

HENNING PAHL

Folgen der Säkularisation

Zum Stellenwert der Religion in der ländlichen evangelischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts

Problemaufriss

Die Säkularisation bedeutete für die evangelische Kirche Württembergs einen epochalen Einschnitt. Zum einen verlor sie ihr gesamtes Kirchengut an den württembergischen Staat und geriet damit in dessen vollständige materielle Abhängigkeit¹. Zum anderen verlor sie mit der Eingliederung der neuwürttembergischen Gebiete ihre bisherige Monopolstellung auf dem Gebiet der Heilswirtschaft. Zu den bisher rund 660.000 Protestanten und ca. 5.000 Katholiken kamen im Zuge der Säkularisation etwa 450.000 Katholiken hinzu². Ihnen wurde im Religionsedikt für Neuwürttemberg von 1803 und dem Religionsedikt von 1806 die Gleichstellung mit der evangelisch-lutherischen Konfession zugesichert³. Damit fiel nach rund 240 Jahren die mit der Großen Kirchenordnung von 1559 eingerichtete Hegemonialstellung der evangelischen Konfession auf württembergischem Territorium. Waren bis dahin allenfalls Ausnahmen von der Regel konfessioneller Homogenität zugelassen worden, so wurde nun die Ausnahme – die Vielfalt der Konfessionen – zum Normalfall⁴. Die Säkularisation von 1803/06 leitete somit einen Fundamentalprozess des 19. Jahrhunderts ein: die Liberalisierung des »religiösen Marktes«. Dieser Prozess wurde in der Folge fortgeführt: 1819 wurde das Prinzip der Gewissensfreiheit in die württembergische Verfassung aufgenommen⁵, 1855 wurde die

1 Zu diesem in der Säkularisationsforschung vernachlässigten Faktum vgl. Hermann EHMER, Die geschichtlichen Grundlagen der Staatsleistungen an die evangelischen Landeskirchen in Württemberg und Baden, in: Zwischen »Staatsanstalt« und Selbstbestimmung. Kirche und Staat in Südwestdeutschland vom Ausgang des Alten Reiches bis 1870, hg. v. Hans AMMERICH u. Johannes GUR, Stuttgart 2000, 233–253.

2 Zahlen nach: Werner GROSS/Heinz Georg TIEFENBACHER, Das katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart: Zeiten, Zeichen, Zeugen, Zukunft, Ostfildern ²1993, 13. – Joachim KÖHLER, Das Bistum Rottenburg von der Gründung bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg, hg. v. Heinz SPROLL u. Jörg THIERFELDER, Stuttgart u.a. 1984, 89–115, hier 90. Zur Säkularisation in Württemberg vgl. Matthias ERZBERGER, Die Säkularisation in Württemberg von 1802–1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen, Stuttgart 1902. – HAGEN, Geschichte Bd. 1, 140ff.

3 Religionsedikt für Neuwürttemberg vom 14. Februar 1803, in: Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze, 28 Bde., hg. v. August Ludwig REYSCHER, Tübingen 1828–51, Bd. 9, 3–5. – Religionsedikt vom 15. Oktober 1806, in: ebd., Bd. 9, 68–71.

4 Vgl. Paul Friedrich STÄLIN, Das Rechtsverhältnis der religiösen Gemeinschaften und der fremden Religionsverwandten in Württemberg nach seiner geschichtlichen Entwicklung, in: Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde 1868, 151–312, hier 224ff.

5 Das bedeutete keineswegs die Freiheit des öffentlichen Religionsbekenntnisses und der Reli-

Zivilehe eingeführt⁶, 1861 wurde die Bindung der staatsbürgerlichen Rechte an das religiöse Bekenntnis aufgelöst⁷, 1872 wurde die Freiheit privater und öffentlicher Religionsausübung unabhängig von obrigkeitlicher Genehmigung festgeschrieben⁸. Damit entfielen auch sämtliche Repressionsmaßnahmen, die staatlicherseits noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegenüber religiösen Abweichlern angewandt worden waren⁹.

Für die Stellung der Religion in der Gesellschaft und die Religiosität des einzelnen hatte diese Entwicklung nicht geringe Folgen: Für den Einzelnen brachte die Liberalisierung des religiösen Marktes eine bis dahin unbekannte Wahlfreiheit zwischen den Bekenntnissen. Zur vollgültigen Mitgliedschaft in der politischen Gemeinde bedurfte es keines bestimmten religiösen Bekenntnisses mehr. Damit lockerte sich auch gleichzeitig die *soziale* Verbindlichkeit einer einzigen Konfession. Bürgerliche und religiöse Gemeinde waren nun nicht mehr deckungsgleich¹⁰.

Mit der Notwendigkeit einer bestimmten Konfessionszugehörigkeit verlor sich aber auch deren Selbstverständlichkeit: War Religiosität bis dahin den Regeln sozialer Interaktion geschuldet, so konnte sie nun, da sie *de iure* nicht mehr zum sozialen Pflichtprogramm gehörte, zu einem echten Bekenntnisentscheid werden, den die neuartige Freiheit konnte entweder zur endgültigen Lossagung von der Religion und dem Anschluss an andere Weltbildvereinigungen führen oder aber andererseits zur erneuten Rückbindung an religiös-christliche Wissensbestände. Wer nach der Trennung von Staat und Kirche noch glaubte, dessen Glaube war nicht mehr Ausdruck einer unreflektiert übernommenen Sozialnorm, sondern Ergebnis eines reflektierten Entscheidungsaktes.

Die historische Forschung hat sich lange Zeit lediglich auf den ersten Fall konzentriert, die Lossagung von der traditionellen Religiosität. Beeindruckt von der Kirchen- und Religionskritik des 19. Jahrhunderts und fokussiert auf den intellektuellen Diskurs innerhalb der bürgerlichen Eliten wurde das 19. Jahrhundert als ein Jahrhundert der Säkularisierung gedeutet. Der Bedeutungsverlust des Religiösen wurde als das eigentliche Charakteristikum angesehen¹¹. Dass diese Sichtweise der Wirklichkeit des 19. Jahrhun-

gionsausübung, sondern betraf vorerst nur die *individuelle* Freiheit und die Freiheit *häuslicher* Religionsausübung.

6 Regierungsblatt für das Königreich Württemberg 1855, 97.

7 Ebd. 1862, 3.

8 Gesetz, betreffend die religiösen Dissidenten-Vereine, in: ebd. 1872, 151f.

9 Zum Problemkreis »Separatisten« und »Sekten« vgl. Friedrich FRITZ, Radikaler Pietismus in Württemberg. Religiöse Ideale im Konflikt mit gesellschaftlichen Realitäten, Epfendorf/Neckar 2003. – DERS., Separatisten und Separatistinnen in Rottenacker: eine örtliche Gruppe als Zentrum eines »Netzwerks« im frühen 19. Jahrhundert, in: BWKG 98, 1998, 66–158. – Joachim TRAUTWEIN, Der Pietismus zwischen Revolution und Kooperation (1800–1820), in: BWKG 94, 1994, 27–46.

10 Äußerlich dokumentierte sich die Entflechtung der religiösen von der bürgerlichen Gemeinde in der Ausscheidung des kirchlichen Vermögens aus dem bis dahin ungetrennten Etat der örtlichen Gemeinden. Vgl. Gesetz, betreffend die Vertretung der evangelischen Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten vom 14. Juni 1887, in: Regierungsblatt für das Königreich Württemberg 1887, 237–272. Abdruck und ausführliche Erläuterung in: S. von STEINHEIL, Die Gesetze und Verfügungen über die Kirchengemeinden und Synoden in der evangelischen Landeskirche des Königreichs Württemberg. Zusammengestellt im Anschluß an das Gesetz, betreffend die Vertretung der evangelischen Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten vom 14. Juni 1887, Stuttgart 1890.

11 Vgl. z. B. Rudolf SCHLÖGL, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840, München 1995. Vgl. grundlegend Hermann LÜBBE, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg/München 1975, und Hermann ZABEL, Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie, Münster 1968.

derts nicht gerecht wird, hat die historische Forschung erst in den letzten Jahren deutlich machen können¹². Vermehrt wird nun auf Gegenbewegungen zur Säkularisierung hingewiesen, auf Phasen religiöser Identitätsfindung und den Bedeutungszugewinn den Religiösen auch im 19. Jahrhundert¹³. Es zeigt sich jedoch, dass weder das Säkularisierungs- einfach durch das Konfessionalisierungsparadigma ersetzt werden kann¹⁴, noch dass man mit den in der Diskussion befindlichen Phasenmodellen der Entwicklung im 19. Jahrhundert gerecht wird¹⁵.

