

Krisen und Erweckungen : Anmerkungen zur Modernisierung des Protestantismus im 19. Jahrhundert

Autor(en): **Kuhn, Thomas K.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **99 (2005)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130372>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Krisen und Erweckungen

Anmerkungen zur Modernisierung des Protestantismus im 19. Jahrhundert

Thomas K. Kuhn

Religion gewinnt an öffentlicher Relevanz und erlebt seit einigen Jahren wieder erstaunliche Aufmerksamkeit. In der Öffentlichkeit und in den Medien werden religiöse Themen kontrovers diskutiert. Dabei handelt es sich um sehr unterschiedliche Themenbereiche, die allerdings häufig mit Krisenerfahrungen zu tun haben. So titelte die BILD-Zeitung am 31. Dezember 2004 angesichts der südostasiatischen Flutkatastrophe «Lieber Gott, wo warst du?» und fragte auf der zweiten Seite den EKD-Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber: «Wo war Gott, Herr Bischoff?»¹ Für weitere Krisen, die den Reflexionsprozess über die Religion mächtig angeregt haben, stehen der Balkankrieg der 1990er Jahre und in herausragender Weise das amerikanische Trauma des 11. Septembers 2001. Aber auch bei den letzten amerikanischen Präsidentschaftswahlen spielten religiöse Themen sowie eine religiös aufgeladene Rhetorik eine wichtige Rolle. Wie weit dieser öffentliche Diskurs über Religion in den Staaten geht, zeigt die von prominenter Seite initiierte Diskussion darüber, ob die Trennung von Kirche und Staat abgeschafft und die USA in einen dezidiert christlichen Staat verwandelt werden solle.² Diese Diskussion ist beileibe keine bloss akademische, denn sie tangiert elementare gesellschaftliche Themen wie beispielsweise das Abtreibungsrecht, gleichgeschlechtliche Ehen, Stammzellenforschung etc. Ausserdem laufen in drei US-amerikanischen Bundesstaaten derzeit Bemühungen, die biblische Schöpfungslehre wieder zur verbindlichen Grundlage für den Biologieunterricht

¹ Bild-Zeitung, 31. Dezember 2004, 1f.

² Nach den Wahlen machte im November 2004 einer der Verfassungsrichter am obersten Gericht der Vereinigten Staaten, Anthony Scalia, von sich reden, als er in einer Rede, die er in einer New Yorker Synagoge hielt, die Trennung von Kirche und Staat in Frage stellte. Der amerikanische Staat und vor allem die Rechtsprechung müssten, so Scalias Forderung, die gesellschaftliche Wirklichkeit widerspiegeln. Und diese stünde zweifelsohne in der biblischen Tradition. Jerry Falwell, einer der einflussreichsten politisch-religiösen Führer stimmte Scalia zu und erklärte Amerika zu einer religiösen Nation, die deshalb so gesegnet sei, weil sie Gott verehrt habe. So Arthur Landwehr, Amerikanischer Verfassungsrichter stellt Trennung von Kirche und Staat in Frage; Manuskript des Beitrags am 25. November 2004 in SWR 2. Die beiden folgenden Anmerkungen beziehen sich ebenfalls auf diesen Beitrag.

zu machen.³ Ein biblizistisch fundierter christlicher Staat würde aber, so befürchten liberale Theologen und Politiker, seine grösste Stärke, nämlich seine Toleranz verlieren und die USA in ein völlig anderes Land verwandeln.⁴ Die Frage, wie ein christlich fundierter Staat aussehen könnte, wird höchst unterschiedlich beantwortet. Das macht die amerikanische Debatte auch so kompliziert und unübersichtlich.

Seit etwa 30 Jahren wächst in den USA die Religion kontinuierlich und die immer aggressiver ausgetragenen Moralkämpfe «verstärken den Druck auf alle Beteiligten, sich zu den bindenden Werten bekenntnishaft zu verhalten.»⁵ Denn auch die Mehrheit der liberalen und wissenschaftlich-fortschrittlichen Menschen in den USA versteht sich als religiös.⁶ Mit dem unaufgeklärten Biblizismus im Kernland der USA können sie aber nichts anfangen. Und dennoch glaubt die Majorität der Amerikaner und Amerikanerinnen an die Heilsamkeit eines starken Gottesglaubens für den Einzelnen und für die Nation.⁷ Deshalb investieren die US-Bürgerinnen und Bürger auch viel in das erhoffte Seelenheil. Anfang Dezember 2004 setzte sich der Münchener Theologe Friedrich Wilhelm Graf in der «Neuen Zürcher Zeitung» unter dem Titel «Die Vervielfältigung Gottes» mit diesen Entwicklungen auseinander und erklärte: «Viele Konsumenten religiöser Güter und Dienstleistungen verhalten sich strikt optional. Sie wählen qualitätsbewusst aus und konfrontieren die Religionsanbieter mit der klaren Botschaft, dass auf konkurrenzbestimmten Sinnmärkten langfristig nur überlebt, wer Gott ein scharf konturiertes Profil zu geben vermag. Protestantische main line churches mit einem Wischiwaschigott haben in den letzten dreissig Jahren zunehmend an Glaubensmarktanteilen verloren. Auch bei den Katholiken sind die Harten, dogmatisch Entschiedenen die Gewinner.» Das bedeutet: Die einzelnen Denominationen brauchen eine klar erkennbare corporate identity.

Ein Vergleich der amerikanischen mit den deutschen Verhältnissen lässt neben gewissen Parallelitäten markante Differenzen erkennen. Nicht nur die religiöse Vergemeinschaftung folgt in den USA anderen Mustern als in Europa⁸, sondern der gesellschaftliche Stellenwert von Religion, vom Christentum überhaupt wird hierzulande von der Bevölkerungsmehrheit unverkennbar zurückhaltender eingeschätzt. Wenn man mit Blick auf die USA von einer Revitalisierung der christlichen Religion reden kann, so scheint sich im deutschsprachigen Raum

³ Ein neu zusammengesetzter oberster Gerichtshof könnte zukünftig solche Fragen im Sinne einer wörtlichen Bibelauslegung entscheiden. Männer wie Scalia und Falwell wollen einen dezidiert christlichen Staat.

⁴ Gegen diesen Vorwurf wandte Scalia ein: Wo hätten im vergangenen Jahrhundert die Juden sicherer gelebt, im religionsneutralen Europa, wo das Wort Gott nicht in den Mund genommen werde, oder im christlich fundierten Amerika?

⁵ Friedrich Wilhelm Graf, Die Vervielfältigung Gottes, in: Neue Zürcher Zeitung, 3. Dezember 2004.

