

da sich die Wählerschaft sozialstrukturell differenzierte. Über sich verdichtende Milieubindungen wurden die Wähler stärker auf ihre sozioökonomische und soziokulturelle Interessenvereinigung verpflichtet. Die zum Teil in Sozialmilieus eingebetteten politisch-sozialen Gruppen waren dabei aber nicht kompromissunfähig, wie die Wahlbündnisse oder das Wählerverhalten bei Stichwahlen belegen. Gleichwohl waren milieuüberschreitende Absprachen situativ und manifestierten keine grundsätzlichen Übereinkünfte zwischen den Sozialgruppen. Hierzu fehlte es im Kaiserreich an strukturellen Erfordernissen wie dem Zwang zur Regierungsbildung, der die Notwendigkeit politischer Kompromisse institutionalisiert hätte. Hierbei spielte auch die Ausdifferenzierung der Gesellschaft nach sozioökonomischen und soziokulturellen Konfliktlinien eine Rolle. Ökonomische und konfessionelle Grenzziehung bestimmte die Wahlkämpfe; die von den harmoniegewohnten Zeitgenossen beklagten »Interessen-Wahlkämpfe« standen immer mehr unter dem Leitspruch: »Wer nicht für uns ist, ist gegen uns«. Drittens nahmen überregionale Politikfelder an Bedeutung zu, und die württembergischen Wahlen gerieten immer stärker in den Sog von Themen nationaler Tragweite. Vor allem von den Reichstagswahlen gingen ständig Veränderungsimpulse aus. Das württembergische Parteiensystem bewahrte zwar Regionalismen wie die beachtliche Stellung der Linksliberalen, glich sich aber alles in allem den reichsweiten Prozessen an, wofür der – gleichwohl verzögerte – Aufbau einer eigenständigen Zentrumsorganisation ebenso spricht wie die Gründung einer protestantisch-ländlich-konservativen Bewegung in Gestalt des Bauernbunds. Auch thematisch verwandelten sich die Landtagswahlkämpfe zu regionalen Interpretationen übergeordneter Konfliktfelder.

Gawatz legt eine lesenswerte Arbeit vor, die auf hohem Niveau die Phänomene des Übergangs in den politischen Massenmarkt reflektiert und sie thematisch in den reichsweiten Zusammenhang ebenso einordnet wie methodisch in die Forschungslage. Er argumentiert überzeugend und lesbar. Alles in allem: eine Studie mit hohem Erkenntnisgewinn. *Peter Exner*

VADIM OSWALT: Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozess? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 29). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2000. X, 230 S. Geb. EUR 28,90.

Ein Bauer hintertreibt, um in traditioneller Weise zu pflügen, das Chausseebegrünungsprogramm der Regierung. Wirte im Dorf kämpfen um die Ausrichtung von Hochzeitsschenken. Ein protestantischer Amtmann verteidigt katholische Landbewohner in einer anonymen Broschüre gegen die religionsbürokratische Systemlogik seiner eigenen Behörde und zahlt dafür einen hohen Preis. Die Beispiele illustrieren das Thema: die Bürokratisierung auf dem Land vor allem durch den Staat, teils auch durch die katholische Amtskirche. Untersuchungsregion sind die sechs Oberämter des südlichen Oberschwaben – eine im Blick auf zentrale Kriterien homogene Region und gleichzeitig als Einzugsgebiet der Heilig-Blut-Wallfahrt von Weingarten ein sehr repräsentativer Kultraum. Ziel ist es, die »Einwirkungen von Bürokratie auf konkrete Lebensbereiche zu erforschen« (S. 7) und Max Webers Maxime zu überwinden, »Rationalität« nur der modernen staatlichen Bürokratie zuzuschreiben. Auf der Suche nach der je eigenen Rationalität der »ländlichen Lebenswelt« entwickelt Oswalt eine multiperspektivische Darstellung, die den jeweiligen Gegenstand der Auseinandersetzung aus den spezifischen Blickwinkeln der Beteiligten in den Blick nimmt.