Dieser Aufsatz folgt deshalb einer dritten Sichtweise: Statt als Säkularisierung oder Konfessionalisierung soll die Entwicklung der Religion und der Religiosität im 19. Jahrhundert als ein Vorgang der Differenzierung und Ideologisierung beschrieben werden. Die Darstellung beschränkt sich dabei ganz auf den Bereich der evangelischen Konfession, der engere Untersuchungsgegenstand sind die Landgemeinden des Oberamts Esslingen¹⁶. Vor der Darlegung der Fallbeispiele muss allerdings eine kurze Erläuterung des Differenzierungstheorems Max Webers stehen.

Gesellschaftliche Differenzierung nach Max Weber

Max Weber begriff die gesellschaftliche Differenzierung als Teilprozess bei der Entstehung des »spezifisch gearteten ›Rationalismus‹ der okzidentalen Kultur«, als Teil des abendländischen Rationalisierungsprozesses. Die moderne, abendländische Gesellschaft bestand für Weber aus einem Nebeneinander gesellschaftlicher Teilsysteme, von denen jedes seinen Beitrag zur Reproduktion der (Gesamt-)Gesellschaft leistet, der von keinem anderen Teilsystem übernommen werden kann. Die einzelnen Teilsysteme sind dabei aber nicht nur funktional voneinander zu unterscheiden, etwa bezüglich ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit, sondern haben ebenso auch einen unterschiedlichen geistigen Horizont: Jeder gesellschaftliche Teilbereich – die Wirtschaft, die Politik, die Kunst etc.

12 Allerdings hatte bereits Franz Schnabel im vierten Band seiner Geschichte des 19. Jahrhunderts die Bedeutung des Religiösen im 19. Jahrhundert nachdrücklich betont. Franz SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*. Bd. 4: Die religiösen Kräfte, München 1987 (Erstausgabe 1937).

13 Wolfgang SCHIEDER, Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz, in: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, hg. v. Hartmut LEHMANN, Göttingen 1997, 308–313. – Olaf BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *GuG* 26, 2000, 38–75.

14 Dies ist das Anliegen Olaf Blaschkes (wie Anm. 13). Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Blaschke-These erfolgt bei Carsten KRETSCHMANN u. Henning PAHL, *Ein ›Zweites Konfessionelles Zeitalter‹? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur*, in: *HZ* 276, 2003, 369–392.

15 Ein Phasenmodell von Säkularisierung und Konfessionalisierung bei Hartmut LEHMANN, *Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung*, in: *DERS.*, *Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*, Göttingen 1998, 81–104. Die Vorstellung religiöser Phasen prägt auch den von Olaf BLASCHKE herausgegebenen Sammelband: *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002.

16 Eine neuere Kirchengeschichte zum Oberamt Esslingen steht aus. Vgl. weiterhin Otto SCHUSTER, *Kirchengeschichte von Stadt und Bezirk Esslingen*, Stuttgart 1946. Vgl. grundlegend: *Der Kreis Esslingen*, hg. v. Landkreis Esslingen, Stuttgart 1978. – *Der Kreis Esslingen*, hg. v. Hans Peter BRAUN, Stuttgart²1992.

– hat seinen eigenen Rationalismus und stellt somit eine eigene »Wertsphäre« dar¹⁷. Gesellschaftliche Differenzierung ist damit für Weber auch die Differenzierung und Kultivierung von *Weltsichten* und von *Wissen*¹⁸. Dabei werden innerhalb der Wertsphären bestimmte Werte beziehungsweise bestimmte Standards des Wissens immer dominanter bis sie schließlich die Sphäre als solche völlig ausfüllen¹⁹. Die Verliererin dieser Entwicklung war für Weber die Religion. Denn die sich herausbildenden Gesellschaftsbeirichte entlehnten ihre Handlungsrationalität einem eigenen, innerweltlichen Wertefundament, bezogen ihre Legitimation nicht mehr aus dem religiösen Wissen, sondern aus sich selbst heraus²⁰. Die Religion verlor ihre Omnipotenz und wurde zurückgestuft auf den Rang nur einer Wertsphäre neben anderen. Zwischen den einzelnen Wertsphären entspann sich ein Konkurrenzverhältnis um die richtige Weise der Welterklärung²¹. Dass die christliche Weltsicht schließlich nur noch eine unter vielen und dabei nicht einmal die dominante war, darin bestand für Weber der eigentliche Prozess der Säkularisierung.

Vereine als Indikator des Differenzierungsprozesses

Der Prozess der Ausbildung verschiedener Wertsphären lässt sich – auch für die ländliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts – besonders eindrücklich am Beispiel des Vereinswesens nachvollziehen. Vereine bündeln und artikulieren Partikularinteressen. Sie sind gleichzeitig Produkt und Produzenten des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses. Ihre Ursprünge liegen in den gesellschaftlichen Wandlungsprozessen des 18. Jahrhunderts, in deren Gefolge die Bindekraft der traditionellen Gemeinschaften nachließ. Vereine boten hier eine neue Art der Vergemeinschaftung und füllten so die Lücke, die der gesellschaftliche Wandel hinterlassen hatte²². Im bürgerlichen Zeitalter erlebten die Vereine als »elementare Form gesellschaftlicher Willensbildung und Kooperation«²³ besonders in den Städten einen rasanten Aufschwung. Die ländliche Gesellschaft wurde von der Vereinsbewegung erst deutlich später erfasst, was vor allem auf die Kleinräumigkeit des Dorfes zurückzuführen ist. Der Entfremdungs- und Differenzierungsprozess erfasste die ländliche Gesellschaft deutlich später als die funktional differenzierte

17 Weber spricht von der »inneren Eigengesetzlichkeit der einzelnen Sphären«. Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, Bd. 1, 541. Vgl. zu Webers Sphären-Modell ebd., 544ff. Vgl. auch DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes WINCKELMANN, Tübingen 1985, 55. Vgl. das ganz ähnliche Modell funktionaler Differenzierung bei Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1989, Bd. 1, 9–71, sowie DERS., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1942, 377–487.

18 WEBER, Aufsätze (wie Anm. 17), 20.

19 Uwe SCHIMANK, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 2000, 60.

20 Die Politik bezieht sich auf das Streben nach Macht, die Wissenschaft auf das Streben nach Wahrheit usw. WEBER, Aufsätze (wie Anm. 17), 234ff., 541 u.ö.; DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, 427–488. Vgl. SCHIMANK, *Theorien* (wie Anm. 19), 59ff.

21 WEBER, Aufsätze (wie Anm. 17), 541f.

22 Wolfgang HARDTWIG, *Verein*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, 1990, 789–829. Eine Definition des Vereins ebd., 789f.

23 Otto DANN, *Die Anfänge politischer Vereinsbildung in Deutschland*, in: *Soziale Bewegung und politische Verfassung: Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, hg. v. Ullrich ENGELHARDT, Volker SELLING u. Horst STUKE, Stuttgart 1976, 197–232, hier 229.

und personal anonymisierte städtische Gesellschaft, daher kam es hier auch erst mit erheblicher Verzögerung zu Vereinsgründungen²⁴.

Das ländliche Vereinswesen

Wenn im Folgenden die Stellung der Religion in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts bestimmt werden soll, so genügt es nicht, sich auf die Darstellung der religiösen Vereine zu beschränken. Erst wenn diese in Bezug zu anderen kulturellen Vereinen gesetzt werden, ergibt sich das Gesamtbild. Deswegen sollen in einem ersten Schritt mit den pietistischen Privatversammlungen und methodistischen Gemeinschaften die Vereine des religiösen Sektors dargestellt werden, um anschließend in einem zweiten Schritt auf andere weltanschauliche Vereine der ländlichen Gesellschaft einzugehen. Dabei wird bereits die Betrachtung der religiösen Vereine zeigen, dass von gesamtgesellschaftlicher Säkularisierung nicht gesprochen werden kann.

1. Pietistische Versammlungen und methodistische Gemeinschaft

Die pietistische Bewegung, die sich im 17. Jahrhundert herausbildete, verstand sich als innerkirchliche Reformbewegung angesichts einer in Orthodoxie erstarrten kirchlichen Hierarchie²⁵. Zu Anfang waren es vor allem Angehörige des Adels und des gebildeten Bürgertums, die sich in den pietistischen Gruppen zusammenschlossen, um im privaten Kreis religiöse Erbauung zu betreiben. Erst seit den 1760er/1780er Jahren »sprang der Pietismus auf die unteren Schichten über«²⁶. Die pietistischen Privatversammlungen im Raum des späteren Oberamts Esslingen lassen sich bis in die 1670er Jahre zurückverfolgen. Seit jener Zeit wurden in der damaligen Reichsstadt so genannte »Gemeinschaftsstunden« abgehalten. Bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts stellte der Pietismus einen »festen Bestandteil des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens in Esslingen«²⁷ dar. Vorerst blieb diese Bewegung allerdings getragen von der saturierten Bürgerschicht, während Handwerker und Bedienstete kaum vertreten waren²⁸. In den Landgemeinden entwickelten sich erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts pietistische Versammlungen, anfangs geleitet von den örtlichen Pfarrern, später von Laien²⁹. Sie erlebten in der

24 Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1866: Bürgerwelt und starker Staat*, München 1994, 174ff. – WERNER K. BLESSING, *Umwelt und Mentalität im ländlichen Bayern. Eine Skizze zum Alltagswandel im 19. Jahrhundert*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 19, 1979, 1–42, bes. 38f.

