

Nation und Konfession in Deutschland

Im Jahr 2003 wird in Ausstellungen und Diskussionsforen an die „Säkularisation“ vor 200 Jahren erinnert. Aufgrund des „Reichsdeputationshauptschlusses“ von 1803 wurden die bis dahin im alten Reich, das 1806 endete, bestehenden geistlichen Staaten – vier fürstliche Erzbistümer und 18 Fürstbistümer – aufgelöst und in die weltlichen Territorialstaaten wie beispielsweise Preußen und Bayern eingegliedert. Rund 300 Klöster wurden aufgehoben und deren Vermögen den Territorialstaaten zur Verfügung gestellt. Die Besoldung der Pfarrer und Bischöfe wurde seitdem – bis heute – von den deutschen Staaten bzw. Ländern übernommen. Man folgte darin dem Beispiel der französischen Nationalversammlung, die 1789 das nationale Kirchenvermögen eingezogen hatte.

Der Vorgang der Säkularisation ist im Zusammenhang mit dem allgemeinen Prozeß der Säkularisierung von Staat, Gesellschaft und Kultur im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts zu sehen. Säkularisation und Säkularisierung veränderten den äußeren Status der Kirchen und ihrer Gläubigen, die fortan primär als „Konfessionen“ im öffentlichen Leben der europäischen Länder wahrgenommen wurden. Der französische Historiker *René Rémond* hat in seinem Buch „Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart“¹ den Prozeß der Säkularisierung und den dadurch bewirkten Wandel im Verhältnis von Nation und Konfession analysiert.

Konfessionalismus im 19. Jahrhundert

Mit den besonderen Verhältnissen von Nation und Konfession in Deutschland befaßt sich der von *Olaf Blaschke* herausgegebene Sammelband „Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970“². Ihm liegt als Vorgabe Blaschkes These zugrunde, daß es nach dem „ersten konfessionellen Zeitalter“ der Reformation und der Gegenreformation (1517–1648) ein „zweites konfessionelles Zeitalter“ im 19. Jahrhundert gegeben habe, an dem die Historiker bisher mehr oder weniger achtlos vorübergegangen seien³. Blaschke konstatiert, daß der Konfessionalismus über 150 Jahre lang ein bestimmendes Element des deutschen Alltags, der Politik, Gesellschaft und Kultur, insbesondere des Schul- und Hochschulwesens gewesen sei. Seit den 1960er Jahren aber sei der Konfessionalismus merklich abgeklungen. Das Buch bringt eine Reihe neuer und anregender Aspekte in die Diskussion ein,

die hier zunächst einmal vorgestellt werden sollen, um daran weiterführende Überlegungen anzuknüpfen. Die zehn Autoren dieses Bandes setzen sich auf dem Hintergrund ihrer eigenen Forschungen mit Blaschkes These auseinander.

Blaschke hebt hervor, daß die Durchschlagskraft des Konfessionalismus nicht zuletzt bei der Zunft der deutschen Historiker deutliche Spuren hinterlassen habe. Hier dominierten die Protestanten. Das verwundere zwar nicht angesichts des oft beschriebenen „katholischen Bildungsdefizits“. Doch seien die Zahlen ungewöhnlich kraß ausgefallen. Der Anteil der Protestanten unter den Universitätshistorikern habe zwischen 1800 und 1840 bei 80 bis 100 Prozent gelegen, seitdem und noch bis zum Jahr 1970 zwischen 60 und 70 Prozent⁴. Gravierender noch als die Statistik erweise sich die intellektuelle Dominanz protestantischer Historiker. Seit der Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert habe es eine eindeutige Hegemonie der protestantisch-nationalen Deutung der Geschichte gegeben („geschichtswissenschaftliche Feldherrschaft“). Unter ihrem Einfluß sei die deutsche Geschichte bis in die 1960er Jahre hinein als „protestantische Erfolgskurve bis hinauf zur Moderne“ beschrieben worden: „Waren die entscheidenden Männer, die deutsche Geschichte machten, nicht Protestanten, von Luther über den alten Fritz zu Bismarck bis Wilhelm I. und II.? Gut, Adolf Hitler nicht – aber er war gewiß kein Ultramontaner. Und waren die großen Historiker, die solche Geschichte aufschrieben und die man zitieren muß, nicht ebenfalls Protestanten, etwa Leopold von Ranke, Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke, die Mommsens, Friedrich Meinecke und so fort?“ (63f.).

Die Fragen, die dieser Band über die „Konfessionen im Konflikt“ aufwirft, sind mehrschichtig, und die Denkanstöße, die von ihm ausgehen, gehen in verschiedene Richtungen. Es geht sowohl um die historische Rolle der Konfessionen als auch um deren Deutung in der Geschichtsschreibung. Die deutsche Geschichtswissenschaft, so Blaschke, sei sich ihres eigenen latenten Konfessionalismus kaum bewußt. So werde auch die Realität der Konfessionen im 19. und 20. Jahrhundert von der heutigen deutschen Geschichtswissenschaft nur am Rand wahrgenommen – eine Tatsache, die gelegentlich von angelsächsischen Historikern mit Verwunderung registriert wird.

Das Mischehenproblem

Die einzelnen Beiträge befassen sich mit unterschiedlichen Aspekten des Problemfelds Nation und Konfession. Tillmann Bendikowski untersucht den familiären Alltag des Zusammenlebens von Katholiken und Protestanten am Beispiel der „Mischehe“ (215–241). Das Mischehenproblem entstand, als sich die konfessionelle Geschlossenheit der Regionen in Deutschland seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts aufzulösen begann. Dafür gab es politisch-administrative Gründe wie die Integra-

tion der neugeschaffenen überwiegend katholischen Westprovinzen Rheinland und Westfalen in das überwiegend protestantische Preußen nach 1815. Am wirksamsten waren jedoch die demographischen Veränderungen, die die Industrialisierung bewirkte: die Entstehung der neuen Großstädte und die Abwanderung vom Land in die Städte. Sie begünstigte die konfessionsverschiedenen Ehen. Übereinstimmend warnten katholische und protestantische Kirchenleitungen vor der „Mischehe“. Fast zwangsläufig verbanden sich dabei die konfessionellen Motive mit antiurbanen Ressentiments und gelegentlich mit einem konfessionell begründeten Antisemitismus.

