kirchenbegriff gelöst werden. In den evangelischen Landeskirchen erfährt der einfache Gläubige durch das reformatorische Konzept des ‚Priestertums aller Gläubigen' eine partielle Gleichstellung gegenüber dem kirchlichen Kultpersonal oder anderen religiösen Spezialisten. Trotzdem waren auch sie bis in die jüngere Vergangenheit in hohem Maße Pastorenkirchen. Gerade auf der unteren Ebene der kirchlichen Organisation, zum Beispiel in dörflich strukturierten Kirchengemeinden, spielte die Person des Pfarrers eine wichtige Rolle im Gemeindeleben. In sämtlichen kirchlichen Hierarchien besetzten Theologen die Schlüsselpositionen in der Verwaltung. Wegen dieser ‚Theologenlastigkeit' erfolgt der Zugriff auf die genannten Fragen über die Berufsgruppe der Pfarrer. Mit dem Ausdruck ‚kirchlicher Protestantismus' kann daher dem Ansatz nachstehender Arbeit Rechnung getragen werden, die Sicht der unteren kirchlichen Funktionseliten zu thematisieren.

Der streng regionalhistorische Ansatz soll keineswegs eine rein lokalgeschichtliche Studie begründen. Um die sozialen und vor allem die mentalen Reaktionen von Gemeindepfarrern nachvollziehen zu können, ist ein klar abgegrenzter regionaler Rahmen notwendig. Darüber hinaus wird einem vielfach benannten Forschungsdesiderat Rechnung getragen und die mittlere und untere Ebene der Erforschung von Religion und Kirche, in diesem Fall die Kirchenbezirke und Kirchengemeinden, in den Blick genommen.[61]

In den drei Kirchenbezirken Esslingen, Schorndorf und Waiblingen,[62] die Teil einer der wachstumsfreudigsten württembergischen Industrieregion sind, waren in der Zeit zwischen dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Mitte der 1970er Jahre 245 Pfarrer im Gemeindedienst tätig.[63] Damit unterliegt die untersuchte Gruppe zwar einem relativ eng begrenzten Rahmen. Aber aufgrund der hohen Berufsmobilität der Pfarrer innerhalb der württembergischen Landeskirche und der Tatsache, dass in den drei Kir-

[61] Siehe etwa Kaiser, „Kirchliche Zeitgeschichte in Westfalen", 422; Christoph Kleßmann, „Kontinuität und Veränderung im protestantischen Milieu", in: Schildt/Sywottek, *Modernisierung*, 403–417, hier 405; Vollnhals, „Kirchliche Zeitgeschichte", 180.

[62] Zum Esslinger Kirchenbezirk gehörten neben der ehemaligen Reichstadt die Gemeinden Aichschieß, Altbach, Berkheim, Deizisau, Denkendorf, Hochdorf, Köngen, Nellingen, Plochingen, Reichenbach, Wernau und Zell. Zum Dekanat Schorndorf: Adelberg-Oberberken, Aichelberg-Krummhardt-Schanbach, Baiereck-Schlichten, Baltmannsweiler, Beutelsbach, Geradstetten, Grunbach, Haubersbronn, Hegenlohe, Hößlinswart-Steinach, Hohengehren, Oberurbach-Walkersbach, Schnait, Schorndorf, Schornbach, Steinenberg, Weiler und Winterbach-Hebsack. Zu Waiblingen: Beinstein, Birkmannsweiler-Baach-Höfen, Bittenfeld, Buoch, Endersbach, Großheppach-Kleinheppach, Hegnach, Hertmannsweiler-Bürg, Hohenacker, Korb, Leutenbach-Nellmersbach, Neustadt, Oppelsbohm, Rommelshausen, Schwaikheim, Stetten, Strümpfelbach, Waiblingen und Winnenden-Breuningsweiler.

[63] Pfarrerinnen, im Sinne von ordinierten Theologinnen, gab es in Württemberg erst ab 1968. Im Untersuchungsgebiet war jedoch bis Mitte der 1970er Jahre keine Frau im Gemeindepfarramt tätig.

chenbezirken sämtliche Pfarrstellen- und Kirchengemeindestrukturen vertreten sind – vom Dorfpfarramt über neu errichtete Siedlungsgemeinden oder städtische Kirchengemeinden mit bildungsbürgerlicher Sozialstruktur bis hin zu klassischen Arbeiterwohngemeinden – kann dieses Pfarrerkollektiv dennoch als repräsentativ für die württembergische Nachkriegspfarrerschaft in den mittleren und unteren kirchlichen Hierarchien gelten.

Diese Pfarrergruppe wird einer eingehenden sozialhistorischen kollektivbiografischen Analyse unterzogen und auf ihre Gesellschaftswahrnehmung hin befragt. Da Wahrnehmungen und Deutungen indes mentalitätsbedingt sind, soll der oben referierten Forderung nach einer kulturgeschichtlich verzahnten Kirchlichen Zeitgeschichte entsprochen und – im Blick auf die Pfarrer – die Mentalitätsebene miteinbezogen werden. Mentalitäten stellen „Wahrnehmungsfilter“[64] oder „vorgängige Interpretationshorizonte“[65] dar. Mit Theodor Geiger können sie „geistig-seelische Dispositionen“, die als „unmittelbare Prägung des Menschen durch seine soziale Lebenswelt und die von ihr ausstrahlenden an ihr gemachten Lebenserfahrungen“ verstanden werden.[66] Die französische Historiographie beschreibt Mentalitäten darüber hinaus in der Ebene des Un- und Nichtbewussten, des Habituellen und Nichtreflektierten, also des internalisierten Verhaltens.[67] Sie können also, Tânia Ünlüdag folgend, verstanden werden als „unreflektiertes Einstellungs- und Deutungsmuster, als Geflecht unmittelbarer Sinngewissheiten, [...] als unhinterfragter, fraglos gültiger Orientierungsrahmen für Handeln und Verhalten“[68]. Die wenig reflektierte und internalisierte Handlung spielt gerade im Bezug auf religiöses Verhalten eine entscheidende Rolle und muss daher in der Untersuchung Berücksichtigung finden. Für die Betrachtung von Pfarrern als Akteure und als Analysten muss das Mentalitätskonzept jedoch um die Dimension des bewussten Handelns und Denkens erweitert werden. Volker Sellin hat darauf hingewiesen, dass sich gerade Geistliche verstärkt von ihrem angeeigneten reflektierten und durchrationalisierten Wissen leiten ließen.[69]

Um den Zusammenhang von sozialem Handeln und mentaler Disposition rekonstruieren zu können, müssen die Wirklichkeitsvorstellungen der Pfarrer analysiert werden, aufgrund derer letztlich das Handeln und Verhalten der Geistlichen eingeordnet werden kann. Ausgehend von wissenssoziologischen Theorieangeboten werden diese Vorstel-

---

64 Rolf Schieder, „Predigtgeschichte als Mentalitätsgeschichte. Analyse einer protestantischen Rundfunkpredigt aus dem Jahre 1932“, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hgg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 176–191, hier 178.

65 Thomas Nipperdey, „Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft“, in: Gerhard Schulz (Hg.), *Geschichte heute. Positionen, Tendenzen und Probleme*, Göttingen 1973, 225–255, hier 245.

66 Vgl. Theodor Geiger, *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage*, Stuttgart 1932.

67 Siehe vor allem Annette Rieks, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht*, Altenberge 1989; dies., „Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen“, in: *ZKG* 101. 1990, 58–79, hier 67f.

68 Tânia Ünlüdag, *Mentalität und Literatur. Zum Zusammenhang von bürgerlichen Weltbildern und christlicher Erziehungsliteratur im 19. Jahrhundert am Beispiel der Wuppertaler Traktate*, Köln 1993, 3.

69 Volker Sellin, „Mentalität und Mentalitätsgeschichte“, in: *HZ* 241. 1985, 555–598, hier 573.

lungen als Produkt eines sozialen Kommunikationsprozesses verstanden, der subjektive und objektive Faktoren menschlicher Wirklichkeit einbezieht.[70] Die Wahrnehmung der jeweiligen Gegenwart findet demzufolge immer auch innerhalb eines Erfahrungsraums statt, der von der selbst erlebten Vergangenheit und der durch soziale Interaktion und gesellschaftliche Vermittlungsprozesse von Vorstellungen über das Vergangene konstituiert wird. Ein solcher Erfahrungsraum bestimmt zugleich auch den Horizont der Zukunftserwartung, in dem sich das erlernte Wissen, die erinnerte Vergangenheit und die Gegenwartsdeutungen bündeln und dadurch mentalitätsprägend auswirken.[71]

Für die Beleuchtung von interpersonalen sozialen und mentalen Zusammenhängen wurden in den letzten Jahren vornehmlich zwei Ansätze erprobt, die in der vorliegenden Arbeit für die Suche nach den pastoralen Wahrnehmungsprägungen verbunden werden sollen. Zum einem haben sich kollektivbiografische Betrachtungen bewährt, um über eine sozialhistorische Herkunftsanalyse sowie die Untersuchung der Bildungs- und der Berufssozialisation strukturelle Gemeinsamkeiten bestimmter Berufsgruppen erkennen zu können.[72] Eine sozialhistorisch-kollektivbiografische Lebenslaufanalyse führt zu einem „Katalog der Kohorten“[73] und ist somit Voraussetzung für die Analyse gemeinsamer Verhaltensdispositionen und Deutungsmuster. Zum anderen hat sich ergänzend dazu eine interpretative Bildung von Generationen etabliert.[74] Das Konzept der ‚Generation‘ als sozialkulturelle Ordnungskategorie nimmt eine dauerhafte, gleichartige, gleichsam identitätsstiftende Wirkung von ähnlichen Sozialisationsbedingungen an und verknüpft es mit altersspezifischen überindividuellen Prägungen und kulturellen Erfahrungsräumen. Generationen erscheinen somit als Erfahrungsgemeinschaften oder – mit den Worten Karl Mannheims, der die Forschung für generationelle Zusammen-

[70] Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Dt. Erstausgabe) 1969, Frankfurt [20]2004; Vgl. bereits Karl Mannheim, „Das Problem der Generationen“, in: *KVfS* 7. 1928, 157–185 und 309–330.

[71] Reinhart Koselleck, „‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien“, in: Ulrich Engelhardt/Volker Sellin/Horst Stuke (Hgg.), *Soziale Bewegungen und politische Verfassung*, Stuttgart 1976, 13–33, insbesondere 17–19.