25 Johannes WALLMANN, *Die Anfänge des Pietismus*, in: *Pietismus und Neuzeit* 4, 1979, 11–53.

26 Andreas GESTRICH, *Pietismus und ländliche Frömmigkeit in Württemberg im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in: *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, hg. v. Norbert HAAG, Sabine HOLTZ u. Wolfgang ZIMMERMANN, Stuttgart 2002, 343–358, hier 345. Gestrichs Modell lehnt sich an die Periodisierung Lehmanns an. Vgl. Hartmut LEHMANN, *Probleme einer Sozialgeschichte des württembergischen Pietismus*, in: *BWKG* 75, 1975, 166–181, hier 168ff. – DERS., *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart u.a. 1969, 118ff.

27 Tilmann Matthias SCHRÖDER, *Die Anfänge des Pietismus in Esslingen*, in: *Esslinger Studien* 29, 1990, 62–100, hier 94.

28 Ebd., 95.

29 Wesentlichen Anteil an der Verbreitung des Pietismus im Oberamt hatte der Bengel-Schüler Immanuel Gottlob Brastberger (1716–1764), der bereits Mitte des 18. Jahrhunderts seine Privatversammlungen in Oberesslingen abhielt. Es folgten Versammlungen in Zell und Plochingen. LEH-

Folge eine rasche Ausbreitung: Bis 1821 hatten sich in neun ländlichen Gemeinden des Oberamts Esslingen insgesamt 17 pietistische Privatversammlungen eingerichtet, und zwar jeweils drei in Mettingen und Plochingen, jeweils zwei in Altbach, Denkendorf, Nellingen und Zell sowie jeweils eine in Deizisau, Hegensberg und Oberesslingen (zum Vergleich: in der Stadt Esslingen bestanden zu jenem Zeitpunkt insgesamt zwölf pietistische Versammlungen)³⁰. Diese verzeichneten in den folgenden Jahrzehnten einen wachsenden Zuspruch, wuchsen bis in die 1880er Jahre kontinuierlich an, erreichten in einzelnen Orten eine Zahl von 100 bis 130 Versammlungsteilnehmer (so in Denkendorf 1893) und fielen dann bis zur Jahrhundertwende wieder auf den Stand zurück, der schon im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts erreicht worden war³¹. Beispielhaft sei auf die Entwicklung in Deizisau hingewiesen: Hier bestand bereits 1819 eine pietistische Privatversammlung von ungefähr 30 Teilnehmerinnen und Teilnehmern unter der Leitung eines Mitglieds des örtlichen Kirchenkonvents³². Bereits 1827 hatte sich eine zweite Versammlung herausgebildet. Die eine Versammlung bestand aus 10 bis 15, die andere aus 30 bis 40 Teilnehmer/-innen. Beide Versammlungen konnten in der Folge ihre Teilnehmerzahl stabil halten beziehungsweise seit der Jahrhundertmitte weiteren Zuspruch verzeichnen und erreichten in den 1880er Jahren mit jeweils 40 bis 50 Teilnehmer/-innen ihren Höchststand³³.

In Deizisau hatte die Versammlung folgenden Ablauf: Zuerst wurde gemeinsam gesungen und gebetet (benutzt wurde Hillers Geistliches Liederkästlein), dann wurde ein Kapitel aus der Bibel vorgelesen (man benutzte die Ausgaben von Hahn und Bengel), über das im Anschluss gesprochen wurde. Den Abschluss bildeten wiederum Gesang und Gebet³⁴. Im Mittelpunkt der Versammlung stand also das religiöse, biblisch begründete Weltverständnis. Mehrmals in der Woche versammelten sich in den pietistischen Gemeinschaften jene Menschen, die sich nicht durch ein Abstumpfen gegenüber religiösen Fragestellungen auszeichneten, sondern im Gegenteil durch die intensive Suche nach Formen der Daseinserklärung und Lebensbewältigung. Die pietistische Wissenskultur zielte ganz auf Wahrhaftigkeit christlicher Nachfolge, auf die persönliche Frömmigkeit und die Gemeinschaft im Glauben. Im Zentrum stand dabei die Bibel, die der alleinige Maßstab zur Deutung des sozialen Lebens war³⁵. Die Gemeinschaftsmitglieder folgten einem rigorosen Sitten- und Moralkodex, der sich an einem buchstabengetreuen Verständnis der Bibel orientierte. Diese strengen Verhaltensregeln, die die Ab-

MANN, Pietismus (wie Anm. 26), 121. – Otto BORST, Die Geschichte des Kreises, in: Der Kreis Esslingen (wie Anm. 16), 88–136, hier 128. – Adolf G. BINDER, Geschichte und Geschichten aus Zell am Aichelberg, Zell u. A. 1985, 140.

30 Schreiben des Dekanatsamts Esslingen an die Generalsuperintendentenz Urach vom 4. Oktober 1821, LKAS, A 26, Nr. 464.

31 Visitationsbericht Denkendorf 1893, LKAS, A 29, Nr. 850.

32 Der Kirchenkonvent war ein Gremium der (weltlichen) Ortsgemeinde, das sich aus dem Gemeindepfarrer, dem weltlichen Ortsvorsteher, dem Stiftungspfleger und gewählten Beisitzern zusammensetzte. Seine Befugnis erstreckte sich auf das Armen- und Schulwesen sowie die Sitten- und Kirchenpolizei. Vgl. Beate POPKIN, Der Kirchenkonvent in Württemberg, in: BWKG 96, 1996, 98–118.

33 Nach den Visitationsberichten der Gemeinde Deizisau, LKAS, A 29, Nr. 845, und Pfa Deizisau, Nr. 72. Wenngleich zu Recht Zweifel an der statistischen Auswertbarkeit der Visitationsberichte bestehen, so bieten sie doch zuverlässige Anhaltspunkte über Auftreten und Entwicklung einzelner Gruppierungen.

34 Schilderungen der Versammlungen finden sich in mehreren Visitationsberichten. Vgl. z. B. Visitationsbericht Deizisau 1819, Pfa Deizisau, Nr. 72.

35 Vgl. allgemein Martin BRECHT, Die Frömmigkeit des Pietismus, Bad Oeynhausen 2003.

sonderung von der Welt und vom Zeitgeist forderten, boten den Gruppenmitgliedern Sicherheit angesichts einer sich verändernden Gesellschaft³⁶.

Aber nicht nur anhand dieser pietistischen Gruppen kann ein Bedeutungszugewinn des Religiösen in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts verzeichnet werden. Es entwickelten sich darüber hinaus seit der Jahrhundertmitte neue religiöse Bewegungen, zeitgenössisch als ›Sekten‹ tituliert, die ebenfalls ein neues Interesse an der Religion dokumentierten. Es handelte sich dabei um Baptisten, Nazarener, Irvingianer, Methodisten, Jerusalemsfreunde, Mormonen, Mennoniten und andere³⁷. Sie konnten einerseits an die Tradition der pietistischen Gemeinschaften in Württemberg anknüpfen und ein gewisses Recht auf private religiöse Veranstaltungen für sich und ihre Mission reklamieren, andererseits profitierten sie von den neuen Rechtsverhältnissen in Württemberg. Im Jahr 1867 verzeichneten alle vier württembergischen Kreise eine Gesamtzahl von 4.731 ›Dissidenten‹. Im Neckarkreis wurden 2.763 ›Dissidenten‹ gezählt, davon gehörten 1.132 den Baptisten (darunter 408 männlich), 677 den Jerusalemsfreunden (davon 254 männlich), 637 den Methodisten (davon 172 männlich), 111 den Deutschkatholiken, 97 den Mennoniten, 70 den Irvingianern und 39 den Neukirchlichen an³⁸. Im Oberamt Esslingen waren die Methodisten die mit Abstand stärkste Gruppierung, wobei hier wiederum die *Evangelische Gemeinschaft* die bedeutendste der drei methodistischen Richtungen darstellte³⁹. Allein auf sie entfielen 1877 266 und 1898 132 Mitglieder⁴⁰. Eine der stärksten örtlichen Gruppierungen der *Evangelischen Gemeinschaft* bestand in Deizisau. Hier entwickelte sich seit 1853 eine methodistische Gemeinschaft, die anfangs zehn Mitglieder umfasste, nur zwanzig Jahre später bereits 52, dann aber bis 1911 auf einen Stand von 25 Mitgliedern absank⁴¹. Auf welches Bedürfnis die methodistische Mission traf, wird etwa an den von Methodisten eingerichteten Kindergottesdiensten deutlich. 1877 wurden in den Kindergottesdiensten der *Evangelischen Gemeinschaft* im

36 Vgl. Hans-Volkmar FINDEISEN, Pietismus in Fellbach 1750–1820 zwischen sozialem Protest und bürgerlicher Anpassung. Zur historisch-sozialen Entwicklungsdynamik eines millenaristischen Krisenkultes, Tübingen 1985, 95ff. u. 219ff. Vgl. auch Hartmut LEHMANN, Absonderung und Gemeinschaft im frühen Pietismus. Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus, in: Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. v. Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN u. Otto ULBRICHT, Göttingen 1996, 114–143.