⁶ Eine Umfrage von Newsweek ergab im Dezember 2004, dass 69 Prozent der US-Bürger an die Jungfrauengeburt Jesu glauben. Und «86 percent say they believe organized religion has a <a lot> or <some> influence over life in the United States today. Nine percent say it has <only a little> influence.» URL: <www.msnbc.msn.com/id/6650997/site/newsweek>.

⁷ Graf, Die Vervielfältigung Gottes (wie Anm. 5).

⁸ Ebenda.

neben unübersehbaren Revitalisierungstendenzen⁹ vor allem im freikirchlichen Bereich gesamtgesellschaftlich doch eher der Prozess fortzusetzen, der mit dem unscharfen und inzwischen in die Kritik geratenen Schlagwort «Säkularisierung» zusammengefasst wird.¹⁰ So kann ein deutscher Kanzler – ohne allzu grosse Kritik zu provozieren – beim Eid auf das Grundgesetz auf die religiöse Formel verzichten. Andere Beispiele sind die Diskussionen über Kreuz und Kopftuch im Klassenzimmer oder über einen Gottesbezug in der Verfassung der europäischen Union. Auch der Streit, den ein Weihnachtsbaum in einem Gymnasium in Meaux bei Paris ausgelöst hatte, ist ein Beispiel.¹¹ Doch zeigt sich auch in Deutschland und Mitteleuropa zunehmend eine «Uneindeutigkeit in Sachen Religion».¹²

In den Führungsetagen der Landeskirchen fragt man derzeit weniger nach den Herausforderungen der so genannten Säkularisierung, sondern verunsichert danach, um ein letztes Beispiel zu nennen, wie denn auf die sich rasch ausbreitende Freikirchlichkeit sowie auf den wachsenden Fundamentalismus und einen unverkennbar wachsenden religiösen Pluralismus zu reagieren sei.¹³ Eine Bearbeitung dieser drängenden Fragen bleibt häufig auch deswegen unerledigt, weil kommunikative Barrieren zwischen Kirchenleitungen und universitärer Theologie den notwendigen Dialog erschweren oder gar verunmöglichen. Es stellt sich nun die Frage, ob das Fach Kirchengeschichte zur Klärung dieser Fragen einen Beitrag leisten kann. Die nun folgenden Ausführungen werden diese Frage positiv beantworten und für einen Dialog werben.

Kirchengeschichte und Religionssoziologie: Bemerkungen zu einem ungeklärten Verhältnis

Der gegenwärtige wissenschaftliche Diskurs über die Religion im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen wird zunehmend durch die Behauptung einer Koexistenz von Säkularisierung und Revitalisierung der Religion geprägt. Unter Säkularisierung verstehe ich mit Peter L. Berger einen «Prozess, durch den

⁹ Auch im Bereich der Kunst gewinnt Religion an Aufmerksamkeit. Siehe beispielsweise Simone Kaempff, Wie im Himmel so auf der Bühne. Die deutschen Theater wenden sich Glaubens- und Religionsthemen zu, in: Basler Zeitung. Kulturmagazin, 29. Dezember 2004, 4f.

¹⁰ Zum Begriff siehe Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, ferner Giacomo Marramao, Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt a.M./Leipzig, 1996.

¹¹ Einige Schüler hatten den Weihnachtsbaum als religiöses Symbol angeprangert, woraufhin die Schulleitung ihn beiseite räumte; so die Badische Zeitung, 17. Dezember 2004.

¹² So Karl Gabriel, Gesellschaftliche Modernisierung und der Bedeutungswandel des Religiösen, in: Erwin Teufel (Hg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a.M. 1996, 167–175, zit. 167.

¹³ Vor allem mit Blick auf Fundamentalismen unterschiedlicher Provenienz oder bei der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik wird vom «Störfaktor Religion» gesprochen. So erklärte Robert Leicht: «Wer sich auf Religion als Faktor der Politik einlässt, muss sich freilich mit dem Potential an Unbedingtheit, ja Intoleranz auseinander setzen, das mit fast jeder Offenbarungsreligion verbunden ist, mit den monotheistischen Religionen zumal – und wenn schon nicht in ihrer Doktrin, so doch in der historischen Praxis. Es ist schon so: Die Freiheit kann nicht die Religion beschädigen, sehr wohl aber die Religion die Freiheit.» Robert Leicht, Störfaktor Religion. Ein freier Staat gewährt den Kirchen keine Privilegien, in: Die Zeit, 7. April 2004.

Teile der Gesellschaft und Ausschnitte aus der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen entlassen werden».¹⁴ Dabei bleibt offen, wodurch diese Bedeutungsrückgänge verursacht werden. Säkularisierung ist also ein «Prozess der Abnahme der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion, der in irgendeiner, genauer zu spezifizierenden Weise mit Modernisierungsprozessen in Zusammenhang steht».¹⁵ Unter Modernisierung können schlagwortartig folgende Prozesse subsumiert werden¹⁶: Industrialisierung, Urbanisierung, Demokratisierung, Wohlstandsanhebung, funktionale Differenzierung, kulturelle und religiöse Pluralisierung, Individualisierung und Rationalisierung. Diese Reihe liesse sich zweifelsohne noch präzisierend fortsetzen.

Der Erforschung des spannungsvollen Verhältnisses von Christentum und Modernisierung widmet sich neben der Historiographie vor allem die Religionssoziologie. Nach dem «religious turn», der in den Geschichtswissenschaften seit den 1970er Jahren vollzogen wird¹⁷, wandelt sich in den letzten Jahren auch die Wahrnehmung der Religion und des Christentums in den Sozialwissenschaften und der Religionssoziologie. Fragte man 1971 noch, ob Religion überhaupt eine Zukunft habe, so sind gegenwärtig solche Ansätze en vogue, die von einer «post-säkularen Gesellschaft», von der «Wiederkehr der Götter», von der «de-secularisation» oder von der «Rückkehr der Religionen» sprechen.¹⁸ Die Rolle des Christentums bei der Herausbildung der modernen westlichen Gesellschaften wird in sozialer, politischer und kultureller Hinsicht in zahlreichen Forschungsbeiträgen deutlicher als früher hervorgehoben. Das lange Jahre dominierende religionsdiagnostische Theoriemodell der Säkularisierung verliert deshalb zunehmend sein Deutungsmonopol. Dazu hat wesentlich die historische Forschung beigetragen. Doch werden schon Stimmen laut, die diesen Paradigmenwechsel zu Recht kritisch kommentieren. Detlev Pollack beispielsweise wundert sich, «daß in den Sozialwissenschaften heute so viel Licht herrscht und noch vor kurzem so viel Dunkelheit.»¹⁹

Möglicherweise hängt dieser rasante Wandel der Beurteilung des Religiösen auch damit zusammen, dass insbesondere die Religionssoziologie häufig historische Perspektiven und Entwicklungen vernachlässigt. Oder anders formuliert: Soziologischen Theorien wird häufig grössere Bedeutung als dem historischen Befund beigemessen. Um hier Abhilfe zu schaffen, ist zweierlei erforderlich: Einerseits müsste die Kirchengeschichtsschreibung der Religionssoziologie zur unverzichtbaren Theoriebildung brauchbares historisches Material zur Verfügung stellen. Dazu sollte sich die historische Zunft andererseits – mehr als bislang –

¹⁴ Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1973, 103.

