

Nation und Protestantismus, (Zu einem Wechselverhältnis bei Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910)*

1. Einführung in die Thematik

„Es ist wahr, daß ich mit ganzer Kraft meiner Seele unserm Volk seinen Christglauben und seine Liebe zu König und Vaterland [...] erhalten wissen will.“¹ Mit diesen Worten charakterisierte Friedrich von Bodelschwingh² in einem Zeitungsartikel der Bielefelder „Neuen Westfälischen Volkszeitung“ vom 19. Oktober 1903 seinen politischen Standpunkt, für den die Verbindung von christlichen und nationalen Elementen kennzeichnend ist.

Wirft man einen Blick in Überblicksdarstellungen zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts, so fällt auf, dass diese beiden Aspekte des Bodelschwinghschen Wirkens getrennt behandelt werden. Auf der einen Seite wird seine Person in allgemeingeschichtlichen Studien ausschließlich in Verbindung mit seinem Beitrag zur Gründung des Sedanfestes im Kaiserreich gesetzt, das von ihm als religiöses Dankfest zur Erinnerung an den deutschen Sieg im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 konzipiert wurde, sich im Kaiserreich aber zu einem inoffiziellen Reichsfeiertag mit nationalistischen Veranstaltungen wandelte.³ Auf

* Hervorgegangen ist dieser Aufsatz aus meiner Staatsexamensarbeit, die ich im Oktober 2000 bei Herrn Prof. Dr. Heinz-Gerhard Haupt, Universität Bielefeld, eingereicht habe. Für Anregungen und Förderung möchte ich ihm auf diesem Wege danken.

¹ Friedrich von Bodelschwingh, Zu meiner Landtagskandidatur (1903), HAB B XII 6,3, Nr. 5.

² Zur Biographie Bodelschwinghs nach wie vor grundlegend Martin Gerhardt, Friedrich von Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte, Bd. 1, Bethel bei Bielefeld 1950; Martin Gerhardt/Alfred Adam, Friedrich von Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte, Bd. 2, 2 Teile, Bethel bei Bielefeld 1952/58. Darüber hinaus siehe auch Hartmut Lehmann, Friedrich von Bodelschwingh, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 9,2, Stuttgart u. a. 1985, S. 244-254.

³ Siehe Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, S. 486; ders., Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992, S. 260; Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914, München 1996, S. 957. Zuletzt

der anderen Seite wird sein Wirken in kirchengeschichtlichen Darstellungen im Kontext des sozialen Protestantismus thematisiert. Hier stehen der Ausbau von Bethel, Bodelschwinghs soziale Tätigkeiten für die zur Wanderschaft gezwungenen Arbeitslosen, die sogenannten „Wanderarmen“, und seine Leistungen zur Ansiedlung von Arbeitern im Mittelpunkt des Interesses.⁴

Die nationalen Elemente auf der einen Seite und die religiösen auf der anderen bleiben also relativ unvermittelt nebeneinander stehen, obwohl für Bodelschwingh „Christglauben“ und „Liebe zu König und Vaterland“ zusammengehörten. Dieser Aspekt seines Wirkens wurde erst im Anschluss an die von Theodor Schieder veröffentlichten Ergebnisse über Bodelschwinghs Beitrag zur Gründung des Sedanfestes aufgegriffen.⁵ In Anlehnung an Schieder führte Georg Müller aus, dass das Engagement Bodelschwinghs in erster Linie ein sittlich-religiöses und weniger ein nationales Anliegen gewesen sei.⁶ Dagegen verortete Hartmut Lehmann das Eintreten von Bodelschwingh für ein nationales Dankfest stärker im Kontext der politischen Ideen des deutschen Pietismus im 19. Jahrhundert, in denen die nationale Einigung als notwendige Voraussetzung für eine sittlich-religiöse Erneuerung des deutschen Volkes gesehen wurde. Für Bodelschwingh seien „Religion und Vaterlandsliebe [...] nicht zu trennen“ gewesen: „In seinen Überlegungen über Form und Funktion, über Gestaltung und Charakter des neuen patriotischen Volksfestes waren religiöse und politische, christliche und nationale Gehalte eine Symbiose eingegangen.“⁷

Diese These von der Symbiose christlicher und nationaler Elemente soll im Folgenden anhand der Schriften Friedrich von Bodelschwinghs überprüft werden. Die Analyse positioniert sich in der neueren ge-

Heinrich-August Winkler, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, München 2000, S. 206 f.

⁴ Vgl. Winfried Becker u. a., *Die Kirchen in der deutschen Geschichte. Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1996, S. 472; Martin Greschat, *Der Protestantismus: Vom Vormärz zur deutschen Einheit*, in: Norbert Brox u. a. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914), Freiburg u. a. 1997, S. 306–326, hier S. 324 ff.

⁵ Vgl. Theodor Schieder, *Das Deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat*, Köln/Opladen 1961, S. 125–153, bes. S. 125 ff.

⁶ Vgl. Georg Müller, *Friedrich von Bodelschwingh und das Sedanfest*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 14 (1963), S. 77–90, hier S. 82 f.

⁷ Vgl. Hartmut Lehmann, *Friedrich von Bodelschwingh und das Sedanfest. Ein Beitrag zum nationalen Denken der politisch aktiven Richtung im deutschen Pietismus des 19. Jahrhunderts*, in: *HZ* 202 (1966), S. 542–573, hier S. 556–566, Zitate S. 558, 565.

schichtwissenschaftlichen Erforschung des Verhältnisses von Nation und Religion, die im Wesentlichen auf zwei Entwicklungslinien zurückzuführen ist. Auf der einen Seite ist eine allgemeine Bedeutungszunahme der Religion in der Geschichtswissenschaft festzustellen. Nach der „Wiederentdeckung“ der Religion für die Sozialgeschichte durch Wolfgang Schieder wächst besonders im Bereich der Mentalitätsgeschichte die Erkenntnis, „daß der Religion eine entscheidende Bedeutung für das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts zukommt.“⁸ Gleichzeitig wird auch von kirchengeschichtlicher Seite eine Öffnung für sozialgeschichtliche Themen und Methoden eingefordert.⁹ Infolge dieser gegenseitigen Annäherung von Sozial- und Kirchengeschichte ergeben sich insbesondere für die Erforschung des Verhältnisses von Nation und Religion wichtige Perspektiven.¹⁰

Auf der anderen Seite ist seit den 1980er Jahren ein Paradigmenwechsel in der Nationalismusforschung festzustellen.¹¹ Widmeten sich ältere Forschungsansätze eher den historisch-typologischen Entwicklungsmodellen der Nationsbildung, wird sie gegenwärtig von einer konstruktivistischen Perspektive bestimmt. Indem die Nation als eine „vorgestellte politische Gemeinschaft“¹² aufgefasst wird, treten die kulturel-

⁸ So Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhleemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen S. 7-56, hier S. 7-11, Zitat S. 9. Zur „Wiederentdeckung“ siehe Wolfgang Schieder, Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: Geschichte und Gesellschaft 3 (1977), S. 291-298; ders., Religion in der Sozialgeschichte, in: ders./Volker Sellin (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. 3: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte, Göttingen 1987, S. 9-31.

⁹ Vgl. Martin Greschat, Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen, in: HZ 256 (1993), S. 67-103, hier S. 67-77.

¹⁰ So Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation – von Gott „erfunden“? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 185-317, bes. S. 298-301. Zur historiographischen Entwicklung allgemein vgl. Kurt Nowak, Kirchengeschichte des 19./20. Jahrhunderts, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 51 (2000), S. 190-207, 259-266, hier S. 190-196; Werner K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, Stuttgart u. a. 1996, S. 14-59, hier S. 16-32.

¹¹ Vgl. hierzu den umfassenden Literaturbericht von Dieter Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Neue Politische Literatur 40 (1995), S. 190-236.