[72] Für einen frühen Überblick: Wilhelm Heinz Schröder (Hg.), *Lebenslauf und Gesellschaft. Zum Einsatz kollektiver Biographien in der historischen Sozialwissenschaft*, Stuttgart 1985. Für den Bereich der Religionsgeschichte: Oliver Janz, *Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914*, Berlin 1994; Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringungen des protestantischen Sozialmilieus in Berlin*, Köln – Weimar – Wien 2001; Frank-Michael Kuhlemann, *Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914*, Göttingen 2001; Thorsten Altena, *„Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils“. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918*, Münster – München – Berlin 2003. Neuere kollektivbiografische Arbeiten aus dem Bereich der deutschen Zeitgeschichte: Michael Wildt, *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes*, Hamburg 2003; Christina von Hodenberg, *Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945–1973*, Göttingen 2006.

[73] Heinz Bude, „Qualitative Generationsforschung“, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hgg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek 2000, 187–194, hier 189.

[74] Vgl. Ulrike Jureit/Michael Wildt, „Generationen“, in: dies. (Hgg.), *Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*, Hamburg 2005, 7–26, insbesondere 7–9; Andreas Schulz/Gundula Grebner, „Generation und Geschichte. Zur Renaissance eines umstrittenen Forschungskonzepts“, in: dies. (Hgg.), *Generationswechsel und historischer Wandel*, München 2003, 1–23.

hänge besonders sensibilisiert hat – als „gemeinsame Lagerung im sozialen Raum“[75]. Durch die Betrachtung von Generationen als erfahrungsgeschichtliche Kategorie tritt die Frage nach der realen oder konstruierten Substanz einer gefühlten Generationengemeinschaft in den Hintergrund.[76]

Daher werden nicht nur die soziale Zusammensetzung des Pfarrerkollektivs, der Bildungsstand und die theologische Richtung der Geistlichen betrachtet. Die Frage der Mentalitätsprägung wird auch auf die gemeinsame Teilhabe an allgemeinen und besonders an kirchlichen zeitgenössischen Entwicklungen ausgedehnt, die wiederum Rückwirkung auf die theologische Begründung des pastoralen Selbstbilds und dessen Rollenverständnisses haben.[77] Damit geraten neben der biografisch besonders prägnanten Phase der Jugendzeit auch andere Abschnitte des Lebenslaufs in den Blick.[78] Diese Parallelität in der lebenszeitlichen Perspektive birgt Potential für die Herausbildung ähnlicher Gefühls-, Denk- und Handlungsweisen, ohne dass eine zwangsläufige Kausalität einer solchen Herausbildung abzuleiten ist.[79] Im Unterschied zu sozialen Kohorten, die mit Heinz Bude treffender als „Jahrgangsgruppen“[80] beschrieben werden können, umfasst der Generationenbegriff nicht allein die reine Chronologie, sondern auch die „historische Relevanz alterspezifischer Deutungsentwürfe“[81], mithin die Konstruktion einer unbestimmten Gruppenidentität.

Die beschriebenen Zugriffsweisen der sozialgeschichtlichen Analyse des pastoralen Sozialprofils sowie der Einbeziehung eines erfahrungsgeschichtlich orientierten Generationenkonzepts zielen auf eine Fundierung des mentalitätshistorischen Ansatzes. Frank-Michael Kuhlemann hat darüber hinaus darauf hingewiesen, dass für eine Mentalitätsgeschichte der Berufsgruppe der Pfarrer die sozialen und mentalen Kommunikationszusammenhänge der konfessionellen Milieus eminent sind.[82] Nachdem der Milieubegriff zum „Schlüsselbegriff“[83] für die Erforschung des Katholizismus in der Moderne avancierte,[84] rückte dieses Konzept in letzter Zeit vermehrt auch für die Erforschung des Protestantismus ins Blickfeld. Grundlegend für das Milieumodell sind

---

75 Karl Mannheim, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Neuwied u.a. ^{2}1970 (hg. von Kurt H. Wolff), 536.

76 Ulrike Jureit, *Generationenforschnung*, Göttingen 2006, 17.

77 Zur gesellschaftlichen Bedingtheit theologischer Wirklichkeitshorizonte siehe Günter Kehrer, „Gesellschaftliche Bedingungen und Konsequenzen einer politischen Theologie“, in: *Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen*, Mainz 1973, 119–144, insbesondere 122–128.

78 Kurt Lüscher hat darauf hingewiesen, dass nicht nur die Jugendzeit „sondern generell altersspezifische Verarbeitungen von eindrücklichen Ereignissen als differentiell generationenstiftend anzunehmen“ sind. Kurt Lüscher, „Ambivalenz – Eine Annährung an das Problem der Generation. Die Aktualität der Generationenfrage“, in: Jureit/Wildt, *Generationen*, 53–78, hier 55.

79 Mannheim, *Wissenssoziologie*, 550.

80 Bude, „Generationsforschung“, 188.

81 Jureit/Wildt, „Generationen“, 13.

82 Kuhlemann, *Bürgerlichkeit*, 29.

83 Arbeitskreis für Kirchliche Zeitgeschichte Münster (AKKZG), „Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe“, in: *WF* 43. 1993, 588–654, hier 588.

84 Für einen Überblick über die katholische Milieuforschung siehe Weiss Otto Weiss, „Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung – Ein Forschungsbericht“, in: *RJKG* 17. 1998, 289–312; Karl-Egon Lönne, „Zur Katholizismus-Forschung“, in: *GuG* 26. 2000, 128–170, insbesondere 137–160.

die Überlegungen von M. Rainer Lepsius, der eine Erklärung für die Stabilität des Parteiensystems im Kaiserreich suchte und dabei von der Existenz unterschiedlicher sozialmoralischer Milieus ausging. Diese beschrieb er als „soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden“[85]. Der von Lepsius betonte erklärende Zusammenhang zwischen Milieubildung, Wählerpräferenz und politischer Kultur trat in der Zwischenzeit mehr und mehr in den Hintergrund. Bezogen auf die Protestantismusforschung lag diese Vernachlässigung umso näher, als es keine einheitliche protestantische Milieupartei gab und Protestanten in nahezu allen politischen Lagern zu finden waren.[86] Auf diese Weise wurde das Milieumodell verstärkt zur Analyse von soziokulturellen Lebenswelten herangezogen.

Wiederum für die Katholizismusforschung wurde ein Konzept entwickelt, nach dem das Milieu „als eine sozial abgrenzbare Personengruppe Träger kollektiver Sinndeutung von Wirklichkeit“[87] ist. Innerhalb dieses Milieus prägten ein verbindlicher Werte- und Normenkomplex die Verhaltensmuster. Für die Erforschung des Protestantismus ist diese Definition jedoch zu eng, schon allein deswegen, weil es „nie *das* [Hervorhebung im Original, CK] protestantische Milieu [gab], sondern stets mehrere“[88]. Um „die spezifische Sozialgestalt des Protestantismus adäquat und in ihrer ganzen Breite erfassen zu können“[89] hat Wolfhart Beck daher eine Dynamisierung des Milieubegriffs vorgeschlagen, die auch in vorliegender Arbeit berücksichtigt werden soll. Beck betont die fließenden Außengrenzen des Milieus, die sich sowohl auf das sozialmoralische Werte- und Normensystems als auch auf die Frage der sozialen Träger des Milieus bezieht. Gegenüber der inneren Geschlossenheit und Gleichförmigkeit eines engen Milieuverständnisses bedenkt Beck die „partielle Öffnungsbereitschaft“ des protestantischen Milieus gegenüber dem Prozess der Modernisierung und kann auf diese Weise nicht nur die Milieuabschottung, sondern auch Tendenzen einer Milieuöffnung und -durchbrechung in den Blick nehmen. Zudem verweist er auf die typisch protestantischen, vielfältigen Formen der von Trutz Rendtorff bereits Ende der 1950er Jahre

[85] M. Rainer Lepsius, „Parteiensystem und Sozialkultur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft“, in: Wilhelm Abel (Hg.), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge*, Stuttgart 1966, 371–393, hier 383.

[86] Karl Rohe, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1992, 92; Jochen-Christoph Kaiser, „Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert“, in: Blaschke/Kuhlemann, *Kaiserreich*, 257–289, hier 259. Zur Folge des Fehlens einer protestantischen Milieupartei in der bundesrepublikanischen Nachkriegszeit siehe Jens Flemming, „Unter der Bürde der Tradition: Thesen zum gesellschaftlichen Ort des deutschen Protestantismus vor 1945“, in: Hermann W. von der Dunk/Horst Lademacher (Hgg.), *Auf dem Weg zum modernen Parteienstaat. Zur Entstehung, Organisation und Struktur politischer Parteien in Deutschland und den Niederlanden*, Melsungen 1986, 239–248, hier 243f.

[87] AKKZG, „Katholiken,“ 606.

[88] Christoph Kleßmann, „Zur Sozialgeschichte des protestantischen Milieus in der DDR“, in: *GuG* 19. 1993, 29–53, hier 30.

[89] Vgl. im Folgenden Wolfhart Beck, *Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik*, Paderborn 2002, 11f.

als „distanzierte Kirchlichkeit“[90] charakterisierten Beziehungsmöglichkeiten zwischen den Milieuangehörigen und den landeskirchlich verfassten Kirchengemeinden. Im Protestantismus ist folglich eine konfessionelle Orientierung und individuelle Frömmigkeit auch ohne enge kirchliche Bindung und Praxis vorstellbar.

Zur Spezifik des Protestantismus gehören darüber hinaus die vielfachen außerkirchlichen Frömmigkeitsformen und religiösen Bewegungen. Die protestantische Milieuforschung folgte bisher weitgehend unhinterfragt den skizzenhaften Überlegungen Günther Brakelmanns zum „kirchennahen protestantischen Milieu“ und konzentrierte sich auf die Analyse der „ihres evangelisch-reformatorischen Glaubens gewisse und sich zum kirchlichen [...] Leben einer Ortsgemeinde haltenden Personen, Familien, Frauen-, Männer- und Jugendvereine“[91] und des Verbands- und Vereinsprotestantismus. So richtig Brakelmanns Hinweis auf die Meso- und Mikroebene für die Erforschung protestantischer Sozialmilieus ist,[92] so irritierend ist, dass dieses lokale Milieuverständnis ausschließlich die „kirchennahen“ – also nur die der Landeskirche zuordenbaren – Protestantismen umfasst. Das Bild des mit der lokalen Gesellschaft verknüpften protestantischen Milieus bleibt auf diese Weise unvollständig. Auch die protestantischen Freikirchen und die vielfältigen sich auf den evangelisch-reformatorischen Glauben berufenden außerkirchlichen religiösen Bewegungen sind Teil des protestantischen Milieus. Daher ist Tobias Dietrichs auf den ersten Blick verblüffend einfacher Vorschlag, statt von Milieu konventionell von „Kirchen-gemeinde“ zu sprechen kurzsichtig, denn er kann wiederum allenfalls das kirchennahe Milieu beschreiben.[93]

Aufgrund des angesprochenen spezifischen Charakters protestantischer Konfessionalität, der sich in einer doppelten Unbestimmtheit von breiter Volkskirchlichkeit und weit reichenden Formen außerkirchlicher protestantischer Religiosität äußert, kann die Frage, wo die Grenze der Milieuzugehörigkeit zu ziehen ist, nie zufriedenstellend beantwortet werden. Innerhalb des wahrnehmungsgeschichtlichen Ansatzes vorliegender Arbeit, die in erster Linie nach den mentalitätsprägenden Momenten des protestantischen Milieus fragt, ist eine solche endgültige Beantwortung auch nicht notwendig. Die Perspektive der Pfarrer auf die Gesellschaft ist auf das jeweilige lokale Milieu gerichtet. Die Geistlichen beschreiben den gesellschaftlichen Wandel zunächst innerhalb des Milieus, nehmen aber auch Transformationsprozesse jenseits des Milieurands wahr. Trotz der beschriebenen theoretischen Unwägbarkeiten wird von der Existenz eines protestantischen Traditionsmilieus in der Untersuchungsregion auch für die unmittelbare Nachkriegszeit ausgegangen. Die ausgeprägte protestantische Konfessionskultur

[90] Trutz Rendtorff, *Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Eine kirchensoziologische Untersuchung*, Hamburg 1958, 134.