37 Zu den Gruppierungen vgl. im einzelnen STÄLIN, Rechtsverhältnis (wie Anm. 4), 257ff. Eine neuere Darstellung zu diesem Problemkreis liegt nicht vor.

38 Zahlen nach STÄLIN, Rechtsverhältnis (wie Anm. 4), 304, Anm. 1. In diesen Zahlen drückt sich eher eine ungefähre Größenordnung aus als der tatsächliche Bestand. Die Zahl der Besucher der entsprechenden Gemeinschaften dürfte erheblich höher gelegen haben. Für die Pfarrer – auf ihren Angaben basierten derartige Statistiken – war es schwierig, zwischen Besuchern, die sich weiterhin hauptsächlich zur Landeskirche rechneten, und Mitgliedern, die sich von der Landeskirche losgesagt hatten, zu unterscheiden, denn bis in die 1880er Jahre waren die synkretistischen Mischformen eher der Regelfall und Kirchaustritte eine große Ausnahme. Vgl. dazu unten bei Anm. 78.

39 Vgl. Ulrich ZIEGLER, Mission, Anpassung, Veränderung. Die Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft in Esslingen am Neckar 1852–1945, Stuttgart 1987. Vgl. allgemein Friedrich FRITZ, Das Eindringen des Methodismus in Württemberg, Stuttgart 1927.

40 Pfarrarchiv der evangelisch-methodistischen Friedenskirche zu Esslingen, Kirchenbuch der Eßlinger Mission der Evangelischen Gemeinschaft (1878–1899), ohne Signatur.

41 Alle Angaben anhand der Visitationsberichte Deizisau, LKAS, A 29, Nr. 845. Auch bei diesen Angaben ist davon auszugehen, dass die tatsächliche Zahl der Besucher/Mitglieder der Gemeinschaft höher lag (wie Anm. 38).

Oberamt 370 Kinder von 26 Lehrern unterrichtet, 1880 waren es bereits 640 Kinder und 32 Lehrer⁴².

Ebenso wie in den pietistischen Gemeinschaften trafen sich in den methodistischen Gruppen jene Menschen, die sich eben gerade nicht von der religiösen Weise der Weltdeutung losgesagt hatten und nach innerweltlichen Weltanschauungen suchten, sondern die sich und ihre Umwelt religiös deuten wollten, aber in der Landeskirche keine hinreichende Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse fanden. In den methodistischen Kreisen erhielten sie gleichermaßen spirituelle Anregung wie praktische Lebensregeln für die Bewältigung ihres Alltags⁴³. Analog zu den Pietisten stand auch bei den Methodisten die Bibel im Mittelpunkt ihrer Wissenskultur. In der *Evangelischen Gemeinschaft* herrschte ein unbedingter ›Bibelgehorsam‹. Daneben bestanden strenge Sittenordnungen und mit dem so genannten ›Klassensystem‹ ein streng hierarchischer Aufbau der Gemeinden⁴⁴. In den Gemeinschaftsregeln und den methodistischen Zeitschriften fanden die Gläubigen Richtlinien und konkrete Ratschläge zur Lebensführung⁴⁵. Das methodistische Orientierungswissen minderte das Maß täglicher Entscheidungen, schuf einen starren Handlungs- und Bewertungsrahmen und gab damit Lebenssicherheit angesichts einer im Wandel begriffenen Umwelt. Den pietistischen und den methodistischen Gruppierungen war gemein, dass sie ihren Höchststand in den 1870er/1880er Jahren erlebten und seitdem die Zahl ihrer Besucher rückläufig war. Auffällig ist hierbei, dass die Phase des Niedergangs zeitlich mit dem Aufkommen neuer kultureller Vereine zusammenfällt.

2. Vereine in der ländlichen Gesellschaft

In den 1880er und 1890er Jahren erhielten in der ländlichen Gesellschaft Vereine regen Zulauf, deren spezifische Wissenskultur sich ganz auf ein innerweltliches, nicht-religiöses Wertefundament bezogen. Es handelte sich hierbei namentlich um Sängervereine, Krieger- und Turnvereine. Bei allen drei Gruppierungen stand die Pflege nationalen Gedankenguts im Mittelpunkt des Vereinslebens. Sänger und Turner bildeten seit den 1840er Jahren das organisatorische Fundament der deutschen Nationalbewegung, wobei die ländliche Gesellschaft lange Zeit nahezu unbetroffen blieb: »Die deutsche Nation war ein städtisches Geschöpf [...]. Das flache Land ist nur äußerst marginal erreicht worden. In größerem Umfang wurden die Bauern erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts in den Prozeß der Nationsbildung einbezogen«⁴⁶. Während in den größeren Städten be-

42 Pfarrarchiv der evangelisch-methodistischen Friedenskirche zu Esslingen, Protokollbuch der Vierteljahrskonferenzen zu Eßlingen, 3 Bde. (1873ff.), ohne Signatur.

43 Protokoll der Diözesansynode 1880, LKAS, DA Esslingen, Nr. 211 (Diözesansynode 1855–1895).

44 Vgl. Glaubenslehre und Kirchengliederungsordnung der Evangelischen Gemeinschaft, Nürtingen 1877.

45 Vgl. Allgemeine Regeln und Pflichtenweisungen der Gemeinschaft, in: Glaubenslehre (wie Anm. 44), 17–25. Aus der Vielzahl der Artikel im Publikationsorgan der Evangelischen Gemeinschaft vgl. Joh. BERGER, Welche Stellung sollten die Gläubigen der Welt gegenüber einnehmen, in: Der Evangelische Botschafter 12, 1875, 1f. – ANONYM, Wie liestest du?, in: Der Evangelische Botschafter 23, 1886, 21f. u. 29f. – ANONYM, Wie soll der Christ seinen Sonntag verbringen, in: Der Evangelische Botschafter 2, 1865, 70f.

46 Dieter LANGEWIESCHE, Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, München 2000, 99f.

reits in den 1810er und 1820er Jahren Sängervereine entstanden – in Heilbronn im Jahr 1818, in Rottenburg 1822, in Stuttgart 1824 und in Esslingen 1827⁴⁷ – und die Sängerbewegung mit der Gründung des *Schwäbischen Sängerbundes* im Jahr 1849 zu einem gewissen Abschluss gekommen war, gründeten sich in den Landgemeinden des Oberamts Esslingen erst in den 1850er und 1860er Jahren Sängervereine: Die Gründung des Gesangsvereins *Aurora* in Berkheim im Jahr 1854 bildete den Anfangspunkt einer ganzen Reihe von Gründungen im Oberamt⁴⁸.

In den Gesangsvereinen herrschte eine von Kirche und Religion weitgehend unabhängige Kultur. Von Anfang an hatten die Gesangsvereine einen politischen Anstrich, sie dienten einem höheren Zweck, nämlich der Besinnung auf die Nation. Ihre Entstehung verdankten sie dem Wunsch nach Pflege des nationalen Kulturguts. Folglich stand das deutsche Volkslied im Mittelpunkt des Vereinslebens⁴⁹. Für den Prozess der kulturellen Nationsbildung hatten die Gesangsvereine eine nicht zu unterschätzende Bedeutung: Sie boten dem einfachen Volk Raum zur Verinnerlichung des Nationalbewusstseins⁵⁰.

