

Christoph Ribbat  
*Religiöse Erregung*  
Protestantische  
Schwärmer im  
Kaiserreich

Christoph Ribbat, Religiöse Erregung  
Campus Verlag, ISBN 3-593-35599-X

*Errata*

Aufgrund eines technischen Versehens fehlen die zwei letzten Textzeilen auf der Seite 69:

„könnte man auch als gemeinsame Strategien von Familien und Gemeindevorstand lesen, die materielle Situation der Haushalte zu sichern.“

Auf Seite 71 müßten die ersten drei Zeilen  
wegfallen, da dieser Text bereits auf der Seite 70 unten steht.



Religiöse Erregung

CI

Historische Studien  
Band 19

Wissenschaftlicher Beirat  
Heinz Gerhard Haupt, Ludolf Kuchenbuch, Jochen Martin,  
Heide Wunder

*Christoph Ribbat* studierte Geschichte und Anglistik in Bochum und St. Louis (Washington University). Er lehrt Amerikanistik am Englischen Seminar der Ruhr-Universität Bochum.

Christoph Ribbat

---

# Religiöse Erregung

Protestantische Schwärmer im Kaiserreich

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

2. Auflage, unveränderter Nachdruck 2021  
ISBN 978-3-59344-943-2 E-Book (PDF)  
Druck und Bindung: [Books on Demand](#)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Ribbat, Christoph:*  
Religiöse Erregung: protestantische Schwärmer im Kaiserreich /  
Christoph Ribbat. – Frankfurt/Main; New York:  
Campus Verlag, 1996  
(Historische Studien; Bd. 19)  
ISBN 3-593-35599-X  
NE: GT

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 1996 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main  
Umschlaggestaltung: Atelier Warminski, Bidingen  
Umschlagmotiv aus »Der Kriegsruf«, dem offiziellen Organ der Heilsarmee in  
Deutschland, 1913

Druck und Bindung: Druck Partner Rübelmann, Hemsbach  
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.  
Printed in Germany

# Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	
Exaltierte protestantische Religiosität im Kaiserreich	11
Mitgliederzahlen der Freikirchen und Gemeinschaften	16
Pietismus, Erweckungsbewegung und die religiöse Erregung um 1900	20
Methodische Probleme	22
Perspektive und Begriffe	27
Das Dilemma der "popular history"	31
I. "Invasion der Schwärmer": Exaltierte Religiosität außerhalb der Kirchen	
1. Die Heilsarmee in Deutschland	
<i>Die Invasion der Heilsarmee</i>	35
<i>Spektakel des Glaubens</i>	39
<i>Frauen in der Heilsarmee</i>	51
<i>Protokolle der Schlacht: "Der Kriegsruf"</i>	54
2. Methodisten	
<i>Die methodistische Verbindung zwischen USA und Deutschland</i>	63
<i>Methodistisches Gemeindeleben in Deutschland</i>	67
<i>"Schwärmerei" im Methodismus</i>	70
3. Die Apostoliker	
<i>Katholisch-apostolische Gemeinden</i>	74
<i>Die Neuapostolische Gemeinde</i>	76

4. Ostpreußische Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet	
<i>Die masurische Einwanderung</i>	86
<i>Die Tradition der Stundenhalter</i>	87
<i>Der Ostpreußische Gebetsverein und andere Gemeinschaften</i>	88
<i>Landeskirchliche Bemühungen um die Masuren</i>	94
5. Fazit: Außerkirchliche protestantische Religiosität um 1900	99

## II. Evangelisten, Zungenreden, Pfingstbewegung: Erweckung im kirchlichen Protestantismus

1. Evangelisation und Gemeinschaftsbewegung in Deutschland	
<i>Das amerikanische Vorbild</i>	103
<i>Versuche in Deutschland</i>	105
<i>Evangelisation und das "soziale Problem"</i>	108
<i>Evangelisten-Typen</i>	113
<i>Die Gemeinschaftsbewegung</i>	117
2. Die Erweckungen von 1905: Wales und Mülheim	
<i>Die Erweckung von Wales</i>	120
<i>Die Erweckung von Mülheim an der Ruhr</i>	125
3. Das Kasseler Zungenreden von 1907	
<i>Die Reise des Zungenredens: Los Angeles, Norwegen, Hamburg</i>	132
<i>Die Versammlungen in Kassel</i>	134
<i>Ausbreitung der Bewegung</i>	138
<i>"Epidemie des Wahnsinns": Die Schwärmer und die Presse</i>	143
<i>Die Reaktion erweckter Christen</i>	145
<i>Fazit: Die Bedeutungen des Zungenredens</i>	148
4. Die Pfingstbewegung	
<i>Jonathan Pauls Unterkiefer</i>	152
<i>Die Pfingstgemeinschaften</i>	155
<i>Die Stimme der Pfingstleute: Die "Pfingstgrüße"</i>	159

### III. Diagnosen der religiösen Erregung: Schwärmer und die bürgerliche Öffentlichkeit

1. Der Diskurs über Sekten und Schwärmer	
<i>Gerhart Hauptmanns Roman: "Der Narr in Christo Emanuel Quint"</i>	165
<i>Kirchliche Warnschriften gegen Sekten</i>	174
<i>Theologen und Sekten</i>	177
<i>Der journalistische Diskurs über die Schwärmer</i>	182
2. Die Religionspsychologie	
<i>Amerikanische Religionspsychologie in Deutschland</i>	193
<i>Die "Zeitschrift für Religionspsychologie"</i>	197
3. Religiöse Erregung als Krankheit	
<i>Ansteckung beim Abendmahl: Die Einzelkelchdebatte</i>	205
<i>Religiöse Epidemien</i>	209
<i>Religion und Wahnsinn</i>	213
<i>Der Fall Jesus Christus</i>	220
4. Germanischer Glaube	
<i>Frömmigkeitsstil und Nation</i>	225
<i>Der Krieg und die Lieder</i>	230
Schlußwort	235
Anmerkungen	239
Anhang	
Abkürzungsverzeichnis	271
Archivalien	272
Gedruckte Quellen und Literatur (vor 1945)	272
Zeitungen/Zeitschriften	278
Gedruckte Quellen und Literatur (ab 1945)	279
Register	287



# Vorwort

Elvis Presley war ein braver junger Mann. Er verehrte seine Mutter und respektierte die Autoritäten. Rebellion lag ihm fern. Wenn er jedoch bei seinen Auftritten das Becken kreisen ließ, im Rhythmus der Musik, wurde die prude Ordnung der fünfziger Jahre in Frage gestellt. In seinen Bewegungen lag so viel Subversivität, daß das amerikanische Fernsehen ihn bei einem seiner Auftritte nur von der Hüfte aufwärts zeigte. Zu wild, zu leidenschaftlich wirkte der Junge aus Tennessee, der doch sonst ein so höfliches, friedliches Wesen hatte.