¹⁵ Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, 5.

¹⁶ Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (wie Anm. 15), 145.

¹⁷ Anthony J. Steinhoff, *Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 30 (2004), 549–570, zit. 549.

¹⁸ «Nicht mehr Verfall, sondern Fortbestand in Verwandlung des <Religiösen> ist die Perspektive, welche die Religionssoziologie als Teil der Soziologie orientiert.» Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt am Main 1998, 9.

¹⁹ Detlef Pollack, *Individualisierung oder Säkularisierung. Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Verhältnisses von Religion und Moderne*, in: *Berliner Dialog* 3, 1997, 16–18, zit. 16.

von religionssoziologischen Untersuchungen sowohl methodisch als auch inhaltlich anregen lassen. Dabei ginge es dann vor allem um die Frage, wie denn die religiösen Entwicklungen in der Moderne angemessen beschrieben werden können: Wie reagiert das Christentum in seiner Vielgestaltigkeit auf Modernität? Wie versucht das Christentum auf die sich modernisierende Gesellschaft Einfluss zu nehmen? Haben wir es mit einer Säkularisierung zu tun oder ist doch angemessener von einer Rückkehr der Religionen zu sprechen? Ist die Rede von der Säkularisierung vielleicht bloss ein moderner Mythos?

In der gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung werden diese für unsere aktuelle Situation so entscheidenden Fragen nur von wenigen Fachvertretern erörtert.²⁰ Das mag daran liegen, dass sich die Forschung einerseits primär um kirchliche Institutionen und theologische Lehrbildung bemüht und sich andererseits dezidiert als theologische respektive kirchliche Wissenschaft versteht. Zudem ist eine «Unwilligkeit zur wissenschaftlichen Theoriebildung»²¹, um eine Formulierung Martin Greschats aufzunehmen, in meinem Fach verbreitet. Wenn das Fach Kirchengeschichte aber nicht seine wissenschaftliche Diskursfähigkeit verlieren und im Kontext des religionswissenschaftlichen wie theologischen Fächerkanons seinen Stellenwert stabilisieren will, dann muss es methodisch wie inhaltlich stärker daran interessiert sein, multiperspektivische historische Beiträge zur Deutung der christlichen Religion in der Moderne leisten zu wollen. Denn, so ist mit Friedrich Wilhelm Graf nachdrücklich zu betonen: «Moderne Religion zu deuten, heißt in erster Linie, die schnelle Pluralisierung der Religionskulturen seit dem 18. Jahrhundert zu verstehen.»²² Oder anders formuliert: Das Fach Kirchengeschichte verstanden als Religionsgeschichte des Christentums hat sich neben binnenkirchlichen und binnentheologischen Rekonstruktionsbemühungen dem Christentum in seiner ganzen Breite, also nicht nur den elitären akademischen Diskursen zu widmen.²³ Diese Forderung gilt umso mehr, wenn Religion kulturgeschichtlich als «Deutungs- und Kommunikationssystem» verstanden wird, «das weltanschauliche Codes, soziale Beziehungen und Lebenswelten prägt.»²⁴ Mit diesen Forschungsinteressen kann dieses Fach zweifelsohne dazu beitragen, in Zusammenarbeit mit Religionssoziologie, Praktischer und Systematischer Theologie die drängenden Fragen gegenwärtiger Religionskulturen zu beantworten. Dafür sind aber auch eingefahrene und geradezu kanonisierte historiographische Interpretationsmuster aufzubrechen und methodische Reflexionen anzustellen. Im nächsten Abschnitt stelle ich ihnen nun solche methodischen Erwägungen vor. Dabei beziehe ich mich auf neuere historische und religionssoziologische Forschungen.

²⁰ So auch Martin Greschat, *Rechristianisierung und Säkularisierung. Anmerkungen aus deutscher protestantischer Sicht*, in: Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung* (wie Anm. 10), 76–85, zit. 77.

²¹ Ebenda, 77.

²² Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 18.

²³ «Die Geschichte des Christentums ist nicht die Geschichte der christlichen Theologie. Es ist vielmehr die Geschichte einer bestimmten Art religiöser Erfahrung und religiösen Glaubens.» So Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt a.M. 1980, 202.

²⁴ Urs Altermatt/Franziska Metzger, *Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 98 (2004), 185–208, zit. 191.

Krisen und religiöse Praxis: Methodische Erwägungen

Die Frage nach dem Zusammenhang von Krisenerfahrung und der Entstehung religiöser Erneuerungsbewegungen ist eine aufschlussreiche Forschungsperspektive. Im Anschluss an den Historiker Hartmut Lehmann und vor allem an den Soziologen Martin Riesebrodt scheint mir «eine Verschiebung der theoretischen Perspektive in Form einer Betonung des Zusammenhangs von Religion und Krisenbewusstsein»²⁵ deshalb sinnvoll zu sein. Meine eigenen Forschungen zum Pietismus und zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts sowie zur Erweckungsbewegung im frühen 19. Jahrhundert belegen nämlich die These Riesebrodts, wonach Krisen einen wesentlichen Antrieb religiöser Arbeit darstellen.²⁶ Ich gehe dabei – und das ist zu betonen – methodisch nicht von einem prinzipiellen Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne aus.²⁷ Denn eine «Analyse, die die Entstehung religiöser Erneuerungsbewegungen aus der Krise der Moderne erklärt, bleibt [...] noch immer einem Verständnis verhaftet, das das Verhältnis von Religion und Moderne als wechselseitig exklusiv bestimmt».²⁸ Vielmehr ist Religion, ist das Christentum als Bestandteil und als Motor der Moderne zu interpretieren. In diesem Sinne reagiert das Christentum produktiv auf und in Krisen. Insofern ist die Moderne selbst religionsproduktiv.²⁹