¹² Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. M. 1988, S. 15.

len Deutungsmuster in den Vordergrund. Bei der Konstruktion der Nation wird auf Elemente wie die gemeinsame Abstammung, Sprache und Rituale zurückgegriffen, die durch den Nationalismus zu einer nationalen Weltanschauung verbunden werden. Es ist also, um die prägnante Formulierung Ernest Gellners aufzugreifen, „der Nationalismus, der die Nationen hervorbringt und nicht umgekehrt.“¹³ Um diesen kulturellen Wirkungsprozess der nationalistischen Ideologie zu erfassen, bildet das Verhältnis von Nation und Religion einen zentralen Untersuchungsgegenstand, da die „Erfindung der Nation“ unter Aufnahme zahlreicher religiöser Elemente vermittelt wird.¹⁴

Dominiert wurde diese Forschungsrichtung lange Zeit vom „religionssoziologische[n] Paradigma der Säkularisierung“¹⁵. Demzufolge kam es angesichts der Aufklärung und der Säkularisierung in Deutschland zu einem Bedeutungsverlust der traditionellen religiösen Weltanschauungen, die Antworten auf Fragen menschlichen Leidens und Sterbens bieten konnten. Daraus entstand ein Bedürfnis nach Orientierung, das durch die Erhöhung der Nation zur alleinigen Sinngebungsinstanz befriedigt werden konnte. Der Nationalismus fungierte als „Religionsersatz“¹⁶, indem er eine neue, nationale Identität als Ersatz für die bisherigen religiösen Traditionen bot. Von Hans-Ulrich Wehler wird dem Nationalismus sogar die „Qualität einer Religion“ zugeschrieben. Als kulturelles Deutungssystem habe der Nationalismus die Sinndeutung der menschlichen Existenz übernommen, ein umfassendes Weltbild mit Werten und Normen geboten und dem Individuum eine transzendente Perspektive über das irdische Leben hinaus gegeben. Aus diesem Grund plädiert Wehler dafür, den Nationalismus als „Säkularreligion“ oder als „politische Religion“ zu bezeichnen.¹⁷

¹³ Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991, S. 87. In diesem Sinne auch Eric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt a.M./New York 1991, S. 21.

¹⁴ Vgl. Graf, *Nation*, S. 301-314. Siehe dazu auch Heinz-Gerhard Haupt/Charlotte Tacke, *Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1996, S. 255-283, hier S. 269-273.

¹⁵ Wolfgang Schieder, *Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage*, in: ders. (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, S. 11-28, hier S. 17.

¹⁶ Heinrich August Winkler, *Der Nationalismus und seine Funktionen*, in: ders. (Hg.), *Nationalismus*, 2., erw. Aufl., Königstein 1985, S. 5-46, hier S. 6.

¹⁷ Vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Nationalismus. Geschichte – Formen – Folgen*, München 2001, S. 27-35. Siehe dazu auch ders., *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 943 f.; ders., *Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte*, in: Helmut Berding

Gegen die Säkularisierungsthese spricht die Tatsache, dass das 19. Jahrhundert in Deutschland nicht von einem solchen Verlust an Religiosität gekennzeichnet war. In zahlreichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens sei sogar eine Intensivierung der Religiosität und eine „Rechristianisierung“ festzustellen, so dass man allenfalls von einer „Teilsäkularisierung“ sprechen könne.¹⁸ Gegen eine Bezeichnung des Nationalismus als „politische Religion“ sind Wesensunterschiede anzuführen, da die weltliche Ethik des Nationalismus anders als die Religionen im besonderen Maße an ihrem Erfolg gemessen wird.¹⁹ Darüber hinaus liegt dieser These ein einseitiges Verständnis des Verhältnisses von Nation und Religion zu Grunde. Die Interpretation suggeriert, dass das Verhältnis von Nation und Religion als ein gegensätzliches oder allenfalls ein nebeneinander existierendes zu verstehen sei, wobei der Nationalismus die traditionelle Religionen abzulösen versuche. Zwischen diesen beiden bestand aber vielmehr ein komplexes Wechselverhältnis, das mit einer prägnanten Formulierung Thomas Nipperdeys auf den Punkt gebracht werden kann: „Das Religiöse wird im Nationalen säkularisiert, das Säkulare sakralisiert.“²⁰ Um dieses Wechselverhältnis zu erfassen, reicht es also nicht aus, nur die Seite des Nationalismus als „politische Religion“ zu untersuchen. Vielmehr müssen neben der Analyse der religiösen Aspekte der nationalistischen Inhalte auch die nationalen Elemente innerhalb der traditionellen Religionen bestimmt wer-

(Hg.), Nationales Bewußtsein und kollektive Identität, Frankfurt a.M. 1994, S. 163-175.

¹⁸ So Schieder, Sozialgeschichte der Religion, S. 18. Zur Kritik an der Säkularisierungsthese vgl. auch Wolfgang Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus, Mainz 1992, S. 18-22. Dass die Säkularisierungsthese ihre Monopolstellung inzwischen verloren hat, stellte zuletzt Kurt Nowak noch einmal heraus: Nowak, Kirchengeschichte, S. 259. Die Vitalisierung der Religion in Deutschland im 19. Jahrhundert veranlasste kürzlich Olaf Blaschke zu der These, das 19. Jahrhundert als ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter“ zu bezeichnen. Vgl. Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 16 (2000), S. 38-75.

¹⁹ Siehe dazu Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche, Nation und Religion – zur Einführung, in: dies. (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt/New York 2001, S. 11-29, hier S. 11-17.

²⁰ Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, S. 300. Im vorliegenden Aufsatz wird auf den Begriff der „Sakralisierung“ verzichtet und stattdessen Bezeichnungen wie „religiöse Überhöhung“ verwendet, da der Komplex des Sakralen dem Katholizismus entstammt und somit zur Analyse protestantischer Inhalte weniger geeignet ist. Für den Hinweis danke ich Frank-Michael Kuhlemann.

den.²¹ Besondere Bedeutung kommt dabei den konfessionellen Aspekten zu, da die deutsche Nation nicht nur religiös, sondern in Ab- und Ausgrenzung von den anderen traditionellen Religionen konfessionell überhöht wurde.²²

Gerade die Erforschung des Verhältnisses von Nation und Protestantismus bildet ein Desiderat der deutschen Nationalismusforschung, welche lange Zeit von einer „Konfessionsblindheit“ gekennzeichnet war. Die protestantische Einfärbung des deutschen Kaiserreiches habe, so Dieter Langewiesche, für die neuere Nationalismusforschung als so selbstverständlich gegolten, dass der Verbindung von Nationalismus und Protestantismus bisher kaum Beachtung geschenkt wurde.²³ Ein Zugang zu dieser Thematik bietet die Analyse des protestantischen Pfarrerstandes. Die Kirche stellte trotz der „Teilsäkularisierung“ weiterhin eine bedeutende Orientierungsmacht im gesellschaftlichen Leben des 19. Jahrhunderts dar und nahm aufgrund ihres Anspruches auf Deutung der Welt auch eine bedeutende politische Rolle ein. Wahrgenommen wurde diese Deutungs Aufgabe von den Pfarrern in Predigten, Ansprachen, Büchern, Artikeln etc.²⁴ Die sozialgeschichtliche Analyse des Pfarrerstandes von Oliver Janz kommt für das 19. Jahrhundert zu dem Ergebnis, dass sich die Pfarrer immer mehr von dem übrigen Bürgertum abgekoppelt hätten und sich stattdessen als „Sachverwalter nationaler Werte und tragende Säule eines nationalprotestantischen Milieus“ zu profilieren versuchten.²⁵

²¹ Vgl. dazu Peter Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Blaschke/Kuhlemann, Religion, S. 503-529.

²² Vgl. Altgeld, Katholizismus, S. 4-6.

²³ Vgl. Langewiesche, Nation, S. 214 ff., Zitat S. 216. Auch die kirchengeschichtliche Forschung kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Vgl. dazu Kurt Nowak, Nation und Konfession. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands, in: Günther Gillessen u. a. (Hg.), Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession, Regensburg 1993, S. 24-51, hier S. 24-28; Graf, Nation, S. 314-317.

²⁴ Vgl. Blessing, Kirchengeschichte, S. 48-51; Ders., Gottesdienst als Säkularisierung? Zu Krieg, Nation und Politik im bayerischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts, in: Schieder, Religion, S. 216-253, hier S. 216 f.

²⁵ Vgl. Oliver Janz, Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Blaschke/Kuhlemann, Religion, S. 382-406, hier S. 404 ff., Zitat S. 405. Grundlegend dafür ders., Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850-1914, Berlin/New York 1994. Gegen die These von der „Entbürgerlichung“ des Pfarrerstandes jetzt Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860-1914, Göttingen 2001.