Einem ähnlichen Fall begegnet man in den religiösen Schwärmern, die um 1900 im deutschen Kaiserreich aktiv waren. Auch sie waren überhaupt nicht daran interessiert, sich gegen das bestehende politische System aufzulehnen. Protest kam ihnen nicht in den Sinn. Nur gelegentlich äußerten sie Kritik an den gesellschaftlichen Entwicklungen. Wenn sie jedoch begannen zu beten und zu singen, wenn sie sich in religiöser Erregung auf den Boden warfen, aufschrien, in Zungen redeten, in Verzückung tanzten - dann provozierten sie ihre Zeitgenossen: Ihre exaltierte Frömmigkeit wurde zu einer symbolischen Rebellion gegen den nüchternen Habitus der bürgerlichen Gesellschaft. Der Subtext des Betens war ein Aufbegehren.

In dieser Arbeit werden die inner- und außerkirchlichen protestantischen Gemeinschaften und Bewegungen vorgestellt, die im wilhelminischen Deutschland exaltierte Religiosität pflegten. Die Untersuchung befaßt sich nicht mit den weltanschaulichen Gruppierungen des Bildungsbürgertums, sondern mit der religiösen Kultur kleinbürgerlicher, proletarischer und bäuerlicher Schichten.

"Mit groben Mitteln, überspannten Ausdrücken, marktschreierischem Lärm und fanatischem Ungestüm wird die Phantasie der Menge gepackt, das Gemüt aufgewühlt und der Verstand betäubt." Diese Zeilen schrieb der deutsche Schriftsteller Bruno Wille nicht über ein Rock'n'Roll-Konzert,

sondern - 1909, in der "Gartenlaube" - über die religiösen Sekten des Kaiserreichs. Der bürgerliche Diskurs über die religiöse Erregung, zu dem Willes Artikel gehörte, die Darstellungen der Schwärmer durch Journalisten, Schriftsteller, Pfarrer und Psychologen werden im Abschlußkapitel analysiert.

Unter dem Titel "Schwärmer im Kaiserreich. Religiöse Erregung und das protestantische Deutschland 1880-1914" wurde diese Arbeit im Sommersemester 1995 von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen und für den Druck leicht überarbeitet.

Von den ersten Skizzen an hat Lucian Hölscher dieses Projekt mit großer Offenheit und lebendigem Interesse begleitet und gefördert. Dafür bin ich ihm sehr dankbar. Regina Schulte und Friedrich Wilhelm Graf haben mir mit wertvollen Hinweisen geholfen. Meine Forschungsarbeiten führten mich in die Stadtarchive von Bochum, Gelsenkirchen und Mülheim/Ruhr, in die Archive der Evangelischen Kirche von Westfalen (Bielefeld) und des Rheinlands (Düsseldorf), in das Evangelische Zentralarchiv in Berlin, zur methodistischen Gemeinde in Bochum, in das Archiv der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen, das Hessische Staatsarchiv Marburg, das Archiv des Gnadauer Verbands für Gemeinschaftspflege und Evangelisation in Dillenburg. Überall dort gab es freundliche Mitarbeiter, die mich auf Fährten wiesen, die ich sonst nie entdeckt hätte.

Gewidmet sei diese Arbeit dem Andenken meines Kollegen Norbert Meßler. Plötzlich war es zu spät, ihm zu erzählen, daß ich als Student im zweiten Semester meinen Freunden ständig begeistert von einem Dozenten berichtet hatte, der ein bißchen aussah wie Cary Grant und dessen Humor und Eleganz die einzigen Gründe waren, die mich davon abhielten, mein Studium abzubrechen. Ich vermisse ihn sehr.

Danken möchte ich: Angela Miller, die mir in St. Louis eine neue Art und Weise gezeigt hat, Geschichte zu betreiben. David Galloway, meinem extraordinären Mentor. Meinen Eltern. Der Dank, den ich Helena Ehlert schulde, läßt sich kaum zu Papier bringen - I say a little prayer for you.

# I. Einleitung

## Exaltierte protestantische Religiosität im Kaiserreich

Zwischen 1880 und 1914 erfaßte eine Welle exaltierter protestantischer Religiosität das deutsche Kaiserreich. Einige hunderttausend Menschen kamen in Gemeinschaften, Freikirchen und bei Erweckungsveranstaltungen zusammen, um den Glauben auszudrücken, den sie so intensiv in sich spürten. Erregung, bei den einen schwächer, bei den anderen stärker, markierte das Zentrum ihrer Frömmigkeitskultur: In den Momenten, in denen Männer und Frauen sich Gott ganz hingaben, weinten sie, weil sie ihre Sündenlast fühlten, lachten aus Freude über ihre "Rettung", sangen leidenschaftlich, hatten Visionen, bewegten selbstvergessen ihre Körper, umarmten ihre Nachbarn.

Die meisten dieser Gruppierungen stammten ursprünglich aus dem englischsprachigen Raum. So gingen z.B. die methodistischen und die apostolischen Gemeinschaften auf englische, bzw. schottische freikirchliche Bewegungen zurück. In Deutschland hatten sie sich seit den 1850er Jahren angesiedelt. Erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts jedoch stiegen ihre Mitgliederzahlen steil an, begünstigt auch durch in den siebziger Jahren erlassene rechtliche Erleichterungen für die außerkirchlichen Gemeinschaften.<sup>1</sup> Besonders in den Großstädten, unter der Arbeiterschaft und im Kleinbürgertum, fanden sie Tausende von neuen Anhängern. Sie versammelten sich erst in Wohnzimmern, später in Ladenlokalen und, wenn die Gemeinschaft genug Geld gesammelt hatte, in eigenen kleinen Kirchen. Während sich bei den Methodisten ein eher zwiespältiges Verhältnis zur religiösen Erregung findet, gehörten Visionen und Prophetien, in entrücktem Zustand wiedergegeben, zentral zur Glaubenskultur der verschiedenen apostolischen Gemeinschaften.

Die Heilsarmee, in London gegründet, startete ihre "Invasion" Deutschlands in den 1880er Jahren. Ihre Erweckungsversammlungen, von großer

Werbung angekündigt, zogen Scharen von Neugierigen an. Die auch als "Salutisten" bekannten Heilssoldaten pflegten eine laute, lebendige Frömmigkeitskultur. Bei ihren Treffen wurden Gassenhauer melodien mit christlichen Texten gesungen. Reuige Sünder fanden auf der sog. Bußbank zu Gott: Ihre Entscheidung wurde mit lautem Applaus bejubelt. Das Zielpublikum der Heilsarmee waren die von der Gesellschaft Ausgestoßenen, Mitglieder der städtischen Unterschichten, die in der von William Booth begründeten Bewegung neue Hoffnung finden sollten.

Im Ruhrgebiet schlossen sich die ostpreußischen Einwanderer in Gebetsvereinen und anderen religiösen Gemeinschaften zusammen, um ihre traditionell intensive Frömmigkeit zu pflegen. Sie entzogen sich dem Zugriff der protestantischen Landeskirche und nutzten ihre Gebete, Gesänge und Rituale, um ihre eigene kulturelle Identität zu bewahren.

Der erste Teil dieser Arbeit widmet sich in vier Kapiteln den außerkirchlichen Religionsgemeinschaften: Heilsarmee, Methodisten, Apostoliker ("alte" und "neue") und die Gebetsvereine der Masuren im Ruhrgebiet werden vorgestellt. Im Mittelpunkt steht die Frage, welche Funktion religiöse Erregung für ihre jeweilige Frömmigkeitskultur hatte.