[91] Günter Brakelmann, „Das kirchennahe protestantische Milieu im Ruhrgebiet 1890–1933“, in: *Bericht über die 38. Versammlung deutscher Historiker in Bochum*, Stuttgart 1991, 175–179, hier 175.

[92] Das Verständnis eines lokal und regional begrenzten Milieus ist von der Wahlforschung übernommen. Siehe Rohe, *Wahlen*, 20; Jürgen W. Falter/Hartmut Bömermann, „Die Wählerpotentiale politischer Teilkulturen 1920–1933“, in: Detlef Lehnert/Klaus Megerle (Hgg.), *Politische Identität und nationale Gedenktage. Zur politischen Kultur in der Weimarer Republik*, Opladen 1989, 281–305.

[93] Tobias Dietrich, *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert*, Köln – Weimar – Wien 2004, 22.

Württembergs und die fortgesetzte konfessionelle Selbstbehauptung während des Nationalsozialismus sollen als Grundlage für diese Arbeitshypothese genügen.

1.3 Die Literatur- und Quellenlage. Gliederung der Arbeit

In der Forschung zur Religionsgeschichte des deutschen Christentums im 20. Jahrhundert dominierten lange Zeit Publikationen zum Themenkomplex ‚Kirche und Nationalsozialismus'.[94] Erst im Laufe der 1980er Jahre wurden von Seiten der Protestantismusforschung die übrige Zwischenkriegszeit und „die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte"[95] ins Blickfeld genommen. Die Religionswissenschaft hingegen unternahm bereits zu Beginn des Jahrzehnts erste Versuche zu einer weiter gefassten „Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland"[96], die allerdings in der Folgezeit nicht konsequent weiterverfolgt wurden. Von Seiten der allgemeinen Zeitgeschichte etwa wurden konfessionelle Aspekte bis in die 1990er Jahre nur wenig berücksichtigt.[97] Der protestantische Blick „über Barmen hinaus"[98] ist immer noch durch eine unbefriedigende Forschungslage getrübt. Eine umfassende Gesamtdarstellung der kirchlichen Zeitgeschichte nach 1945, die als „theologie- und kirchengeschichtlicher Referenzrahmen"[99] für die nachfolgende Studie über die pastorale Gesellschaftswahrnehmung in der Nachkriegszeit dienen könnte, fehlt bislang.[100] Die vorliegenden re-

[94] Vgl. die Forschungsberichte von Vollnhals, „Kirchliche Zeitgeschichte"; Hermle, „Tendenzen"; Kurt Meier, „Literatur zur kirchlichen Zeitgeschichte", in: *ThR* 55. 1990, 89–106; Hermann Ehmer, „Die Erforschung der Kirchlichen Zeitgeschichte in Württemberg. Ergebnisse und Aufgaben", in: *Mitteilungen. Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 12. 1992, 23–37; ders., „Kirchliche Zeitgeschichte in Württemberg", in: *BWKG* 92. 1992, 197–207.

[95] Victor Conzemius/Martin Greschat/Hermann Kocher (Hgg.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hühningen/Bern (Schweiz) 1985*, Göttingen 1988.

[96] Günter Kehrer (Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980.

[97] Vgl. die Hinweise bei Anselm Doering-Manteuffel, „Deutsche Zeitgeschichte nach 1945. Entwicklung und Problemlagen der historischen Forschung zur Nachkriegszeit", in: *VfZ* 41. 1993, 1–29 hier 22.

[98] Joachim Mehlhausen (Hg.), … *und über Barmen hinaus. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte. FS für Carsten Nicolaisen*, Göttingen 1995.

[99] Simone Mantei, *Nein und Ja zur Abtreibung. Die evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970–1976)*, Göttingen 2004, 18.

[100] Beredtes Zeugnis dieser Forschungslücke ist auch die als Jubiläumsband geplante, dann aber zum Vermächtnis gewordene Aufsatzsammlung Kurt Nowaks, in der die Zeit nach 1945 nur in Untersuchungen über „Die Kirche in der zweiten deutschen Diktatur" thematisiert wird. Die Darstellung Martin Greschats über die „evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945", die die Ergebnisse seiner umfassenden jahrelangen Arbeit auf diesem Gebiet bündelt, bleibt leider ebenso wie Kurt Nowaks „Geschichte des Christentums in Deutschland" bei der doppelten Staatsgründung stehen. In seltener Einhelligkeit mit den Vorgenannten monierte auch Gerhard Besier, dass „zur Geschichte der Kirchen in der Bundesrepublik […] noch keine Gesamtdarstellung vor[liegt]". An Nowaks eindeutiger Begründung hat sich die letzten 16 Jahre wenig geändert: „Die derzeitige Forschungslage gibt das nicht her." Besier, *Kirche im 20. Jahrhundert*, 70; Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 10; ders., *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001*, Stuttgart 2002; Martin Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002.

ligionshistorischen Einzelanalysen tragen zudem milieutheoretischen und mentalitätshistorischen Fragestellungen kaum Rechnung.[101] Lediglich Wolfhart Beck verbindet beides, indem er über die gängigen Zäsuren in der Historiographie hinweg „Westfälische[n] Protestanten auf dem Weg in die Moderne“ nachspürt, dabei im Kaiserreich beginnt und in den 1960er Jahren endet.[102] Die neuerdings vorliegende Darstellung von Uwe Kaminsky, der die „Transformation der Evangelischen Kirche im Rheinland“[103] analysiert, gibt – über den gesteckten regionalen Rahmen hinaus – erstmals für die gesamte zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts einen Überblick über die Umbrüche protestantischer Mentalitäten und Identitäten in diesem Zeitraum. Beide Untersuchungen dienen vorliegender Arbeit in vielfacher Hinsicht als regionale Vergleichsstudie.

Diese Vergleichsmöglichkeit ist umso notwendiger, als die beschriebenen Forschungsdefizite bezogen auf die Zeit nach 1945 für die Kirchliche Zeitgeschichte Württembergs in besonderem Maße gelten. Die grundlegenden Arbeiten sind älteren Datums und greifen daher nicht über die Schwelle des Nationalsozialismus hinaus.[104] Auch neuere Überblicksdarstellungen verzichten auf eine vertiefende Darstellung der Nachkriegszeit und sind zudem an einen breiteren, populärwissenschaftlichen Leserkreis gerichtet.[105]

Für das Oberamt Esslingen hat Hennig Pahl instruktive Arbeiten vorgelegt, die die religiöse Wissenskultur im späteren Esslinger Kirchenbezirk und die Reaktionen württembergischer Landpfarrer auf den gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts analysieren.[106] Anhand Pahls Studien konnten in der vorliegenden Arbeit für die Nachkriegszeit beobachtete Prozesse in die langfristige Entwicklungslinien eingeordnet werden. Zur Rekonstruktion des spezifischen Erfahrungsraums württembergischer Nachkriegspfarrer konnten Hartmut Lehmanns sozialhistorische Darstellung zum württembergischen Pietismus,[107] David J. Diephouses Studie zur württembergischen Kirchen-

[101] Ausnahmen sind hier die Aufsatzbeiträge: Kleßmann, „Kontinuität“; Frank-Michael Kuhlemann, „Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland. Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektive“, in: Bernd Hey (Hg.), *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel*, Bielefeld 2001, 22–59.

[102] Beck, *Protestanten*.

[103] Uwe Kaminsky, *Kirche in der Öffentlichkeit. Die Transformation der Evangelischen Kirche im Rheinland (1948–1989)*, Bonn 2008.

[104] Etwa Heinrich Hermelink, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart. Das Reich Gottes in Wirtemberg*, Stuttgart – Tübingen 1949.

[105] Gerhard Schäfer, *Zu erbauen und zu erhalten das rechte Heil der Kirche. Eine Geschichte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg*, Stuttgart 1984; Hermann Ehmer u.a. (Hgg.), *Gott und die Welt in Württemberg. Eine Kirchengeschichte*, Stuttgart ^{2}2009.

[106] Henning Pahl, *Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskultur im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts*, Berlin 2006; ders., „Wie Institutionen klassifizieren. Die Auseinandersetzung der evangelischen Landeskirche Württembergs mit dem Methodismus im 19. Jahrhundert“, in: Carsten Kretschmann/Henning Pahl/Peter Scholz (Hgg.), *Wissen in der Krise. Institutionen des Wissens im gesellschaftlichen Wandel*, Berlin 2004, 101–116; ders., „Folgen der Säkularisation: Zu Stellung und Stellenwert der Religion in der ländlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts“, in: *BWKG* 104. 2004, 173–193; ders., „‚Glaub‘ nur ans Wort, Bet‘ immerfort‘. Deutungen und Reaktionen württembergischer Landpfarrer auf den gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts“, in: Lothar Gall (Hg.), *Wissenskommunikation im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2003, 111–145.