Die Nationalisierung des evangelischen Pfarrerstandes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird allgemein als „Pastorennationalismus“ bezeichnet, wobei in der Forschung zwei unterschiedliche Auffassungen vorzufinden sind: Thomas Nipperdey konstatiert für die protestantischen Pastoren eine Gleichsetzung von nationaler und protestantischer Identität. Dieser Pastorennationalismus sei jedoch nicht „rauschhaft extrem“ gewesen, sondern „eher konventionell, hurrapatriotisch, stark von national-christlichen Phrasen bestimmt [...], ein vor allem emotionaler Akklamationsnationalismus, der mit der Zeit die einfache Machtpolitik religiös verklärte.“²⁶ Frank-Michael Kuhlemann bestreitet die voranschreitende Nationalisierung der protestantischen Pfarrer zwar nicht, betont aber, dass sich der größte Teil der Pastoren gegen eine „Verabsolutierung der Nation als der letzten sinngebenden Instanz“ und gegen eine „nationale Pervertierung des Glaubens“ gerichtet habe. Um den Nationalismus der Pastoren zu erfassen, schlägt Kuhlemann ein mentalitätsgeschichtliches Modell konzentrischer Kreise vor, wobei sich um den religiösen Mentalitätskern verschiedene Kreise anordnen, von denen einer für das nationale Bewusstsein steht. Damit erscheine der Nationalismus nicht als eine Ersatzreligion, sondern stelle vielmehr eine Ergänzung des religiösen Selbstverständnisses der Pfarrer dar.²⁷

Vor dem Hintergrund des skizzierten Forschungskontextes unternimmt es der vorliegende Aufsatz, die Verbindung von Nation und Protestantismus bei Friedrich von Bodelschwingh aufzuzeigen. Dazu werden seine Schriften unter der Fragestellung untersucht, inwieweit einerseits seine nationalen Überzeugungen religiös geprägt und inwieweit andererseits seine religiösen Anschauungen und sein religiöses Wirken national motiviert waren. Abschließend soll erläutert werden, wie sich die nationalen Dispositionen Bodelschwinghs in das Forschungsbild des Pastorennationalismus einordnen lassen.

Die Hauptquelle der Analyse bilden die im „Westfälischen Hausfreund“²⁸ veröffentlichten Artikel Bodelschwinghs, in denen er zu poli-

²⁶ Vgl. Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918*, München 1988, S. 92–98, Zitate S. 98.

²⁷ Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, *Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung*, in: Haupt/Langewiesche, *Nation und Religion*, S. 548–586, Zitate S. 579. Zum Modell der konzentrischen Kreise siehe ders., *Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Hardtwig/Wehler, *Kulturgeschichte*, S. 182–211, bes. S. 195 ff.

²⁸ Ziel dieses von Bodelschwingh 1865 gegründeten christlich-konservativen Sonntagsblattes für die ländlich geprägte Grafschaft Mark war Martin Gerhard zufolge die „Stärkung des monarchistischen Staatsgedankens und des preußischen König-

tischen Themen Stellung bezogen hat. Daneben wurden seine Schriften als Hilfsprediger in Paris und seine sozialpolitischen Stellungnahmen als Leiter der Heil- und Pflgeanstalten Bethel herangezogen.²⁹ Im Folgenden sollen zunächst die religiösen Elemente im nationalen Gedankengut Friedrich von Bodelschwinghs herausgestellt werden. In einem zweiten Schritt werden die nationalen Aspekte in seinem Verständnis des Protestantismus herausgearbeitet. Da das Wirken Bodelschwinghs in besonderer Weise von seinen praktischen Tätigkeiten bestimmt war, wird die zweite Frage in zwei Schritten bearbeitet. Zunächst werden die nationalen Elemente seiner protestantischen Theologie und anschließend die nationalen Implikationen seines sozialprotestantischen Wirkens analysiert.

2. Die religiösen Elemente in Bodelschwinghs Verständnis der deutschen Nation

a) Die weltliche Obrigkeit als heiliger Mittelpunkt

Die politische Ausrichtung seiner Artikel im „Westfälischen Hausfreund“ fasste Bodelschwingh im Januar 1866 mit den programmatischen Worten zusammen: „Wir halten fest an unserem angestammten Regiment von oben her und wehren uns mit aller Macht gegen ein neu aufkommendes Regiment von unten her.“ Dabei verstand er ein Regiment „von oben her“ als ein „Regiment von Gottes Gnaden“, das nicht allein in der Monarchie seinen Ausdruck finden konnte, auch wenn diese ihm „als die dem Worte Gottes gemäßeste und für das Wohl des Volkes ersprießlichste“ Herrschaftsform erschien. Von entscheidender Bedeutung war für ihn, dass nur Gott der Obrigkeit ihre

tums der Hohenzollern sowie Kampf gegen den Liberalismus auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens.“ Siehe dazu Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 365-370, Zitat S. 366. Mit seinen 1800 Abonnenten im Jahre 1871 nahm das Sonntagsblatt nach Gerhard Besier eine bedeutende Stellung unter den lokalen Zeitungen in Westfalen ein. Siehe dazu Gerhard Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872, Berlin/New York 1980, S. 116. Zur Angabe der Abonnenten vgl. Friedrich von Bodelschwingh, An die Hausfreundleser, in: Westfälischer Hausfreund, 7. Jg., Nr. 27 vom 30. Juni 1871, S. 1.

²⁹ Bei der Auswertung der Schriften wurde in erster Linie auf die von Alfred Adam in zwei Bänden herausgegebenen „Ausgewählten Schriften“ zurückgegriffen: Friedrich von Bodelschwingh, Ausgewählte Schriften, 2 Bände, hrsg. v. Alfred Adam, Bethel bei Bielefeld 1955/64. Dort nicht aufgenommene Schriften konnten im Hauptarchiv der von Bodelschwinghschen Anstalten Bethel (HAB) eingesehen und ausgewertet werden.

Macht verleihen könne, womit sich Bodelschwingh dezidiert gegen die demokratische Forderung nach einer durch das Volk legitimierten Obrigkeit wandte. Diese Art der Legitimation führe zu einem „Regiment nach des Teufels Gelüsten“, da sich das Volk über die himmlische Macht stelle und keine Autorität mehr anerkenne.³⁰

Als Beleg diene ihm das Beispiel der französischen Kaisers Napoleon III. Während Bodelschwingh zwischen 1858 und 1864 als Hilfsprediger der deutschen lutherischen Gemeinde in Paris tätig war, stellte er immer wieder klagend fest, dass in Frankreich „ein Geist des Unglaubens, des Aufruhrs und der Lästerung gegen Gott und seinen Gesalbten und darum auch gegen alle weltliche Obrigkeiten“ herrsche. In seinen Augen habe der Geist des Unglaubens in erheblichem Maße zur Schwächung der Herrschaft von Napoleon III. beigetragen, weil dieser als „Kaiser von Gottes Gnaden und Volkes Willen“ vom Wohlwollen der Pariser Bevölkerung abhängig sei. Da die Menschen in Paris ohne jede christliche Erziehung aufgewachsen seien, würden sie „keine Obrigkeit mehr im Himmel und darum auch keine mehr auf Erden“³¹ kennen. Der französische Kaiser müsse das Pariser Volk durch Wohltaten wie Feste oder Gärten zufrieden stellen, um weiterhin an der Macht zu bleiben. Diese Situation stelle „ein schreckliches Los für ein gekröntes Haupt“ dar, da der Kaiser den Stimmungen des von Demagogen leicht aufzuwiegelnden Pariser Volkes ausgeliefert bleibe.³²

Die dichotomische Gegenüberstellung eines Regiments „von oben her“ und „von unten her“ griff Bodelschwingh im Zusammenhang mit der Gründung des Norddeutschen Bundes wieder auf. In Übereinstimmung mit der konservativen Staatslehre seiner Zeit forderte er, in der neuen Staatsform „den Grundsätzen Geltung zu verschaffen, welche für die conservative Sache immer dieselben bleiben im Regiment von Oben her und nicht von Unten her in Staat und Kirche [...]; darum ein Königthum von Gottes Gnaden gegenüber dem Urwählerkönigthum.“ Die Monarchie von Gottes Gnaden erschien Bodelschwingh als die Staatsform, in welcher der Wille Gottes am besten verwirklicht werden könne, da ein von Gott eingesetzter und diesem allein verantwortlicher Monarch nicht von der Zustimmung des Volkes abhängig sei und somit sein Handeln allein auf den Willen Gottes ausrichten könne. Bodelschwingh zog daraus den Schluss, sich für die Bewahrung und den

³⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Von Oben her, von Unten her! (1866), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 208 ff., Zitate S. 208 f.

³¹ Friedrich von Bodelschwingh, Modergeruch und Frühlingsduft, in: Westfälischer Hausfreund, 7. Jg., Nr. 16 vom 16. April 1871, Sp. 1-4, hier Sp. 2.