Wie ist das zu erklären? Die Frage kann mithilfe der so genannten Religionsökonomie beantwortet werden. Mit diesem Theoriemodell kann auch die historische religiöse Situation um 1800 interpretiert werden. Die spätestens seit dem 18. Jahrhundert einsetzende moderne Pluralisierung der religiösen und nichtreligiösen Sinnangebote führte nämlich häufig nicht zu einer Relativierung der jeweiligen Ansprüche. Im Gegenteil: die einzelnen Gruppierungen forcierten ihre Anstrengungen, um sich eine Identität zu geben. Diese Identitäten werden beispielsweise durch spezifische Interpretationen von krisenhaften Erscheinungen in Geschichte und Gegenwart oder durch Zukunftserwartungen evident. Dem Christentum kommt deshalb eine entscheidende Funktion bei der Analyse, Deutung und Bewältigung von Krisen zu, weil es – wie andere Religionen auch – «das chaotische Potential von Krisen in Ordnungsvorstellungen» transformieren konnte und kann: «Als Ressource für die Prävention und Bewältigung von Krisen dient Religion somit gleichermaßen individuellen wie kollektiven existenziellen Bedürfnissen.»³⁰

Um diese Prozesse verstehen zu lernen, ist den religiösen Praktiken in der Forschung besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Es gilt zu fragen: «Wer handelt religiös, unter welchen Umständen, aus welchen Anlässen oder zu welchen Zwecken?»³¹ Denn «nicht unser Vorverständnis von Mensch und Gesellschaft

²⁵ Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2001, 12.

²⁶ Riesebrodt, *Rückkehr der Religionen* (wie Anm. 25), 47.

²⁷ Siehe dazu Danièle Hervieu-Léger, *Religion and Modernity in the French Context. For a New Approach to Secularization*, in: *Sociological Analysis*, 51 (1990), 15–25.

²⁸ Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (wie Anm. 15), 24.

²⁹ So die These von D. Hervieu-Léger.

³⁰ Riesebrodt, *Rückkehr der Religionen* (wie Anm. 25), 48.

³¹ Ebenda, 39.

führt zu einer tragfähigen Religionstheorie, sondern die sorgfältige Analyse religiöser Praxis als sinnhaftes Handeln».³² Damit tritt auch die so genannte ausserkirchliche Religiosität in die Perspektive der Christentumsgeschichte.

Im Anschluss an diese methodischen Überlegungen steht nun die entscheidende Frage nach ihren Konsequenzen und nach ihrem Ertrag für die Erforschung der Christentumsgeschichte. Ich will im Folgenden vier Punkte nennen.

1. *Perspektivenerweiterung*: Nicht mehr nur die intellektuellen Meta-Diskurse, die Ideen- und Theologiegeschichte werden rekonstruiert. Der Blick wendet sich zu den religiös Handelnden und fragt nach Umständen, Anlass und Zweck religiöser Praxis. Somit erfolgt sowohl eine Erweiterung wie auch Verschiebung der Forschungsperspektiven. Die Christentumsgeschichte orientiert sich nicht mehr primär normativ theologisch, sondern pragmatisch und somit kultur- und sozialwissenschaftlich. Dabei werden die Handelnden als kompetente Akteure verstanden und implizite Werturteile und Deutungskategorien wie Aberglaube, Volksreligion etc. überwunden. Dazu ein Beispiel: Es reicht nicht aus, wenn sich wie bislang weithin geschehen, die kirchengeschichtliche Erforschung der Aufklärung allein auf einige herausragende Aufklärer und deren Programme beschränkt. Neben diesen Forschungen muss vermehrt, um dem Phänomen der Aufklärung gerecht zu werden, auch nach Umsetzung, Elementarisierung und praktischen Folgen, nach Konsequenzen für das Verständnis von Kindheit, von Frauen und Männern gefragt werden. Diese Perspektivenverschiebung wie -erweiterung ist insofern für die Kirchengeschichte von besonderer Relevanz, weil sie eine interdisziplinäre Schnittstelle darstellt und beispielsweise mit allgemeiner Geschichte, Volkskunde, Soziologie und Rechtswissenschaften im Dialog stehen sollte.

2. *Religiöse Institutionen*: Wenn wir diese methodischen Überlegungen weiter verfolgen, kommen zweitens die religiösen Institutionen in den Blick. Diesen ist mit Riesebrodt grosse gesellschaftliche Bedeutung beizumessen. Denn die religiösen Institutionen kontrollieren «das imaginierte individuelle wie auch kollektive Krisenbewältigungspotential einer Gesellschaft». Ausserdem definieren sie «Regeln und Normen, welche die Interaktion zwischen Menschen und übermenschlichen Mächten sowie über die Natur dieser Mächte strukturieren.»³³ Diese Institutionen, wie Kirchen oder religiöse Vereinigungen, sind – und das ist für ihre Interpretation von entscheidender Bedeutung – «aufs engste mit der profanen Kultur, Gesellschaftsstruktur und institutionellen Ordnung» verbunden.³⁴

3. *Religionsverständnis*: Religion verstehe ich als «relativ autonomen» sozialen und kulturellen Teilbereich.³⁵ Damit wird gesagt, dass Religion einerseits mit ihrem politischen, sozialen und kulturellen Umfeld verwoben ist, aber nicht darin aufgeht. Denn Religion kann – und das zeigt die Geschichte des Christentums – ein sehr ambivalentes Verhältnis zu ihrem gesellschaftlichen und staatlichen Umfeld entwickeln. Allerdings ist sie Teil dessen, was wir Kultur nennen. Ich verstehe Kultur im Anschluss an Urs Altermatt als gesellschaftlich bedingt und

³² Ebenda, 39.

³³ Ebenda, 45.

³⁴ Ebenda, 46.

³⁵ Ebenda, 38.

konstruiert. Kultur unterliegt dem historischen Wandel und ist zu verstehen als ein zeitbedingtes «System menschlicher Zeichen und Verhaltensweisen [...] durch welche Gruppen von Menschen die Wirklichkeit interpretieren, soziale Beziehungen schaffen und sich selbst gegenüber ihrem Umfeld definieren».³⁶ Deshalb richtet sich die Forschungsperspektive vornehmlich auf die Vielfalt religiöser Praxis und auf ihre Akteure. Weil dieser Ansatz religiöses Handeln sozial-, personen- und kontextspezifisch interpretiert, nimmt er die «spezifischen religiösen Praktiken von Männern und Frauen, von Menschen in unterschiedlichen Stadien ihres Lebenszyklus, von dominanten und untergeordneten Klassen, Statusgruppen und ethnischen Gruppen» in den Blick.³⁷

4. *Mehrdimensionalität*: Das Ziel einer solchen Kirchengeschichtsschreibung ist es, der Mehrdimensionalität des Verhältnisses von Christentum und moderner Welt historiographisch Rechnung zu tragen. Dabei berücksichtigt sie, dass Säkularisierung und Revitalisierung des Christentums nicht nur nebeneinander und gleichzeitig verlaufende Prozesse, sondern auch miteinander verwoben sind. Denn neben Relevanzverlust und zunehmende Privatisierung des Christentums seit dem 18. Jahrhundert traten mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung existentielle Verunsicherungen durch politische, ökonomische, wissenschaftliche und technische Umbrüche. Dadurch taten sich «neue Dimensionen von Machtlosigkeit und Risiken»³⁸ auf. Diese führten zu religiösen Veränderungsprozessen und Ausdifferenzierungen. Die Erforschung der beiden genannten Aspekte sowie der kulturpraktischen Dimension des Christentums stellen drängende historiographische Herausforderungen dar.