[107] Hartmut Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart* u.a. 1969.

geschichte während der Weimarer Zeit,[108] Michael Trauthigs mentalitätsgeschichtliche Arbeit über den württembergischen Protestantismus in der Zwischenkriegszeit[109], Norbert Haags Studien zum protestantischen Milieu in der württembergischen Provinz[110] sowie der von Rainer Lächele und Jörg Thierfelder herausgegeben Tagungsband über „Württembergs Protestantismus in der Weimarer Republik“[111] herangezogen werden. Dazu erwies sich die wegweisende Studie von Karl-Wilhelm Dahm über die Mentalität protestantischer Pfarrer in der Zwischenkriegszeit als immer noch brauchbar.[112]

Eine solche befriedigende Forschungsdichte lässt sich für die württembergische Kirchen- und Religionsgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bislang kaum ausmachen. Gemessen an dem jüngst von Dietrich Hub formulierten Anspruch, dass „in der ersten Zeit nach 1945 [...] Stuttgart die inoffizielle Hauptstadt des deutschen Protestantismus“[113] war, fällt die Forschungsbilanz eher bescheiden aus. Die unmittelbare Nachkriegszeit bis zur Gründung der Bundesrepublik geriet bisher vor allem mit dem schwerpunktmäßigen Interessen für die Wirkungsgeschichte des Kirchenkampfes, die Vergangenheitsdeutung sowie die Reorganisation der kirchlichen Arbeiten als auch für schul- und organisationsgeschichtliche Fragstellungen ins Blickfeld der Forschung.[114] Auch die Beiträge eines Tagungsbands über die württembergische Kirche in den 1960er Jahren beleuchten lediglich Aspekte der innerkirchlichen

[108] David J. Diephouse,*Pastors and Pluralism in Württemberg 1918–1933*, Princeton 1987.

[109] Michael Trauthig, *Im Kampf um Glauben und Kirche. Eine Studie über Gewaltakzeptanz und Krisenmentalität der württembergischen Protestanten zwischen 1918 und 1933*, Leinfelden-Echterdingen 1999.

[110] Norbert Haag, „Kirche, Pluralismus und totalitärer Staat. Untersuchungen zum Dekanat Herrenberg in der Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus“, in: *BWKG* 96. 1996, 127–200; ders., „Protestantisches Sozialmilieu und Nationalsozialismus – das Beispiel Böblingen“, in: *BWKG* 103. 2003, 215–243; ders., „Frühe Neuzeit im 20. Jahrhundert? Ländliche Frömmigkeit im Dekanat Herrenberg 1919–1939“, in: Thomas Max Safley (Hg.), *Ad historiam humanam. Aufsätze für Hans-Christoph Rublack*, Epfendorf 2005, 173–192; ders., *Protestantisches Milieu in der Provinz. Das württembergische Dekanat Herrenberg 1918 bis 1945*, Epfendorf 2007.

[111] Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hgg.), *Württembergs Protestantismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2003.

[112] Karl-Wilhelm Dahm, *Pfarrer und Politik. Soziale Positionen und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933*, Köln 1965.

[113] Dietrich Hub, *Die evangelische Presse in Württemberg in den Jahren von 1933 bis 1948*, Stuttgart 2007, 16.

[114] Clemens Vollnhals, *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit*, München 1989; Jörg Thierfelder, „Zwischen Tradition und Erneuerung. Die evangelischen Landeskirchen von Baden und Württemberg nach dem Zweiten Weltkrieg“, in: ders./Uwe Uffelmann (Hgg.), *Der Weg zum Südweststaat*, Karlsruhe 1991, 201–221; ders., *Zusammenbruch und Neubeginn. Die evangelische Kirche nach 1945 am Beispiel Württembergs*, Stuttgart 1995; ders., *Tradition und Erneuerung. Protestantismus in Südwestdeutschland. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte*, Weinheim 1998; ders., *Gelebte Verantwortung. Glauben und Lernen in der Geschichte. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte II*, Heidelberg 2004; Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hgg.), *Das evangelische Württemberg zwischen Weltkrieg und Wiederaufbau*, Stuttgart 1995; Rainer Lächele, „Das Geschichtsbild des „Kirchenkampfes“ in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg“, in: Manfred Gailus/Wolfgang Krogel (Hgg.), *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, Berlin 2006, 741–782; Dietmar Merz, *Das Evangelische Hilfswerk in Württemberg von 1945 bis 1950*, Epfendorf 2002.

Entwicklung.[115] Für die sozialhistorische Analyse der Berufsgruppe der Pfarrer kann vorliegende Untersuchung jedoch auf eine Vielzahl von Vergleichsstudien zurückgreifen.[116] Der Mangel an Forschungsliteratur zu einer sozial- und kulturgeschichtlichen Religionsgeschichte der Bundesrepublik im Allgemeinen und zur Kirchlichen Zeitgeschichte nach 1945 in Württemberg im Besonderen konnte punktuell durch die Einbeziehung zeitgenössischer sozialwissenschaftlicher Reflexionen ausgeglichen werden. Zudem bot die Forschung zur allgemeinen Gesellschaftsgeschichte mit den entsprechenden Spezialstudien vielfache Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit. Die Anzahl der einschlägigen Titel übersteigt den Rahmen einer Einleitung. Sie werden deshalb in den entsprechenden thematischen Abschnitten vorgestellt. Den aufgezeigten Forschungsdesiderata versucht die nachfolgende Untersuchung Rechnung zu tragen und die Wechselwirkungen zwischen der Institution Kirche und dem gesellschaftlichen Wandel in den ersten 25 Jahren der Bundesrepublik mit sozial- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen zu analysieren. Vor allem der auf der Ebene der Kirchenbezirke und Kirchengemeinden angesiedelte perspektivische Blick des kirchlichen Protestantismus auf die Gesellschaft der Bundesrepublik fehlt bislang noch.

Die wesentliche Quellengrundlage für die Analyse der Gesellschaftswahrnehmung sind die seriellen Akten der Pfarrberichte. Diese Quellengattung, die in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Forschung breite Beachtung fand[117] und auf deren Bedeutung bei der Erforschung gerade der breitenwirksamen Mentalitäten und Frömmigkeitsstrukturen zuletzt Frank-Michael Kuhlemann hingewiesen hat,[118] ist in der Er-

[115] Hermann Ehmer/Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hgg.), *Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche und Württemberg in den sechziger Jahren*, Stuttgart 2007. Ähnlich bei Siegfried Hermle, „Die Evangelikalen als Gegenbewegung“, in: ders./Claudia Lepp/Harry Oelke (Hgg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007, 325–351.

[116] Dahm, *Pfarrer*; Günther Bormann, „Studien zum Berufsbild und Berufswirklichkeit evangelischer Pfarrer in Württemberg. Die Herkunft der Pfarrer – ein geschichtlich-statistischer Überblick von 1700–1965“, in: *Social Compass* 13. 1966, 95–137; ders./Sigrid Bormann-Heischkeid, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*, Opladen 1971; Martin Greiffenhagen (Hg.), *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, Stuttgart 1984; Christian Homrichhausen, „Evangelische Pfarrer in Deutschland“, in: Werner Conze/Jürgen Kocka (Hgg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen, Teil I*, Stuttgart 1985, 248–278; Luise Schorn-Schütte, „Evangelische Geistlichkeit. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Grupppe in der deutschen Gesellschaft des späten 18. bis 20. Jahrhunderts“, in: *ThLZ* 120. 1995, 89–92; dies./Walter Sparn (Hgg.), *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1997; Janz, *Bürger*; Frank-Michael Kuhlemann, „Die evangelischen Geistlichen. Berufliches Selbstverständnis und gesellschaftliche Handlungsmuster im badischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts“, in: ders./Hans-Walter Schmuhl (Hgg.), *Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2003, 51–70; ders., *Bürgerlichkeit*; Galius, *Protestantismus*.

[117] Vgl. etwa Karl Martin Hummel, „Altwürttembergische Kirchenvisitationsakten im Hauptstaatarchiv Stuttgart als wichtige Quellen für Kirchen-, Mentalitäts-, Orts-, Personen-, Schul- und Sozialgeschichte“, in: Gerhard Fritz (Hg.), *Landesgeschichte und Geschichtsdidaktik. FS für Rainer Jooß*, Schwäbisch Gmünd 2004, 97–105; Peter Thaddäus Lang, „Visitationsakten“, in: Christian Keitel/Regina Keyler (Hgg.), *Serielle Quellen in südwestdeutschen Archiven*, Stuttgart 2005, 127–136.

[118] Kuhlemann, „Kulturgeschichte“, 234.

forschung der neueren Religionsgeschichte bisher nur in den Arbeiten Pahls, Becks und Haags systematisch ausgewertet worden.[119] Für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wird hier also Neuland betreten. In den Pfarrberichten gaben die Ortsgeistlichen in regelmäßigen Abständen ihrem Dienstvorgesetzten – dem Dekan – zur Vorbereitung einer anstehenden Visitation einen Überblick über die sozio-ökonomischen, sozio-kulturellen und sozio-politischen Entwicklungen in den Gemeinden. Darin schildern sie nicht nur die messbaren äußeren Gegebenheiten der lokalen Gesellschaft und die gesellschaftliche Veränderungen. Die Berichte lassen auch Rückschlüsse auf die subjektiven Einstellungen mithin die Mentalitäten innerhalb der Pfarrerschaft zu. Diesen Zusammenhang erkannte die württembergische Kirchenleitung bereits im 19. Jahrhundert: „In der Tat sind [. . .] von nicht wenigen Geistlichen Berichte eingegangen, welche die lebendige Beziehung derselben zu ihren Gemeinden auf erfreuliche Weise bekunden, wie denn überhaupt der Pfarrbericht nicht nur in denjenigen Nummern, da der Geistliche von sich selbst zu reden hat, sondern in der ganzen Art und Weise, wie er abgefasst ist, zu einem Zeugnis über seinen Verfasser werden kann.“[120]

Der Anlass dieser Bemerkung der Kirchenleitung weist auf einen wesentlichen Punkt der Quellenkritik. Unmittelbar vor dieser Stellungnahme forderte die Kirchenleitung die Pfarrer auf, nicht einfach nur die Formulierungen aus dem vorhergehenden Bericht zu übernehmen. Diese Gefahr bestand auch noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der Esslinger Dekan Kurt Hennig (1910–1992) bemerkte 1970, dass die Formulierungen in den Pfarrberichten häufig lediglich „Variationen im Gleichklang“[121] darstellten. Hennigs Beobachtung führt zum zweiten Punkt der Quellenkritik. Die Pfarrberichte standen in der Tradition des obrigkeitlichen Berichtswesens. Sie teilten überwiegend „negative Entwicklungen“ mit, die mit „erheblichen Sorgen“, mitunter mit „richtige[n] Lähmungserscheinungen des kirchlichen Lebens“ verbunden waren.[122] „Manchmal“, so der Dekan weiter, kamen sie auch „in Gestalt des vermeintlichen Gegenteils[,] als meldefähige Erfolge“ zur Sprache. Bei der Analyse der Berichte gilt es also, die Texte auf mögliche Kommunikationsstrategien der Geistlichen hin zu befragen.