Doch auch innerhalb der protestantischen Landeskirchen wurden neue, lebendige Frömmigkeitsformen kultiviert. Seit den 1880er Jahren reisten, nach amerikanischem Vorbild, Evangelisten wie Elias Schrenk durch Deutschland, um die der Kirche entfremdeten Volksmassen zu erreichen. Sie predigten auch in Kirchen - öfter aber in Wirtshäusern, Theatern, Zirkuszelten. Sie bemühten sich um einen einfachen, lebendigen Redestil, der die Menschen aufrütteln und zu Gott bekehren sollte.

Unterstützt wurde das evangelistische Projekt durch die Gemeinschaftsbewegung. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden in ganz Deutschland enge Zirkel innerhalb der protestantischen Kirchengemeinden, in denen erweckte Christen ihre Gedanken austauschten, gemeinsam beteten und sangen. Diese Gemeinschaften sollten mit Freikirchen und Sekten konkurrieren - in vielen Fällen jedoch arbeiteten sie mit ihnen zusammen, z.B. während der sog. "Mülheimer Erweckung" 1905.

Im Jahr 1907 erreichte die "Pfingstbewegung" Deutschland. In Los Angeles hatten in Pfingstversammlungen religiös erregte Menschen in Zungen geredet - ganz wie die Apostel während des biblischen Pfingsten. Das Zungenreden erreichte Norwegen, dann Deutschland, wo es in Kassel während

mehrwöchiger Erweckungsveranstaltungen im Sommer 1907 für enormes Aufsehen sorgte. Die religiöse Erregung breitete sich auch in den Dörfern und Kleinstädten im Kasseler Umland aus. Zungenredner sprachen in unverständlichen Sprachen, ihre Worte wurden als Worte Gottes ausgelegt, die Anwesenden lachten und weinten in religiöser Verzückung, verfielen in Zuckungen, schrien laut auf.

Die Gemeinschaftsbewegung rückte sofort von diesen Phänomenen ab und verurteilte die religiöse Schwärmerei. Die Pfingstbewegung wurde marginalisiert, breitete sich aber dennoch unter ländlichen und städtischen Unterschichten besonders im Osten Deutschlands aus. Der Weg, der von den ersten Versuchen, unter den städtischen Massen zu evangelisieren, zur Abspaltung der Pfingstleute und damit zur Marginalisierung exaltierter Religiosität führt, wird im zweiten Kapitel nachgezeichnet.

1957 kommentierte Roland Barthes einen Auftritt des amerikanischen Predigers Billy Graham im Pariser Vélodrome d'Hiver mit den Worten: "Wenn Gott wirklich durch den Mund Dr. Grahams spricht, muß man zugeben, daß Gott allerdings recht dümmlich ist."<sup>2</sup> Wie Roland Barthes ins Vélodrom eilte, um einen Eindruck von Billy Graham zu gewinnen, so besuchten um 1900 deutsche Intellektuelle, Theologen und Presseleute die Evangelisationshallen und Sektenversammlungen, um sich ihre Bilder zu machen.

Obwohl (oder gerade weil) das Bürgertum den neuen Formen enthusiastischer Frömmigkeit so fremd gegenüberstand, wurden die evangelistischen Gruppierungen in der bürgerlichen Öffentlichkeit ständig thematisiert: Nicht nur Pfarrer und Theologen befaßten sich mit ihnen, auch Schriftsteller, Journalisten, Mediziner und Psychologen beteiligten sich an den Debatten über die Schwärmer. Die religiöse Erregung wurde u.a. als urbanes Spektakel und als Kuriosität betrachtet. Immer wieder aber wurde sie mit Krankheit gleichgesetzt, wurden religiöse Exaltationen als Epidemien des Wahnsinns kategorisiert. Eine gerade entstandene Wissenschaft, die neu definierte Religionspsychologie, machte die religiöse Erregung zu ihrem zentralen Thema. Ihren Vertretern ging es nicht um religiöse Selbstbeobachtung wie Augustinus, den mittelalterlichen Mystikern oder Kierkegaard. Die Religionspsychologie sollte auf empirischer Grundlage das religiöse Leben der Gegenwart erkunden, in der modernen Industriegesellschaft, nicht, wie Wilhelm Wundts Völkerpsychologie, bei Naturvölkern.<sup>3</sup> Die Disziplin erreichte Deutschland zeitgleich mit dem Zungenreden: 1907, im Jahr der

Kasseler Erweckungen, erschien erstmals die "Zeitschrift für Religionspsychologie", herausgegeben von deutschen Theologen und Medizinern.

Im letzten Kapitel dieser Studie soll der bürgerliche Diskurs über die religiöse Erregung analysiert werden. In vielen Aspekten ähnelt er dem, was bürgerliche Reformer um 1900 über Freizeitvergnügungen der Arbeiter wie Tanzabende, Kirmessen und Kneipenbesuche äußerten. Die Wildheit, die Körperlichkeit und die Emotionalität wurden wieder und wieder kritisiert und als gefährlich dargestellt, ob es nun um das Trinken und Tanzen oder das Beten und Büßen ging. Die vorgebliche Fürsorge verband sich mit Disziplinierung.<sup>4</sup>

Die untersuchten Texte stammen aus den unterschiedlichsten Bereichen. Begonnen wird mit Gerhart Hauptmanns Roman "Der Narr in Christo Emanuel Quint", es folgen kirchliche Warnschriften gegen Sekten, Schriften von Theologen, Psychologen, Medizinern, aber auch journalistische Reportagen über die Welt der Sekten.

Bei der Analyse dieses Diskurses läßt sich entdecken, welche Stile und Formen, Frömmigkeit auszudrücken, im bürgerlichen Protestantismus um 1900 gültig und akzeptiert waren. In den landeskirchlichen Gottesdiensten waren Emotionen verpönt. Nüchternheit sollte alle Religiosität bestimmen. Religiöse Erregung und der Verlust an Selbstkontrolle, der mit ihr einherging, wurden als Schritte auf dem Weg zum Wahnsinn interpretiert.