Schließlich erhielt der Begriff „Mischehe“ in der Nazi-Terminologie eine rassistische Bedeutung. „Meyers Lexikon“ von 1939 definierte die „Mischehe“ als eine Ehe zwischen „einem Angehörigen deutschen oder artverwandten Blutes und einer Person anderer rassistischer Zugehörigkeit, praktisch: deutsch-jüdische Ehe“. Der Hinweis auf den Begriffswandel der „Mischehe“ in Deutschland vom Konfessionalismus zum Rassismus wirft die naheliegende Frage auf, ob nicht bereits der deutsche Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts quasi „rassistische“ Komponenten enthielt, indem die soziale Gruppe der Konfession nicht von ihrem Bekenntnischarakter, der geistlicher Natur war, sondern rein äußerlich von der soziologisch-statistischen Andersartigkeit der Gruppenzugehörigkeit gesehen wurde. Führt man diese Überlegungen weiter, so zeigt sich hier eine Parallelität zu einem anderen historischen Problemfall: der Umwandlung des religiös motivierten Antijudaismus in den „modernen“ rassistisch begründeten Antisemitismus, der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand, also zu einer Zeit, als bedingt durch die sozialgeschichtlichen Veränderungen alte Bindungen an die seit Jahrhunderten geschlossenen Milieus („Gemeinschaften“) zerbrochen und damit neue soziale Ängste entstanden. Sie führten zu einer diffusen Haltung der Abwehr tatsächlicher oder vermeintlicher Andersartigkeit, die für die eigene Existenz als bedrohlich empfunden wurde, und darüber hinaus zur Suche nach einem Halt in der Identität der eigenen sozialen Gruppe, der allerdings oft lediglich in der Einbildung bestand: So entstand Rassismus als Identitätshaß⁵.

Das Konfessionelle als anthropologische Kategorie

Indizien für eine solche Deutung des neuen „Konfessionalismus“ im 19. Jahrhundert liefert der Beitrag von Manuel Frey, überschrieben „Toleranz und Selektion. Konfessionelle Signaturen zwischen 1770 und 1830“. Frey bezweifelt, daß Deutschland im 18. Jahrhundert, im Jahrhundert der Aufklärung und der Toleranz, tatsächlich konfessionell so liberal und tolerant war, wie oft behauptet werde. Selbst für die deutschen Gebildeten der „Spätaufklärung“ sei der konfessionell Andere, der zudem meist Bewohner einer fremden Region war, in der Regel der „Andersartige“ und der „Fremde“ gewesen:

„Das führte zur absichtsvollen Entdeckung des Anderen, Fremden, in diesem Fall: Katholischen im späten 18. Jahrhundert. Man suchte das Fremde auf, gab ihm einen Namen, suchte den scharfen, auch äußerlich sichtbaren Kontrast: das Bild vom ‚süßlichen, bigotten, scheinheilig sich zur Schau stellenden Katholizismus‘ ... verdichtete sich hier erstmals zum Stereotyp, das während des gesamten 19. Jahrhunderts zu den populärsten antikatholischen Grundeinstellungen gehören sollte“ (118f.).

Freys Beitrag macht deutlich, daß das „Konfessionelle“ eine rein äußerliche Wahrnehmung des Anderen war. Es ging gar nicht um den Glauben des Anderen als religiöse Überzeugung, sondern um etwas davon Abgeleitetes, eine Art sozialer Typologie.

Die damals populäre Modewissenschaft der Physiognomik, wie sie der Zürcher evangelische Theologe Lavater entwickelt hatte und die den Körper als Ausdruck der Seele verstand, verstärkte diese Sichtweise des Konfessionellen und verwandelte sie zu einer gewissermaßen anthropologischen Kategorie: Man konnte einen wahren Katholiken wie Ignatius von Loyola und einen wahren Protestanten wie Martin Luther bereits am Gesichtsausdruck erkennen. Lavaters Physiognomik war umstritten: Auch Kant kritisierte sie als intolerant, aber sie kam einem allgemeinen zeitgenössischen Bedürfnis entgegen (vgl. 123f.) und sie schlug sich nicht zuletzt in der jetzt aufkommenden Reiseliteratur nieder, die gängige Klischees brauchte, um das Andersartige fremder Gegenden und ihrer Bewohner zu beschreiben. Vermittels dieser Reiseliteratur erschloß sich das deutsche Bildungsbürgertum seine Vorstellung von einer „Kulturnation“:

„Der Blick auf die konfessionelle Differenz galt nicht nur der künftigen nationalen Einheit unter dem Signum der Toleranz, sondern er war daneben ein wichtiger Bestandteil der implizierten Selbstbeschreibung des norddeutschen, protestantischen fortschrittlichen Bürgertums der Aufklärungszeit. Das Aufsuchen der Übergänge vom Wilden zum Zivilisierten und die Abschätzung der Distanzen kultureller Entwicklung dienten ebenso der Stabilisierung des Selbstbildes der reisenden Bürger und ihrer Rezipienten“ (127).

In seiner zwölfbändigen „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781“, die noch heute gern zitiert wird, verwandte der Berliner aufklärerische Verleger und Schriftsteller Friedrich Nicolai den Begriff der „katholischen Religionsphysiognomie“, um seinen norddeutschen Leser die süddeutsche Lebenswelt – vor allem die der katholischen Frauen – verständlich zu beschreiben. So entdeckte er auf seiner Reise in den deutschen Süden den „katholischen Augenaufschlag“:

„Es ist darin etwas sanftes, etwas verschämtes, etwas starres, etwas inniges. Daher sehen katholische Mädchen *ceteris paribus* verliebter aus, als andere. Ihre Andacht hat etwas verliebtes, so wie ihre Liebe etwas andächtiges. ... Hierzu kommt noch eine besondere Falte des Mundes, und ein gewisser Zug des Halses, den man an niemand als an eifrigen Katholiken bemerkt“ (133).

War nicht auch, könnte man hinzufügen, die Gestalt des „Gretchen“ in Goethes „Faust“ nach diesem Urbild der katholischen Frau gebildet? Spiegelte nicht überhaupt Goethes „Faust“ das ganze Drama des deutschen Konfessionalismus?

Nach 1848 diente die Wiederbelebung der Bonifatiustradition der Festigung der katholischen Identität. In dem Beitrag „Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert“ beschreibt Siegfried Weichlein die „Rekonfessionalisierung“ des deutschen Katholizismus, die ihren Höhepunkt während des Kulturkampfes der 1870er Jahre fand. Bonifatius wurde bewußt „katholisiert“, obwohl er natürlich auch eine gemeinsame Bezugsfigur für Protestanten und Katholiken hätte sein können. Stattdessen sei Bonifatius zu einer historischen Gegenfigur zu Luther stilisiert und dementsprechend publizistisch eingesetzt worden. Tobias Dietrich berichtet über neuere Forschungen, die den konfessionellen Alltag auf dem Land in Deutschland, der Schweiz und in Frankreich untersuchen („Konfessionelle Gegnerschaft im Dorf im 20. Jahrhundert“). In konfessionell gemischten Dörfern prägten die Konfessionen die soziologischen Strukturen der Dorfgemeinschaften und die alltäglichen Verhaltensformen, die daraus hervorgingen.