Zur Kirche standen die weltlichen Gesangsvereine in mehr oder weniger deutlichen Distanz, wenngleich sie natürlich auch religiöses Liedgut in ihrem Repertoire hatten⁵¹. Nicht selten verstanden sich die Vereine als »Neben- oder gar als Gegenründungen zu kirchlichen Oratorienchören oder Cäcilienvereinen«⁵². Auf der Esslinger Diözesansynode⁵³ des Jahres 1883 beklagten sich die anwesenden Geistlichen, dass die allerorten entstandenen Gesangsvereine meistens nur außerkirchlich auftreten würden und sich weigerten, mit den bestehenden Kirchenchören zusammen zu singen⁵⁴. Eine grundsätzliche Skepsis gegenüber einer Kooperation mit anderen Chören kann als Grund für die Weigerung ausgeschlossen werden, da auf regionaler Ebene eine rege Zusammenarbeit mit den Gesangsvereinen der Nachbarorte sowie innerhalb der regionalen Sängerbünde bestand⁵⁵. Bis in die 1880er Jahre hinein hatten sich also zwischen Kirche und Gesellschaft bereits deutliche Differenzierungsprozesse vollzogen: Die Sängervereine verstanden sich

47 Georg GÜNTHER, Politisch' Lied – kein garstig Lied. Die schwäbische Sängerbewegung im frühen 19. Jahrhundert bis zur Gründung des Schwäbischen Sängerbundes, in: Musik in Baden-Württemberg, hg. im Auftrag der Gesellschaft für Musikgeschichte in Baden-Württemberg 1, 1994, 31–40.

48 Der bereits 1828 gegründete Nellinger Gesangsverein *Liederkrantz* muss als frühe Ausnahme gewertet werden. Vgl. Herbert RAISCH, Berkheim, Esslingen 1982, 288ff.

49 Vgl. Wulf WAGNER, Hauptsache Musik – Anmerkungen zur Amateur- und Volksmusik in Baden-Württemberg, in: Alltagskultur in Baden-Württemberg, hg. v. Martin BLÜMCKE, Stuttgart 2003, 180–191, hier 181.

50 LANGEWIESCHE, Nation (wie Anm. 46), 132, 134 u. ö.

51 Notizen des Gesangsvereins Concordia Deizisau. Eintrag vom 14. Juli 1907. Das Protokollbuch befindet sich im Privatbesitz von Frau Suse Taxis (Deizisau).

52 Gerhard SCHWINGE, Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Das Engagement von Pfarrern und Laien in Vereinen während Vormärz und Revolution 1848/49, in: Staatsanstalt (wie Anm. 1), 215–231, hier 222.

53 Die *evangelischen* Diözesansynoden waren 1854 als Kommunikationsraum und Exekutivgremium auf der Ebene des Kirchenbezirks eingerichtet worden. Sie setzten sich aus sämtlichen ordentlichen Geistlichen und gewählten Kirchenältesten zusammen. Vgl. Paul WURSTER, Das kirchliche Leben der evangelischen Landeskirche in Württemberg, Tübingen 1919, 60ff.

54 Protokoll der Diözesansynode 1883, LKAS, DA Esslingen, Nr. 211 (Diözesansynode 1855–1895).

55 Die Teilnahme des Deizisauer Gesangsvereins Concordia am regionalen Netzwerk der Sängervereine ist dokumentiert im Protokollbuch des Vereins. Vgl. z. B. Notizen (wie Anm. 51), Einträge vom 29. Juni 1906, 9. Juni 1907 und 31. Mai 1908.

als eine eigene Wertsphäre, die mit der kirchlichen Praxis kaum mehr in Einklang zu bringen war.

Noch deutlicher zeigen sich die gesellschaftlichen Segmentierungsprozesse bei den Turnvereinen, die sich in den Landgemeinden des Oberamts vor allem in den 1890er Jahren gründeten. Dabei stießen sie von Anfang an auf reges Interesse in der ländlichen Gesellschaft: Dem 1898 in Deizisau gegründeten Turnverein traten noch im Gründungsjahr 101 Mitglieder bei, bis 1912 stieg die Zahl der Mitglieder auf 153 an⁵⁶. Auch die Turnvereine pflegten eine eigene, nationale Wissenskultur: »Wer turnt, bekennt sich zur Nation – daran hegten die Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts keinen Zweifel«⁵⁷. Die körperliche Ertüchtigung wurde also als ein Beitrag zur Nationsbildung begriffen. Daneben stand die Pflege der Geselligkeit im Mittelpunkt des Vereinslebens: Neben Ausflügen wurden zu verschiedenen Anlässen Vereinsfeiern (darunter Fastnachts- und Christbaumfeiern) veranstaltet⁵⁸. Dabei hatte der Deizisauer Verein auch eine überörtliche Öffentlichkeit im Auge: Zu den Vereinsfesten wurden stets auch die benachbarten Vereine eingeladen⁵⁹, teilweise wurden die Vereinsfeiern auch in der *Esslinger Zeitung* angekündigt⁶⁰. Die konfessionelle Zugehörigkeit spielte innerhalb dieses Netzwerkes der Turnvereine offensichtlich keine Rolle: So erschienen zur Feier des zehnjährigen Jubiläums des Turnvereins Deizisau im Jahr 1908 neben den Turnvereinen aus verschiedenen evangelischen Dörfern des Oberamts auch die Turnvereine der katholischen Oberamtsgemeinden Pfauhausen und Steinbach – im Ganzen nahmen 21 Vereine teil⁶¹. Die Feierlichkeit kam ohne jegliches kirchliches Beiprogramm oder religiöse Symbolik aus. Eine Beteiligung des örtlichen Pfarrers ist nicht anzunehmen, denn das Verhältnis zwischen Turnverein und Kirche war gespannt: Wiederholt hatte sich der Deizisauer Pfarrer darüber beschwert, dass die Veranstaltungen des Turnvereins auch zur Zeit des Sonntagsgottesdienstes abgehalten würden, wodurch der Gottesdienst gestört würde⁶². Wie sehr sich der Turnverein von Kirche und Religion losgelöst hatte, illustriert ein Bericht des Jahres 1906. Der befreundete Deizisauer Gesangverein *Concordia* hatte den Turnverein zu einer gemeinsamen Feier des hundertjährigen Bestehens des Königreichs Württemberg eingeladen. Für den 25. Februar war zuerst die gemeinschaftliche Teilnahme am Gottesdienst und im Anschluss daran eine gesellige Unterhaltung vorgesehen. Der Turnverein beschloss daraufhin in seiner Sitzung vom 17. Februar, dass man zwar an der Wirtshausfeier teilnehme, der gemeinsame Kirchgang wurde jedoch abgelehnt⁶³. Der Deizisauer Turnverein verweigerte also einerseits die Teilnahme an der

56 Zusammenstellung der Mitglieder und Zöglinge seit der Gründung des Vereins 1898–1908, Archiv des TSV Deizisau. Protokoll-Buch Turn-Verein Deizisau (1906ff.), ohne Signatur.

57 LANGEWIESCHE, Nation (wie Anm. 46), 103, 132.

58 Protokolleintrag vom 11. Dezember 1906, in: Protokoll-Buch des Turn-Vereins Deizisau (wie Anm. 56).

59 Protokolleintrag vom 12.02.1906, ebd.

60 Protokolleintrag vom 17.02.1906, ebd.

61 Bericht über die am 24. Mai 1908 abgehaltene Fahnenweihe verbunden mit 10-jährigem Stiftungsfest ebd.

62 Diese Konfliktlinien finden sich im gesamten Oberamt. Vgl. die Diskussion über die Missachtung der Sonntagsfeier durch die Turnvereine auf der Diözesansynode Esslingen 1901, LKAS, DA Esslingen, Nr. 212 (Diözesansynode 1896–1907). Auf der Sitzung des Kirchengemeinderats Deizisau vom 14. Juli 1910 wurde darüber Klage geführt, dass die Mitglieder des Turnvereins während des Vormittagsgottesdienstes turnten. Dies stellte nach Einschätzung des Kirchengemeinderats eine *Geringschätzung des Gottesdienstes und eine Ärgernis erregende Entweihung des Sonntags* dar, Pfa Deizisau, Nr. 40 (Protokoll des Kirchengemeinderats 1907–1933).

63 Protokolleintrag vom 17. Februar 1906, Protokoll-Buch des Turn-Vereins Deizisau (wie Anm. 56).

kirchlichen Praxis und brachte andererseits seine Missachtung der kirchlichen Einrichtungen durch die Abhaltung von Turnübungen am Sonntagvormittag auch öffentlich zum Ausdruck.