³² Friedrich von Bodelschwingh, Ein armer Kaiser (1870), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 584-587, Zitat S. 587.

Ausbau der Monarchie von Gottes Gnaden einzusetzen und so dem Willen Gottes zu gehorchen.³³

Die theoretischen Gedanken über das Königtum von Gottes Gnaden fanden ihre Entsprechung in seiner Sichtweise der preußischen Könige, insbesondere der Person Wilhelms I. Als sich der Konflikt zwischen Preußen und Österreich im Jahre 1866 zuspitzte, betonte Bodelschwingh, dass Wilhelm I. seine Herrschaft im festen Glauben an Gott ausführe. Darüber hinaus habe der preußische König in der Auseinandersetzung den Frieden redlich gesucht, so dass ein Krieg gegen Österreich gerechtfertigt sei, denn Wilhelm I. führe „das ihm von Gott gegebene Schwert nicht umsonst“. Somit könne sich das preußische Volk darauf verlassen, „daß Gott mit uns sein wird.“³⁴ Wilhelm I. erschien somit als ein von Gott auserwähltes Werkzeug, um dessen Willen in der Welt Geltung zu verschaffen. Die militärischen Erfolge Preußens von 1866 und 1870/71 bestätigten Bodelschwingh in seiner Sichtweise, und er sah in der Person Wilhelms I. den „Schirmherr[n] unseres deutschen Vaterlandes“, der „von oben her, von Gott uns aus Gnaden geschenkt“ wurde.³⁵

Nach dem Tod Wilhelms I. ging die Bewunderung bei Bodelschwingh in ein ehrfürchtiges Gedenken über. Im Jahre 1900 rief er zu Spenden für ein in finanzielle Schwierigkeiten geratenes Gasthaus in Bad Gastein auf, in dem Wilhelm I. häufig seinen Urlaub verbracht hatte. Damit wollte Bodelschwingh verhindern, dass die Erinnerungsstätte an den Deutschen Kaiser aus dessen Zimmer veräußert werden müssten. Er war der Meinung, dass die „Reliquien des Kaiserzimmers“ vor Ort bleiben müssten, da sie „nur in Gastein selbst ihren Wert behalten und dort ihren Zweck erfüllen“ könnten. Indem das Zimmer als Erinnerungsstätte an die Leistungen Wilhelms I. und als Pilgerort für das deutsche Volk dienen sollte, kam das von Bodelschwingh praktizierte Gedenken an die Person Wilhelms I. faktisch einer Heiligenverehrung gleich.³⁶

³³ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Rückblick auf das vergangene Jahr, in: Westfälischer Hausfreund, 6. Jg., Nr. 2 vom 16. Januar 1870, Sp. 1-5, Zitate Sp. 1 f. Siehe dazu auch Manfred Hellmann, Es geht kein Mensch über die Welt, den Gott nicht liebt. Das Leben Friedrich von Bodelschwinghs d. Ä., Wuppertal/Zürich 1993, S. 160.

³⁴ Friedrich von Bodelschwingh, Es ist Krieg und wer ist Schuld daran?, in: Westfälischer Hausfreund, 2. Jg., Nr. 26 vom 30. Juni 1866, Sp. 1 f., Zitat Sp. 1.

³⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Wohl dem Volk, das jauchzen kann (1871), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 688 f., Zitate S. 689.

³⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Zur Erhaltung des Gedächtnisses unseres großen Heldenkaisers Wilhelm I. in Bad Gastein (1900), HAB B XII 8 b, fol. 1-3, Zitate fol. 2. Siehe dazu auch Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2,2, S. 581-587;

Die Sichtweise von Wilhelm I. lag bei Bodelschwingh nicht nur in seiner Anerkennung für dessen Leistungen, sondern auch in seiner Bewunderung für das preußische Könighaus an sich begründet. Auch die anderen preußischen Könige wurden von ihm religiös verklärt.³⁷ In einem Brief an Wilhelm II. brachte Bodelschwingh seine Bewunderung für das gesamte Hohenzollerngeschlecht zum Ausdruck, indem er gebetsartig formulierte, dass Gott „das Hohenzollern-Geschlecht grünen und blühen [lassen möge] an der Spree und an der Ostsee zum Segen und Frieden unseres teuren Vaterlandes, ja der ganzen Erde.“³⁸ Eine Manifestation fand diese Bewunderung in dem Besuch des Kaiserpaares 1897 in Bethel. Das zu diesem Anlass veranstaltete Fest konzipierte Bodelschwingh als eine „Huldigungsfeier“, deren Programm „mit allen seinen Nummern in engster Beziehung zu der Geschichte und den historischen Persönlichkeiten des Hauses Hohenzollern“ stand.³⁹ Da sich das preußische Königtum trotz liberaler Entwicklungen weiterhin als ein Königtum von Gottes Gnaden verstand und da nach Ansicht Bodelschwinghs alle Könige der Hohenzollern ihre Herrschaft auf den Willen Gottes hin ausrichteten, erscheint der preußische König also als ein von Gott eingesetzter Diener.⁴⁰

Eine weitere Form der religiösen Überhöhung der weltlichen Obrigkeit erfolgte bei Bodelschwingh in der Charakterisierung der Person Otto von Bismarcks. In der Auseinandersetzung zwischen Preußen und Österreich von 1866 habe auch Bismarck mit seinem Gewissen ständig vor Gott gestanden und sich dessen Willen untergeordnet. Das politische Handeln Bismarcks orientierte sich für Bodelschwingh also an

Gustav von Bodelschwingh, Friedrich von Bodelschwingh. Eine Geschichte seines Lebens, Berlin 1926, S. 436-439.

³⁷ Eine herausgehobene Stellung nahm Friedrich III. ein, zu dem Bodelschwingh aufgrund der gemeinsamen Kindheit ein enges Verhältnis besaß und der seine Herrschaft als ein „Knecht Gottes“ ausgeübt habe. Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Gedächtnisgottesdienst auf Kaiser Friedrich III. (1888), in: ders., Schriften, Bd. 2, S. 444-451, Zitat S. 450.

³⁸ Friedrich von Bodelschwingh, Brief an Kaiser Wilhelm II. vom 25. März 1889, in: ders., Briefwechsel, Bd. 1, hrsg. v. Alfred Adam, Bielefeld 1975, S. 241.

³⁹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Das Kaiserpaar in Bethel, in: Bote von Bethel, Nr. 11, 1897, S. 1-36, Zitate S. 26.

⁴⁰ Damit wird deutlich, dass Bodelschwingh nicht als ein kritischer Beobachter des preußischen Königshauses gelten kann, wie Johannes Rau behauptet. Die Kritik Bodelschwinghs am Handeln des preußischen Königshauses in sozialpolitischen Fragen waren lediglich Einzelfälle und führten nicht zu einer grundsätzlichen Kritik am preußischen Königshaus, geschweige denn an der Monarchie von Gottes Gnaden. Siehe dazu Johannes Rau, Wir fragen nach Friedrich von Bodelschwingh – dem Sozialpolitiker, in: Bethel 24 (1981), S. 48-61, hier S. 57.

dem Willen Gottes.⁴¹ Somit hätten die Kritiker der Bismarckschen Politik im Jahre 1866 nicht nur Bismarck verkannt, sondern insbesondere den göttlichen Willen.⁴² Bodelschwingh sah in Bismarck „ein auserwähltes Werkzeug Gottes zur Befestigung und Einigung unseres deutschen Vaterlandes, und wir dürfen Gott herzlich danken, daß er unserem Könige solche Ratgeber geschenkt hat.“⁴³ Mit dieser Interpretation wurde aber nicht nur die Person Bismarcks, sondern auch seine Politik religiös verklärt und damit die Einigung des Deutschen Reiches als Verwirklichung des göttlichen Willens interpretiert und legitimiert. In den zwei erfolglosen Anschlägen auf den preußischen Ministerpräsidenten im Jahre 1866 meinte Bodelschwingh den Fingerzeig Gottes zu erkennen, „daß er gerade diesen Mann uns lassen will“⁴⁴. Dennoch sah er auch die Gefahren der politischen Erfolge und bat Gott darum, dass er Bismarck vor dem Hochmut des Herrschens bewahre und ihn Demut lehre, denn sonst werde dieser „das deutsche Rettungswerk“⁴⁵ nicht zu Ende führen. Bismarck sei „eben auch nur ein Werkzeug, das er [Gott, H. B.] wegwerfen kann, wenn es ihm beliebt und das er gewiß wegwerfen wird, wenn man fortfährt mit ihm Abgötterei zu treiben“⁴⁶. Für Bodelschwingh war es notwendig, dass sich Bismarck immer wieder unter den Willen Gottes stellte, um das göttliche Ziel der Einigung Deutschlands zu vollenden. Die Einigung Deutschlands unter Preußens Führung verstand Bodelschwingh als einen göttlichen Heilsplan für das deutsche Volk. Diese Einstellung deckt sich mit dem im deutschen Pietismus gehegten „Wunsch nach religiöser Erneuerung, sozialer Wiedergeburt, nationaler Einigung und persönlich-sittlicher Verbesserung“.⁴⁷ Trotz einzelner Meinungsunterschiede in Fragen der Sozialpolitik⁴⁸ sah Bodelschwingh in Bismarck einen von Gott auserwählten und legitimierten Retter des deutschen Vaterlandes.