Konfessionalismus und Politik

Die Beiträge von Manfred Kittel („Konfessioneller Konflikt und politische Kultur in der Weimarer Republik“) und von Thomas Fandel („Konfessionalismus und Nationalsozialismus“) behandeln die Zusammenhänge von Konfessionalismus und Politik in der Weimarer und in der NS-Zeit. Konfessionen werden hier nach dem von dem Soziologen Mario Rainer Lepsius geprägten Begriff als „sozialmoralische Milieus“ verstanden. Den politischen Umbruch durch die Novemberrevolution 1918, der den Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik herbeiführte und das Bündnis von „Thron und Altar“ in den protestantischen Landeskirchen zu Fall brachte, deutet Kittel als „Trauma“ des Protestantismus. Darüber hinaus sei die Annäherung, die sich zwischen dem deutschen Katholizismus und Protestantismus während des Ersten Weltkriegs im Zeichen des „Burgfriedens“ ergeben habe, wieder aufgegeben worden. Ein neues, nicht zuletzt politisch motiviertes Mißtrauen zwischen den beiden Konfessionen habe sich verstärkt. „Der ‚politische Katholizismus‘ stand mit Masse im Lager der Republik, der Protestantismus ganz überwiegend im Lager ihrer Gegner“ (250). Seit dem 19. Jahrhundert hatte der deutsche Konfessionalismus eine feste Basis im deutschen Vereinsleben gefunden. Dieser Prozeß verstärkte sich noch in der Weimarer Republik. Die Konfessionen kamen sich nicht näher, sondern beobachteten sich mit gegenseitigem Mißtrauen. Die „Erblast“ des Konfessionsgegensatzes habe schließlich in der Weimarer Republik „weitaus schwerer gewogen als die gemeinsame Abwehrhaltung von Protestanten und Katholiken gegen die Säkularisierung der Gesellschaft“.

Der Konfessionalismus beeinflusste auch das Verhältnis der Kirchen gegenüber dem Nationalsozialismus. Der Nationalsozialismus habe sich das Schlagwort der

„Entkonfessionalisierung“ zu eigen gemacht, das allerdings verschleiert habe, daß es sich um eine „Entchristianisierung“ gehandelt habe. Der Konfessionalismus beeinflusste das Verhalten der kirchlich gebundenen Wählerschaft. Am Beispiel der Pfalz, wo 46 Prozent der Bevölkerung protestantisch und 43 Prozent katholisch waren, knapp 1 Prozent jüdisch und 1,5 Prozent anderen Konfessionen oder keiner angehörten, weist Fandel das unterschiedliche Verhalten der Konfessionen gegenüber dem Nationalsozialismus nach. Die Pfalz gehörte damals (bis 1940) zum überwiegend katholischen Bayern, und die Pfälzer evangelische Kirche fühlte sich in der Zeit der Weimarer Republik von einer Art „Gegenreformation“ bedroht. Für die Protestanten sei der Nationalsozialismus als Partei attraktiv gewesen, weil er „am wirkungsvollsten den Einfluß des politischen Katholizismus einzudämmen versprach“. Die pfälzischen protestantischen Pfarrer waren überwiegend deutsch-national eingestellt. Dagegen unterstützte die katholischen Geistlichkeit der Pfalz nahezu geschlossen die Bayerische Volkspartei. Für die Mehrzahl der Katholiken kam bis 1933, wie das Abstimmungsverhalten bei Reichstagswahlen und bei den Regionalwahlen zeigt, die Wahl der NSDAP nicht in Frage. Auf dem Hintergrund des pfälzischen Konfessionalismus propagierten die Pfälzer Nationalsozialisten ihr Programm zur Abschaffung des konfessionellen Volksschulwesens als eine Maßnahme zur Sicherung der „Volksgemeinschaft“.

Im Frühjahr 1933 wendete sich allerdings das Blatt, als es zu einer vorsichtigen Annäherung zwischen den katholischen Bischöfen und der nationalsozialistischen Regierung kam. Katholische Geistliche nahmen an den Feiern zum 1. Mai 1933 teil. Auf der Linie des im Juli abgeschlossenen Reichskonkordats forderte der Speyerer Bischof Ludwig Sebastian seine Geistlichen auf, sich politisch zurückzuhalten. Nach der Abstimmung im benachbarten Saargebiet, die für einen Anschluß an Deutschland ausfiel, verschärften sich die Spannungen zwischen Kirchen und Nationalsozialismus, allerdings auch hier wieder auf konfessionell getrennten Ebenen. Auch in den letzten Jahre der NS-Zeit kam es in der Pfalz zu keiner Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Eine interkonfessionelle Neubesinnung setzte erst wirkungsvoll nach 1945 ein. Auf der politischen Ebene führte sie zur Gründung der CDU, die erstmals in der deutschen Parteiengeschichte Protestanten und Katholiken in einer Volkspartei vereinte.

Die Ausgangsthese des Buchs, daß sich die konfessionellen Milieus, die seit dem Beginn des 19. Jahrhundert entstanden waren, seit den 1960er Jahren aufzulösen begannen, wird in dem abschließenden Beitrag von Wilhelm Damberg „Milieu und Konzil. Zum Paradigmenwechsel konfessionellen Bewußtseins im Katholizismus der frühen Bundesrepublik Deutschland“ näher beleuchtet (335–350). Allerdings wird der deutsche Protestantismus in diesem Beitrag nicht berücksichtigt, wie überhaupt die meisten Beiträge des Bandes eher den „katholischen“ Konfessionalismus vorführen. Damberg weist darauf hin, daß sich die Tendenz zur Auflösung des

katholischen Milieus in ähnlicher Weise wie in Deutschland auch in den Niederlanden aufzeigen lasse. Entscheidend für den Mentalitäts- und Verhaltenswandel waren demzufolge nicht nur innerdeutsche gesellschaftliche Veränderungen, sondern zugleich globale Veränderungen, die nicht zuletzt von der katholischen Kirche selbst ausgegangen seien. Dazu zählte das von Papst Johannes XXIII. einberufene Zweite Vatikanische Konzil. Hinzu kamen jene Veränderungen, die die gesamte westliche Gesellschaft seit den 1960er Jahren erfaßten und die damit auch die konfessionellen Milieus der jeweiligen nationalen Gesellschaften tiefgreifend veränderten.

Einwände gegen die Konfessionalisierungsthese

Diese die nationalen Gesellschaften übergreifenden Vorgänge werden allerdings nur am Schluß und am Eingang dieses Bandes kurz angedeutet. Die meisten Beiträge halten sich überwiegend an die nationale Perspektive, die als selbstverständlich vorgegeben hingenommen wird⁶. Erhebliche Einwände gegen Blaschkes Konfessionalisierungsthese trägt dagegen aus der Sicht der evangelischen Theologie Martin Friedrich in seinem Beitrag „Das 19. Jahrhundert als ‚Zweites Konfessionelles Zeitalter‘? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht“ vor (95–112). Friedrich bezweifelt, ob sich der Begriff der „Konfessionalisierung“, wie er für die Frühe Neuzeit angewandt werde, dazu eigne, die besondere Situation des Verhältnisses von Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland im 19. Jahrhundert angemessen zu erklären. Der deutsche Protestantismus sei in sich weitaus differenzierter gewesen als der Katholizismus. Zudem könne man für das 19. Jahrhundert den „Konfessionalismus“ nicht einfach auf zwei Konfessionen, die protestantische und die katholische, reduzieren. Auch die Juden hätten im Deutschland des 19. Jahrhunderts ganz bewußt den Konfessionsstatus angestrebt, allerdings aus dem entscheidenden Beweggrund, nicht als ein „fremdes Volk“ angesehen zu werden und damit aus der deutschen Nation ausgeschlossen zu sein. Hier zeige sich ein fundamentaler Wandel des Konfessionsverständnisses gegenüber früheren Jahrhunderten:

„Die Konfession ist nur ein Akzidenz des Bürger-Seins, nicht das entscheidende Merkmal einer Person. Nur darum konnte doch auch die liberale Mehrheit der Juden versuchen, sich an die christlich geprägte Gesellschaft zu assimilieren, ohne ihr Judentum aufzugeben“ (100).