Obwohl in der nachfolgenden Studie die Wahrnehmungsperspektive der Pfarrer im Mittelpunkt stehen soll und die von den Geistlichen verfassten Berichte dafür bestens geeignet sind, ermöglicht es diese Quellengattung auch, Aussagen über den Einfluss der Religion in den lokalen Lebenswelten, die soziale Stellung von Kirche und Pfarrer sowie über das Ausmaß der gesellschaftlichen Transformationen zu treffen. Zudem kann

---

119 Pahl, *Kirche*; Haag, *Milieu*, Beck, *Protestanten*. Siehe auch Antje Kraus, „Gemeindeleben und Industrialisierung. Das Beispiel des evangelischen Kirchenkreises Bochum“, in: Jürgen Reulecke/Wolfhard Weber (Hgg.), *Fabrik, Familie, Feierabend. Beiträge zur Sozialgeschichte des Alltags im Industriezeitalter*, Wuppertal 1978, 273–295. Die Arbeit Günther Widmers bietet in weiten Teilen lediglich eine deskriptive Darstellung ausgewählter Pfarrberichte aus dem 19. Jahrhundert. Günther Widmer, *Die Entwicklung der württembergischen evangelischen Landeskirche im Spiegel der Pfarrberichte bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2003 (Univ. Diss. veröffentlicht auf elektronischem Datenträger).

120 *Amtsblatt des Württembergischen Evangelischen Konsistoriums und des Synodus*, Bd. 1. 1855, 32.

121 *LKAS*, Altreg. OKR OA, Az 32.5 Beibericht des Dekans Esslingen-St.Bernhardt 1970.

122 *LKAS*, A129 Pfb Esslingen-Stadtkirche 1973.

die Wirkung der pastoralen Gesellschaftsanalyse auf die Vergesellschaftungsstrategien und Integrationsmechanismen in der Mikroebene der Kirchengemeinden nachvollzogen werden.

Bei dieser durchgängig vorhandenen seriellen Quelle – insgesamt wurden etwa 300 Pfarrberichte analysiert – bietet sich die Möglichkeit, die Wirklichkeitsdeutungen der unteren Funktionseliten zu identifizieren und die in der theologiegeschichtlichen Forschung bisher übliche Ebene der ‚großen Kirchenführer und Theologen' zu verlassen. In Einzelfällen wurden auch Protokolle von Diözesan- und Bezirkssynoden der drei Kirchenbezirke herangezogen. In den Bezirkssynoden wurde ein Kommunikations- und Diskursraum geschaffen, in dem Geistliche und Laien gemeinsam über gesellschaftlichen Wandel, seine Deutung und den innerkirchlichen Umgang mit den Veränderungen nachdachten. Punktuell konnte auch die von den Pfarrern frequentierte und in den Kirchengemeinden verbreitete konfessionelle Publizistik sowie kirchliche Flugschriften berücksichtigt werden.

Ergänzend wurde Material der württembergischen Vermittlungsinstanz zwischen Kirche und Gesellschaft, der Evangelischen Akademie in Bad Boll, herangezogen. Die Akademie war, nicht zuletzt aufgrund der unmittelbaren räumlichen Nähe zu den untersuchten Kirchenbezirken, Ort innerkirchlicher Kommunikation von neueren sozialwissenschaftlichen Einsichten sowie Mediationsinstanz bei durch den Modernisierungsprozess auftretenden gesellschaftlichen Konfliktlagen. Dieses Vorgehen zeigte sich deswegen besonders sinnvoll, weil sich hier die zu beschreibenden Wahrnehmungsprozesse im Diskurs wie unter einem Brennglas verdichten und die Evangelische Akademie auf diese Weise eine Art kirchlicher Seismograph gesellschaftlicher Entwicklungen darstellte.

Der dezidierte Bezug zur vorwiegenden Quellengattung der Pfarrberichte begründet auch zum Teil die Eingrenzung des Untersuchungszeitraums. Zwar sind die Kontinuitäten zur Zwischenkriegszeit und zu früheren Zeitabschnitten offensichtlich. Schließlich gelten Mentalitäten als ‚Gefängnisse langer Dauer'. Da die vorliegende Arbeit jedoch nur in zweiter Linie die Kontinuitäten der pastoralen Mentalitäten im Blick hat, wurde der Untersuchungszeitraums auf die von Hartmut Kaelble so benannten „Boom"-Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg bis Mitte der 1970er Jahre festgelegt.[123] Auf diese Weise ist es zudem möglich, den Wandel in den Wahrnehmungen der Pfarrer stärker zu akzentuieren. Zum Ende des Zeitraums fallen neben den globalgesellschaftlichen Zäsuren verschiedene regionalspezifische Entwicklungen zusammen: Mitte der 1970er Jahre wurde eine neue Visitationsordnung eingeführt, die zugleich das Ende des klassischen Pfarrberichts bedeutete. Die Berichte sollten nun als Gemeindebericht von einem größeren Personenkreis verfasst und verantwortet werden. Dadurch verschwinden individuelle Einschätzungen, die Hinweise über die Mentalität der Verfasser geben

[123] Hartmut Kaelble (Hg.), *Der Boom 1948–1973. Gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa*, Opladen 1992. Zum Zäsurcharakter der 1970er Jahre siehe auch Rödder, *Bundesrepublik*, 121; Herbert, *Liberalisierung*, 49. Dieser Zeitraum war auch für das vom Institut für Zeitgeschichte in München betrieben Projekt ‚Bayern im Bund' maßgeblich. Zur Relevanz dieses Projekts siehe Anselm Doering-Manteuffel, „Bayern im Bund. Die überregionale Bedeutung eines regionalgeschichtlichen Forschungsansatzes", in: *ZBLG* 67. 2004, 85–102.

könnten, aus den Berichten. Bereits zuvor stand bei den Geistlichen das Bemühen im Vordergrund, „so objektiv wie möglich Bericht zu geben“[124], ohne eigene Wertungen und Kommentare. Neben diesen quellenimmanenten Gründen ist bedeutsam. dass Mitte der 1970er Jahre die kommunale Verwaltungsreform des Landes Baden-Württemberg griff, die zur Marginalisierung regionaler Identitäten beitrug beziehungsweise neue lokale Bezugsräume schuf. Zwar blieben die Kirchengemeinden bald der einzige dörfliche Identifikationsraum mit personeller Repräsentanz vor Ort, dennoch waren auch sie verstärkt in die überlokalen Zusammenhänge eingebunden, so dass sich die Wahrnehmungsinteressen gerade der jüngeren Pfarrer verschoben.

Für die Erstellung der sozialhistorischen Kollektivbiografie stellte die archivische Sperrfrist ein Problem dar. Die Erhebung der Sozialdaten der älteren Pfarrer erfolgte teilweise aus den entsprechenden Personalakten beim Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart und bei anderen kirchlichen und missionarischen Einrichtungen, an denen die Pfarrer tätig waren. Wo eine Akteneinsicht aus datenschutzrechtlichen Gründen nicht möglich war, wurden die amtlichen Magisterbücher herangezogen beziehungsweise die Pfarrer selbst oder ihre Angehörigen mittels einer standardisierten Umfrage um Mitarbeit gebeten. In Einzelfällen konnten veröffentlichte und unveröffentlichte Erfahrungsberichte und Egodokumente herangezogen werden.[125]

Im Folgenden werden mittels der sozialhistorischen Kollektivbiografie die lebenslaufspezifischen Mentalitätsprägungen der Pfarrer herausgearbeitet. Im Besonderen werden dabei die soziale und regionale Herkunft, sowie das Heiratsverhalten der Pfarrer analysiert. Zudem wird die Entwicklung der Theologenausbildung im 20. Jahrhundert aufgezeigt. Daran schließt sich eine Rekonstruktion der persönlichen Erfahrungsräume der Geistlichen an. Dazu werden zunächst die generationenspezifischen Mentalitätsprägungen württembergischer Pfarrer ermittelt. Dieses Kapitel dient zugleich der Einführung in die württembergische Kirchengeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und berücksichtigt zudem auch die jeweiligen Entwicklungen auf der Reichsebene. Ein weiterer Abschnitt systematisiert die beruflichen Vorerfahrungen einzelner Pfarrer, deren Karrieren signifikant von denen einer „typischen“ württembergischen Pfarrerlaufbahn abweichen.

Der dritte Teil der Abhandlung beschäftigt sich mit den Wahrnehmungsweisen der gesellschaftlichen Transformationsprozesse. Bevor die unterschiedlichen Wahrneh-

[124] Pfarrer Max Hartmann (1911–1981) aus Denkendorf in den Präliminarien zum Pfarrbericht 1973. *LKAS*, Altreg. OKR OA, Az 32.5 PfB Denkendorf 1973.

[125] Der Generationenbegriff fand in letzter Zeit neben den geschilderten akademischen Zugriffen auch in eher populärwissenschaftlichen, erfahrungsgeschichtlichen Darstellungen seine Anwendung als kollektive Gedächtniskategorie. Das Bedürfnis nach stereotyphafter Erinnerung an die eigene Kindheit und Jugend veranlasste den Wartberg-Verlag eine Reihe von Erinnerungsbänden herauszugeben, die für alle Jahrgänge zwischen 1922 und 1983, zum Teil getrennt nach ost- und westdeutscher Jugendphase, vorliegen. Ein Mitglied der untersuchten Pfarrergruppen, Dankwart Zeller (1924–2010) ist Autor eines solchen Jahrgangsbandes. Unter dem Titel „Wir vom Jahrgang 1926“ erzählt er vermeintlich typische Anekdoten der eigenen Kindheit und Jugendzeit und vergleicht diese partiell mit der Gegenwart. Erkenntnisse über mentalitätsprägende Momente und identitätserzeugende Generationsprozesse können aus diesem Band und allgemein aus dieser Reihe allerdings kaum gewonnen werden. Vgl. Dankwart-Paul Zeller/Eva Christina Zeller, *Wir vom Jahrgang 1924. Kindheit und Jugend*, Gudensberg-Gleichen 2006.

mungstopoi und Deutungsmuster einer eingehenden Analyse unterzogen werden, soll die quellenkritische Frage geklärt werden, inwieweit die bürokratischen Vorgaben für die Abfassung der Pfarrberichte bereits wahrnehmungsprägend waren. Daran schließt sich eine Einführung in die drei Kirchenbezirke Esslingen, Schorndorf und Waiblingen an, deren Schwerpunkt auf den Transformationen der Bevölkerungs-, Siedlungs-, und Wirtschaftstrukturen in der Untersuchungsregion liegt. Durch die Verstädterung der vormals dörflichen Gemeinden und die immensen Migrationsbewegungen der Nachkriegszeit brach die ländliche Sozialstruktur und mit ihr die konfessionelle Homogenität im Untersuchungsgebiet auf. Vor dem Hintergrund dieser sozialstrukturellen Veränderungen werden in einem nächsten Schritt die pastoralen Wahrnehmungen der individuellen Lebensstile, die ihrerseits einem soziokulturellen Wandel ausgesetzt waren, analysiert. Anfangs dominierte hier eine Auffassung, die den gesellschaftlichen Wandel unter dem Aspekt der Wirkungsgeschichte des Krieges deutete. Bald bildeten jedoch die Zunahme an Freizeit, eine veränderte Einstellung zur Körperlichkeit und der Wertewandel die Deutungsgrundlage für die Gesellschaftswahrnehmungen. Der letzte Abschnitt dieses Gesamtkapitels nimmt eine Untersuchung des protestantischen Milieus und der religiösen Praxis innerhalb des Milieus vor. Dabei werden besonders die soziale Stellung der Geistlichen und ihre strukturellen Möglichkeiten, das Milieu zu moderieren, analysiert. Schließlich werden die Binnendifferenzierung und der religiöse Pluralismus im Milieu untersucht. In einem Schlusskapitel sollen die beobachteten Entwicklungen bei der Analyse der Gesellschaftswahrnehmungen zusammenfassend mit den generationellen Prägungen der Pfarrer verbunden werden.