Nicht nur Gefühle fehlten in den Kirchen - vor allem fehlten die Menschen. Im späten 19. Jahrhundert war nur noch ein ganz geringer Teil der Protestanten ins kirchliche Leben integriert. In Hannover etwa nahmen nur knapp 5% der Kirchenmitglieder an den Gottesdiensten teil, in Berlin nicht einmal 1%. Gerade acht von 100 Gemeindegliedern beteiligten sich in Hannover wenigstens zweimal in drei Jahren am Abendmahl.<sup>5</sup> Besonders in den Städten war die Kirchlichkeit gering. Während beispielsweise in sächsischen Dörfern vor 1914 zwischen 20 und 40% der Protestanten die Gottesdienste besuchten, taten dies nur 2,5 bis 8% in den Industriegemeinden.<sup>6</sup> In den Städten verloren sowohl die proletarischen wie auch die bildungsbürgerlichen Protestanten mehr und mehr die Bindung an die Kirche. Im Bildungsbürgertum trugen neue religionskritische und wissenschaftliche Strömungen zu dieser Entwicklung bei: der Monismus etwa, der Darwinismus, das Freidenkertum.<sup>7</sup> In der Arbeiterschaft sorgten die Sozialdemokratie mit ihrer kirchenkritischen Ausrichtung und auch die Freidenkervereine dafür, daß der offizielle Protestantismus abgelehnt wurde. Das war jedoch nicht der

einzig Grund für die zunehmende Distanz zwischen evangelischen Landeskirchen und proletarischen Schichten. Mehrere Entwicklungen lösten dies aus:

Die großstädtischen Kirchen hielten nicht Schritt mit der rasanten Urbanisierung der Gesellschaft. Während 1871 nur jeder zwanzigste Deutsche in einer Stadt mit mehr als 100.000 Einwohnern gelebt hatte, wohnte 1910 jeder Fünfte in einer solchen Großstadt. Hunderttausende von Arbeitssuchenden zog es nach Berlin.<sup>8</sup> In der Hauptstadt entstanden riesige Kirchengemeinden, zu denen in der Regel über 50.000 Menschen zählten. Dort verloren die Pastoren den Kontakt mit den allermeisten Gemeindegliedern, sahen sich im Konfirmandenunterricht etwa Klassen von einigen hundert Schülern gegenüber.<sup>9</sup> Das "Kirchliche Jahrbuch" notierte 1909, daß aus der Kirche zu den Freikirchen Übertretende zumeist als Motiv für ihren Schritt angegeben hätten, "Seelsorge und brüderliche Gemeinschaft" zu begehren, die sie in der Kirche nicht erführen.<sup>10</sup>

Auch die Arbeitsrhythmen in vielen Beschäftigungszweigen lassen sich als Ursachen für die Entfremdung ausmachen: Sonntagsarbeit war häufig, für Stahl- und Kokereiarbeiter wie für Eisenbahner - also konnte der Gottesdienst nicht besucht werden. Bergleuten mit Samstagabendsschicht gelang es kaum, am Morgen zur Kirche zu gehen.

Die Distanz der Arbeiter zur Kirche hatte jedoch vor allem soziokulturelle Gründe: Die protestantischen Landeskirchen des Kaiserreichs waren Kirchen des Bürgertums. Eigentlich sollte der Gottesdienst Menschen aller Schichten zusammenbringen. In der Außenwirkung jedoch stellte es sich so dar, als hätten die proletarischen Schichten keine Heimat in der Kirche.<sup>11</sup> Die Pfarrer gehörten sowohl durch ihre wissenschaftliche Ausbildung wie auch durch ihren materiellen Status zum Bürgertum. Sie waren "Quasi-Beamte", wie Thomas Nipperdey sagt. Angesichts der Distanz zwischen proletarischem Milieu und Bürgertum trug dies viel dazu bei, daß große Teile der Arbeiterschaft sich von der Kirche lösten.<sup>12</sup> Die Tatsache, daß in einigen Gemeinden Taufen und Hochzeiten erster und zweiter Klasse abgehalten wurden - wenn man viel zahlte, erhielt man eine individuelle Zeremonie, war man arm, wurde man in der Masse abgefertigt - ließ die Kirche noch stärker als Institution der Begüterten erscheinen.<sup>13</sup>

Als Religions-Ersatz bot sich zwar die Sozialdemokratie an und wurde auch so genutzt.<sup>14</sup> Die außerkirchlichen Religionsgemeinschaften gaben jedoch den weiterhin an "echter" Religion Interessierten eine neue Heimat, die

sich eindeutig vom staatstragenden Protestantismus absetzte. Gerade in Berlin und im Ruhrgebiet, wo die Kirche die größten Schwierigkeiten hatte, sich den Wanderungsbewegungen in die Städte anzupassen, gewannen die sogenannten Sekten die meisten Mitglieder.<sup>15</sup> Dort konnten religiöse Emotionen noch ausgedrückt werden, dort fand man Gemeinschaft und Seelsorge. Und die Prediger in diesen Freikirchen setzten sich nicht durch akademische Bildung von ihren Zuhörern ab: Sie waren selbst zumeist Arbeiter oder kleine Handwerker.

## Mitgliederzahlen der Freikirchen und Gemeinschaften

Die Freikirchen gewannen viele Anhänger. Betrachtet man die Statistiken, wird jedoch deutlich, daß man es mit einer recht marginalen Bewegung zu tun hat: Nach einer kirchlichen Statistik gab es 1910 rund 280.000 sog. "Andere Christen", die weder landeskirchlich-protestantischen noch römisch-katholischen, noch jüdischen Bekenntnisses waren - nur 0,44% der Bevölkerung, aber immerhin ein doppelt so hoher Anteil wie 1871. Ein Teil dieser Protestanten gehörte separierten lutherischen oder reformierten Gemeinschaften an, die nicht als "Sekten" bezeichnet wurden.<sup>16</sup> Die Freikirchen englisch-amerikanischen Ursprungs, die für diese Untersuchung interessant sind, Apostoliker, Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Adventisten u.a., zählten 1910 knapp 180.000 Mitglieder. Diese Zahl hatte 20 Jahre vorher noch bei rund 83.000 gelegen. Die apostolischen Gemeinschaften allein gewannen zwischen 1890 und 1910 rund 50.000 Anhänger.<sup>17</sup>

Von 1910 bis 1913 traten jährlich rund 4500 Menschen aus der protestantischen Landeskirche aus, um sich einer außerkirchlichen Gemeinschaft anzuschließen. Den umgekehrten Schritt aus der Frei- in die Landeskirche machten rund 1000 Menschen, so daß man von einem "Gewinn" für die Freikirchen von 3000-4000 Menschen im Jahr sprechen kann. (Im ersten Kriegsjahr 1914 reduzierte sich diese Zahl auf etwa 2500).<sup>18</sup> Diese Angaben werden unterstützt von einer Schätzung aus dem Jahr 1912, daß im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ca. 30.000 Protestanten zu den Freikirchen übergewechselt waren.<sup>19</sup>

Eine Statistik aus Berlin zeigt das Wachstum außerkirchlicher Religionsgemeinschaften in der Hauptstadt um die Jahrhundertwende. Von 1895 bis

1905 stieg die Zahl der Neu- und Altapostoliker von rd. 5000 auf über 9000 und die Zahl der Methodisten von etwa 800 auf 1800. Die Baptisten gewannen 1000 Mitglieder in diesen zehn Jahren, zählten im Jahre 1905 über 3000 Personen. Insgesamt wuchs die Zahl der in außerkirchlichen Gemeinschaften organisierten Berliner von 8154 im Jahr 1895 auf 14.324 zehn Jahre später.<sup>20</sup> Im östlichen Berlin überschritten einige freikirchliche Versammlungen die Größe landeskirchlicher Gottesdienste - angesichts der geringen Kirchlichkeit war dies allerdings nichts Sensationelles.<sup>21</sup> Auch das Wachstum der außerkirchlichen Gemeinschaften relativiert sich natürlich im Blick auf die Tatsache, daß die Bevölkerung Berlins insgesamt zwischen 1890 und 1910 von rund 1,5 Millionen auf über zwei Millionen Menschen anstieg.<sup>22</sup>