Die Studie untersucht die Vorstellungshorizonte von Dorfleben, welche das bürokratische Handeln bestimmten, ebenso wie die Selbstverständnisse und Handlungsmöglichkeiten der Bürokratie vor allem in ihrem Verhältnis zu den dörflichen Eliten. Konkrete Praxisfelder beziehen sich auf zwei Bereiche: zum einen auf die materielle Kultur (Feuerordnung, Straßenordnung, Vagantenbekämpfung), sodann auf das, was im vorliegenden Kontext besonders interessieren muss: die Geselligkeit und die Religiosität (Hochzeitsschenken, Weingartener Blutritt).

Das Bild der Verwaltung war – um sich auf den letzten Aspekt zu konzentrieren – um 1830 geprägt von der Vorstellung einer sehr engagierten, wenn auch als veräußerlicht und »bigott« geltenden religiösen Praxis und einer rigiden Moral. Einzelne Hinweise auf eine auch religiöse und moralische Verselbständigung werden zu diesem Zeitpunkt von kulturhegemonialem Optimismus noch übergangen. Das Bild änderte sich, als nach 1848 bis in die 1860er Jahre hinein Grundentlastung und gestiegene Agrarpreise zwar den Wohlstand der Bauern (bei bleibenden massiven sozialen

Hierarchien auf dem Dorf und in den Familien) mehrten, zunehmender Reichtum aber nicht in bürgerliche Bildungskultur übersetzt wurde: Die glänzenden Bücher der Bauern waren nach wie vor Gebetbücher – aber gelesen wurden sie nicht (S. 40). Mehr und mehr sinken die vom Autor als »volkskulturell« gekennzeichneten Geselligkeits- und Religiositätsformen im Ansehen der Amtleute auf die Stufe einer »entfesselte[n] ländliche[n] Welt« (S. 41). Selbst die Brauchumgebung von religiösen Lebenswenden und die Weingartener Wallfahrt gelten nun als Orgien des Aberglaubens. Die Vereinödung der Siedlungsstruktur wurde vor allem nach ihrer Entfernung zu Zivilisationsinstanzen (allen voran: Kirche und Schule) gemessen, obwohl sie ökonomisch sinnvoll war. Der Konflikt, so Oswalt, entstand dadurch, dass das Verwaltungs- und Visitationshandeln von einem bürgerlichen Modell von Öffentlichkeit bestimmt war, während ländliche Öffentlichkeitsformen (Wirtshaus, Feste, Wallfahrten etc.) auch von den Pfarrern beargwöhnt, eingeschränkt und unterdrückt wurden.