⁴¹ Friedrich von Bodelschwingh, Politischer Wochenbericht, in: Westfälischer Hausfreund, 2. Jg., Nr. 20 vom 20. Mai 1866, Sp. 3 ff., hier Sp. 3.

⁴² Friedrich von Bodelschwingh, Rückblick auf das Jahr 1866 (1866), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 292-298, hier S. 292 f.

⁴³ Friedrich von Bodelschwingh, Die Friedensbotschaft (1867), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 352 ff., hier S. 354.

⁴⁴ Bodelschwingh, Wochenbericht, 20. Mai 1866, Sp. 3.

⁴⁵ Friedrich von Bodelschwingh, Der Rückblick (1868), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 419-422, hier S. 421.

⁴⁶ Bodelschwingh, Friedensbotschaft (1867), S. 354.

⁴⁷ Vgl. Lehmann, Sedanfest, S. 560-564, Zitat S. 561.

⁴⁸ Vgl. dazu Hartmut Lehmann, Bodelschwingh und Bismarck. Christlich-konservative Sozialpolitik im Kaiserreich, in: HZ 208 (1969), S. 607-626, hier S. 613-620; Robert Stupperich, Der Konflikt zwischen Bismarck und Bodelschwingh, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 88 (1994), S. 237-251, hier S. 244-251.

b) Die religiöse Überhöhung des Krieges

Für die politische Gedankenwelt Bodelschwinghs war der Krieg von zentraler Bedeutung. In seinen Augen bildete er eine Strafe Gottes für das Fehlverhalten der Menschen. Jeder Krieg sei „eine Heimsuchung Gottes, um der Menschen Sünden willen, sowohl der Fürsten als auch der Völker.“⁴⁹ Den Grund für die Bestrafung sah er vor allem in einer sich ausbreitenden Gottlosigkeit, so dass die Buße der einzige Ausweg sei. Nur so könne ein Volk der Bestrafung durch den Krieg entgehen und den Frieden bewahren.⁵⁰ Aufgrund seiner Erfahrungen als Feldprediger in den Kriegen von 1866 und 1870/71 war ihm das durch den Krieg verursachte Leid durchaus bewusst. So äußerte er zu dieser Zeit mehrmals den Wunsch nach einem „dauernden Frieden“⁵¹ und nach einem baldigen „Ende des Jammers“⁵². Da sich Kriege aber auch auf die jeweilige Gesellschaft auswirkten, war für ihn die Qualität des Friedens von maßgeblicher Bedeutung. Am Ende eines Krieges entscheide sich nämlich, ob „ein Volk durch das Kriegswetter gehoben, geläutert, gestärkt in seiner sittlichen Kraft oder [...] tiefer gesunken“⁵³ sei: „Ein blutiger Krieg, in dem Tausende eines bösen, schnellen Todes sterben und Hunderttausende armer Leute das Brot verlieren, ist sehr schrecklich, und Gott bewahre uns davor, aber ein fauler Friede, in welchem Millionen im Sumpf des Materialismus, des sichern Mammondienstes allmählich versinken, ist vielleicht noch schrecklicher in unseres Gottes Augen. [...] Ein Volk hat viel köstlichere Güter zu verlieren und zu gewinnen, als daß es zu essen und zu trinken hat.“⁵⁴ Um zu einem dauerhaften Frieden zu gelangen, müsse sich das gesamte Volk dem göttlichen Willen bußfertig unterwerfen. In diesem Sinn bildete der Krieg „eine treffliche Schule für ein ganzes Volk“⁵⁵.

Im Rückblick auf das Jahr 1866 stellte Bodelschwingh fest, dass die „Züchtigung Gottes“ am preußischen und am deutschen Volk durch den Krieg erfolgreich gewesen sei. Überall im Lande sei infolge der Siege der preußischen Truppen „eine geheiligte Siegesfreude“ zu er-

⁴⁹ Bodelschwingh, Wochenbericht, 20. Mai 1866, Sp. 3.

⁵⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Gibts Krieg?* (1867), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 347-351.

⁵¹ Friedrich von Bodelschwingh, *Aus dem Tagebuch eines Feldpredigers* (1866), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 234-283, hier S. 261.

⁵² Friedrich von Bodelschwingh, *Aus dem Tagebuch eines Feldpredigers* (1870), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 618-670, hier S. 651.

⁵³ Friedrich von Bodelschwingh, *Über den sittlichen Einfluß des Krieges auf unser Volksleben* (1871), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 700-713, hier S. 700.

⁵⁴ Bodelschwingh, Wochenbericht, 20. Mai 1866, Sp. 3 f.

⁵⁵ Vgl. Bodelschwingh, *Einfluß* (1871), S. 708-711, Zitat S. 708.

kennen gewesen, und „alle Glocken des Vaterlandes verkündeten allem Volke laut den herrlichen Sieg, den Gott uns verliehen hat.“ Preußen habe also nicht nur „die Blut- und Eisenprobe [...], sondern auch die Glaubens- und Liebesprobe“ bestanden. Diese Freude dürfe aber keinen Hochmut zur Folge haben. Vielmehr müsse das preußische Volk aus den Erfahrungen des Jahres 1866 lernen, Gott weiterhin in Demut die Ehre zu geben und ihm zu dienen, denn erst „dann wird es seine große Aufgabe zu Ende bringen, und unser ganzes deutsches Vaterland zur rechten Einheit und zur rechten Freiheit führen.“⁵⁶

Rückblickend auf das Jahr 1871 musste Bodelschwingh jedoch feststellen, dass das Wort Gottes wieder in Vergessenheit geraten sei und dass sich „eine breite Flut von Sünde, Schande und Gottlosigkeit“ über das deutsche Volk ausgebreitet habe. Die Folge dieses Verhaltens sei die Strafe Gottes durch den Krieg von 1870/71, in welchem Bodelschwingh aber auch „gesegnete Spuren“ wie den wieder erstarkten Glauben zu entdecken meinte.⁵⁷ Diesen zu bewahren, bildete für ihn nun die dringlichste Aufgabe, denn das deutsche Volk stehe nach dem Sieg von 1871 in der Pflicht, sich weiterhin treu zu Gott zu bekennen. Ansonsten drohe ihm abermals das Gericht Gottes.⁵⁸ Ausdrücklich forderte Bodelschwingh, jetzt „nüchterne, keusche, fröhliche, fromme Friedensfeste“⁵⁹ einzuführen, um in Erinnerung an die Leiden die „gesegneten Spuren“ des Krieges von 1870/71 zu bewahren.⁶⁰

In diesem Zusammenhang setzte sich Bodelschwingh im Juni/Juli 1871 ausführlich mit Volksfesten auseinander.⁶¹ Sie nähmen im Leben eines Volkes eine wichtige Stellung ein, weil sie die besonderen kulturellen Eigenarten eines Volkes aufrechterhalten und über die Jahre kultivieren könnten. Daher „muß auch ein Volk, das sich in seinem Dasein befriedigt fühlt, nationale Feste feiern“⁶². Bodelschwingh klagte jedoch an, dass viele dieser Volksfeste ihren Zweck nicht erfüllten und „echte Treiber und Schinder“ des Volkslebens mit zerstörerischen Folgen für

⁵⁶ Vgl. Bodelschwingh, Rückblick (1866), S. 292-298, Zitate S. 295 f., 298.

⁵⁷ Vgl. Bodelschwingh, Einfluß (1870), S. 704-707, 712 f., Zitat S. 705.

⁵⁸ Friedrich von Bodelschwingh, Rückblick des Tagebuchschreibers nach der Heimkehr (1870), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 671-677, hier S. 676 f.

⁵⁹ Friedrich von Bodelschwingh, Welches Geburtstagsgeschenk (1871), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 684-687, hier S. 686.