2 Gruppenbiografie der Pfarrer des Untersuchungsgebiets

Das Sample der im Untersuchungszeitraum in den drei Kirchenbezirken beschäftigten Pfarrer umfasst 245 Geistliche. Zu dem Sample zählen außer den geschäftsführenden Pfarrern, die in der Regel für die Abfassung der Pfarrberichte verantwortlich zeichneten, alle ständigen Pfarrer mit Parochialbezug, also solche, die dauerhaft auf eine Pfarrstelle in den Kirchenbezirken benannt worden waren und dabei einen bestimmten Gemeindebezirk, ihre Parochie, zu versorgen hatten. Dabei habe ich auch solche Pfarrer berücksichtigt, die zwar eine so genannte unständige Pfarrstelle innehatten, aber ebenfalls längerfristig in der entsprechenden Gemeinde tätig waren – etwa als Inhaber einer ständigen Pfarrverweserei – wenn sie selbst einen Pfarrbericht verfasst haben. Die Unterscheidung von ständiger und unständiger Pfarrstelle hat in erster Linie besetzungs- und besoldungsrechtliche Funktionen. Unständige Pfarrstellen wurden von der Kirchenleitung ohne Rücksprache mit den Gemeindegremien meist mit Berufsanfängern besetzt, während bei der Besetzung von ständigen Stellen der örtliche Kirchengemeinderat mindestens ein Vetorecht hatte. Ständige Pfarrer konnten ohne vorherige disziplinarische Untersuchungen nicht mehr gegen ihren Willen versetzt oder gar aus dem Kirchendienst entlassen werden. Unständige Pfarrer hingegen konnten im Bedarfsfall auch kurzfristig auf andere Stellen benannt werden.[126]

Knapp über die Hälfte dieser Pfarrer waren bereits 1950 im württembergischen Pfarrdienst tätig. Für sie liegen Erfassungsbögen der Pfarrfamilienstatistik des Kirchlichen Jahrbuchs vor, die anonymisiert in meine Auswertung eingeflossen sind.[127] Sowohl für diese als auch für die anderen Geistlichen wurde, soweit dies möglich war, die entsprechende Personalakte bearbeitet.[128] Noch lebende Pfarrer wurden direkt angeschrieben und mittels eines Fragerasters um Mithilfe gebeten.

---

[126] Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist die kirchenrechtliche Frage der Vokation und Investitur in ein bestimmtes Pfarramt, die nur ständigen Pfarrern zuteil wurde. Siehe zu diesem Aspekt Günther Bormann, „Studien zum Berufsbild und Berufswirklichkeit evangelischer Pfarrer in Württemberg. Tendenzen der Berufseinstellung und des Berufsverhaltens“, in: *IJRS* 4. 1968, 158–209, hier 161 und Bormann/Bormann-Heischkeil, *Theorie*, 47.

Für die Zusammenstellung des Samples wurden alle Sonderpfarrstellen nicht berücksichtigt, wie etwa Krankenhauspfarrstellen, Gefängnisseelsorger, Militärpfarrer oder die Leitungsstellen sozialdiakonischer Einrichtungen innerhalb der Kirchenbezirke. Auch die auf den Status von nicht ordinierten Geistlichen beschränkten Pfarrvikarinnen wurden daher nicht berücksichtigt.

[127] Eine Auswertung der Statistik bei Annemarie Burger, „Pfarrfamilienstatistik“, in: *KJ* 80. 1953, 396–436. Pfarrfamilienstatistik *LKAS*, A 126, Sonderbund 315/II.

[128] Bei den Pfarrern, deren Personalakten noch der Sperrfrist unterliegen, erteilte zum Teil das Landeskirchliche Archiv anhand eines von mir erarbeiteten Fragerasters Auskunft, zum Teil wurden die hinterbliebenen versorgungsberechtigten Angehörigen, in der Regel sind das die Witwen der Pfarrer, um Mitarbeit gebeten.

Pfarrerinnen sind nicht im Sample vertreten. Theologinnen konnten in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg zwar seit März 1942 als Pfarrgehilfinnen und Vikarinnen sonntägliche Gemeindegottesdienste durchführen, da während des Krieges zu viele Pfarrer im Militäreinsatz waren.[129] Auch wurde mit der Theologinnenordnung von 1948[130] für Frauen der ständige Kirchendienst möglich, solange sie zölibatär lebten. Ihre Aufgabenbereiche blieben jedoch in der Regel überparochial auf Frauenarbeit, weibliche Jugendarbeit, Religionsunterricht und Krankenhausseelsorge an Frauen beschränkt. Insbesondere rituelle Aufgaben wie die Sakramentsverwaltung oder die Predigt in den als Hauptgottesdienst eingestuften sonntag-vormittäglichen Gottesdiensten blieben den Theologinnen weiter untersagt. Die Frauenordination, welche Voraussetzung für die Übertragung einer ständigen Gemeindepfarrstelle war, wurde 1968 rechtlich ermöglicht.[131] Bis zum Ende des Untersuchungszeitraums erhielt jedoch in den behandelten Kirchenbezirken keine Pfarrerin ein Gemeindepfarramt.[132] Symptomatisch für die bürokratische Randexistenz, welche Theologinnen in der württembergischen Landeskirche lange Zeit erdulden mussten, ist die Tatsache, dass die Pfarrvikarinnen bei den Besetzungsakten der Kirchenleitung nicht – wie sonst üblich – unter den je-

[129] So hatte Susanne Schneider (1913–1998) als Vikarin die Stellvertretung für den kriegsdienstleistenden Amtsinhaber der Kirchengemeinde Schwaikheim inne, die sich auch in die Nachkriegszeit ausdehnte. Vgl. Christel Hildebrand, Art. Susanne Schneider, in: Hannelore Erhart (Hg.), *Lexikon früher evangelischer Theologinnen. Biographische Skizzen*, Neukirchen-Vluyn 2005, 351.

[130] *Amtsblatt der evangelischen Landeskirche in Württemberg*, Bd. 33 Nr. 17. 1949, 213–216.

[131] *Amtsblatt der evangelischen Landeskirche in Württemberg*, Bd. 43 Nr. 22. 1969, 269–270. Zur Geschichte von Theologinnen und Pfarrerinnen in der württembergischen Landeskirche vgl. grundlegend Erika Reichle, *Die Theologin in Württemberg. Geschichte, Bild, Wirklichkeit eines Frauenberufs*, Bern – Frankfurt 1975, 13–222. Als biografischen Erfahrungsbericht einer der ersten Pfarrerinnen Württembergs Lenore Volz, „Der Pfarrverein und die Theologinnen", in: Hermann Mittendorf (Hg.), *„Gottes gesammelte Stückwerke". Hundert Jahre evangelischer Pfarrverein in Württemberg*, Stuttgart 1991, 113–121; dies., *Talar nicht vorgesehen. Pfarrerin der ersten Stunde*, Stuttgart 1994; Karin Oehlmann, „ ‚Ich sehe die entscheidende Grenze für den Dienst der Theologin am Mann, nicht am Sakrament'. Der lange Weg der württembergischen Theologinnen zur Gleichstellung im Pfarramt", in: Ursula Kress/Carmen Rivuzumwami (Hgg.), *Grüß Gott, Frau Pfarrerin. 40 Jahre Theologinnenordnung – Aufbrüche zur Chancengleichheit*, Stuttgart 2008, 45–60. Eine zeitgenössische theologische Problemskizze Lenore Volz (Hg.), *Frauen auf der Kanzel? Eine brennende Frage unserer Kirche*, Stuttgart 1967; Mit bundesweiter und internationaler Perspektive Helga Kuhlmann, „Protestantismus, Frauenbewegung und Frauenordination", in: Hermle/Lepp/Oelke, *Umbrüche*, 147–162.

[132] Die Gesamtkirchengemeinde Esslingen hatte jedoch bereits seit 1930 durchgängig Theologinnen mit der Amtsbezeichnung ‚Pfarrgehilfin' eingesetzt. Unter diesen war auch Ruth Grimminger (1907–1977), die spätere Ehefrau des nachmaligen Schorndorfer Dekans Johannes Esslinger. Während des Untersuchungszeitraums war Dr. Renate Ludwig (1909–1976) von 1941 bis 1958 zunächst als Vikarin und später als Pfarrvikarin in Esslingen tätig. Obwohl es für Pfarrvikarinnen in Esslingen keine Planstelle gab, arbeitete dort ab 1961 mit Else Müller (1911–1993) erneut eine Theologin. Von 1961 bis 1965 war Edelgard Dieterich (1924–1990) hauptsächlich in der Neubausiedlung Stumpenhof in Plochingen tätig. Zwischen 1966 und 1971 hatte Lore Gradner (*1930) trotz des Widerstands aus dem Kirchengemeinderat „gegen die Frau im Pfarrdienst an sich" eine unständige Pfarrstelle in der Dekanatsstadt Waiblingen inne. Christel Hildebrand/Gerlind Schwöbel, Art. Ruth Esslinger geb. Grimminger, in: Hannelore Erhart (Hg.), *Lexikon früher evangelischer Theologinnen. Biographische Skizzen*, Neukirchen-Vluyn 2005, 104; Christel Hildebrand, Art. Dr. Renate Ludwig, in: Erhart, *Lexikon*, 246. *LKAS*, A 227 PA Ludwig, Dr. Renate; *LKAS*, A129 Pfb Waiblingen 1966.

weiligen Kirchengemeinden geführt wurden, sondern einen Sonderaktenbund erhalten haben.