Die Situation des Katholizismus im 19. Jahrhundert als dem Bekenntnis einer Minderheit in der deutschen Gesellschaft sei mit der des Protestantismus als dem Bekenntnis der Mehrheit der Deutschen nicht ohne weiteres vergleichbar. Um 1900 waren 63 Prozent der Bevölkerung des Reichs protestantisch, 36 Prozent katholisch und ein Prozent jüdisch. Am deutlichsten zeigen sich für Friedrich die Unterschiede an dem jeweiligen Verhältnis von Kirche und Staat. Zwar seien die beiden

Kirchen nach der napoleonischen Umwälzung verstärkt der „Kontrolle des omnipotenten Staats“ unterworfen gewesen, doch habe sich die katholische Kirche weitgehend ihre Unabhängigkeit erkämpfen können. Dagegen seien die evangelischen Landeskirchen auch bei der Gestaltung ihrer inneren Angelegenheiten dem landeskirchlichen Regiment unterworfen geblieben. Wohl habe das Neuluthertum in Bayern in der Auseinandersetzung mit dem Staat bewußt eine Rekonfessionalisierung angestrebt, aber das sei ein Sonderfall gewesen. Die in Preußen seit 1817 betriebene Kirchenpolitik der Union von Lutheranern und Reformierten richtete sich ausdrücklich gegen eine neue Rekonfessionalisierung im Protestantismus.

Der seit der Mitte des 19. Jahrhundert erstarkende liberale Kulturprotestantismus habe eine Vermittlung zwischen Religion und Gesellschaft angestrebt und sich betont „antikontfessionalistisch“ verstanden. Sicherlich habe der vom „Gustav-Adolf-Verein“ und dem „Evangelischen Bund“ geförderte Nationalprotestantismus antikatholische Stimmungen geschürt, aber diese Aktivitäten hätten eher aus einer Gleichsetzung von Protestantismus und „Deutschtum“ resultiert, bei der der Katholizismus störend wirkte. Geradezu als ein Lehrstück habe sich die Einweihung des Luther-Denkmals in Worms im Jahre 1868 gestaltet. Friedrich zitiert zeitgenössische Quellen, die diesem Ereignis „den Character eines *deutschen kirchlich-nationalen Festes*“ zuschrieben, indem man die Einheit von Protestantismus und Nation beschwor. Das „Süddeutsche Evangelisch-protestantische Wochenblatt“ sprach damals von dem „großen Gedanken, daß Deutschthum und Protestantismus eigentlich Eins und dasselbe seien, daß die Größe Deutschlands auf dem Protestantismus, der Protestantismus auf Deutschland beruhe“. Die Gleichsetzung des Luthertums mit der deutschen Identität, die hier verkürzt apodiktisch formuliert wurde, verstand Gustav Freytag in seinen „Bildern aus deutscher Vergangenheit“, die begeistert von dem deutschen Bildungsbürgertum gelesen wurden, eindrucksvoll und ausmalend gleichsam geschichtlich zu belegen. Allerdings wird die Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts, darunter auch das Buchwesen sowie die Schulen und Hochschulen, in diesem Sammelband kaum berücksichtigt.

Überdenkt man die in diesem Band vorgelegten Thesen und Überlegungen, so fällt auf, daß die als „zweites konfessionelles Zeitalter“ apostrophierte Zeit weitgehend mit der Zeit zusammenfällt, in der der Nationalismus in der deutschen Politik eine dominierende Rolle spielte. Das wirft eine Reihe von Fragen auf. Da die Konfessionen Teil der Nation waren und sich auch so verstanden, ist der Konfessionalismus eben auch ein Teil der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Der von Blaschke erhobene Vorwurf, daß die deutsche Geschichtsschreibung diese realen historischen Zusammenhänge bisher weitgehend negiert hat, besteht allerdings zurecht. Andererseits meidet aber auch die traditionelle Kirchengeschichtsschreibung weitgehend die politische Geschichte. Man hält die Kirchentüren lieber geschlossen. Aus der Sicht der Profangeschichte steht allerdings weder die eine oder die andere Konfession im Vordergrund, sondern es geht um die Konfessionen ins-

gesamt und um ihre gemeinsame Rolle in der nationalen Geschichte. Die einzige Darstellung, die dieser Fragestellung bisher konsequent nachgegangen ist, ist das Buch von Kurt Nowak über die „Geschichte des Christentums in Deutschland“ mit dem Untertitel „Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts“⁷. Als ein weiteres Beispiel für einen solchen Ansatz wäre die Studie von David Blackburn zu nennen, die an dem Fall der Reaktionen auf die Marienerscheinungen in dem kleinen saarländischen Ort Marpingen die Vernetzungen von Konfession und Politik, Religion und Gesellschaft in Preußen und in Deutschland nach der Reichsgründung von 1871 und zur Zeit des Kulturkampfes aufgezeigt hat⁸.

Positive Funktion der Konfessionen

Eine „profane“ Sicht der Konfessionen aus der nationalgeschichtlichen Perspektive zeigt darüber hinaus auch, daß die Konfessionen keineswegs nur eine negative und „spaltende“ Funktion im bürgerlichen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenleben der Nation ausgeübt haben, sondern ebenso eine positive und integrierende. Dadurch wurden sie allerdings unlöslich in die Geschicke der Nation verstrickt. Als seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die moderne pluralistische Gesellschaft in Deutschland entstand, entwickelten sich die Konfessionen – und darin waren sie den Parteien auf der politischen Ebene in manchem durchaus vergleichbar – als tragende Elemente der deutschen Gesellschaft nicht nur des Kaiserreichs, sondern auch der Weimarer Republik. Sie gaben der deutschen Gesellschaft ein unverwechselbares Gepräge. Die erste demokratische Verfassung der Deutschen, die Weimarer Verfassung von 1919, trug dieser Tatsache Rechnung, indem sie den Religionsgesellschaften den Charakter von „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ verlieh, den sie bis heute behalten haben. An dieser Tatsache der öffentlichen Rolle der Konfessionen kann man nicht vorübergehen, wenn man von „Konfessionalismus“ spricht. An diesem Punkt greift der Band über „Konfessionen im Konflikt“, der die öffentliche Rolle der Konfessionen weitgehend außen vor läßt, offensichtlich zu kurz.