Die Modernisierung des Protestantismus: ausgewählte Aspekte

Um meine theoretischen Überlegungen zu konkretisieren, gehe ich nun weiter auf die Frage nach der Modernisierung des Protestantismus im Kontext von Krisenerfahrung und Krisendeutung ein. Es wäre sicherlich ein lohnendes Unterfangen, die Geschichte des Protestantismus unter der Perspektive der Wahrnehmung und Deutung von Krisen sowie der Krisenprophylaxe und Krisenintervention zu schreiben. Das kann ich hier nur benennen, aber noch nicht ausführen. Ich werde mich im Folgenden bei meinen Ausführungen auf das späte 18. und frühe 19. Jahrhundert beschränken und exemplarisch vorgehen.³⁹

Wenn ich im folgenden von Krise spreche, dann in dem Sinne, dass eine gewisse Zeit, dass spezifische verunsichernde Phänomene und Ereignisse als Ausdruck eines krisenhaften Prozesses interpretiert werden. Es handelt sich bei dem Begriff «Krise» demnach um eine kontextabhängige interpretatorische Kategorie. Der Wandel von sozialen, religiösen und kulturellen Kontexten wurde und wird häufig als Krise gedeutet. Das heisst beileibe nicht, dass es sich tatsächlich

³⁶ Altermatt/Metzger, *Religion und Kultur* (wie Anm. 24), 188.

³⁷ Riesebrodt, *Rückkehr der Religionen* (wie Anm. 25), 48f.

³⁸ Ebenda, 50.

³⁹ Erwähnt sei aber, dass das Phänomen der Krise mit Blick auf den Protestantismus auch im 17. Jahrhundert eine zentrale Rolle gespielt hat: Siehe dazu Hartmut Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*, Stuttgart u.a. 1980, 105–114.

um eine Krise gehandelt hat. Doch da einerseits der Wandel ein typisches Kennzeichen des westlichen Christentums und zumal des neuzeitlichen Protestantismus ist⁴⁰ und sich andererseits die kulturellen und religiösen Prägungen zumindest strukturell über Generationen erhalten, kommt es immer wieder zu individuellen wie kollektiven Krisenerfahrungen. Die Interpretationen dieser Krisen spiegeln sich häufig in einer breiten publizistischen Debatte wider. Ungezählte Schriften setzten sich in kulturkritischer und religiöser Absicht mit den irritierenden Erscheinungen der Gegenwart auseinander.⁴¹ Im 18. Jahrhundert thematisieren viele Publikationen den Ansehens- und Plausibilitätsverlust von Religion, von Kirche sowie von Pfarrern. Sie schlagen vielfältige, durchaus unterschiedliche Reformen vor. Diese Überlegungen zielen zum Beispiel auf die Verbesserung der Gottesdienste und Predigten sowie auf ansprechenderen Unterricht. Sie idealisieren ferner den Pfarrer als Seelsorger, als Volkslehrer, aber auch als Mediziner und als Landwirtschaftsexperten. Im Zentrum des öffentlichen Diskurses stand nämlich die Frage nach dem gesellschaftlichen und staatlichen Nutzen und Wert der Pfarrer. Deshalb strebten zahlreiche Publikationen pastoraler Selbstbesinnung eine Modernisierung und Akkomodation des Pfarrers an, die weit reichende Konsequenzen für Ausbildung und Praxis der Geistlichen haben sollte.⁴² Diese Entwicklung der Professionalisierung und funktionalen Differenzierung, die sich dann seit dem 19. Jahrhundert in klar abgegrenzten Arbeitsbereichen wie Verkündigung, Seelsorge, Diakonie und anderen zeigt und die Entwicklung des Protestantismus massgeblich prägte, ist ein wesentlicher Aspekt der Modernisierung des Protestantismus.

Die Modernisierung zeigt sich auch bei der Frage nach der angemessenen Vermittlung von Wissen und religiöser Lehre. Der Adressat des Unterrichts, des Gottesdienstes, der Kasualie, der Predigt wird zunehmend zentraler Gegenstand pädagogischer, katechetischer und rhetorischer Diskurse. So zum Beispiel bei Pfarrer Johann Christoph Greiling (1765–1840), der 1805 eine «Theorie der Popularität» veröffentlichte. Dieses Buch gilt «als der bedeutendste Versuch einer zusammenfassenden und systematisierenden Darstellung» einer Theorie der Popularität.⁴³ Das von vielen Pfarrern propagierte Anliegen der Popularisierung von Wissen und der Hörerinnenorientierung ist ein weiterer wesentlicher Aspekt protestantischer Modernisierung.

⁴⁰ Greschat, *Rechristianisierung* (wie Anm. 20), 76.

⁴¹ Auch Speners «*Pia Desideria*» und andere pietistische Publikationen können als kriseninterventionistische Reformschriften gelesen werden.

⁴² Viele Pfarrer entschieden sich deshalb dafür, als Volkslehrer und Volksaufklärer den Beweis ihrer sozialen und patriotischen Zweckmässigkeit anzutreten. Aber es lässt sich auch eine Rückbesinnung auf traditionelle Formen des geistlichen Amtes erkennen. Mit ihr war eine Reduzierung der als pastoral deklarierten Tätigkeiten und eine zunehmende Konzentration auf Frömmigkeit und Theologie verbunden, die sich im Verlauf der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausdifferenzierte, bis schliesslich der Pfarrer als Theologe, Seelsorger und staatsreuer Bürger gesellschaftliche Akzeptanz und Ansehen finden sollte. Zur pastoralen Volksaufklärung siehe Thomas K. Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft*, Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung, Tübingen 2003, 79–223.

⁴³ So Holger Böning im Nachwort, *193, von Johann Christoph Greiling, *Theorie der Popularität*, hg. von Holger Böning, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.