Das Ruhrgebiet war ebenfalls eine Hochburg der Freikirchen. Zeitgenossen sprachen davon, daß es von Sekten überflutet sei.<sup>23</sup> Zwischen 1883 und 1914 waren im Bochum-Gelsenkirchener Raum 16 verschiedene protestantische Gruppierungen aktiv, mit teilweise über hundert Mitgliedern. Hinzu kamen die verschiedenen Gebetsvereine und Versammlungen der masurischen Einwanderer.<sup>24</sup> Schon traditionell war das Wuppertal ein Zentrum tiefer protestantischer Religiosität, sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche. "In Barmen gibt es Fabriken," so Paul Fleisch 1903, "in denen die Fabrikmädchen in den Pausen statt der Kolportageromane, die man anderswo in solchen Händen findet, ihre Neuen Testamente hervorziehen und sich neue Kräfte für ihren Dienst aus Gottes Wort sammeln."<sup>25</sup> 1911 gehörten in dem zu mehr als drei Vierteln protestantischen Barmen 4350 von rund 170.000 Einwohnern zu einer der 18 außerkirchlichen Gemeinschaften - ein Anteil von etwa 2,5 Prozent.<sup>26</sup>

Auch das Königreich Sachsen war ein Brennpunkt: Dort zogen die Freikirchen Jahr für Jahr Hunderte von neuen Mitglieder an, vornehmlich Bergleute und ihre Familien. Zwischen 1870 und 1890 traten dort 5400 Menschen zu den Apostolikern und fast 2900 Menschen zu den Methodisten über.<sup>27</sup> Zehn Jahre später, in den vier Jahren zwischen 1899 und 1903 traten über 2000 Sachsen der apostolischen Gemeinde bei, 879 den Methodisten, 190 den Baptisten, 661 anderen Gemeinschaften.<sup>28</sup>

Vieles spricht dafür, daß die Zahlen der tatsächlichen Mitglieder außerkirchlicher Religionsgemeinschaften erheblich über den offiziellen Angaben liegen. Es gab ausgedehnte Übergangsphasen: Mitglieder von Freikirchen gehörten noch lange der Landeskirche an, auch wenn sie längst voll in die

außerkirchliche Gemeinschaft integriert waren.<sup>29</sup> Viele traten gar nicht aus der Kirche aus, teils aus Angst vor den Konsequenzen, teils, weil sie nicht das Recht verlieren wollten, kirchliche Zeremonien wie Taufe, Heirat oder auch die eigene Beerdigung in Anspruch zu nehmen, teils, weil ihre Religionsgemeinschaft sie nicht dazu aufforderte. Mitglieder von altapostolischen Gemeinschaften (1905 waren es 60.000 in Deutschland<sup>30</sup>) blieben in der Regel in den Kirchengemeinden. Die neuapostolischen Gemeinden drängten erst ab 1908 ihre Mitglieder dazu, aus der Kirche auszutreten.<sup>31</sup> Auch die Mitglieder der Heilsarmee, der Pfingstgemeinschaften oder die in Gebetsvereinen organisierten ostpreußischen Einwanderer im Ruhrgebiet gehörten formell der Landeskirche an, auch wenn ihr religiöser Stil ein völlig anderer war. Viele Mitglieder von protestantischen Freikirchen gaben bei Zählungen an, "evangelisch" zu sein und wurden als Mitglieder der Landeskirchen gewertet.<sup>32</sup>

Sicherlich läßt sich keine Massenbewegung aus der enthusiastischen Frömmigkeitskultur machen. Wesentlich bedeutender als die Tendenz, in eine Freikirche überzutreten, waren, besonders in den zehn Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, die Kirchenaustritte, die von sozialdemokratischer und atheistischer Agitation motiviert wurden.<sup>33</sup> Die Außenwirkung der außerkirchlichen Religionsgemeinschaften scheint aber überproportional hoch gewesen zu sein: Obwohl nur ein Bruchteil der Bevölkerung sich in ihnen organisierte, wurden sie in der Öffentlichkeit ständig thematisiert.

Das Wachstum einzelner Gemeinschaften hatte allerdings Rasanzen. Die Siebenten-Tags-Adventisten etwa, die sich 1889 in Deutschland etablierten, wuchsen von 1895, als sie 705 Anhänger hatten, auf 14.000 Mitglieder im ersten Kriegsjahr.<sup>34</sup> Die beiden großen methodistischen Gemeinschaften gewannen zwischen 1870 und 1918 über 20.000 Mitglieder, zählten am Ende des Kaiserreichs über 30.000 Anhänger.<sup>35</sup> Die Heilsarmee, die in den 1880er Jahren ihr deutsches Werk begann, hatte 1910 über 3.000 ständige "Soldaten".<sup>36</sup> Ihre Zeitschrift "Der Kriegsruf" erschien in einer Auflage von 30.000 Exemplaren.<sup>37</sup> Die große Außenwirkung der Salutisten dürfte dafür gesorgt haben, daß Hunderttausende an Heilsarmee-Veranstaltungen teilnahmen. 1912 schätzte eine methodistische Zeitschrift, daß allein innerhalb eines Jahres eine Million Menschen Versammlungen der Armee besucht hätten.<sup>38</sup> Die neuapostolischen Gemeinden schließlich zählten 1909 ca. 70.000 Mitglieder in Deutschland und den Niederlanden. Allein im Jahr 1908 traten über 12.000 Menschen zu ihnen über.<sup>39</sup>

Schwierig zu quantifizieren ist die Größe der Gemeinschaftsbewegung. Es ist jedoch davon auszugehen, daß sich in ganz Deutschland Gemeinschaften bekehrter Christen innerhalb der Kirchengemeinden formierten. Erich Beyreuther schätzt, daß sich Hunderttausende in der Bewegung sammelten.<sup>40</sup> Die Evangelisten, die zwischen 1880 und 1914 durch Deutschland reisten, erreichten ein enorm großes Publikum. Die deutsche Zeltmission etwa behauptete, zwischen 1902 und 1905 "10.000 Seelen für Jesum gerettet" zu haben.<sup>41</sup> Bei einem Treffen der Pfingstbewegung kamen 1909 in Mülheim an der Ruhr mehr als 2.000 Menschen zusammen.<sup>42</sup>

Es läßt sich schwer verifizieren, wieviele Menschen den außer- oder innerkirchlichen Gemeinschaften nur kurzzeitig beitraten, um sie dann wieder zu verlassen. Die Übertrittsstatistik weist schon auf die hohe Fluktuation hin: Zwischen 1910 und 1913 kam auf vier Menschen, die in eine Freikirche übertraten, einer, der den umgekehrten Weg machte und zur Landeskirche zurückkehrte.<sup>43</sup>

Zur Lebensweise der großstädtischen Arbeiterschaft - der Hauptklientel der "Sekten" - gehörte ein überaus häufiger Wohnungswechsel. Um 1900 zogen etwa in Hamburg und Berlin rund ein Drittel der Mieter einmal jährlich um.<sup>44</sup> Im Ruhrgebiet sorgte die schwache Infrastruktur dafür, daß Arbeiter fast immer, wenn sie den Arbeitsplatz wechselten, auch eine neue Wohnung suchen mußten. Da sich die Belegschaften der Zechen jährlich etwa zur Hälfte austauschten, führten Bergarbeiterfamilien ein unstetes Leben.<sup>45</sup> Dies hat sich sicher auch auf den religiösen Bereich ausgewirkt: Viele Menschen blieben nur für eine kurze Zeit, für eine bestimmte Phase ihres Lebens, Mitglieder der Freikirchen und Gemeinschaften - vielleicht nur bis zum nächsten Umzug.