Die Konfessionen waren in den Prozeß der Nationwerdung der Deutschen seit dem 19. Jahrhundert involviert. Sowohl bei den Beratungen der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 wie bei den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung nahm die Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat und damit der Status der Konfessionen innerhalb der Nation einen breiten Raum ein⁹. Dies betraf auch die Regelung des konfessionellen Mit- und Zueinanders. In beiden Nationalversammlungen suchte und fand man eine pluralistische, keine konfessionalistische Lösung für die Regelung des Verhältnisses von Kirche, Staat und Gesellschaft.

Auf diesem Hintergrund lassen sich viele Gründe finden, um die These von dem sogenannten „zweiten konfessionellen Zeitalter“ in Frage zu stellen. Neuere Darstellungen zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Deutschland und in Europa, wie sie sich in den Büchern von Nowak und Rémond finden, die sich mit der Zeit von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart befassen, und die entsprechenden Einzelbände der neuen Reihe „Die Geschichte des Christentums“ liefern für den Nachweis eines „zweiten konfessionellen Zeitalters“ wenig Anhaltspunkte¹⁰. Natürlich gab es gravierende historische Probleme. Aber sie lagen auf einer anderen Ebene. Der Grundsatz der Religionsfreiheit, den die Französische Revolution in Europa einführte, blieb lange umstritten, und er konnte im 19. Jahrhundert keineswegs überall in Europa konsequent durchgesetzt werden. Aber er begründete doch das Ende des Konfessionsstaats, wie er in den meisten Ländern Europas seit über 250 Jahren bestanden hatte. Der „Reichsdeputationshauptschluß“ von 1803 löste die katholischen geistlichen Staaten in Deutschland auf. Nach der Neugliederung der deutschen Staatenwelt auf dem Wiener Kongreß 1815 bestanden in den meisten der 38 deutschen Staaten mehrere Konfessionen nebeneinander.

Der Pluralismus der Konfessionen war bereits im 19. Jahrhundert in Deutschland der Normalfall. Das führte naturgemäß zu Spannungen zumal im alltäglichen Leben, vor allem dann, wenn in größeren Staaten wie in Preußen der Protestantismus oder wie in Bayern der Katholizismus das jeweilige Bekenntnis der Mehrheit der Bevölkerung war. Andererseits ergab sich daraus auch ein Zwang, einen Modus des Zusammenlebens zu finden. Dies zeigte sich besonders eindrucksvoll in der Grundrechtsdebatte der Frankfurter Nationalversammlung im Jahre 1848. Aus den Reden der führenden Sprecher der Protestanten, der Katholiken und der Juden in der Frankfurter Nationalversammlung geht hervor, daß alle Konfessionen bereit waren, den Grundsatz der Religionsfreiheit und damit den Pluralismus der Konfessionen innerhalb der Nation anzuerkennen. Die Frankfurter Verfassung von 1849 trat nicht in Kraft. Aber die Weimarer Verfassung von 1919 erhob den Grundsatz der Religionsfreiheit wiederum mit Zustimmung der Sprecher der verschiedenen Konfessionen endgültig zum Verfassungsgrundsatz. Die entsprechenden Artikel der Weimarer Verfassung wurden 1949 in das Grundgesetz übernommen.

Die positiven Leistungen, die die Konfessionen in Deutschland zur Nationwerdung erbrachten, werden leicht übersehen¹¹. Noch heute erinnern die Kirchentage der Protestanten und die Katholikentage, die im 19. Jahrhundert entstanden und bis heute immer noch mehr „Volk“ zusammenbringen als irgendein Parteitag – welcher Partei auch immer –, an die historische Rolle der Konfessionen innerhalb der Nation¹². Die Konfessionen bringen in das öffentliche Leben ein Moment von Gemeinschaft ein, über das weder Staat noch Gesellschaft verfügen¹³. Die „nationale“ Rolle der Konfessionen in Deutschland geht bis auf das 16. Jahrhundert zurück. Die protestantischen Bekenntnisschriften und die katholischen Gegenschriften wurden erstmals auf dem Augsburger Reichstag 1530 vorgetragen, also auf einer

politischen Bühne. Seit jener Zeit hat der Konfessionalismus in Deutschland eine nationale Komponente. Die in der Zeit der Reformation und der Gegenreformation entstandenen Konfessionen waren „volksverbundener“ als der „Staat“, der – selbst in der Person der Fürsten – oft nur als ephemer wahrgenommen wurde. Das „Volk“ traf sich sonntags in der Kirche, und die deutschsprachigen Bibeln, Gesangbücher und religiösen Erbauungsbücher waren jahrhundertlang die am meisten verbreiteten Bücher in Deutschland. Das hinterläßt Spuren. In protestantischen Stadtstaaten wie Hamburg, Bremen und Lübeck gab es enge Verbindungen zwischen Staatlichkeit und Konfession¹⁴.

Erst als sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das deutsche Bildungsbürgertum zu profilieren begann, suchte das gebildete Bürgertum die neue nationale Identität bewußt in den überkonfessionellen Idealen einer „Kulturnation“¹⁵. Der aus der liberalen Bewegung hervorgegangene Deutsche Nationalverein gründete sich 1859 zum Anlaß des hundertsten Geburtstags Schillers. Aber selbst für den deutschen Liberalismus blieb Luther ein fester Bezugspunkt. Um 1900 versuchte der ehemalige evangelische Pfarrer und Publizist Friedrich Naumann in zahlreichen Schriften den Liberalismus aus der protestantischen Tradition geistig zu begründen. Der „Kulturprotestantismus“ der Akademiker verband protestantische, liberale und nationale Ideen¹⁶. Aber auch der politische Katholizismus, für den die Partei des Zentrums stand, verband das konfessionelle mit dem nationalen Engagement, und er integrierte die deutschen Katholiken nach der anfänglichen Opposition in der Zeit des Kulturkampfes in das 1871 begründete deutsche Kaiserreich¹⁷. Katholische Politiker wie Ketteler, Windthorst, Hertling und Erzberger spielten eine führende Rolle in der deutschen Politik des Kaiserreichs von 1871 bis 1918¹⁸. In seiner Schrift „Recht, Staat und Gesellschaft“ von 1906 entwickelte der spätere Reichskanzler Georg von Hertling so etwas wie eine populäre katholische Staats- und Sozialphilosophie des Deutschen Reichs¹⁹. Die Tradition des politischen Katholizismus prägte auch Konrad Adenauer, der 1917 Oberbürgermeister von Köln wurde und keineswegs erst nach 1945, sondern bereits in der Weimarer Republik, zu den führenden deutschen Politikern zählte²⁰.