Vergleichbare Prozesse der Differenzierung lassen sich auch am Beispiel der Kriegervereine nachvollziehen. Dabei waren es nicht selten die evangelischen Pfarrer selbst, die die gesellschaftliche Differenzierung vorantrieben. Sie verfügten in vielen Gemeinden über eine einflussreiche Position in den Kriegervereinen, waren nicht selten Gründungsmitglied und/oder Vorsitzende des Vereins. Die evangelischen Geistlichen suchten aktiv die Nähe zur nationalen Bewegung, denn sie waren sich der Attraktivität des nationalen Wissens in der Gesellschaft bewusst und versuchten, dieses Wissen an die Institution Kirche zu binden. Andererseits versuchten sie, die nationale Bewegung als eine Art Bollwerk gegen antichristliche Bewegungen ihrer Gegenwart aufzubauen, namentlich gegen die sozialdemokratische Bewegung. In Berkheim legte der Kriegerverein auf Veranlassung des Vereinsvorsitzenden Pfarrer Hermann Ortlieb fest, dass *ein Mitglied des Kriegervereins nie und nimmer zugleich dem hiesigen sozialdemokratischen Verein angehören dürfe*⁶⁴. Dass diese Meinung nicht von allen Vereinsmitgliedern geteilt wurde, zeigt sich an zwei Austrittserklärungen im Anschluss an diesen Entscheid⁶⁵. Die Kriegervereine ließen sich demnach von den evangelischen Geistlichen in einer bestimmten weltanschaulichen Weise instrumentalisieren und wirkten auf diese Weise innerhalb der dörflichen Gesellschaft segregierend, wobei die Konfliktlinien nicht nur zwischen Krieger- und Arbeiterverein verlaufen konnten, sondern auch zwischen Kriegerverein und pietistischen Privatversammlungen. Einen derartigen Konflikt schildert der Visitationsbericht aus der Gemeinde Deizisau für das Jahr 1893: Pfarrerweser Kühle hatte auf Ersuchen des neu gegründeten Kriegervereins von Deizisau die Festrede auf dessen Fahnenweihe gehalten. Für dieses Verhalten war er von zwei Mitgliedern des Gemeindevorstandes, die gleichzeitig der (pietistischen) Hahnschen Gemeinschaft angehörten, scharf kritisiert worden⁶⁶. Als Reaktion hierauf hatte der Kriegerverein bei der nächstfolgenden Kirchengemeinderatswahl zwei eigene Kandidaten aufgestellt. Und tatsächlich wurden die beiden ›Pietisten‹ nicht wiedergewählt, sondern durch die Kandidaten des Kriegervereins ersetzt. Offenbar hatten die beiden ›Pietisten‹ den religiösen Konsens des Dorfes überschritten. Die von ihnen vorgebrachten Wertungen waren selbst innerhalb der Gruppe derjenigen, die sich an der Kirchengemeinderatswahl beteiligten, nicht mehr konsensfähig.

Bis zur Jahrhundertwende hatten sich demnach innerhalb der ländlichen Gesellschaft entlang religiöser, politischer und kultureller Konfliktlinien miteinander konkurrierende Gruppierungen herausgebildet, deren weltanschauliches Wissen nicht mehr miteinander vereinbar war. Innerhalb dieser gesellschaftlichen Wertsphären wurde eine ganz bestimmte Sichtweise auf die Welt kultiviert und absolut gesetzt. Der Ortsgeistliche wirkte in seinem pastoralen Wirken nicht etwa auf eine Zusammenführung der Interessen hin, sondern förderte die Polarisierung zwischen den Sphären, indem er bestimmte kulturelle Aktivitäten stigmatisierte, andere wiederum förderte. Für die Mitglieder der Vereine bedeutete eine Teilnahme damit gleichzeitig eine Positionierung für oder gegen die Kirche beziehungsweise für oder gegen bestimmte Weltanschauungen.

64 Wolfgang von HIPPEL, Industrieller Wandel und ländlicher Raum. Untersuchungen im Gebiet des mittleren Neckar 1850–1914, in: Archiv für Sozialgeschichte 19, 1979, 43–122, hier 113.

65 RAISCH, Berkheim (wie Anm. 48), 299f.

66 Dies und das Folgende nach dem Visitationsbericht Deizisau 1893, LKAS, A 29, Nr. 845.

Ideologisierung der Religion

Auf den ersten Blick mag die Säkularisierung der Gesellschaft als das wesentliche Ergebnis dieses Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesses der ländlichen Gesellschaft angesehen werden. Auf den zweiten Blick jedoch stellt sich die Entwicklung komplexer dar. Durch die Liberalisierung des religiösen Marktes einerseits und die Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Wertsphären andererseits wurde der Stellenwert des Religiösen in der Gesellschaft zwar insgesamt geschwächt, innerhalb der religiösen Wertsphäre jedoch wurde die christliche Weltanschauung nun sehr viel ausschließlicher gelebt und gedacht, als dies noch zu Beginn des Jahrhunderts der Fall gewesen war⁶⁷. Während sich der Einzelne noch zu Beginn des Jahrhunderts aufgrund der sozialen Konventionen und der staatlichen Vorgaben auf eine bestimmte Form von Religiosität verpflichtet sah, war nun die Religiosität des Einzelnen das Ergebnis eines wirklichen Bekenntnisentscheides für diese oder jene Religion. Dieser Prozess, den ich als »Ideologisierung der Religion« bezeichnen möchte, soll im Folgenden kurz skizziert werden.

Zu Beginn des Jahrhunderts war die Religiosität des Einzelnen ganz wesentlich dem Druck des Sozialsystems geschuldet. Sie war nicht unbedingt Ausdruck eines individuellen Reflexionsprozesses, sondern vor allem Ausdruck des gesellschaftlichen Standorts des Gläubigen. Dies belegen zum Beispiel die überlieferten Konversionsfälle aus dem Oberamt Esslingen⁶⁸. In der großen Mehrzahl der Fälle handelte es sich bei dem Konversionswunsch um eine lebensweltliche, nicht um eine religiös motivierte Entscheidung. Zu Konversionen kam es häufig bei einem Ortswechsel in eine mehrheitlich anderskonfessionelle Gemeinde, aber auch familiäre Umstände spielten eine Rolle. So bat der Protestant Ludwig Oswald das Pfarramt Neuhausen 1836 um Aufnahme in die katholische Kirche. Zur Begründung führte der Antragsteller an, dass seine evangelische Mutter vor einigen Jahren gestorben sei, er seitdem mit dem katholischen Vater in die Kirche ginge und deshalb nun zum Katholizismus konvertieren möchte⁶⁹. 1858 ersuchte der katholische Fabrikarbeiter Johann Heinrich Eisler aus Ravensburg, der nun in den Deffnerschen Fabriken in Esslingen arbeitete, um die Erlaubnis zum Eintritt in die evangelische Kirche. Dies müsse, so die Bitte des Antragstellers, jedoch unbedingt *noch vor seiner Verheirathung* mit seiner evangelischen Braut geschehen⁷⁰. In einem Fall aus dem Jahr 1868 erbat Pauline Weber aus Möhringen vom Pfarramt Neuhausen die Aufnahme in die katholische Kirche. Sie war in Möhringen in der evangelischen Konfession des Vaters erzogen worden, hatte aber eine katholische Mutter⁷¹. Ihre Mutter unter-

67 Die folgenden Ausführungen lehnen sich an das Modell der religiösen Evolution von Niklas LUHMANN, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: DERS., *Gesellschaftsstruktur* (wie Anm. 17), Bd. 3, 259–357, an. Luhmann unterscheidet dabei drei Stadien, wobei im Zusammenhang dieses Beitrags vor allem das dritte Stadium diskutiert wird. Vgl. ebd., 313ff.

68 Konfessionswechsel waren seit der Gleichstellung der Konfessionen grundsätzlich möglich, es bedurfte dazu einer Austrittserklärung des bisher zuständigen Pfarrers. Über den Vorgang erstattete der betreffende Gemeindepfarrer ausführlich Bericht an das zuständige Dekanatamt. Zu den rechtlichen Bedingungen vgl. Franz Gottfried KAPFF, *Handbuch für die gesammte Amtsführung der evangelischen Geistlichen Württembergs mit der Ausnahme der Schulaufsicht*, Lorch 1869, 105ff. 69 Schreiben des Pfarramts Neuhausen an das Dekanatamt Stuttgart vom 25. März 1836, StAL, E 211 VI, 363 (Konvertiten, Einzelfälle 1836–1844).

70 Schreiben des Pfarramts Ravensburg an den Katholischen Kirchenrat vom 14. Juni 1858, StAL, E 211 VI, 366 (Konvertiten, Einzelfälle 1856–1860).

71 Zu der Mischehenproblematik vgl. August HAGEN, *Der Mischehenstreit in Württemberg*

stützte den Konversionswunsch der Tochter mit folgender Begründung: *Die Mutter der Bittstellerin äußerte sich dahin, daß nur die äußeren Verhältnisse, die ganz protest[antische] Umgebung und das Bürgerrecht in Möhringen zur Erziehung ihrer Tochter in der evang[elischen] Confession Anlaß gegeben hätten, daß sie aber diesen Schritt schon oft unter [...] Thränen bereut habe und darum inständig bitte, daß ihre Tochter, welche demnächst mit ihr zu Verwandten in ganz kathol[ische] Umgebung komme und längst den Wunsch habe, der Confession der Mutter anzuhören [sic!] in die katholische Kirche aufgenommen würde*⁷². 1884 bat die evangelische Friederike Rosine Friedrich, die seit über 50 Jahren in Neuhausen als Magd angestellt war, um Aufnahme in die katholische Kirche. Sie begründete ihre Anliegen damit, dass sie während ihrer Dienstzeit regelmäßig den katholischen Gottesdienst besucht habe und nun *der evangelischen Kirche ganz fremd geworden, dagegen an ein katholisches Leben vollständig gewöhnt sei*⁷³. Weitere Fälle mit entsprechenden Begründungsmustern ließen sich anführen. In ihnen erscheint die Konversion nicht als »radikale[r] Wandel der persönlichen religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken«⁷⁴, wie er idealtypisch zu denken ist, sondern als Tribut an einen bestimmten sozialen Standort. Religiosität erscheint vor allem als ein Mittel, um zur Gemeinschaft dazuzugehören⁷⁵.