Dieses war deshalb so wichtig, weil wir davon ausgehen müssen, dass 80–90% der Bevölkerung nicht flüssig lesen konnten. Ihre Christianisierung und Belehrung vollzog sich deshalb durch Anhören und Anschauen.⁴⁴ Diese leseunkundigen Menschen bekamen vor allem die Predigten als Deutungsangebote für ihr Leben und Sterben zu hören. Aus diesem Angebot entnahmen die Menschen solche Stoffe, die sie zur Diesseitsbewältigung und zur Vorbereitung auf das Sterben unmittelbar brauchten. Religiöse und theologische Stoffe wurden also selektiv rezipiert, in spezifische Lebenssituationen angepasst und in andere Deutungsmuster integriert. Bekenntnis und Dogma wurden somit in ihren Normierungs- und Deutungsansprüchen relativiert. Auf diese Entwicklungen reagierend vollzog sich in Teilen des Protestantismus auch auf theologischer und religionspädagogischer Ebene ein Rationalisierungs- und Modernisierungsprozess, wie er sich vornehmlich in Predigten und katechetischen Texten widerspiegelt.

Neben den bislang beispielhaft genannten Reaktionen auf Krisenerfahrungen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert könnten weitere genannt werden. Darauf will ich aber verzichten und nur auf den Pluralismus der Argumentationsstrukturen und Verbesserungsvorschläge hinweisen. Diese unterscheiden sich in ihren Voraussetzungen und Denkfiguren nicht allein theologisch oder religiös, sondern zeigen auch markante politische und soziale Differenzen. So kam es zu durchaus differenten Reformkonzepten: Der Gothaer Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendent Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848) beispielsweise veröffentlichte 1820 eine Klage über die «Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland»⁴⁵, mit der er sich an die Gebildeten der protestantischen Kirche wendete. Diese kulturkritische Diagnose gehört in die um 1800 sehr breit fliessende Diskussion über die Zukunft von Religion und Kirche. Anscheinend provozieren Jahrhundertwenden «mit einer gewissen Regelmässigkeit religionskulturelle Selbstverständigungsdebatten».⁴⁶ Erinnert sei hier auch an Schleiermachers Erstling «Über die Religion» aus dem Jahr 1799, das sich wie Bretschneiders als «Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern» richtet. Davon unterscheiden sich solche Reformvorschläge, die aus der Volksaufklärung oder aus der Erweckungsbewegung kommend beim so genannten gemeinen Volk ansetzten. Diese Entwürfe erhofften eine Lösung der Probleme durch Aufklärung oder durch Rechristianisierung des Volkes. Deshalb zielten ihre volksbildnerischen Konzepte oder erzieherischen Strategien vor allem auf die ländliche Bevölkerung oder später – in der Inneren Mission beispielsweise – auf das wachsende Proletariat der Städte. Hier nenne ich als Beispiel die so genannten Reich-Gottes-Werke der in Basel ansässigen Deutschen Christentumsgesellschaft und die vor allem seit 1820 boomende Rettungshausbewegung. Bei zahlreichen Reformvorschlägen kommen sich Aufklärer und Erweckte übrigens methodisch und strukturell häufig sehr nahe, auch wenn es deutliche theologische Diffe-

⁴⁴ Arthur Erwin Imhof, *Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun*, München ²1985, 124.

⁴⁵ Karl Gottlieb Bretschneider, *Ueber die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland*, Gotha 1822.

⁴⁶ Graf, *Wiederkehr der Götter* (wie Anm. 22), 73

renzen gibt. Die Kontinuitäten zwischen beiden religiösen Gruppen sind grösser als es die ältere Forschung behauptet hat. Eine Analyse der Reformvorschläge und der kriseninterventionistischen Praxis belegt diese These.

Zusammenfassend halte ich fest: Krisenerfahrungen beschleunigten um 1800 die Ausdifferenzierung des Protestantismus. Der wachsende Plausibilitätsverlust der christlichen Religion sowie die rasanten politischen Veränderungsprozesse seit der Französischen Revolution, die territorialen Verschiebungen nach dem Wiener Kongress, aber auch die ökonomischen Krisen und Hungersnöte im frühen 19. Jahrhundert, der erstarkende Liberalismus und die revolutionären Aufbrüche provozierten ein schillerndes Spektrum von Reformvorschlägen. Doch auch neue religiöse Formationen wie die Gründung frommer Vereine oder zugespitzte theologische Argumentationsmuster wie die Betonung der Endzeit und apokalyptischen Spekulationen waren die Folge.⁴⁷

Die inhaltliche wie institutionelle Ausdifferenzierung des Protestantismus sowie die binnenkonfessionelle Konkurrenz religiöser Lehren und Moralvorstellungen verbieten es, vom Protestantismus als einer einheitlichen Grösse zu sprechen. Der Protestantismus setzt sich aus divergierenden religiösen und konfessionellen Identitäten zusammen. Dieser protestantischen Binnendifferenzierung müsste in der Forschung mehr Beachtung geschenkt werden. Geringer sollte hingegen die Rolle der institutionalisierten Kirchen eingeschätzt werden. Denn inzwischen zeigen neuere Forschungen, dass der Begriff der «Kirche» als normierende Institution in der Zeit von Mitte des 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts keine wesentliche Rolle spielt. Nicht «Kirche», sondern «Religion» in der unmittelbaren Vermittlung durch den Pfarrer, «Religionslehrer» oder Pädagogen wird als normierende und Disziplin fordernde Instanz erlebt und allenfalls akzeptiert. Auch diese ekklesiologische Dezentralisierung kann als modernisierender Faktor verstanden werden.

Dieser zumindest temporäre Rückgang der Bedeutung der etablierten Kirchen – später im 19. und dann im 20. Jahrhundert ändert sich die Situation bekanntlich wieder – erklärt auch ein Stück weit das massive Aufkommen religiöser Vereine, wie sie vor allem in den Erweckungsbewegungen substantiell waren. Denn mit den interkonfessionellen Polarisierungstendenzen und mit dem Pluralismus ging eine unverkennbare Individualisierung des Religiösen einher. Und damit kommen wir zu einem weiteren Aspekt der Modernisierung des Protestantismus: Es geht um Fragmentierung des Protestantismus und erkennbare gruppenspezifische Gruppierungen. Dadurch entstand ein religiöser Markt. Die Anbieter auf diesem Markt brauchten, wollten sie zur Kenntnis genommen werden oder weiter bestehen, Identitäten. Darum waren diese religiösen Gruppen permanent damit beschäftigt, sich Identität zu verschaffen. Das geschah zum einen durch gruppenspezifische Lehrbildungen und Frömmigkeitspraktiken, zum andern durch Abgrenzungsstrategien (negative Integrationsideologie) von anderen Gruppierungen. Deshalb bemühten sich Vertreter der Erweckungsbewegungen so nachdrücklich, sich als Gegensatz zu jeglicher Aufklärungsfrömmigkeit zu inszenieren. Für die

⁴⁷ Die Bedeutung des chiliastischen Denkens im 19. Jahrhundert ist noch nicht hinreichend erforscht. Zum Einfluss des Chiliasmus auf die Pädagogik siehe Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft* (wie Anm. 42), 314–332.