Debakel der Konfessionen im Ersten Weltkrieg

Die Integration der Konfessionen in die Nation hatte aber auch eine Kehrseite. Der Erste Weltkrieg wurde zum großen Debakel nicht nur der Nationen, sondern auch der Konfessionen Europas. Ebenso wie sich die Konfessionen und Parteien in Frankreich unter der „union sacrée“ zusammenfanden, so unterstützten auch die Konfessionen und Parteien in Deutschland die nationale Kriegsführung im Zeichen des „Burgfriedens“. Der alles beherrschende Nationalismus nahm religionsähnliche Züge an. Es mochte sogar scheinen, als habe er den überkommenen Konfessiona-

lismus zeitweilig verdrängen können. Im Krieg brachten deutsche Katholiken und Protestanten ihre eigenen Glaubensbrüder aus Frankreich und England um – und umgekehrt. In seiner Friedensnote vom 1. August 1917 „Dès le début“ klagte Papst Benedikt XV.:

„Heute kann niemand sich eine Vorstellung davon machen, wie an Zahl und Härte die Leiden aller wachsen, wenn noch weitere Monate oder, was noch schlimmer wäre, weitere Jahre zu diesem blutigen Triennium hinzukämen. Soll denn die zivilisierte Welt nur mehr ein Leichenfeld sein? Soll das ruhmreiche und blühende Europa, wie von einem allgemeinen Wahnsinn fortgerissen, in den Abgrund rennen und Hand an sich selbst legen zum Selbstmord?“

Bereits Erasmus von Rotterdam hatte im 16. Jahrhundert in seiner berühmten „Klage des Friedens“ vor einem solchen Gemetzel unter den Christen Europas gewarnt. Der Zeitgeist des Nationalismus hatte die Christen Europas ihre gemeinsamen Wurzeln und die Gebote und Verbote ihres gemeinsamen Glaubens vergessen lassen.

Für die Katholiken Deutschlands und Frankreichs hatte sich das Verhältnis von Konfession und Nation seit dem 19. Jahrhundert äußerst ambivalent gestaltet. In beiden Ländern mißtraute der Katholizismus zunächst der nationalen Bewegung, die in Frankreich laizistisch-republikanische Züge, in Deutschland nationalliberale und nationalprotestantische Züge trug. Dem Kulturkampf in Deutschland der 1870er Jahre entsprach die Auseinandersetzung in Frankreich zwischen dem republikanischen und dem katholischen Lager, die nach der Dreyfus-Affäre zum Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat im Jahr 1905 führte. In beiden Ländern versuchte der Katholizismus seine eigenen nationalen Symbole zur Geltung zu bringen. In Frankreich waren es die Errichtung der Kirche von Sacré Cœur auf dem Montmartre nach der Niederlage gegen Deutschland im Krieg von 1870/71 und der Kult der mittelalterlichen Nationalheiligen Jeanne d'Arc, die nach dem Ersten Weltkrieg offiziell heilig gesprochen wurde²¹.

In Deutschland diente die Wiederentdeckung des heiligen Bonifatius als „Apostel der Deutschen“ nach der Revolution von 1848 nicht nur der Bekräftigung der katholischen Identität, sie erfüllte vor allem dem Zweck einer katholisch-nationalen Symbolstiftung. Gegenüber einer protestantisierenden Geschichtsschreibung verteidigte der aus Xanten gebürtige katholische Historiker Johannes Janssen in seinem mehrbändigen Werk „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“ die „katholische“ Vergangenheit Deutschlands²². In der Auseinandersetzung zwischen den protestantisch-kleindeutschen und der katholisch-großdeutschen Historikern wurde das Feld der Geschichtsschreibung zu einem bevorzugten Kampffeld im Ringen um Definitionsmacht über die deutsche Geschichte. Patrick J. Geary hat kürzlich in seinem Buch „The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe“ die zentrale Rolle herausgearbeitet, die die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts überall in Europa bei der „Erfindung“ der Nationen und der dazugehörigen nationalhistorischen Legenden spielte²³.

Erasmus und Luther in der Reformationsgeschichte von Joseph Lortz

Zum Abschluß dieser Überlegungen zum Problemfeld Nation und Konfession sei noch auf ein historisches Fallbeispiel verwiesen, das die ganze Ambivalenz des Verhältnisses von Konfessionalismus, Nationalismus und Geschichtsschreibung beleuchtet. 1939/41 erschien das bekannte Buch des katholischen Kirchenhistorikers Joseph Lortz „Die Reformation in Deutschland“, das nach 1945 noch jahrzehntelang für deutsche Katholiken und Protestanten als eine Art kirchenhistorischer Klassiker galt. Es lohnt sich, auf die historischen Umstände der Erscheinung dieses Buch genauer einzugehen. Bis in die 1920er Jahre hatten katholische Autoren, angefangen von Cochläus im 16. bis zu Denifle und Grisar im 20. Jahrhundert, Luther verurteilt und geschmäht. Demgegenüber versuchte Lortz erstmals, sich aus katholischer Sicht der historischen Gestalt Luthers anzunähern. Eingehend befaßte er sich mit den Anfängen des jungen, sozusagen des „katholischen“ Luther, um aus dieser Sicht Luthers reformatorisches Anliegen zu erklären und besonders den katholischen Lesern verständlich zu machen. Zusammen mit der 100 Jahre zuvor erschienen Reformationsgeschichte Leopold von Ranke's zählt Lortz' Reformationsgeschichte zu den einfühlsamsten Darstellungen der Zeit der Reformation in Deutschland.

Wie Ranke fixierte Lortz die Reformation auf die deutsche Geschichte, wobei die europäische Geschichte in den Hintergrund trat. Für Lortz wie für Ranke und zahlreiche weitere deutsche Historiker bis hin zu Gerhard Ritter waren Luther und die Reformation ein „deutsches Ereignis“²⁴. Sogar noch ausgeprägter und entschiedener als Ranke stellte Lortz Luther als die Zentralfigur des historischen Geschehens heraus. Bezeichnenderweise fiel dabei sein Urteil über den europäischen Katholiken Erasmus, der wie kaum ein anderer seiner Zeit versucht hatte, die Deutschland und Europa bedrohende konfessionelle Spaltung abzuwehren, im Vergleich zu dem nationalen Heros Luther geradezu abfällig aus²⁵. Lortz stellt bei Erasmus eine „äußere und innere Relieflosigkeit des Lebens und des Mannes“ fest. Sein Kennzeichen sei das Unentschiedene gewesen. Er habe immer in irgendeinem Zwielficht gestanden.