Mit der Entkoppelung der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis und der Gewährung der Glaubens- und Gewissensfreiheit im Zuge der Trennung von Staat und Kirche wurden die Voraussetzungen für einen grundlegenden Wandel der religiösen Einstellung geschaffen. Aber erst die Konfrontation mit anderen Weltanschauungen und die daraus resultierende Konkurrenzsituation zwischen verschiedenen Arten der Welterklärung provozierten einen Reflexionsprozess, der eine eindeutige Positionierung für diese oder jene Weltanschauung geradezu erzwang. Diese Entwicklung ist innerhalb der Beschäftigung mit den Kriegervereinen bereits angeklungen, lässt sich aber ebenso innerhalb des religiösen Sektors nachvollziehen. Von besonderer Aufschlusskraft ist hier die Auseinandersetzung mit der methodistischen Bewegung.

Als die methodistischen Prediger in den 1850er Jahren in Württemberg ihre Mission begannen und an zahlreichen Orten eigene Versammlungen einrichteten, betrachtete man die methodistische Bewegung als eine neue Variante eines bewährten Systems von Landeskirche einerseits und religiösen Privatversammlungen andererseits. Den methodistischen Predigern wurde dementsprechend ihre Mission gestattet⁷⁶. Diese Sichtweise entsprach den Grundsätzen zur Behandlung des Pietismus, wie sie im Pietistenreskript von 1743 festgeschrieben worden waren⁷⁷. Bis in die 1880er Jahre war die Gleichzeitig-

(1837–1855), Paderborn 1931. Eine Übersicht der rechtlichen Vorschriften bei KAPFF, Handbuch (wie Anm. 68), 106ff.

⁷² Bericht des Pfarramts Neuhausen an das Dekanatamt in Stuttgart vom 12. März 1868, StAL, E 211 VI, 367 (Konvertiten, Einzelfälle 1861–1872).

⁷³ Bericht des Pfarramts Neuhausen an das Dekanatamt Stuttgart vom 16. November 1884, StAL, E 211 VI, 368 (Konvertiten, Einzelfälle 1873–1884).

⁷⁴ Hubert KNOBLAUCH, Religionssoziologie, Berlin/New York 1999, 193.

⁷⁵ Die diesbezügliche Differenz zwischen ländlicher und städtisch-bildungsbürgerlicher Gesellschaft stellt eindrücklich vor Augen Christel KÖHLE-HEZINGER, Evangelisch-katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs, Tübingen 1976, 159ff. Hier werden auch die verschiedenen Motivlagen für einen Konfessionswechsel behandelt.

⁷⁶ ZIEGLER, Mission (wie Anm. 39), 12ff.

⁷⁷ Zum Pietistenreskript, seinen Hintergründen und seiner Bedeutung vgl. Eberhard GUTEKUNST, Das Pietistenreskript von 1743, in: BWKG 94, 1994, 9–26. Das Reskript ist abgedruckt in: Von Gottes Gnaden. 250 Jahre Württembergisches Pietisten-Reskript, hg. im Auftrag des Oberkirchen-

keit von Methodismus und Landeskirche eine gängige Praxis, die keineswegs als widersprüchliches Handeln angesehen wurde. Die Gemeindeglieder besuchten neben dem landeskirchlichen Gottesdienst auch die methodistischen Versammlungen, ließen die eigenen Kinder methodistisch taufen, meldeten diese aber später zum landeskirchlichen Konfirmationsunterricht an⁷⁸. Erst als sich im Gefolge des so genannten Methodisten-erlasses für die Methodisten die Möglichkeit ergab, eine eigene, unabhängige Kirche zu gründen, war man seitens der evangelischen Landeskirche gezwungen, sich von den Methodisten abzugrenzen, anders gesagt: Die methodistische Gemeinschaft als »Sekte« zu klassifizieren⁷⁹. Der *Synodal-Erlass an sämtliche evangelische Pfarrämter betreffend den Methodismus* vom 12. Februar 1880⁸⁰ wollte dem Synkretismus ein Ende machen: *Der geistlichen Urtheilslosigkeit aber und kirchlichen Gleichgültigkeit, die sich auch jetzt noch bei Vielen zeigt, wird schließlich mit Entschiedenheit entgegengetreten werden müssen, selbst auf die Gefahr hin, daß ein strengeres Geltendmachen ihres Hausrechts von Seiten der Kirche da und dort für den Augenblick zahlreichere Austritte nach sich zöge*⁸¹. In Zukunft sollte die Inanspruchnahme einer Trauung, Taufe oder Konfirmation von einem Methodistenprediger, die Teilnahme am methodistischen Abendmahl oder dem methodistischen Kindergottesdienst den Ausschluss aus der evangelischen Landeskirche nach sich ziehen. Tatsächlich ergab sich als Reaktion auf den Erlass von 1880 ein verhältnismäßig starker Anstieg der Kirchenaustritte, die Besucherzahlen der methodistischen Versammlungen gingen zurück und auch die Teilnehmerzahlen bei den methodistischen Kindergottesdiensten sanken rapide ab⁸².

Als ein Fallbeispiel für den Wandel der Religiosität in den 1880er Jahren sei auf die Familie Schmidetter in Deizisau hingewiesen. Über sie sind wir aufgrund der Verwicklungen anlässlich der Beerdigung des Familienvaters Wilhelm Schmidetter gut unterrichtet⁸³. Die Eltern, Katharina und Wilhelm Schmidetter,⁸⁴ praktizierten jene geschil-

rats der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Stuttgart 1993, 34–55.

78 Aufschlussreich ist der Fall »Mattes« bei ZIEGLER, *Mission* (wie Anm. 39), 32f.

79 Zu diesem Problembereich vgl. ausführlich Henning PAHL, *Wie Institutionen klassifizieren – Die Auseinandersetzung der evangelischen Landeskirche Württembergs mit dem Methodismus im 19. Jahrhundert, in: Wissen in der Krise – Institutionen des Wissens im gesellschaftlichen Wandel*, hg. v. Carsten KRETSCHMANN, Henning PAHL u. Peter SCHOLZ, Berlin 2004, 101–116. – Vgl. FRITZ, *Eindringen* (wie Anm. 39), 104ff.

80 Amtsblatt des württembergischen evangelischen Consistoriums und der Synode in Kirchen- und Schul-Sachen 7, 1878–1881, 2963–2967.

81 Ebd., 2964.

82 Die Zahl der Besucher des Kindergottesdiensts der *Evangelischen Gemeinschaft* sank von 640 im Jahr 1880 auf 390 im Jahr 1881, vgl. Protokollbuch der Vierteljahrskonferenzen (wie Anm. 42). Die Zahl der Kirchenaustritte im Oberamt stieg von drei Austritten zur methodistischen Kirche im Jahr 1879 auf 34 (1881) und 39 Austritte 1882 zu den methodistischen Kirchen. Nach: Statistische Zusammenstellung [...] über den Stand des Methodismus vom 29. Dezember 1882, sowie Dekanatamtlicher Bericht über den Stand der Methodistensache an das Generalat Ludwigsburg vom 25. September 1882. Beides: LKAS, A 26, Nr. 505.1. Vgl. auch ZIEGLER, *Mission* (wie Anm. 39), 88, Anm. 316. Einen Überblick über die Kirchenaustritte im Oberamt Esslingen bietet: Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, hg. v. Lucian HÖLSCHER Bd. 3: Süden, Berlin/New York 2001, 645f.

83 Das Folgende nach: Bericht des Pfarrers Karl Pregizer an das Dekanatamt Esslingen vom 4. März 1882; Bericht des Pfarrers Karl Pregizer an das Dekanatamt Esslingen vom 10. März 1882; Bericht des Dekanatamts Esslingen an das Konsistorium vom 11. März 1882, LKAS, A 26, 505.1.