⁶⁰ Vgl. Müller, Bodelschwingh, S. 79-83; Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 391 f. Siehe auch Bernhard Gramlich, Bodelschwingh, Bethel und die Barmherzigkeit, Gütersloh 1964, S. 177 f.

⁶¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Wahre Volksfeste, in: Westfälischer Hausfreund, 7. Jg., Nr. 27 vom 30. Juni 1871, Sp. 1-4; Nr. 28 vom 9. Juli 1871, Sp. 1-5; Nr. 29 vom 16. Juli 1871, Sp. 1 ff.

⁶² Bodelschwingh, Wahre Volksfeste, 9. Juli 1871, Sp. 3.

das gesellschaftliche Leben geworden seien.⁶³ Dass die Strafe Gottes die Folge sein werde, veranschaulichte Bodelschwingh am Beispiel der Festkultur in Frankreich. Die ausschweifenden und gottlosen französischen Feste hätten zu den zerrütteten familiären und gesellschaftlichen Verhältnissen geführt, auf die letztlich auch die Pariser Unruhen zurückzuführen seien.⁶⁴ Um Deutschland vor einem solchen Schicksal zu bewahren, dürfe man nicht die Volksfeste abschaffen und durch religiöse Feste ersetzen. Vielmehr sei es notwendig, sie in einem christlichen Sinne zu modifizieren, sie „zu veredeln und womöglich mit der Kirche zu versöhnen.“⁶⁵

Diese Vorstellungen bildeten die Grundlage für die Bemühungen Bodelschwinghs zur Begründung der Sedanfeier im Anschluss an den Krieg von 1870/71. Für ihn seien viele „Gnadenwege“ für das deutsche Vaterland in den 1860er Jahren unerkannt geblieben, und erst der Krieg von 1870/71 habe zu einer Läuterung des deutschen Volkes geführt.⁶⁶ Aufgrund dieser Umkehr habe sich Gott des deutschen Volkes erbarmt und ihm den Sieg und den Frieden aus Gnaden geschenkt. Dieses „hohe Gut“ müsse nun gepflegt werden, denn „sonst wird es abermals von uns genommen.“ Zwar könne dieses auch in vielen privaten Dankopfern in den Familien geschehen, aber „auch im gemeinsamen Leben des Volkes muß sich das lebendige Dankopfer darstellen.“ Bodelschwingh sah es als „eine hohe heilige Pflicht“ an, sich auf diesem Gebiet zu engagieren.⁶⁷ Nachdem der preußische König eine Eingabe von 49 badischen Gemeinden zur Einrichtung eines Stiftungstages des Reiches abgelehnt hatte, griff Bodelschwingh im Juni 1871 diese Forderung sowohl im „Westfälischen Hausfreund“ als auch in einem Vortrag auf dem „Rheinisch-Westfälischen Provinzialausschuss für Innere Mission“ am 27. Juni 1871 wieder auf, dessen Mitglieder seine Ausführungen in einem Flugblatt vom 19. Juli 1871 verbreiteten.⁶⁸

⁶³ Ebd., Sp. 2.

⁶⁴ Vgl. Bodelschwingh, Wahre Volksfeste, 30. Juni 1871, Sp. 2 ff.

⁶⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Die Kirche und die Volksfeste (1865), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 192 ff., Zitat S. 192.

⁶⁶ Bodelschwingh, Wahre Volksfeste, 16. Juli 1871, Sp. 1 f., Zitate Sp. 1.

⁶⁷ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, „Friedensfest“, in: Westfälischer Hausfreund, 7. Jg., Nr. 25 vom 18. Juni 1871, Sp. 1-8, hier Sp. 1 f.

⁶⁸ Das deutsche Volksfest (Flugblatt des Rheinisch-Westfälischen Provinzialausschusses für innere Mission nach einem Vortrag des Pastors von Bodelschwingh vom 27. Juni 1871 in Bonn), abgedruckt in: Schieder, Kaiserreich, S. 135-145. Der Vortrag Bodelschwinghs ist nicht schriftlich dokumentiert. Jedoch stimmt der Inhalt des Flugblattes weitgehend mit seinen Ausführungen über die „Wahren Volksfeste“ im Westfälischen Hausfreund überein, so dass der Vortrag und der Artikel im Westfälischen Hausfreund als identisch anzusehen sind. Siehe dazu Lehmann, Sedanfest, S. 551-554.

Als Termin für das jährliche Dankfest wurde der 2. September als Jahrestag der Schlacht von Sedan mit der Begründung genannt, dass an diesem Tag „die Hand des lebendigen Gottes so sichtbar und kräftig in die Geschichte eingegriffen [hat], daß es dem Volke grade bei diesem Gedenktage am leichtesten in Erinnerung zu bringen sein wird, wie Großes der Herr an uns gethan hat.“⁶⁹ Bodelschwingh übernahm diesen Terminvorschlag, obwohl er ursprünglich den 18. Juni als Tag der Friedensunterzeichnung Frankreichs vorgesehen hatte. Das Datum war für ihn nur von untergeordneter Bedeutung. In erster Linie ging es ihm darum, ein „dauernd wiederkehrendes, vom Dank gegen Gott geheiligtes Volksfest“⁷⁰ einzurichten. Das Sedanfest verlor jedoch bald seinen religiös-nationalpädagogischen Charakter und wurde zu einem militärisch-nationalistischen Erinnerungstag.⁷¹

Bodelschwingh verband mit der nationalen Einigung die Hoffnung auf eine religiöse Erweckung und soziale Erneuerung des Deutschen Reiches. Das Sedanfest diente somit nicht nur der Bewahrung der nationalen Einigung, sondern insbesondere der Konservierung der religiösen Erweckung des Krieges von 1870/71.⁷² Um in religiös-nationalpädagogischer Absicht den nationalen Geist zu stärken und um den Segen Gottes für das deutsche Volk zu bewahren, sollte das Dankfest in engster Verbindung mit dem christlichen Glauben stehen. An die Möglichkeit, dass die nationalen Inhalte in dieser Form der Verbindung von Religion und Vaterlandsliebe „zu einer Art Glaubensersatz für das Religiöse“ werden könnten, hat Bodelschwingh nicht gedacht.⁷³ Vom christlichen Glauben losgelöste nationale Einstellungen führten in seinen Augen zu Entartungen des Patriotismus, denn er war der Überzeugung: „Echte Vaterlandsliebe wohnt nur, wo man Gott die Ehre giebt, sie bleibt nur, wo Demuth bleibt.“⁷⁴

⁶⁹ Das deutsche Volksfest, S. 143.

⁷⁰ Bodelschwingh, Friedensfest, 18. Juni 1871, Sp. 2.

⁷¹ Vgl. zur Entstehung und Entwicklung des Sedanfestes Schieder, Kaiserreich, S. 125-132; Lehmann, Sedanfest, S. 545-556; Müller, Bodelschwingh, 82-85; Gerhard Birk, Der Tag von Sedan. Intentionen, Resonanz und Widerstand (1871-1895), in: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 25 (1982), S. 95-110, hier S. 95-104; Claudia Lepp, Protestanten feiern ihre Nation. Die kulturprotestantischen Ursprünge des Sedantages, in: Historisches Jahrbuch 118 (1998), S. 201-222, hier S. 206-222; Wolfgang Hardtwig, Nationsbildung und politische Mentalität. Denkmal und Fest im Kaiserreich, in: ders., Geschichtskultur und Wissenschaft, München 1990, S. 262-301, hier S. 276 ff.

⁷² Vgl. Lehmann, Sedanfest, S. 556-566; ders., Bodelschwingh, S. 247 f.; Lepp, Protestanten, S. 215 f.

⁷³ Schieder, Kaiserreich, S. 126. Siehe auch Müller, Bodelschwingh, S. 87 f.