Im Folgenden wird zunächst die sozialhistorische Kollektivbiografie dargestellt, anhand der die lebenslaufspezifischen Mentalitätsprägungen der Pfarrer herausgearbeitet werden sollen. Dazu werden die Rekrutierungsmechanismen für den Pfarrberuf und die soziale Herkunft der Pfarrer untersucht. Dem folgt eine Analyse der regionalen Herkunft württembergischer Nachkriegspfarrer. Beide Untersuchungen können ebenso wie die Untersuchung des Heiratsverhaltens der Theologen mit Hilfe von Vergleichstudien aus anderen Regionen und Zeitabschnitten in die allgemeine Entwicklungen der Berufsgruppe Pfarrer eingeordnet werden. Zusätzlich dazu wird die Ausbildungszeit der Theologen betrachtet. Zunächst ist bei der Analyse der Schulbildung auf das württembergische Spezifikum der kirchlichen Internatsschulen, die evangelisch-theologischen Seminare zu achten. Die Darstellung der im Studium erworbenen theologischen Prägungen folgt entlang mehrere Altersgruppen. Bei der Gruppenbildung handelt es sich um einen „Katalog der Kohorten“[133], der Grundlage für eine spätere Identifizierung von wenigen Generationengruppen sein soll. Darüber hinaus werden die Studienorte und die Mitgliedschaft in den Studentenverbindungen berücksichtigt, so dass dieses Kapitel zugleich einen Überblick über die Entwicklung der württembergischen Theologenausbildung im 20. Jahrhundert ermöglicht.

Im zweiten Abschnitt dieses kollektivbiografischen Teils werden die unterschiedlichen Erfahrungsräume der Geistlichen ausgelotet. Zunächst werden dabei die wesentlichen Entwicklungen der württembergischen Kirchengeschichte, welche die Mentalitätsbildung der untersuchten Pfarrergruppe merklich beeinflusst haben, untersucht. Dazu werden die mentalen Stimmungslagen der Pfarrer in Kaiserreich und Weimarer Republik umrissen. Diese schwankten einerseits zwischen Euphorie und Krisenstimmung. Andererseits mussten die Pfarrer erhebliche religiöse und gesellschaftliche Pluralisierungsprozesse verarbeiten. Die Zeit des Nationalsozialismus hat die in der Nachkriegszeit tätigen Pfarrer am stärksten geprägt. Daher nimmt die Darstellung der Ereignisse, ihre Wirkungs- und Erinnerungsgeschichte einen breiten Raum ein. In einem abschließenden Abschnitt werden die Erfahrungsräume der unmittelbaren Nachkriegszeit, insbesondere die für die Zusammensetzung des Sample bedeutsame Aufnahme der Ostpfarrer, thematisiert.

[133] Bude, „Generationsforschung“, 189.

2.1 Mentalitätsprägungen im Lebenslauf

2.1.1 Rekrutierung und soziale Herkunft

Auch wenn die Karriereverläufe württembergischer Pfarrer im Zuge der fortschreitenden Professionalisierung einer zunehmenden Normierung unterworfen waren, lohnt sich ein kollektivbiografischer Ansatz auch für Untersuchungen zur Geschichte des 20. Jahrhunderts. Die beruflichen Bürokratisierungen hatten innerhalb der württembergischen Landeskirche zur Folge, dass die wirtschaftlichen Verhältnisse des Pfarrstandes nicht mehr von den jeweils vor Ort geltenden Bestimmungen und kombinierten Lohnverfahren, nach denen sich die Einkünfte als eine Mischung von Gebühren, Naturalleistungen und anderen Geldzahlungen darstellten, abhängig waren. Die Besoldung der Pfarrer wurde im Laufe der Zeit dem Beamtenrecht angeglichen. Diese Entwicklung bedeutete nicht nur eine Herauslösung des Pfarrers aus den ökonomischen Austauschbeziehungen seines Pfarrbezirks, sondern ermöglichte auch eine einigermaßen gesicherte wirtschaftliche Existenz.[134] Demzufolge verringert sich die mentalitätsprägende Rolle der wirtschaftlichen Verhältnisse, so dass in der vorliegenden Arbeit auf eine genauere Analyse der Einkommenssituation der Pfarrer verzichtet wird.[135]

Die Untersuchung der Eingangsmotivation für ein Theologiestudium und der Entscheidungsargumente für die Berufswahl ‚Pfarrer' ist leider nur in geringem Umfang möglich. Eine wünschenswerte Analyse der Berufsmotivation konnte wegen der Asymmetrie des Datenmaterials nicht befriedigend vollzogen werden. Es bleibt jedoch festzuhalten, dass in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle der Entscheidung zum Theologiestudium eine intensive religiöse Sozialisation mit dem Aufbau spezifischer Relevanzsysteme und eine konsequente Integration ins protestantische Milieu zugrunde liegen.[136] Dabei ist, so Wolfram Fischer allerdings mit deutlichem Bezug auf die zweite

[134] Den Prozess der Verregelung der Gehaltszahlungen von Pfarrern bis zum ersten Jahrzehnt im 20. Jahrhundert ist beschrieben bei Homrichhausen, „Pfarrer", 268.

[135] Noch für das 19. Jahrhundert ist diese Komponente durchaus zu beachten, wie die Arbeiten von Janz und Kuhlemann eindrucksvoll beweisen. Janz, *Bürger*; Kuhlemann, *Bürgerlichkeit*.

[136] Auch wenn eine auf nur geringer Quellenbasis erfolgende Analyse im historischen Verlauf ein Wandel der Berufsvorstellung angehender Theologen feststellen könnte und so die berufsbezogenen mentalen Dispositionen vor dem Beginn der pastoralen Karriere fassbar würden, wird hier jedoch aufgrund methodischer Bedenken auf eine solche Analyse verzichtet. Berufssoziologische Untersuchungen haben ergeben, dass der Berufswahl kein einmaliger Entscheidungsvorgang zugrunde liegt, sondern ein Prozess mit unterschiedlichen Variablen. Er ist gleichzeitig als subjektiver Entscheidungsprozess, als Vorgang der sozialen Allokation und als mitunter unbewusster längerer Entwicklungsprozess anzusehen. In der historisierten und auf die württembergische Pfarrerschaft bezogenen Perspektive bedeutet das unter anderem Folgendes: Da bereits durch den Eintritt in die Seminare über eine mögliche pastorale Karriere frühzeitig entschieden wird, ist die Messung der Eigenmotivation bei dieser Entscheidung nahezu nicht operationalisierbar. In der Bewerbung eines Vaters, der selbst Pfarrer war, um die Aufnahme seines Sohnes in das Seminar, heißt es dazu bezeichnend: „Als man ihm sagte: du weisst, dass es deine Eltern freut, wenn du mit 18 Jahren entschlossen bist, Theologie zu studieren, aber ein Zwang wird nicht ausgeübt, da meinte er: ich freue mich aufs Seminar." Wiewohl also der Berufswahlprozess auch bei den Seminaristen offen ist, wird bereits mit dem Eintritt ins Seminar, über den in der Regel der Seminarist nicht alleinverantwortlich entscheidet, eine Erwartungshaltung bezüglich der beruflichen Zukunft evoziert. Auskunft des Oberkirchenrats aus der Personalakte eines Pfarrers des Samples. Vgl. Martin Kohli, *Studium und berufliche Laufbahn. Über den Zusammenhang von Berufswahl und beruf-*

Hälfte des 20. Jahrhunderts und dem in dieser Zeit ausgebauten institutionellen Angebot der kirchlichen Jugendarbeit, „der Beginn einer solchen [volkskirchlichen religiösen, CK] Karriere [...] diffus definiert, er kann praktisch jederzeit erfolgen oder als schon immer erfolgt gelten".[137]

Weiterhin von Interesse ist eine Untersuchung der sozialen Herkunft[138] der Pfarrer, anhand der festgestellt werden kann, aus welchen Bevölkerungsschichten sich die Geistlichen rekrutierten. Üblicherweise wird dies über eine Aufstellung des Berufsstandes der Väter und Großväter hergeleitet.[139] Die Kenntnis der sozialen Herkunft erleichtert nicht nur die Analyse des Weltbildes der Mitglieder einer Berufsgruppe, sondern ermöglicht auch deren gesellschaftliche Verortung.[140] Aufgrund der Literaturlage ist eine hohe Quote der Selbstrekrutierung der protestantischen Pfarrerschaft zu erwarten.[141] Mindestens 30 Prozent der untersuchten Pfarrer stammen selbst aus einem Pfarrhaus. Damit liegen die drei Kirchenbezirke genau im Landesdurchschnitt und füh-

licher Sozialisation, Stuttgart 1973, 6–38; Wolfgang Marhold u.a., *Religion als Beruf*, Bd. I: *Identität der Theologen*, Stuttgart u.a. 1977, 127f.

137 Wolfram Fischer, *Legitimationsprobleme und Identitätsbildungsprozesse bei evangelischen Theologen*. Univ. Diss., Münster 1976, 117. Die Bedeutung der Abstützung des Karrierebeginns „durch die Integration in eine Subkultur intensiver sozio-religiöser Beziehungen" wird auch bei Jens Martin Lohse/Rüdiger Huschke, „Theologiestudenten in eigener Sache", in: Hans-Erich Hess/Heinz Eduard Tödt (Hgg.), *Reform der Theologischen Ausbildung*, Bd. 8, Berlin 1971, 12–48, hier 27 betont. Zur Präformierung theologischer Karrieren siehe die zeitgenössische empirische Studie von Wolfram Fischer, *Pfarrer auf Probe. Identität und Legitimation von Vikaren*, Stuttgart 1977, hier 65–79.

138 Kuhlemann nennt die soziale Herkunft neben der Frage der Berufschancen als zweites „mentalitätsprägendes" Kriterium. Kuhlemann, *Bürgerlichkeit*, 121.

139 Der Einwand von Manfred Gailus, dass eine soziale Herkunftsanalyse mit erheblichen methodischen Problemen behaftet ist, da die Berufsangaben hauptsächlich auf die individuelle Selbsteinschätzung beruhen, kann nur bedingt überzeugen. In der Regel sind konkrete Väterberufe zu ermitteln, die auch durch „massive zeitgenössische und milieubedingte noch verstärkende Zwänge der Respektabilität" keine umfassenden Verzerrungen hervorrufen. Lediglich die Kategorien „Händler" und „Kaufmann" sind sehr unspezifisch. Diese Gruppe fällt jedoch im Sample nur in geringem Maße ins Gewicht. Lediglich von acht Prozent der Väter ist der Beruf unbekannt. Siehe Martin Biastoch, *Tübinger Studenten im Kaiserreich. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung*, Sigmaringen 1996, 30 und Gailus, *Protestantismus*, 391.