Einen besonders kurzfristigen Charakter hatten natürlich die Erweckungen. Diese erfaßten einen bestimmten Ort nur für ein paar Tage oder Wochen, um dann wieder abzuklingen, ohne wesentliche Spuren zu hinterlassen. Selbst die so spektakulären mehrwöchigen Erweckungen des Jahres 1907 in Kassel und den umliegenden Dörfern wurden nach ihrem Ende schnell vergessen. Religiöse Erregung war etwas Flüchtiges.

## Pietismus, Erweckungsbewegung und die religiöse Erregung um 1900

Der Pietismus ist die Traditionslinie des deutschen Protestantismus, die wie keine andere für tiefe Religiosität steht. Im 17. und 18. Jahrhundert hatte er sich in ganz Deutschland ausgebreitet und besonders in Württemberg, am Niederrhein und im Siegerland breite Volksschichten erfaßt.<sup>46</sup> Im Pietismus wurde der persönliche Glaube jedes Einzelnen betont. Die Bekehrten, jene, die "mit Ernst Christen sein wollen," sammelten sich in engen Konventikeln, in denen sie ein bibelnahes, schlichtes Christentum zu leben suchten. Weltabgewandtheit charakterisiert diesen Frömmigkeitsstil, man spricht von den "Stillen im Lande."<sup>47</sup>

In der deutschen Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts wurde an die pietistischen Frömmigkeitstraditionen angeknüpft. Pietismus und der orthodoxe Protestantismus vereinten sich in dieser Bewegung gegen den Rationalismus.<sup>48</sup> In Predigten und Missionsschriften wurde auf eine Wiederbelebung der Frömmigkeit gedrängt, die Macht des Glaubens betont, der aufklärerische Vernunftbegriff kritisiert. Die Bewegung breitete sich durch Pastoren und Laienprediger aus, unterstützt von einem vielfältigen Traktatschrifttum.<sup>49</sup> Sie hatte ihre Zentren in den pietistischen Regionen des Niederrheins und in Württemberg, ebenso aber in Minden-Ravensberg, Berlin und der Lüneburger Heide.<sup>50</sup> In Südwestdeutschland schlossen sich die kleinbürgerlich-bäuerlichen Schichten der Erweckung an, welche in dieser Region fast übergangslos den Pietismus weiterführte.<sup>51</sup> In anderen Teilen Deutschlands waren es besonders Mitglieder der Mittel- und Oberschichten, die sich dem Wiederaufleben von tiefer Frömmigkeit öffneten. In Pommern wandten sich viele Adlige der Erweckung zu, Handwerker und Fabrikanten im Wuppertal. In Berlin öffneten sich Beamte und Professoren der Bewegung. Auch Hofkreise wurden von ihr erfaßt - König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, inthronisiert 1840, wurde als Vertreter der erweckten Generation gesehen.<sup>52</sup> In ihren jeweiligen Zentren formierte sich die Bewegung um erweckte Pastoren in den einzelnen Kirchengemeinden. Sie wurde zu einer kirchlichen Partei, die erheblichen Einfluß im Protestantismus gewann, den sie auch nach 1850 behielt, als die Erweckung selbst nachgelassen hatte.<sup>53</sup>

War das Wiederaufleben intensiver Frömmigkeit zwischen 1880 und 1914 also nur ein Ausläufer der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahr-

hunderts? Natürlich gab es Verbindungen und Ähnlichkeiten in Religiosität und Organisationsformen. Drei wesentliche Unterschiede sollten jedoch aufgezeigt werden:

1.) Die Rolle außerkirchlicher Religionsgemeinschaften. Zwischen 1815 und 1830 sammelten sich die erweckten Christen in den Kirchengemeinden, im Wilhelminischen Deutschland dagegen vor allem in den sog. Sekten. Methodisten, Apostoliker und Neu-Apostoliker, Baptisten, Adventisten, Heilsarmee haben einen erheblichen Mitgliederzulauf. Die Gemeinschaftsbewegung um 1900 ist natürlich dem offiziellen Protestantismus zuzurechnen: Schnell aber (1907/08) spaltet sich mit der Pfingstbewegung eine radikale Strömung von ihr ab, die mit den Landeskirchen kaum noch etwas zu tun hat. Die exaltierten Frömmigkeitsformen dieser Epoche werden vom offiziellen Protestantismus ausgegrenzt. Die tiefe Frömmigkeit der Erweckungsbewegung dagegen hatte sich mit der kirchlichen Orthodoxie vereint. Die Erweckten wurden in die Kirche integriert, wurden Teil einer der beiden großen kirchlichen Parteien (des orthodox-dogmatischen Flügels, der in ständigem Meinungsstreit mit den liberalen Protestanten lag).<sup>54</sup> Die Schwärmer des Kaiserreichs haben hingegen nur eine marginale Stellung in Kirche und Gesellschaft.

2.) Bezug auf die Unterschichten. Die außerkirchlichen Religionsgemeinschaften und die Gemeinschaftsbewegung um 1900 fanden ihre Klientel fast ausschließlich in der Arbeiterbevölkerung bzw. im Kleinbürgertum der Städte und teilweise auch auf dem Land. In Ausnahmefällen wenden sich ihnen auch Aristokraten zu, die allerdings in einer Sonderposition bleiben, weil sie meist als Evangelisten tätig sind. Generell läßt sich festhalten, daß es sich bei der neupietistischen Bewegung - im Gegensatz zur Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts - um eine Strömung der Unterschichtskultur handelt. Das Bildungsbürgertum wird von ihr nicht erfaßt, steht ihr völlig fremd gegenüber.

3.) Der Einfluß angloamerikanischer Frömmigkeitsformen. Während die erste Erweckungsbewegung hauptsächlich an die pietistischen Traditionen angeschlossen, liegen die Wurzeln der Bewegung um 1900 im englisch-amerikanischen Freikirchentum. Besonders der Methodismus hat großen Einfluß, nicht nur in den Gemeinschaften, die sich methodistisch nennen, sondern auch in der Heilsarmee und den kirchlichen Erweckungskreisen. Die religiöse Kultur ist eine andere: Nicht stilles, hermetisches Konventikelwesen steht im Vordergrund, sondern die Orientierung nach außen, die Evangeli-

sation, besonders in den Städten, mit volkstümlichen Ansprachen, populärer Musik, spektakulären Erweckungsversammlungen. Es werden Frömmigkeitsstile entwickelt, die dem modernen urbanen Raum angepaßt sind, andere regionale Spezifiken verlieren an Bedeutung. Viele freikirchliche Gemeinden schließen kaum an deutsche religiöse Traditionen an - sie importieren Rituale, Gesänge und Glaubensinhalte aus dem Ausland.