⁷⁴ Friedrich von Bodelschwingh, Eine Heerschau, in: Westfälischer Hausfreund, 8. Jg., Nr. 1 vom 7. Januar 1872, Sp. 1-4, hier Sp. 2. Folglich ist bei Bodelschwingh eine

Um diese Art der Vaterlandsliebe zu pflegen, kam den Kriegervereinen als Veranstalter der patriotischen Feste eine zentrale Bedeutung zu. Ihr Sinn und Zweck lag nach Bodelschwingh in der „Pflege der echten Vaterlandsliebe und echter Königstreue auf dem Grunde wahrer Gottesfurcht.“⁷⁵ Die Kriegervereine hätten jedoch kontinuierlich an geistigem Inhalt verloren, was auch die Ausgestaltung der Sedanfeiern erheblich beeinträchtigt hätte. Da das Konzept der religiös-nationalen Gedenkfeier zur Bewahrung von Gottesfurcht, Königstreue und Vaterlandsliebe auf das Engste mit der geistigen Situation der Kriegervereine verbunden war, wandte sich Bodelschwingh zum 25. Jahrestag der Schlacht von Sedan im Jahre 1895 abermals an die Kriegervereine. Dabei rief er zur Gründung von christlichen Kriegervereinen auf, deren oberstes Ziel darin bestehen sollte, „die Liebe für Kaiser und Reich und den echten patriotischen Geist, welcher jeder Zeit für König und Vaterland Gut und Blut einzusetzen bereit ist, dazu auch eine echte christliche Kameradschaft in jeder Weise zu pflegen.“⁷⁶ Um dem Bedeutungsrückgang des christlichen Glaubens in den Kriegervereinen⁷⁷ entgegenzuwirken, propagierte Bodelschwingh das Modell des christlichen Kriegervereins, der sich durch eine enge Verbundenheit von nationalen, monarchischen und christlichen Elemente auszeichnete.⁷⁸

3. Die nationalen Elemente der protestantischen Theologie Bodelschwinghs

a) Die Bedeutung des christlichen Glaubens für das deutsche Volk

Eine besondere nationale Bedeutung erhielt der christliche Glaube bei Bodelschwingh im Zusammenhang mit der nationalstaatlichen Ein-

Verbindung von Religiosität, Nationalchauvinismus, Monarchismus und Militarismus „in extremer Weise“ nicht festzustellen, wie Gerhard Birk behauptet. Diese Elemente gehen zwar in sein Verständnis mit ein, aber die Religiosität bildet gegenüber Nationalchauvinismus und Militarismus das bestimmende Element. Birk, Tag von Sedan, S. 95 ff.

⁷⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Kriegervereine, in: Westfälischer Hausfreund, 6. Jg., Nr. 6 vom 6. Februar 1870, Sp. 1-4, Zitat Sp. 3.

⁷⁶ Friedrich von Bodelschwingh, „Opfer Gott Dank und bezahle dem Höchsten dein Gelübde“. Aufruf zur Bildung christlicher Kriegervereine (1895), HAB B XII 7, 2a.

⁷⁷ Vgl. Thomas Rohkrämer, Der Militarismus der „kleinen Leute“. Die Kriegervereine im Deutschen Kaiserreich 1871–1914, München 1990, S. 206-215.

⁷⁸ Mit diesem Modell gelangte Bodelschwingh über lokale Erfolge im Minden-Ravensberger Raum nicht hinaus. Vgl. dazu Lehmann, Sedanfest, S. 567-572.

gung des Deutschen Reiches. Auf einer Reise durch Süddeutschland im Jahre 1867 musste er feststellen, dass der deutsche Krieg ein Jahr zuvor zu einem „traurige[n] Riß zwischen Nord- und Süddeutschland“⁷⁹ geführt habe. Dieser könne allein durch den christlichen Glauben wieder geheilt werden, wobei den Christen in Nord- und Süddeutschland eine Vorreiterrolle zukam. So hegte er die Hoffnung, dass „wenigstens die christlich denkenden Menschen in Süddeutschland Gottes Hand in den Ereignissen des vorigen Jahres erkennen, für den Ausgang danken und einen möglichst engen Anschluß an Norddeutschland wünschen“. Folglich sollten „alle, die nicht allein zum gemeinsamen irdischen, sondern auch zu dem gemeinsamen himmlischen Vaterland sich bekennen, alles alten Zwistes vergessen, und in dieser Zeit da die Wogen so hoch gehen, zu gegenseitiger Rettung und Stärkung sich die Hände recht fest in herzlicher Liebe reichen und einen gemeinsamen guten Kampf kämpfen.“⁸⁰ In dem verbindenden christlichen Glauben sah Bodelschwingh die Grundlage der nationalstaatlichen Einigung, denn gerade das gemeinsam erlebte Leid des Krieges von 1866 habe Nord- und Süddeutschland noch enger zusammengebunden. Aus diesem Grund lehnte Bodelschwingh im Juni 1867 eine Gedenkfeier der Schlacht von Königgrätz ab, da diese den gegenseitigen Unmut wieder entfachen könnte. Vielmehr solle man „mit einer ehrlichen Scham“ der Ereignisse von 1866 gedenken, „daß unser deutsches Volk sich nicht nur mit ‚Blut und Eisen‘ zusammenketten ließ. Und Blut und Eisen ist’s auch nicht gewesen, was gekettet hat, sondern die gemeine Trübsal [...] und die gemeinsame Liebe“. Durch den Krieg sei das deutsche Volk mit einem „Band aus Traurigkeit und Thränen – aus entsagender, aufopferungsvoller Liebe, und wie ich hoffe auch vielfach rechtschaffener Buße und lebendigem Glauben ineinander gewoben“ worden. Dieses Band gelte es nun zu erhalten, wofür politische und wirtschaftliche Bündnisse allein nicht ausreichend seien. Denn „die besten Paragraphen einer Reichsverfassung, Schutz- und Trutzbündnisse und Zollvereine werden Deutschlands Stämme nicht zusammenhalten, sondern alle diese Bande werden bei erster Gelegenheit wieder zerreißen, wie morsche Zwirnsfäden, wenn das Band zerreißt, das Gottes züchtigende Hand und sein Geist in den Tagen der Trübsal wie 1813 so 1866 aus Buße und Glaube, aus Liebe und Dankbarkeit ineinander geschlungen.“⁸¹ Der christli-

⁷⁹ Friedrich von Bodelschwingh, Die Barmer Festwoche (1867), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 369-372, hier S. 369.

⁸⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Ein kurzer Streifzug durch Süddeutschland (1867), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 373-381, Zitate S. 379 ff.

⁸¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Die ersten Erinnerungstage, in: Westfälischer Hausfreund, 3. Jg., Nr. 26 vom 30. Juni 1867, Sp. 1-4, Zitate Sp. 3 f.

che Glaube stellte für Bodelschwingh das einzige Mittel dar, die Einigung Deutschlands nicht nur herbeizuführen, sondern auch langfristig zu bewahren.⁸²

Darüber hinaus erhielt der christliche Glaube bei Bodelschwingh die Funktion, den Zusammenhalt des Staates im Inneren zu stärken, wie er am Beispiel Preußens verdeutlichte. Im Mai 1866 konstatierte Bodelschwingh, dass der gesamte preußische Staat „aus den Fugen“ geraten sei: Die Fürsten und Staatsdienern hätten jeglichen christlichen Glauben verloren, der Unglaube halte Einzug in Ehen, Familien, Schulen und Hochschulen und setze an die Stelle des Glaubens an Gott einen materialistischen Geldglauben. Die gesamte Gesellschaft sei vom Glauben abgefallen und in Sünde verstrickt, was ein Gericht Gottes zur Folge haben werde. Den einzigen Ausweg aus dieser Situation sah Bodelschwingh in der gemeinsamen Buße des gesamten preußischen Volkes, wie es bereits in der Zeit der Freiheitskriege der Fall gewesen sei, als sich das gesamte preußische Volk mitsamt seinem König unter Gottes Wort gebeugt habe. So hegte er den Wunsch, dass „doch auch in diesen Tagen alle Fürsten und Völker unseres deutschen Vaterlandes sich diesen Geist schon jetzt schenken ließen: wie viel Elend und Jammer und schwere Demütigungen könnten uns gespart werden.“⁸³

b) Der protestantische Charakter des Deutschen Kaiserreiches

Den Ausgangspunkt für die Betonung des protestantischen Charakters für die deutsche Nation bildete Bodelschwinghs Sichtweise von Preußen. Dieses könne die geschichtliche Aufgabe der Einigung des Deutschen Reiches weder auf militärischem noch auf gesetzgeberischen Wege erfüllen. Von entscheidender Bedeutung sei dessen geistlicher Zustand, der eng mit der evangelischen Kirche verbunden sei: „Das Salz Preußens, sein Mark und seine Kraft, ist seine evangelische Kirche. Nur als Hort der evangelischen Kirche kann es auch Hort Deutschlands sein.“⁸⁴ Allein Gottes Segen verdanke Preußen die militärischen Erfolge der jüngeren Vergangenheit, denn die Siege von 1866 und 1870/71 seien in erster Linie auf die geistige Überlegenheit der preußischen Soldaten infolge des evangelischen Glaubens zurückzuführen. In den militärischen Auseinandersetzungen sei „offenbar geworden, daß das

⁸² Vgl. dazu Gerhardt, *Lebensbild*, Bd. 1, S. 394 f.