Immerhin bestreitet Lortz nicht die Kompetenz und die Leistungen des Erasmus. Dessen Bejahung des Christentums, der Bibel und der Kirche und seine Bemühungen um deren Reinigung seien echt gewesen und hätten eine starke Wirkung gehabt. Auch habe er den „Paganismus“ des italienischen Humanismus durchschaut. Doch Erasmus blieb Lortz zutiefst fremd:

„Erasmus blieb schließlich in der Kirche. Seine Auseinandersetzung mit und gegen Luther über den menschlichen Willen wurde sogar eine der entscheidenden geistigen Klärungen der Reformationsgeschichte. Aber wie blieb er in der Kirche? Ein halber Katholik.“²⁶ Erasmus sei eine Gefahr für die Kirche geworden: „Erasmus ist undogmatisch und Relativist. Das bedeutet aber: er bringt das Christentum in eine Lebensgefahr. Um so mehr, je weiter seine großartige geistige Kraft trägt.“²⁷

Während Lortz den Ketzer Luther am liebsten wieder in die katholische Kirche aufgenommen hätte, will er Erasmus aus ihr vertreiben. So erscheint bei ihm Erasmus, nicht Luther als der Hauptverantwortliche für die Erfolge der Reformation. An Lortz' Reformationsgeschichte fällt die abweisende Sprache auf, mit der die im Vergleich zu Luther friedfertiger erasmische Christlichkeit abqualifiziert wird. Lortz rechtfertigt einen nationalen Konfessionalismus unter Verzicht auf die gemeinsamen, die Nationen übergreifenden Werte und Traditionen des europäischen Christentums²⁸.

Das hier angeführte Zitat ist der zweiten Auflage des Buchs aus dem Jahr 1941 entnommen. Das Buch konnte unzensiert im nationalsozialistischen Deutschland und auch während des Krieges erscheinen. 1933 hatte Lortz zu den wenigen katholischen Theologen gehört, die den Nationalsozialismus begeistert begrüßt und zum Anschluß an den Nationalsozialismus aufgerufen hatten. In seiner Schrift „Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus“ hatte Lortz die „Unbeweglichkeit“ der deutschen katholischen Bischöfe vor 1933 gegenüber der NS-Bewegung kritisiert und von einer „wahrhaft tragisch zu nennenden Unkenntnis“ des Katholizismus gegenüber den „gewaltigen positiven Kräften, Ideen und Plänen des Nationalsozialismus“ gesprochen, „wie sie authentisch in Hitlers Buch ‚Mein Kampf‘ bereits seit 1925 allgemein zugänglich“ gewesen wären²⁹. Im Nationalsozialismus sah Lortz die Verwirklichung „einer durch so viele Jahrhunderte schmerzlich gesuchten deutschen Volkseinheit“. Der Nationalsozialismus könne nicht auf den deutschen Katholizismus verzichten, weil dieser „ein starkes Drittel der Volkskräfte mit so gewaltigem Traditionsgut (und) soviel treu bewahrtem Volkstum“ ausmache³⁰.

Humanistische und antihumanistische Geschichtsschreibung

Lortz' Reformationsgeschichte und sein Verdikt über Erasmus waren in der Tendenz antihumanistisch, antiliberal und antieuropäisch. Der Befund springt noch schärfer ins Auge, wenn man Lortz' Reformationsgeschichte mit der Studie von Marcel Bataillon „Erasmus et l'Espagne“ vergleicht, die 1937, also zwei Jahre zuvor, in Paris erschienen war. Erasmus wird von Bataillon ganz anders als bei Lortz als Inspirator einer erneuerten katholischen Frömmigkeit, in diesem Fall Spaniens, geschildert. Mit der Ankunft Kaiser Karls V. (als König) in Spanien waren auch die erasmischen Schriften in das Land gekommen³¹. Sie waren bald in die spanische Volkssprache übersetzt worden, und Erasmus wurde ein gefeierter christlicher Autor, der die katholische Reform in dem vortridentinischen Spanien einleitete. Erst nach dem Tod des Erasmus 1536 und mit der Festigung der konfessionellen Lagermentalität in Europa nach dem Beginn des Konzils von Trient wurde Erasmus als vermeintlicher „Lutheraner“ wieder aus dem geistlichen Leben Spaniens verdrängt. Erasmus erscheint im Werk von Bataillon als eine große spirituelle Leitfigur. Eine

spanische Übersetzung von Bataillons „Erasme et l’Espagne“ erschien 1950 und erneut 1966 in Mexiko. Zur Zeit Francos konnte das Buch in Spanien nicht erscheinen.

Wie Lortz empfand auch Bataillon die Aktualität und Zeitbezogenheit seiner eigenen historischen Aussage, wenn er über eine scheinbar so ferne Zeit wie das 16. Jahrhundert berichtete. Aber in der Konsequenz seiner historischen Einsichten sprach er sich ganz anders als Lortz nicht gegen, sondern für den christlichen Humanismus des Erasmus aus. Ausdrücklich zog Bataillon im Jahr 1937 den Vergleich zwischen der Krise des 16. Jahrhunderts und dem Bürgerkrieg in der spanischen Gegenwart. In beiden Fällen sei es darum gegangen, Spanien an den gemeinsamen Gedanken und Hoffnungen der zivilisierten Menschheit teilnehmen zu lassen³². Der (gegenwärtige) spanische Bürgerkrieg sei nicht weniger grausam als die Krise der katholischen Kirche Spaniens im 16. Jahrhundert. Silvana Seidel Menchi hat 1996 auf dem Amsterdamer Kongreß über „Erasmianism: Idea and Reality“ die These vertreten, daß das Geschichtsbild, das Bataillon 1937 in „Erasme et l’Espagne“ gezeichnet habe, noch am Ende des 20. Jahrhunderts das historische Bewußtsein spanischer Intellektueller beeinflusse und daß es die Einigung Europas kulturell vorgeprägt habe³³.

Vergleicht man Bataillons „Erasme et l’Espagne“ von 1937 und Lortz’ „Die Reformation in Deutschland“ von 1939/41, so drängt sich die Unterscheidung von humanistischer und antihumanistischer Geschichtsschreibung geradezu auf. Auch darüber muß nachgedacht werden, wenn vom „Konfessionalismus“ die Rede ist. Es ist zuzugeben, daß die Reformationsgeschichte von Lortz dazu beigetragen hat, überkommene konfessionelle Feindbilder abzubauen, die zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland bestanden. Aber der Preis, der für die nationale Annäherung der Konfessionen im Namen Luthers gezahlt wurde, war ein Verlust an europäischer Zivilität, für die der Name des Erasmus steht. Der historische Konfessionalismus in Deutschland wirft eine Reihe von Fragen auf, die noch lange nicht beantwortet sind.

ANMERKUNGEN

¹ R. Rémond, Religion u. Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart (München 2000); vgl. auch Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz u. Perspektiven der Forschung, hg. v. H. Lehmann (Göttingen 1997); H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg 1975).

² Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 u. 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter, hg. v. O. Blaschke (Göttingen 2002); Seitenangaben in Klammern im Text.

³ Vgl. O. Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte u. Gesellschaft 26 (2000) 38–75.