84 Wilhelm Schmidetter, geboren 1825 in Deizisau, seit 1847 verheiratet mit Katharina Mozer, war von Beruf Bauer und Holzmacher.

derte Mischreligion, die noch wenig ideologisiert war: Wilhelm Schmidter war gleichzeitig Mitglied der Landeskirche, besuchte die landeskirchlichen Gottesdienste, ließ sich vor seinem Tod mehrfach vom evangelischen Ortsgeistlichen besuchen und empfing kurz vor seinem Tod im Beisein der Familie aus den Händen des Ortsgeistlichen das Abendmahl⁸⁵. Gleichzeitig war er offenbar ein prominenter Förderer der methodistischen Bewegung, denn er räumte der methodistischen Gemeinschaft sein Haus für ihre Versammlungen ein. Ein Austritt aus der evangelischen Landeskirche erfolgte gleichwohl nicht, im Gegenteil: Schmidter hatte gegenüber dem Deizisauer Pfarrer Karl Pregizer seine Treue zur Landeskirche nachdrücklich betont: *Er sei in der Kirche getauft und konfirmiert worden, habe sich stets zur Kirche gehalten und bleibe auch bei ihr*⁸⁶. Die nächste Generation, die Kinder des Ehepaares Schmidter, praktizierten bereits eine andere Form von Religiosität, die ganz auf der Unvereinbarkeit von Methodismus und Landeskirche beruhte. Der Sohn war wie sein Vater ein vorbildliches Gemeindeglied, ein *fleißiger Besucher* der Kirche und der von Pfarrer Pregizer abgehaltenen Bibelstunde⁸⁷. Vom Methodismus hatte er sich deutlich distanziert und sich eindeutig auf die Seite der Landeskirche geschlagen: Nach dem Tod seines Vaters verbot er den Methodisten, Versammlungen im elterlichen Haus abzuhalten, obwohl seine Mutter und Schwester weiterhin zur methodistischen Gemeinschaft gehörten. Die Schwester, Pauline Schmidter, vertrat die genaue Gegenposition ihres Bruders: Sie war *eine fanatische Anhängerin der Methodisten*⁸⁸, ließ sich bereits 1877 als Mitglied in die methodistische Gemeinschaft aufnehmen, heiratete 1881 den späteren Leiter der methodistischen Gemeinschaft Albert Fischer, wobei die Trauung durch einen methodistischen Prediger vollzogen wurde, und wurde wegen dieser methodistischen Trauung vom Konsistorium aus der evangelischen Landeskirche ausgeschlossen⁸⁹. Während Vater und Mutter Schmidter Landeskirche und Methodismus noch als komplementär zueinander begriffen, sahen sich die Kinder Schmidter bereits einem neuartigen Entscheidungsdruck ausgesetzt, sie hatten das »Entweder-Oder«, das mit dem Konsistorialerlass von 1880 institutionalisiert worden war, bereits verinnerlicht. Eine Vereinbarkeit von Methodismus und Landeskirche sahen sie nicht mehr, vielmehr galten ihnen die beiden Glaubensrichtungen als unvereinbar. Sie praktizierten ihren Glauben reflektierter und wahrhaftiger und verliehen ihrer Überzeugung auch nach außen hin deutlich Ausdruck⁹⁰.

Fazit

Das Ergebnis der hier skizzierten Entwicklungen im Anschluss an die Säkularisation von 1803/06 war eine Gesellschaft, die sich zunehmend in einzelne Segmente unterteilte. Diese Segmente zeichneten sich immer deutlicher durch das Vorherrschen bestimmter weltanschaulicher Wissensbestände aus. Innerhalb der einzelnen Wertsphären wurden

85 Bericht des Pfarrer Pregizer vom 10. März 1882 (wie Anm. 83).

86 Ebd.

87 Ebd.

88 Ebd.

89 Vgl. Protokoll des Pfarrgemeinderats Deizisau vom 8. Dezember 1894, PfA Deizisau, Nr. 50/51. – Visitationsbericht Deizisau 1881, LKAS, A 29, Nr. 845. – Beibringinventare Nr. 2005 und 2006, Gemeindearchiv Deizisau, DB 462 (Inventuren und Teilungen 1894–1895).

90 Zum »Fall Schmidter« vgl. demnächst ausführlich meine Dissertation (erscheint voraussichtlich Mitte 2005).

die jeweiligen Wissensbestände zunehmend ausschließlich gepflegt und verabsolutiert. Die Sphären grenzten sich zunehmend gegeneinander ab und standen sich schließlich unvereinbar gegenüber. Das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts erscheint als entscheidende Phase des Umbruchs innerhalb der Wissenskultur der ländlichen Gesellschaft: Jetzt erst fand die gesellschaftliche und weltanschauliche Differenzierung im ländlichen Vereinswesen ihren Niederschlag, jetzt erst wurde die jeweilige Weltanschauung zunehmend ausschließlich gelebt und gedacht.

Nur vordergründig können die Kirchen als ›Verlierer‹ dieser Entwicklung bezeichnet werden. Zwar entzogen sich einzelne gesellschaftliche Teilbereiche ganz dem kirchlich-religiösen Einfluss. Innerhalb der religiösen Wertesphären ergaben sich jedoch deutliche Zugewinne für die Religion, und zwar in dem Sinne, dass Religion immer mehr um ihrer selbst Willen geglaubt wurde. Eben diese Entwicklung beschrieb der einflussreiche Prälat Sixt Carl Kapff⁹¹ auf der ersten Landessynode der württembergischen Landeskirche im Jahr 1869 in seinem Referat über die kirchlichen Zustände in Württemberg folgendermaßen: *Ja, wie ich sagte, es hat noch nie so viel treue und gläubige Geistliche gegeben, so darf ich auch das sagen: es hat noch nie so viel ernstliche und dem Christentum anhängende Gemeindeglieder gegeben. Die Religiosität im vorigen Jahrhundert und im Anfang des jetzigen war allgemeiner, und es war weniger Unglaube da, aber es war mehr Gewohnheitschristentum und äußere Form. Jetzt ist viel mehr Unglaube und Leichtsinn da, aber neben ihm auch viel mehr entschiedenes, lebendiges Christentum. [...] Die Gegensätze stehen einander in viel schrofferer Scheidung gegenüber, die unchristlichen Elemente treten viel stärker hervor, machen viel mehr Lärm und Aufsehen, während die christlichen stiller, verborgener und daher oft unbeachteter bleiben*⁹².

Der gesellschaftliche Wandel des 19. Jahrhunderts gefährdete also nicht die Religion als solche, sondern lediglich deren überlieferte Sozialform. Das 19. Jahrhundert brachte ebenso wenig eine allgemeine Loslösung von der Kirche wie eine allgemeine gesamtgesellschaftliche Rechristianisierung. Vielmehr segmentierte sich die Gesellschaft in ihren Wissensbeständen: Während sich ein Teil der Gläubigen von christlichem Wissen los sagte, erhielt für einen anderen Teil das christliche Weltwissen eine ganz neue Verbindlichkeit. Der christliche Glaube wurde im 19. Jahrhundert durch die angesprochenen Prozesse gesellschaftlichen Wandels seiner sozialen Akzidenzien enthoben und ganz auf den eigentlichen Kern, das spirituelle Leben und Erleben des Glaubens, reduziert.

Die von der Geschichtswissenschaft diskutierten Großbegriffe der Säkularisierung, Konfessionalisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung usw. sind nicht geeignet, die Vielfalt dieser Entwicklung zu erfassen. Erst der genauere Blick auf die Verhältnisse zeigt, dass sich der Prozess der gesamtgesellschaftlichen Differenzierung weder als ein Prozess der Säkularisierung noch der Resakralisierung deuten lässt, sondern vielmehr als ein Prozess weltanschaulicher Ideologisierung, der auch für die Religion einen beträchtlichen Bedeutungsgewinn bedeutete.

91 Sixt Karl (von) Kapff (1805–1879). Seit 1823 Theologiestudium in Tübingen, seit 1830 Repetent am Tübinger Stift, 1833–1842 Pfarrer in der freien Gemeinde Korntal, seit 1842 Dekan in Münsingen, seit 1847 Dekan in Herrenberg, seit 1850 Prälat in Reutlingen, 1851–1852 Mitglied der Zweiten Kammer des Württembergischen Landtags, seit 1852 Stiftsprediger in Stuttgart. Zu Kapff vgl. Tilman Matthias SCHRÖDER, Sixt Carl Kapff (1805–1879), in: Kirchengeschichte Württembergs in Porträts: Pietismus und Erweckungsbewegung, hg. v. Siegfried HERMLE, Holzgerlingen 2001, 314–329.

92 Vortrag des Synodalmitglieds Prälat v. Kapff, betreffend die kirchlichen Zustände Württembergs, und hieran sich anknüpfende Wünsche, in: Verhandlungen der Landessynode, 18. Februar bis 18. März 1869, Erster Protokoll-Band, Stuttgart 1869, 41–71, hier 59f.