## Methodische Probleme

Die Geschichte der neupietistischen Bewegung ist bisher meist als reine Kirchengeschichte geschrieben worden. Die vorliegenden Arbeiten befassen sich mit den Anführern z.B. der Gemeinschaftsbewegung, beschreiben ihre Motivationen und Auseinandersetzungen. Die Theologie der Gründerväter wird skizziert, die Institutionengeschichte der verschiedenen Gruppierungen dargestellt.<sup>55</sup> Zum großen Teil haben diese Studien apologetischen Charakter: Sie verteidigen die Gemeinschaftsbewegung. In einer Studie weist das Vorwort ganz offen darauf hin, daß sie nicht von einem unbeteiligten Historiker "distanziert und leidenschaftslos" verfaßt worden sei, sondern daß der Verfasser es "als ein Mann, der zu den Vätern der Gemeinschaftsbewegung" gehöre, geschrieben habe.<sup>56</sup>

Jean-Claude Schmitt beklagt in der Einleitung zu seiner Geschichte des mittelalterlichen Aberglaubens, daß die Kirchengeschichte viel zu lange unabhängig oder sogar in bewußter Entfernung von der Sozialgeschichte bzw. der Geschichte schlechthin betrieben worden sei, "zumal wenn ihre Autoren - seien es Kleriker oder Gläubige - von einem religiösen Standpunkt aus schrieben." Die Historiker hätten aber gelernt, so Schmitt, "unabhängig von jedem persönlichen Engagement, religiöser Zugehörigkeit oder individuellen Glaubensauffassungen, die christliche Religion zu relativieren" und besser die komplexen Beziehungen zu beschreiben, welche die Religion zu den sozialen Gegebenheiten unterhalte.<sup>57</sup>

Für die Geschichte der neupietistischen Bewegung um 1900 steht, so scheint es, ein solcher Lernprozeß noch aus: Methodisten schreiben die Geschichte der methodistischen Gemeinschaften, Baptisten die Historie ihrer Freikirche, der Gemeinschaftsbewegung verbundene Autoren befassen sich mit der Gemeinschaftsbewegung.<sup>58</sup> Die Arbeiten liefern eng beschränkte

Kirchengeschichte, die allgemeinere historische Zusammenhänge nur äußerst selten berücksichtigt. (Ausnahmen bilden Untersuchungen, die die Rolle der methodistischen und baptistischen Freikirchen im Dritten Reich aufarbeiten.<sup>59</sup>)

Die genannten Studien sind Fremdkörper auf dem Terrain der "professionellen" Geschichtswissenschaften. Umgekehrt nehmen Historiker schon die Existenz dieser religiösen Gruppierungen kaum zur Kenntnis. So konstatierte Hans-Ulrich Wehler in seiner Geschichte des Kaiserreichs kurz und knapp, daß es in Deutschland "völlig an Freikirchen" gefehlt habe.<sup>60</sup>

In seinem Aufsatz über "Religionsgeschichte in der historischen Sozialforschung" fordert Richard van Dülmen Historiker dazu auf, Sekten in den Blick zu nehmen, weil in ihnen soziale Randgruppen "ein gesellschaftliches Unbehagen" zur Sprache bringen könnten. In Sekten sammelten sich "desorientierte Gruppen" und fänden dort eine neue "Weltorientierung und damit eine neue gesellschaftliche Identität." Sie würden zur "Reintegration sozial diskriminierter [...] Schichten" beitragen.<sup>61</sup>

Van Dülmens Forderungen klingen einleuchtend: Indem man die Funktion der Sekten für soziale Randgruppen analysiert, könnte es gelingen, Religions- und Sozialgeschichte miteinander zu verbinden. Martin Greschat beispielsweise interpretiert die Frömmigkeit der Sekten als "Rückzug in die Innerlichkeit angesichts der nicht zu bewältigenden industriellen Wirklichkeit."<sup>62</sup> Enge religiöse Gemeinschaften und intensive Religiosität wären also Reservate im Alltagsleben. Diese Erklärung hielt man allerdings schon um 1900 für die Schwärmer bereit: "Viele, die im Hafen der Religion Schutz und Trost suchen, sind Schiffbrüchige im Sturm des Lebens, die körperlich und moralisch gebrochen in jenen einlaufen." So diagnostizierte Krafft-Ebing "Lehrbuch der Psychiatrie".<sup>63</sup>

Religiosität, so wird gesagt, hätte eine tröstende Funktion für die, die des Trostes am meisten bedürfen. Was aber, wenn Religion nicht tröstet, wenn sie statt Orientierung Desorientierung stiftet? Der Ethnologe Clifford Geertz schreibt, die Religion habe die Menschen im Laufe der Geschichte wahrscheinlich "mindestens ebenso verstört wie ermuntert, ihnen mindestens ebensooft direkt und unverblümt klargemacht, daß sie zum Leiden geboren sind, wie sie ihnen eine solche Einsicht ersparen half."<sup>64</sup> Wer Religion nur eine tröstende Funktion zuschreibt, erfaßt nur eine ihrer diversen Bedeutungen. Tatsächlich hatten gerade die neupietistischen Frömmigkeitsformen sehr oft aufwühlenden Charakter - Prediger schilderten nicht nur die

Verlockungen des Himmels, sondern ebenso, in drastischer Form, die Schrecken der Hölle. Die religiöse Erregung der Veranstaltungen war nicht nur von Freude bestimmt, sondern ebenso sehr von Angst. Der "Rückzug in die Innerlichkeit" konnte weitaus aufrüttelnder sein, als man annimmt.

Auch die Behauptung, daß sich in sektenhaften Religionsgemeinschaften die Außenseiter einer Gesellschaft sammeln, läßt sich für das deutsche Kaiserreich so nicht belegen: Die Mitglieder der Freikirchen rekrutierten sich aus der Arbeiterschaft, dem Kleinbürgertum, religiöse Erweckungen im ländlichen Raum zogen Kleinbauern und ihre Familien an. Exaltierter Protestantismus war ein Unterschichtsphänomen - aber deshalb nicht per se ein Sammelbecken für marginale Existenzen. So konstatierte das "Kirchliche Jahrbuch" 1909, daß die neupostolische Freikirche in Berlin vornehmlich Mitglieder des gehobenen Arbeiter- und unteren Mittelstands gewinne.<sup>65</sup> Ihre Vorläufer-Organisation, die "altapostolische" Gemeinschaft, hatte Mitte des 19. Jahrhunderts auch unter hochgebildeten Vertretern des Bürgertums und der Aristokratie Anhänger gefunden.<sup>66</sup>