Auseinandersetzungen um die ländliche Religiosität wurden dadurch verstärkt, dass die aufgeklärte Kirchen- und Gemeindevorstellung einem dem staatlichen Verwaltungshandeln vergleichbaren Zivilisationsmodell folgte. Kirchengesetz und Polizeiordnung waren auch institutionell eng verflochten – allerdings mit abnehmender Tendenz. Oswalt kann Beispiele für die Tätigkeit von (in Oberschwaben nach lutherisch-württembergischem Vorbild neu eingeführten) Kirchenkonventen einführen, in denen ein rigoroser Ordnungswille des Pfarrers mit den Eigeninteressen der Dorfbürgerschaft konkurrierte. Letztere instrumentalisierte den Konvent als Werkzeug der Dorfhierarchie, schloss aber den Pfarrer vom Wissen über Vergehen in den eigenen Kreisen aus. Staatliche und kirchliche Erziehungsinteressen – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven und mit unterschiedlichen praktischen Idealvorstellungen – verbanden sich auch bei der Reduzierung der Feiertage und der Gestaltung des Sonntags. Oswalt nutzt ausführlich die durch Wessenbergs Publikationsarbeit entstandene Quelle des »Archiv[s] für die Pastorkonferenzen [...]«, um die Mentalitätsunterschiede zwischen Dorfbewölkerung und aufgeklärtem Klerus sichtbar zu machen: Die mit Straffurcht bewehrte Entehrung Gottes und der Heiligen stand gegen die bibel- und traditionsgestützte pastorale Überzeugungsarbeit. Der im Jahresumlauf organisierten Festkultur, die Oswalt an zahlreichen Beispielen vorführt, steht von Seiten der Kirche vor allem ein moralisches, von Seiten des Staates ein ökonomisches Misstrauen entgegen. Am Beispiel der Hochzeitsriten kann Oswalt eindrücklich die symbolische Struktur öffentlicher Kommunikation in ländlichen Gemeinden rekonstruieren. Gerade die Kombination von kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Zugangsweisen mit sozialgeschichtlichen Fundierungen wirkt erhellend, weil die früh gezogenen Grenzen staatlichen und kirchlichen Erziehungshandelns plausibel nachvollziehbar werden. Seine Rekonstruktion der Konflikte um den Weingartener Blutritt bezieht passgenau die ländliche »Ökonomie« ein, die stets mehr war als agrarisches Wirtschaften. Bei den ausführlich und instruktiv beschriebenen Auseinandersetzungen um die Umritte, die in Weingarten fast ein halbes Jahrhundert andauerten, ging es eigentlich, so Oswalt, um die Implementierung eines neuen pastoralreformerischen Sinns, der aber im dörflichen Erfahrungsraum keine Resonanz besaß, so dass der Konflikt zunehmend zu einer bürokratischen Machtfrage verkam. Der Autor erörtert diese Entwicklungen im engen Rekurs auf die übrigen Reformulierungen der Pastoral, etwa die erbitterten Widerstände gegen die Rottenburger Gottesdienstordnung von 1838. Um so bemerkenswerter ist, dass ein protestantischer Oberamtmannt die Front der bürokratisch-kirchlichen Reformimpulse in einer Denkschrift aufbrach, welche die Heiligblut-Prozession verteidigte. Er tat dies, indem er der Volksfrömmigkeit beschwörend die Alternative der Säkularisierung gegenüber stellte. Der Autor selbst bilanziert ein »Scheitern der Massenpädagogik auf dem Land« in dem Sinne, dass trotz der in manchen alltagspraktischen Segmenten eingebauten innovativen Verhaltensformen der eigentlich angezielte Mentalitätswandel marginal blieb – aus einem Bauer wurde kein Bürger.

Der Gewinn der Studie für einen kirchenhistorischen Kontext besteht zunächst in einer sehr reflektierten Weiterführung des bisherigen Forschungsstandes zur Wirkungsgeschichte der wessenbergischen Reformen und in der kenntnisreichen Verknüpfung mit staatlichen Optionen, die bislang vor allem in ihren faktischen Regulierungen, kaum aber in den dahinter stehenden sozialen Mustern und symbolischen Interaktionsformen bekannt waren. Einfache Dichotomien können daher an vielen Stellen subtileren Modellen weichen. Die Arbeit zeichnet sich zudem aus durch eine kenntnisreiche, aber gelassene Theorieanwendung: Theoreme von Max Weber und Gerhard Oestreich werden eben so eingeführt wie Norbert Elias und Michel Foucault. Der Autor bedient

sich dieser Ansätze nicht zur Verifikation von Systemen, sondern wendet sie pragmatisch als Hilfsmittel der Interpretation an.