⁴ Blaschke stützt sich auf eine Untersuchung von W. Weber, „Priester der Klio“. Historisch-sozialwissenschaftliche Studien zur Herkunft und Karriere deutscher Historiker u. zur Geschichte der Geschichtswissenschaft 1800–1970 (Frankfurt 1984); vgl. auch W. Schulze, Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945 (München 1993).

- ⁵ D. Sibony, *Le 'racisme', une haine identitaire* (Paris 1997); vgl. auch J. Delumeau, *Angst im Abendland* (Reinbek 1985); W. Altgeld, *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze u. nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus* (Mainz 1992).
- ⁶ Über die neueren Forschungen zur „Konfessionalisierung“ im 16. und 17. Jahrhunderts berichtet der Beitrag von H. Schnabel-Schüle: *Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung* (71–93).
- ⁷ K. Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik u. Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts* (München 1995).
- ⁸ D. Blackburn, „Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei.“ *Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg u. Niedergang des deutschen Lourdes* (Reinbek 1997).
- ⁹ W. Ribhegge, *Staat u. Kirche in der Paulskirche 1848. Die Grundrechtsdebatte über Staat u. Kirche, Religionsfreiheit u. Schule, in dieser Zs. 216 (1998) 173–187; ders., Kirche u. Demokratie. Zur Rolle Joseph Mausbachs in der Weimarer Nationalversammlung 1919, in: ebd. 217 (1999) 611–622.*
- ¹⁰ Vgl. Nowak (A. 7); Rémond (A. 1); vgl. dazu auch die entsprechenden Bände der Reihe „Die Geschichte des Christentums“, Bd. 10: *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1830)*, hg. v. B. Plongeron (Freiburg 2000); Bd. 11: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914)*, hg. v. J. Gadille, (Freiburg 1997); Bd. 12: *Erster u. Zweiter Weltkrieg – Demokratien u. totalitäre Systeme (1914–1958)*, hg. v. J. –M. Mayeur (Freiburg 1992); O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge 1993).
- ¹¹ Vgl. G. Haupt u. D. Langewiesche, *Nation u. Religion in der deutschen Geschichte* (Frankfurt 2001); H. Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics 1870–1914* (Princeton N. J. 1995).
- ¹² E. Eppler, *Die Mission der Kirchentage*, in: *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 45 (1998) 1079–1084; vgl. auch W. Krefz, *Die Kirchentage von 1848–1872* (Frankfurt 1994); H. Hürten, *Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt. Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestags der Ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands vom 3.–6. Oktober 1848 zu Mainz* (Paderborn 1998).
- ¹³ Vgl. Ch. Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie* (Frankfurt 2001).
- ¹⁴ Vgl. J. Whaley, *Religious Toleration and Social Change in Hamburg 1529–1819* (Cambridge 2002).
- ¹⁵ W. Ribhegge, *Konservative Politik in Deutschland. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart* (Darmstadt 1989) 17–45; L. Greenfield, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Cambridge Mass. 1992) 275–395 („The Final Solution of Infinite Longing: Germany“); H. James, *Deutsche Identität 1770–1990* (Frankfurt 1991) 48–74 („Die Ursprünge eines deutschen Nationalbewußtseins“).
- ¹⁶ G. Hübinger, *Kulturprotestantismus u. Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus u. Protestantismus im wilhelminischen Deutschland* (Tübingen 1994).
- ¹⁷ Vgl. Ch. Weber, „Eine starke, enggeschlossene Phalanx“. *Der politische Katholizismus u. die erste deutsche Reichstagswahl 1871* (Essen 1992); E. Lovel Evans, *The German Center Party 1870–1933. A Study in Political Catholicism* (Carbondale and Edwardville 1981).
- ¹⁸ M. L. Anderson, Windthorst. *Zentrumspolitiker u. Gegenspieler Bismarcks* (Düsseldorf 1988); K. Epstein, Matthias Erzberger u. das Dilemma der deutschen Demokratie (Frankfurt 1976).
- ¹⁹ G. von Hertling, *Recht, Staat u. Gesellschaft* (Kempten 1906).
- ²⁰ H. –P. Schwarz, *Adenauer. Der Aufstieg 1876–1952* (Stuttgart 1986).
- ²¹ *Histoire des catholiques en France du XVe siècle à nos jours*, hg. v. F. Lebrun (Paris 1980).
- ²² J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 Bde. (Freiburg 1878–1894).
- ²³ P. J. Geary, *Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen* (Frankfurt 2002).
- ²⁴ H. von Treitschke, *Luther u. die deutsche Nation. Vortrag gehalten in Darmstadt am 7. November 1883* (Berlin 1883); M. Lenz, *Luther u. der deutsche Geist. Rede zur Reformationsfeier 1917 in Hamburg* (Hamburg 1917); G. Ritter, *Luther. Gestalt u. Symbol* (München 1925).
- ²⁵ J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1 (Freiburg 1941) 127–138.
- ²⁶ Ebd. 131.
- ²⁷ Ebd. 133.
- ²⁸ Zu Lortz' Angriff auf Erasmus vgl. B. Mansfield, *Man On His Own. Interpretations of Erasmus 1750–1920* (Toronto 1992) 186, 373.
- ²⁹ J. Lortz, *Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus* (Münster 1933) 5; vgl. auch W. Damberg, *Kirchengeschichte zwischen Demokratie u. Diktatur. Georg Schreiber u. Joseph Lortz in Münster 1933–1950*, in: *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, hg. v. L. Siegele-Wenschkewitz u. C. Nicolaisen (Göttingen 1993) 145–167; H. Hürten,

Deutsche Katholiken 1918–1945 (Paderborn 1992) 214–230 („Brückenbau“); W. Ribhegge, Geschichte der Universität Münster. Europa in Westfalen (Münster 1985) 190, 240.

³⁰ Lortz (A. 29) 7. In dem Nachtrag, überschrieben „Nationalsozialismus und Kirche“, zur 2. Auflage seines Buchs „Geschichte der Kirche“ von 1933 begrüßte Lortz den Nationalsozialismus als „Erfüllung der Zeit“: vgl. Damberg (A. 29) 154.

³¹ Vgl. W. Ribhegge, Erasmus u. Karl V.: Der Intellektuelle u. die Politik, in dieser Zs. 218 (2000) 531–546.

³² „Des mouvements, aussi, qui ont dû mener une lutte tenace contre une autre Espagne farouchement antieuropéenne, ennemie des nouveautés, tremblant toujours de ‚perdre son moi‘.“: M. Bataillon, Érasme et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVI^e siècle (Genf 1998, Nachdruck der Ausgabe von 1937) 848; vgl. auch G.-F. Nuttall, Erasmus and Spain: The Vision of Marcel Bataillon, in: The Journal of Ecclesiastical History 45 (1994) 105–13.

³³ S. Seidel Menchi, Do we need the ‚ism‘? Some Mediterranean Perspectives, in: Erasmianism: Ideal and Reality. Proceedings of the colloquium, Amsterdam, 19.–21. September 1996, hg. v. M. E. H. N. Mout u.a. (Amsterdam 1997) 47–64, 49.