140 Vgl. Bormann, „Herkunft", 95.

141 Janz, *Bürger*, 96–100; Gailus, *Protestantismus*, 392; Bormann, „Tendenzen", 103–110 und 130f. Bormanns Zahlen beziehen sich jedoch nicht auf berufstätige Pfarrer, sondern auf Absolventen der Ersten theologischen Dienstprüfung der Universität Tübingen. Für einen vergleichenden Anhaltspunkt sind diese Zahlen jedoch aussagekräftig; Sigrid Bormann-Heischkeil, „Die soziale Herkunft der Pfarrer und ihrer Ehefrauen", in: Greiffenhagen, *Pfarrhaus*, 149–174, hier 160–162; mit methodischen Einschränkungen Martin Brecht, „Herkunft und Ausbildung der protestantischen Geistlichen des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert", in: *ZKG* 80. 1969, 162–175, hier 172; Martin Hasselhorn, *Der altwürttembergische Pfarrstand im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1958, 30. Im 18. Jahrhundert rekrutierten sich noch etwa 44 Prozent der Geistlichen aus dem Pfarrhaus, im 17. Jahrhundert waren es noch 53 Prozent. Johannes Wahl, *Lebensplanung und Alltagserfahrung. Württembergische Pfarrfamilien im 17. Jahrhundert*, Mainz 2000, 52. Luise Schorn-Schütte weist jedoch darauf hin, dass das Bild einer „ausschließlichen Selbstrekrutierung" des evangelischen Pfarrstandes zu relativieren ist, und auch Johannes Wahl betont, dass die Berufsvererbung in anderen Berufsgruppen in der Neuzeit höher zu veranschlagen ist als bei der Geistlichkeit. Luise Schorn-Schütte, „Evangelische Geistlichkeit und katholischer Seelsorgeklerus in Deutschland. Soziale, mentale und herrschaftsfunktionale Aspekte der Entfaltung zweier geistlicher Sozialgruppen vom 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts", in: *PH* 30. 1994, 39–81, hier 47–55 und Wahl, *Pfarrfamilien*, 56.

ren den langfristigen, aus dem 19. Jahrhundert ableitbaren Trend fort.[142] Zudem folgen die Zahlen des Samples einer anderen reichsweiten Tendenz, die bei den Geburtsjahrgängen zwischen 1911 und 1920, also bei den Theologiestudenten der 1930er Jahre einen Einbruch des Anteils der Pfarrersöhne feststellt.[143]

Neben den Pfarrersöhnen stammen weitere fünf Prozent Söhne aus Missionarsfamilien. Insgesamt kommen also 35 Prozent der Pfarrer aus Familien, in denen der Vater einen geistlichen Beruf hatte. Auffällig ist, dass in den Geburtsjahrgängen zwischen 1911 und 1930 keine Missionarskinder zu finden sind. In der Zwischenkriegszeit war vielen Missionaren eine Ausreise in die Missionsgebiete Afrikas, Indiens und China nicht möglich, so dass sie – wenn sie aus württembergischen Familien stammten – in den württembergischen Kirchendienst übernommen wurden. In solchen Fällen wurden die Väter zur Berufsgruppe der Pfarrer gezählt, obwohl sie ursprünglich als Missionare ausgebildet worden waren.[144] Damit weisen die württembergischen Pfarrer im Allgemeinen und auch die Pfarrer des Samples eine weiterhin erstaunlich hohe Selbstrekrutierungsquote auf.[145] Gleichwohl stellten die Pfarrersöhne unter den Theologiestudenten keineswegs die Mehrheit, auch wenn ein solcher biografischer Automatismus gerade für Studenten, deren Väter aus anderen Berufen kamen, zur gefühlten Normalität zu gehören schien.[146]

142 Vgl. Burger, „Pfarrfamilienstatistik“, 418.

143 Bormann-Heischkeil, „Herkunft“, 161.

144 Die bisherigen Untersuchungen zur württembergischen Pfarrerschaft machen bei den Väterberufen leider keine Aussagen über das Merkmal „Missionar“. Diese wurden vermutlich als ordiniertes Missionspersonal zu den Geistlichen gerechnet. Da es jedoch aus verschiedenen Gründen für die mentalitätsprägende Wirkung der sozialen Herkunft unterschiedlich zu bewerten ist, ob ein Pfarrer in einem Pfarrhaus oder als Kind eines Missionars aufgewachsen ist, wird hier diese Unterscheidung aufgegriffen.

145 Janz führt für das 19. Jahrhundert aus, dass keiner der anderen bildungsbürgerlichen Berufe eine so hohe Selbstrekrutierungsrate aufweist. Janz, *Bürger*, 96f. Für das 20. Jahrhundert beobachtet Dietrich Goldschmidt jedoch Parallelen zu anderen „stark traditionsbestimmte[n] akademische[n] Berufe[n]“ etwa der Medizin. Dietrich Goldschmidt, „Die Herkunft der Theologiestudenten. Eine soziologische Überlegung“, in: *MPTh* 46. 1957, 468–473, hier 470.

146 In den Lebenserinnerungen verschiedener Pfarrer des Samples wird diese Tatsache zwar nicht als defizitär oder doch immerhin als scheinbare Besonderheit eingestuft. Kurt Hennig schreibt bei seiner Vorstellung im Kirchenbezirk Esslingen diesbezüglich: „Mit einem elterlichen Pfarrhaus kann ich nicht dienen.“ Evang. Gemeindeblatt für Württemberg, Bezirksbeilage 1966, 2. Quartal. Siehe etwa auch: *LKAS*, A 327 Nr. 250, PA Esche, Hans Ulrich. Rede im Leonberger Diözesanverein, 5. Oktober 1970 oder Werner Jetter, „Vaterlandsliebe: Eine Jugend in der Weimarer Republik“, in: Siegfried Hermle/Rainer Lächele/Albrecht Nuding (Hgg.), *Im Dienst an Volk und Kirche! Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930 bis 1950*, Stuttgart 1988, 16–42, hier 34.

Väterberufe	1875–1900	1901–1910	1911–1920	1921–1930	1931–1942	Gesamt
Pfarrer	26,5	35,9	10,6	32,0	41,3	29,4
Missionar	10,2	7,6	-	-	6,5	4,9
Handwerker	10,2	7,6	21,3	8,0	8,7	11,0
Lehrer	22,5	3,8	8,5	8,0	4,4	9,4
Kaufleute	4,1	1,9	6,5	14,0	6,5	6,5
Juristen	-	1,9	2,1	2,0	-	1,2
höhere Beamten	2,0	3,8	12,8	-	4,4	4,5
untere/mittlere Beamten	4,1	13,2	10,6	-	4,4	6,5
Landwirtschaft/Weinbau	8,2	5,7	2,1	6,0	2,2	4,9
Ingenieur	-	3,8	2,1	4,0	2,2	2,5
lt. Angestellter	-	-	4,3	-	2,2	1,2
Angestellter	-	3,8	6,4	8,0	4,4	4,5
Arzt/Apotheker	2,0	1,9	-	-	-	0,8
sonst. Akademiker	4,1	-	-	-	2,2	1,2
Arbeiter	-	-	-	2,0	2,2	0,8

Tabelle 1: Soziale Herkunft der Pfarrer nach Väterberufen in Prozent

Als dritter klassischer kirchlicher oder kirchennaher Beruf ist der Lehrerberuf anzusehen.[147] Fast zehn Prozent der Väter waren im Lehramt tätig.[148] Es ist jedoch festzustellen, dass der Lehrerberuf, je mehr er seine Funktionen im kirchlichen Milieu verlor,

147 Zwar wurden im 20. Jahrhundert die Lehrerstellen in der Regel nicht mehr mit Geistlichen besetzt, wie das bis ins 19. Jahrhundert üblich war, in dem ausgebildete Theologen als Präzeptoren in größeren Ortschaften im Schuldienst arbeiteten. Die seit der Württembergischen Großen Kirchenordnung 1559 bestehende, in den Verwaltungsreformen des 19. Jahrhunderts nur partiell veränderte, geistliche Schulaufsicht der Pfarrer über die Lehrer war darüber hinaus zunehmend dysfunktional geworden und wurde mit dem Schulgesetz von 1909 durch eine genuin staatliche Schulaufsicht ersetzt. Auch wenn in der Zwischenkriegszeit das niedere Schulwesen nicht mehr streng konfessionell organisiert war, so behielt es doch zumindest bis in die Zeit des Nationalsozialismus hinein seine konfessionelle Orientierung. Zudem hatten zwar die Emanzipationsbestrebungen der Volksschullehrer in der formellen Trennung von Lehrer- und Organistenamt ihren juristischen Erfolg errungen, in der gesellschaftlichen Praxis blieben die kirchlichen Aufgaben des Ortslehrers auch im Untersuchungsgebiet vor allem im kirchenmusikalischen Bereich vielfach bis in die 1960er Jahre bestehen. Gymnasiallehrer waren – schon allein wegen der meist städtischen Lage der höheren Lehranstalten – von diesen Verschränkungen mit dem kirchlich-protestantischen Milieu wenig berührt. Da sich aber aufgrund der uneinheitlichen Angaben in den Quellen eine konzise Trennung zwischen Volksschullehrer und Ober- respektive Gymnasiallehrern nicht durchhalten ließ, wurden beide Kategorien für die Analyse zusammengefasst. Siehe Frank-Michael Kuhlemann/Hans-Walter Schmuhl, „Einführung. Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert“, in: Dies., *Beruf*, 9–28, hier 23. Für die spezifische Situation in Württemberg vgl. Hermann Ehmer, „450 Jahre Kirche und Schule in Württemberg“, in: *BWKG* 87. 1987, 127–140, insbesondere 139f; Harald Müller-Baur, „Entsakralisierung und Partizipation. Der Modernisierungsprozess evangelischer Kirchengemeinden in Württemberg auf dem Weg in die Weimarer Republik“, in: *BWKG* 108/109. 2008/2009, 135–155, insbesondere 140–142; Eugen Schmid, *Geschichte des württembergischen Volksschulwesens von 1806 bis 1910*, Stuttgart 1933, 861–884.

148 Entgegen der in der Mobilitätsforschung üblichen Trennung zwischen Lehrer höherer Schulen und Lehrern ohne akademische Vorbildung wurden hier unter „Lehrer“ beide Berufsgruppen zusammengefasst, da es nicht primär um die Untersuchung der sozialen Mobilität geht, sondern um die Frage