Erforschung der Erweckungsbewegungen ist deshalb methodisch unumgänglich, diese Selbstinszenierungen zu überwinden und neben den unverkennbaren Differenzen auch die Analogien zu erarbeiten.⁴⁸

Das will ich hier aber nicht fortführen. Vielmehr möchte ich diesen Prozess der religiösen Pluralisierung im späten 18. und 19. Jahrhundert als Prozess der «Konfessionalisierung» verstehen. Ich verstehe diese Konfessionalisierung im Anschluss an Anthony J. Steinhoff als einen Prozess, in dem unterscheidbare religiöse Identitäten geschaffen oder intensiviert werden. Diese werden mit einer grösseren sozialen und individuellen Relevanz ausgestattet: «Konfessionelle Identitäten sind also eine «Zusammensetzung» aus unterschiedlichen sozialen Identitäten; jede Analyse muss deshalb beide Elemente: religiöse Identität und ihre Sozialisierung, berücksichtigen.»⁴⁹ Eine solchermassen verstandene «Konfessionalisierung» ist forschungsstrategisch insofern von Bedeutung, da sie die Aufmerksamkeit auf die aktive Rolle der Religionen bei einem soziokulturellen Wandel und auf ihre eigene beständige Weiterentwicklung richtet.⁵⁰

Ich möchte diesen Gedanken am Beispiel der Erweckungsbewegungen ausführen. Vor einiger Zeit wurde vor allem von Olaf Blaschke für das 19. Jahrhundert der Begriff eines «Zweiten Konfessionellen Zeitalters» geprägt.⁵¹ Inzwischen zeigt sich deutlich die Problematik dieser Begrifflichkeit⁵², auf die ich hier allerdings nicht weiter eingehen möchte. Die Kontroverse über Blaschkes Theorie ist allerdings für die Kirchengeschichtsschreibung anregend. Denn zweifelsohne können zahlreiche religiöse Entwicklungen und Formationen des 19. Jahrhunderts als «Konfessionalisierung» bezeichnet werden. Vielleicht wäre es besser, um diesen Begriff aus der Frühen-Neuzeit-Forschung zu vermeiden, eher von der Schaffung konfessioneller Identitäten zu besprechen. Jedenfalls kann m. E. die religiöse Pluralisierung im späten 18. und 19. Jahrhundert zumindest vorläufig – bis ein besserer Begriff gefunden ist – als «Konfessionalisierung» bezeichnet werden. Um diesen identitätsschaffenden Prozess der Konfessionalisierung und seine sozialen und kulturellen Markierungen deutlicher verstehen zu können, muss die Kirchengeschichtsforschung vermehrt danach fragen, wie die Mitglieder dieser Konfessionen, wie die Individuen Religion erfahren und gelebt haben. Denn das Studium der religiösen Praktiken «würde uns in die Lage versetzen, den Anteil der Religion am kulturellen Repertoire menschlichen Handelns nachzuzeichnen».⁵³ Auch auf diesem Wege liesse sich die These belegen, dass Religion zum einen «zugleich Faktor und Produkt der ungleichzeitig erfolgenden, so-

⁴⁸ Darauf verweist nachdrücklich Ulrich Gäßler, «Auferstehungszeit». Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991, 161–186.

⁴⁹ Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 17), 560.

⁵⁰ Ebenda, 552.

⁵¹ Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? in: Geschichte und Gesellschaft, 26 (2000), 38–75.

⁵² Siehe dazu Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 17). Ferner Martin Friedrich, Das 19. Jahrhundert als «Zweites Konfessionelles Zeitalter»? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht, in: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, 95–112.

⁵³ Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 17), 564.

zialen, politischen und kulturellen Modernisierung Europas nach 1800 war»⁵⁴. Denn die Schaffung konfessioneller Identitäten ist mehr als eine moderne Bewegung gegen die Moderne. Es geht hier vielmehr um Erweckung oder um die Erfindung neuer religiöser Formationen. Die Konfessionalisierung kann somit nicht bloss als eine Reaktion auf die Modernisierung gedeutet werden. Denn es scheint mir historisch angemessener zu sein, die Moderne als religionsproduktiv und die Konfessionalisierung dann folgerichtig als modernitätstypisch zu verstehen.⁵⁵ Neuere Forschungen zeigen nämlich, dass «Glaubensgemeinschaften in Deutschland und andernorts in Europa nicht nur selbst eine erhebliche Modernisierung erfahren haben, sondern auch den Fortgang der Moderne unterstützten».⁵⁶

Auf die Erweckungsbewegungen bezogen bedeutet das folgendes: Die Erweckungsbewegungen sind Teil des protestantischen Ausdifferenzierungsprozesses und bieten eine spezifische Deutungskultur der politischen, religiösen und kulturellen Situation. Das heisst: Sie bieten alternative religiöse und moralische Optionen an, indem sie ihre Lehre und Praxis auf zentrale und relevante Inhalte reduzieren und konzentrieren. Ihre Identität produzieren sie durch klar umrissene Lehrgebäude und normierende Verhaltensregeln, durch Bildung eigener Milieus sowie durch translokale und internationale Zusammenschlüsse Gleichgesinnter. Die Erweckungsbewegungen reagieren mit ihren Programmen nicht nur auf die als verderblich interpretierten aufklärerischen Frömmigkeitsformationen, sondern auch in besonderem Masse «auf ein Übermaß an Kontingenzvernichtung (Erstarrung, Ritualismus, Dogmatismus)»⁵⁷. Deshalb ist es historisch unzureichend, die Erweckungsbewegungen bloss als wiedererstandenen Pietismus oder als Reaktivierung pietistischer Traditionen in gewandelten kulturellen Kontexten zu interpretieren. Nicht die Wiederentdeckung (rediscovery) ist hier der entscheidende Faktor. Nein, für die Modernisierung des Protestantismus ist es vielmehr charakteristisch, im Sinne von Peter L. Berger von «intervention» zu sprechen.⁵⁸ Die Erweckungsbewegungen sind demnach bei allem Rückgriff auf traditionale religiöse Stoffe, die revitalisiert und modifiziert werden, neue Erfindungen.⁵⁹ Sie stellen ein eigenständiges Angebot der Heils- und Stabilitätsvermittlung zur Verfügung, das sich deutlich von älteren pietistischen Deutungsmustern unterscheiden kann. Hier sei nur die Betonung der Eschatologie des Millenarismus und seine häufig völlig unterschätzten innovativen Konsequenzen für Theologie, Frömmigkeit, Pädagogik und Diakonie erwähnt. Diese Zentralisierung eines theologischen Topos, wie wir ihn beispielsweise in der südwestdeutschen Erweckungsbewegung im Frommen Basel, bei Christian Heinrich Zeller (1779–1860) und bei Nikolaus von Brunn (1766–1849) finden⁶⁰, zielt zum einen auf eine spezifische

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ So auch Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 17), 564–570.