In dieser Arbeit soll der Erklärungsansatz, Sekten seien Schutzräume für Modernisierungsverlierer, nicht die Basis der Interpretation bilden. Hier soll nicht erkundet werden, ob und wie gesellschaftliche Prozesse wie Urbanisierung und Modernisierung Menschen entwurzeln, anonymisieren und somit in die Arme der Sekten trieben. So würde man viel über gesellschaftliche Prozesse erfahren - kaum etwas aber über die Freikirchen und Gemeinschaften selbst. Um das nautische Bild Kraft-Ebings zu benutzen: Ich befasse mich nicht mit den Stürmen der offenen See, sondern mit dem Hafen der schwärmerischen Religion um 1900, in dem es, wie in jedem wirklichen Hafen auch, ganz und gar nicht ruhig zugeht. Man stößt auf ein buntes Wirrwarr von uns außerordentlich fremd erscheinenden Gebeten und Gesängen, Ritualen und Gesten, Texten und Bildern. Viele Dinge erscheinen uns so unverständlich, daß sie den idealen Ausgangspunkt für eine historische Untersuchung bieten. Wie Robert Darnton sagt: Wenn wir bei einem Dokument dort ansetzen, "wo es am undurchsichtigsten ist, gelingt es uns möglicherweise, ein fremdes Bedeutungssystem aufzudecken. Und vielleicht führt uns der Faden sogar zu einer seltsamen und wunderbaren Weltsicht."<sup>67</sup>

Es gibt keinen Weg, "hinter den Spiegel" zu schauen, so die Historikerin Michelle Perrot. Das wirklich Private der Menschen vergangener Zeiten bleibt privat, ihre Geheimnisse geheim, so genau die neugierigen Augen der

Historiker sie auch mustern. Die "Regungen des Herzens", die "Flugbahnen der Träume" sind unsichtbar.<sup>68</sup> Es ist müßig, darüber zu spekulieren, warum Menschen zu Sektenversammlungen gingen: Waren sie einsam, hoffnungslos, traurig, hatten nichts auf der Welt und hielten sich daher an die Religion? Oder waren sie glücklich, liebten die Gesellschaft anderer Menschen, sangen und redeten gern und traten deshalb einem frommen Zirkel bei? Es läßt sich nicht in Erfahrung bringen. Alle Vermutungen darüber würden in eine Art Amateurspsychologie münden, die sich in die Herzen der Menschen einfühlen will und so meint, sie verstehen zu können.<sup>69</sup> Empathie kann nicht zum Handwerkszeug der Historiker gerechnet werden. Rebekka Habermas und Nils Minkmar haben mit Recht von dem Wunsch und der Unmöglichkeit gesprochen, "gleich einem hermeneutischen Magier in die unergründlichen Seelen der Menschen blicken" zu können.<sup>70</sup>

Dies behindert aber nicht den Versuch, die schwärmerische Kultur des kaiserlichen Deutschlands genau zu beschreiben und durch eine Analyse der Texte und Gesten, die sie konstituierten, fundierte Kenntnisse darüber zu gewinnen, was religiöse Erregung um 1900 für die an ihr beteiligten Menschen bedeutete, welche Welt- und Selbstinterpretationen über die Schwärmerie ausgedrückt wurden. Dieses Vorgehen gründet natürlich auf der Annahme, daß religiöse Exaltation nicht der sinnleere Blackout ist, als der sie so oft beschrieben wird, sondern daß sie ein kulturelles Phänomen darstellt. Die "Religion-als-Trösterin"-Schule setzt das religiöse Erleben einem alkoholischen Rausch gleich bzw. einer Ohnmacht und spricht ihm damit jegliche symbolische Dimension ab. Sie erklärt sie zu einer Auszeit im Spiel des Lebens.

Hier soll demgegenüber davon ausgegangen werden, daß exaltierte Religiosität eine kulturelle Option unter vielen war, für die sich Menschen bewußt entschieden. Sie war fest in einen Kontext eingebunden. Bei Gebetskränzchen, Erweckungsversammlungen und Gottesdiensten wurde immer wieder das Individuum thematisiert, seine Biographie verhandelt, seine Gefühle, seine Hoffnungen, sein Platz in der Welt. In Zeitschriften, Traktaten, Liedern und Gebeten kann man dem heute auf die Spur kommen. Religiöse Erregung läßt sich nicht nur als Rausch definieren, sondern als das hochemotionale Zentrum einer eng abgrenzbaren Frömmigkeitskultur, die aus den Welt- und Selbstdeutungen der Menschen bestand, ebenso aber auch aus ihren durch ihre Religiosität motivierten Handlungen.

In regionalgeschichtlichen Forschungsprojekten ist es bisher am ehesten gelungen, Erweckungschristentum als kulturelles Phänomen zu beschreiben: Wolfgang E. Heinrichs etwa sieht seine Studie über die Entstehung von fünf Freikirchen im Wuppertal des 19. Jahrhunderts als Beitrag zu einer Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Region. Er stellt die Theologie und das Weltbild der Gründer in den Kontext einer Mentalität der Moderne.<sup>71</sup>

Der aus einem Ausstellungsprojekt hervorgegangene, von Josef Mooser u. a. herausgegebene Band "Frommes Volk und Patrioten" befaßt sich mit der Erweckungsbewegung im östlichen Westfalen des 19. Jahrhunderts. Die darin gesammelten Aufsätze beleuchten eine Vielzahl von Phänomenen, die mit dem Pietismus, wie er sich in dieser Region ausprägte, verknüpft waren: die Erweckungsdiakonie, die Waisenhäuser, Rettungsheime etc., die religiöse Kultur (Schule, Traktate, Posaunenchor), die Beziehungen zwischen den in Konventikeln organisierten Menschen aus den ländlichen Unterschichten, Pfarrern und weltlichen Autoritäten. Auch die spezifische Rolle von Frauen wird thematisiert. Der Band eröffnet eine Sozialgeschichte der Erweckungsbewegung in Minden-Ravensberg und Lippe.<sup>72</sup>

Der amerikanische Historiker Paul K. Conkin hat mit "Cane Ridge" eine Studie vorgelegt, die sich detailliert mit einer einwöchigen Abendmahlsfeier befaßt, die die Presbyterianische Kirche 1801 in Kentucky abhielt. Während der Feier kam es zu religiösen Exaltationen, Gefühlsausbrüchen und Zuckungen der Körper. Conkin beschreibt die sozialen und kulturellen Dimensionen der Ereignisse von Cane Ridge und betont den Fest-Charakter der Versammlungen: Die religiöse Erregung habe es einfachen Menschen in der Region der Siedlungsgrenze, deren Alltagsleben von Unsicherheit und Gewalt geprägt gewesen sei, möglich gemacht, Freude und Glück zu empfinden.<sup>73</sup> Während der sieben Tage seien Faktoren wie Autorität und Macht außer Kraft gesetzt worden.<sup>74</sup> Die Analyse der mehrwöchigen Erweckungen in Kassel, in Großalmerode und anderen hessischen Dörfern bringt hier ähnliche Ergebnisse: Wie in einem Karneval wurde im Sommer 1907 über die Stränge geschlagen: Körper gerieten in Bewegung, es wurde gelacht und geweint, Menschen, die sonst nie ihre Stimme in der Öffentlichkeit erheben konnten, standen als Zungenredner im Mittelpunkt des Interesses.