Der Rezensent würde mit dem Autor gern in eine Diskussion eintreten, die so bislang noch kaum geführt wurde: nämlich ob »der Abbau bestimmter traditionaler Verhaltensmuster etwa in einer Desakralisierung des Alltags« (S. 5) tatsächlich auf der sozialen, mentalen und zivilisatorischen Struktur des »Dorfes« und auf einer insgesamt magischen Religionsauffassung in einem spezifischen Gegensatz zur bürgerlichen Kultur beruhte, ob also die »innere Ordnung des Dorfes« (S. 12) religiös in diesem Sinne als »Volksfrömmigkeit« rekonstruierbar ist, oder ob hier nicht in einem sehr viel umfassenderen Sinn die Bürgerkultur, übersetzt in Prozesse der Bürokratisierung und kirchlichen Pastoralkonzentration, gegen die durch die Konfessionalisierung der Frühen Neuzeit heraufgeführten, ihrerseits nach etwa 1600 obrigkeitlich implementierten Verhaltensformen der kleinräumigen, aber keineswegs rein dörflich-agrarischen Klosterkultur und Konfessionsgesellschaft stand. Anders gewendet ist zu fragen, ob der ältere Typus tatsächlich in einem landläufigen Sinn dörflich und latent primitiv war und eines Zivilisationsprozesses bedurfte, oder ob ein älterer hochkultureller Typus, der in sehr spezifischen Formen der Aneignung für dörfliche Lebenswelten diffusionsoffen war, ohne ihnen in seinem Selbstverständnis und in seinen kulturellen Repräsentationsformen letztlich zu entstammen, mit einem neuen, nun städtisch-bürgerlichen Deutungsmuster von »ziviler« Gesellschaft zusammentraf, das nur deshalb einen hochkulturellen Zivilisationsstatus allein für sich beanspruchen konnte, weil der kirchliche und sozialinstitutionelle Rahmen des älteren Typs mit der Säkularisation beseitigt worden war. War also das, was Oswalt als »die der Verwaltung entgegenstehenden Lebenswelten« (S. 7) und als »volkskulturell« (S. 25), gar als »in der Volkskultur verwurzelte[n] magische[n] Zugang zur Religion« (S. 161) bezeichnet, nicht seinerseits Ergebnis eines jahrhundertlangen Zivilisationsprozesses, der allerdings von anderen Trägern mit anderen Zielsetzungen gesteuert worden war und daher dem dörflichen Sozialraum auch andere soziale und religiöse Strategien abverlangt hatte? Alle diese religiösen Repräsentationsformen waren – das zeigt die neuere Konfessionalisierungsforschung überdeutlich – weder einfachhin autochthon noch einfachhin magisch. Diese Diskussionsanregung sei nicht (nur) als Kritik zu verstehen, sondern als Aufweis, dass die in dieser Regionalstudie umsichtig erhobenen Quellen in ihrer systematischen, theoriegeleiteten Auswertung relevante übergreifende Fragestellungen aufwerfen. Mit Studien dieser Art ist offenbar eine Goldader angegraben. Auch wer mit bestimmten interpretativen Grundannahmen dieser Studie das historische Paradigma »Volksfrömmigkeit« grundsätzlich in Frage stellen möchte, findet in der behutsamen Aufmerksamkeit dieses interessant geschriebenen Buches reiches Anschauungsmaterial und viele Anregungen zum Nachdenken.

Andreas Holzem

Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds, hg. v. STEFAN SAMERSKI (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, Beiheft 5). Berlin: Duncker & Humblot 2001. 320 S., zahlr. Abb., Kart. EUR 69,-.

Nach den Worten des Herausgebers und einiger seiner Mitautoren geht es vorliegender Schrift darum, die einseitige Darstellung des letzten Kaisers durch John J. G. Röhl, aber auch durch Ulrich Wehler und andere politisch korrekte Historiker, durch Einbeziehung der Kategorie des Religiösen zurecht zu rücken. Wie weit den Verfassern dies gelungen ist, darüber lässt sich streiten, zumal sich offensichtlich nicht alle Mitarbeiter mit dem genannten Vorhaben identifizieren konnten oder wollten. So scheint vor allem der Schlussartikel von *Michael Spöttel* »Leo Frobenius: Des letzten deutschen Kaisers Ethnologie« in vielem eher der Sichtweise Röhls verpflichtet zu sein. Dazu kommt, dass dieser Beitrag, der nebenbei auch die Wurzeln für den Antisemitismus Wilhelms II. beeindruckend sichtbar macht, des Kaisers Beziehung zum Religiösen doch merklich anders beurteilt als der Herausgeber. Spöttels Beitrag – und damit das Buch – endet mit dem bedenkenswerten Satz: »Das Christentum des Kaisers ist in letzter Konsequenz nicht mehr als eine Variante der Gnosis.« Der Kaiser habe sich uralten Vorstellungen vom Sakralkönigtum verpflichtet gewusst. Königtum und Religion hätten daher für ihn eine Einheit gebildet. Und tatsächlich könnte hier der Schlüssel liegen zum Verständnis der Religiosität des Kaisers, nicht zuletzt zu dem, was als Nähe zum Katholizismus empfunden wurde und was sich, wie *Jürgen Strötz* in seinem