⁵⁶ Ebenda, 565.

⁵⁷ Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos (wie Anm. 15), 52.

⁵⁸ So Graf, Die Wiederkehr der Götter (wie Anm. 22), 21 im Anschluss an P. L. Berger.

⁵⁹ Auch der völlig anders geartete Kulturprotestantismus könnte so interpretiert werden. Siehe dazu Harald Homann, «Kulturprotestantismus» – Zum Problem moderner Religion, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn (Hg.), Religion und Kultur, Opladen 1993, 169–190.

⁶⁰ Siehe dazu Kuhn, Religion und neuzeitliche Gesellschaft (wie Anm. 42), 297–338.

Deutungskultur und zum anderen dient sie einem erhöhten «religionsspezifischen Identitätspräsentationsbedarf».⁶¹

Durch die Betonung des Millenarismus in seiner postmillennarischen Spielart leistete die südwestdeutsche und schweizerische Erweckungsbewegung, die sich als antimodernistisch und zivilisationskritisch verstand, einerseits vielfältige Beiträge zur Modernisierung von Religion und Gesellschaft. Andererseits kann sie aus heutiger Perspektive als Vorläuferin gegenwärtiger antimodernistischer religiöser Bewegungen gelten. Mit ihrem Biblizismus, ihrer spezifischen Anthropologie und Eschatologie, aber auch mit ihrem Patriarchalismus ist sie als Protofundamentalismus zu interpretieren. Insofern ist sie auch für das Verständnis gegenwärtiger religiöser Verhältnisse von Bedeutung. Darauf werde ich nun allerdings nicht mehr eingehen, sondern fasse meine Überlegungen abschliessend in sechs Punkten zusammen.

Fazit

1. Im späten 18. und im 19. Jahrhundert erlebt das Christentum eine vielgestaltige Ausdifferenzierung sowie einen evolutionären Wandel praktischer und theoretischer religiöser Ausdrucksformen. Oder anders ausgedrückt: Das Christentum wird durch Prozesse der Fragmentierung und Pluralisierung geprägt. Diese sind als Ausdruck des sich zugleich vollziehenden grundlegenden gesellschaftlichen Wandels mit seiner Ausdifferenzierung funktionaler, autonomer und operativ geschlossener Systeme zu interpretieren.⁶² Diese modernisierenden Prozesse bedeuten zum einen, dass sich überkommene religiöse Glaubensbestände in sich wandelnden sozialen und kulturellen Kontexten mittels neuer Logiken neu aufbauen und assimilieren. Zum andern wird ersichtlich, dass die neuzeitliche Individualisierung des Religiösen von einem Prozess religiöser Gemeinschaftsbildung begleitet und begrenzt wird. Diese religiösen Gemeinschaften produzieren und kanalisieren gruppenspezifisch normative Glaubensbestände. Insofern reagieren sie in regulativer Absicht auf die als Krise interpretierte Individualisierung und Rationalisierung von Religion.

2. Der unübersehbare Verlust der normierenden und disziplinierenden religiösen Funktionen sollte durch Rationalisierung, Pädagogisierung und Elementarisierung des Religiösen ausgeglichen werden. Dieses Bemühen um Krisenbewältigung zeigt sich beispielsweise in der Professionalisierung des geistlichen Standes sowie der Erzieher oder in der Elementarisierung und Reduzierung der überkommenen Glaubensbestände.

3. Die vielfältigen und häufig einander widersprechenden Versuche der Rechristianisierung oder der Bildung konfessioneller Identitäten sind nicht bloss Reaktion auf elementare neuzeitliche Krisenerfahrungen, sondern primär Ausdruck der religionsproduktiven Moderne.

⁶¹ Graf, Die Wiederkehr der Götter (wie Anm. 22), 22.

⁶² Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a.M. 2000, 287.

4. Neben der Segmentierung des Christentums vollzog sich seit der Aufklärung und dann nochmals verstärkt in der Erweckungsbewegung eine Elementarisierung, Popularisierung, Pädagogisierung, Ethisierung und Diakonisierung von Theologie und Religion. Christliche Religiosität und Frömmigkeit wurden bewusst in sozialer, diakonischer und pädagogischer Perspektive konzipiert, artikuliert und propagiert. Dogmatische und theologische Anliegen hingegen traten zunächst deutlich in den Hintergrund. Das Christentum wurde überwiegend hinsichtlich seiner Nützlichkeit für Individuum und (religiöse) Gemeinschaft qualifiziert.

5. Religion umfasst nicht mehr alle Lebensbereiche, sondern wird als ausdifferenzierter Funktionsbereich wahrgenommen.

6. Das Christentum verlor seine allgemeine gesellschaftliche Verbindlichkeit nicht aufgrund intellektueller oder kognitiver Defizite, sondern durch seine Unfähigkeit, eine gesamtgesellschaftliche Integration zu leisten. Als solchermassen «funktional ausgliederbarer Aspekt der Gesamtgesellschaft»⁶³ verlor christliche Religion einerseits an zentralem sozialen und kulturellen Stellenwert. Andererseits gewann sie aber durch Konfessionalisierung und damit durch ihre Pluralisierung und Ausdifferenzierung die Möglichkeit, die unterschiedlichen religiösen Bedürfnisse einer ausdifferenzierten modernen Gesellschaft zu befriedigen. Als wesentliche religiöse Funktion hat sich dabei das soziale und diakonische Handeln erwiesen.

Thomas K. Kuhn, Assistenzprofessor für Kirchengeschichte, Theologische Fakultät der Universität Basel

⁶³ Siehe dazu auch Alois Hahn, Religion, Säkularisierung und Kultur, in: Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung (wie Anm. 10), 17–31, zit. 21.