⁸³ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *O Land, Land, Land, höre des Herrn Wort* (1866), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 230-233, Zitate S. 231, 233.

⁸⁴ Friedrich von Bodelschwingh, *Steine und Kalk* (1867), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 326-329, hier S. 326.

Uebergewicht der preußischen und deutschen Waffen ganz besonders in dem noch vorhandenen Rest lebendigen Glaubens lag.⁸⁵ In diesem Sinn interpretierte Bodelschwingh den Ausgang des deutsch-französischen Krieges, indem er Stellungnahmen von französischer Seite zustimmend wiedergab, wonach „der liebe Gott [...] wohl ‚evangelisch‘ sein [müsse], daß er die Gebete des evangelischen Königs und seines Volkes höre, und die Gebete des katholischen Volkes verwerfe.“⁸⁶ Auch wenn Bodelschwingh eine Interpretation des Krieges 1870/71 als Religionskrieg ablehnte, zeigen seine Ausführungen, dass er den Sieg Preußens über Frankreich auch als einen Sieg des Protestantismus über den Katholizismus verstanden wissen wollte.⁸⁷

Nach der Einigung im Jahre 1871 übertrug Bodelschwingh den evangelischen Charakter Preußens auf das Deutsche Kaiserreich. Bereits ein Jahr später hob er ausdrücklich hervor, dass „ein evangelischer Kaiser den deutschen Kaiserthron in nie gesehener Macht und Herrlichkeit“⁸⁸ bestiegen habe. In den Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche betonte er, dass an der Spitze des Deutschen Kaiserreiches „statt eines ‚römischen Kaisers‘ ein evangelischer Kaiser steht, der anstatt dem römischen Papste die Füße zu küssen, das Evangelium von der freien Gnade preist.“⁸⁹ Um den evangelischen Charakter des Deutschen Kaiserreiches zu manifestieren, rief er zu Spenden für den Bau des evangelischen Domes in Berlin auf, in welchem „das Wort von der freien Gnade gepredigt würde, die sich an König und Volk so herrlich erwiesen hat.“⁹⁰ Das durch das evangelische Preußen geeinte Deutsche Reich galt für Bodelschwingh besonders wegen des evangelischen Kaisers als ein protestantisches Reich. Mit dieser Sichtweise musste er aber auch zu den übrigen in der deutschen Nation vertretenen Glaubensrichtungen Stellung beziehen.

⁸⁵ Friedrich von Bodelschwingh, Eine Heerschau, in: Westfälischer Hausfreund, 8. Jg., Nr. 4 vom 28. Januar 1872, Sp. 1-4, hier Sp. 1. Siehe auch Bodelschwingh, Steine (1867), S. 326.

⁸⁶ Bodelschwingh, Welches Geburtstagsgeschenk (1871), S. 684.

⁸⁷ Mit dieser Sichtweise befand sich Bodelschwingh in Übereinstimmung mit weiten Teilen des Protestantismus. Siehe dazu Günter Brakelmann, Der Krieg von 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus, in: Wolfgang Huber/Johannes Schwerdtfeger (Hg.), Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des Protestantismus, Stuttgart 1976, S. 293-320, bes. S. 303-309.

⁸⁸ Friedrich von Bodelschwingh, Eine Heerschau, in: Westfälischer Hausfreund, 8. Jg., Nr. 3 vom 21. Januar 1872, Sp. 1-3, hier Sp. 2.

⁸⁹ Bodelschwingh, Modergeruch, 16. April 1871, Sp. 2.

⁹⁰ Bodelschwingh, Welches Geburtstagsgeschenk (1871), S. 685.

c) Die Ausgrenzung der übrigen Glaubensrichtungen und die besondere Bedeutung der lutherischen Konfession

In Bezug auf das Judentum nahm er eine Unterteilung in zwei Gruppen vor. Sah er auf der einen Seite die Gruppe der achtungswerten strenggläubigen Juden, stand auf der anderen Seite das Reformjudentum, deren Angehörige ihren Glauben ausschließlich sittlich-religiös interpretieren und sich über die jüdischen Gesetze hinwegsetzen würden. Den Vertretern der ersten Gruppe zollte Bodelschwingh durchaus Respekt und räumte ihnen das Recht ein, ihren Glauben zu bewahren, da sich die orthodoxen Juden grundsätzlich von allen nationalen Angelegenheiten fernhalten würden. Dagegen verurteilte er das Reformjudentum, dessen Vertreter lediglich eine Assimilierung mit der bürgerlichen deutschen Kultur beabsichtigen würden. Damit würden sie nicht nur den traditionellen jüdischen Glauben preisgeben, sondern den christlichen Charakter des deutschen Volkes untergraben. Dementsprechend lehnte Bodelschwingh die Forderung nach der Zulassung der Juden zum Richteramt, wie sie 1867 von zwei Rabbinern vorgebracht wurde, kategorisch ab, da bei einem Richter jüdischen Glaubens, gleichgültig ob orthodox oder reformiert, der Eid auf den christlichen Gott als zentrales Mittel der Rechtsfindung entfalle. Somit sei den Juden zwar „alles Gute“ zu wünschen, „nicht nur gemeinsames Bürgerrecht auf Erden, sondern auch gemeinsames Bürgerrecht und Erbeim Himmel [...]“; aber das können wir nicht wünschen, daß gleichzeitig ihr und unser Glaube beschimpft, alle Gewissen verunreinigt und um vermeintlichen irdischen Vortheilswillen, sie an ihrem ewigen Erben Schaden nehmen.“⁹¹

Die Unterteilung der Juden bildete auch die Grundlage für seine Ansichten über den Antisemitismus, den er in zwei Formen unterschied. Auf der einen Seite konstatierte er eine Judenfeindlichkeit in der Gesellschaft, bei dem das jüdische Volk als Ganzes diskriminiert und unterdrückt werde und der zu verurteilen sei. Auf der anderen Seite verstand er es aber als eine „heilige Pflicht jedes Christen“, gegen das gottlose und materialistische Reformjudentum vorzugehen, da dieses „unter Wegwerfung jeglichen Glaubens und jeglicher Moral auf dem Boden des nacktesten Materialismus stehend die Emanzipation des Fleisches predigt, alles beschmutzt, was einem Christen, ja was jedem edlen Menschen heilig sein muß, Thron und Altar gleichmäßig unterwühlt, nur um möglichst viel Geld zu verdienen, nicht etwa nur gewis-

⁹¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Der Christ vor seinem jüdischen Richter, in: Westfälischer Hausfreund, 3. Jg., Nr. 3 vom 20. Januar 1867, Sp. 1-4, Zitate Sp. 1, 3.

senlos den Nächsten materiell zu Grunde richtet, sondern auch sittlich verderbt“⁹². Diese Auffassung verband ihn auch mit dem preußischen Hofprediger Adolf Stoecker.⁹³ In der Auseinandersetzung über dessen antisemitische Agitation im Jahre 1885 setzte sich Bodelschwingh bei dem preußischen Kronprinzen Friedrich Wilhelm für seinen Weggefährten ein. Er halte Stoecker „für ein auserwähltes Rüstzeug Gottes [...] zur Rettung unseres Volkes aus den Banden seiner gottlosen Verführer und zugleich für den treuesten Streiter für Kaiser und Reich, ja für die festeste Stütze, die augenblicklich unser Hohenzollerthron hat.“ Stoecker sei nicht als ein Feind der Juden zu sehen, denn er habe nicht die jüdische Religion an sich, sondern lediglich die religionslosen Juden angegriffen, „die den Glauben der Väter weggeworfen haben und mit den abtrünnigen Christen eins sind im Haß gegen das Kreuz, Thron und Altar.“⁹⁴ In diesem Sinne unterstütze Bodelschwingh das Vorgehen Stoeckers. Dabei übersah er jedoch, dass Stoecker diese differenzierte Sichtweise des Judentums nicht einnahm, sondern in seinen Reden das gesamte Judentum angriff.⁹⁵ Die judenfeindlichen Äußerungen Bodelschwinghs richteten sich dagegen ausschließlich gegen das Reformjudentum, das er aufgrund dessen Gottlosigkeit als Gefahr für die deutsche Nation ansah.

Mit der Betonung des protestantischen Charakters des Deutschen Kaiserreiches ging auch eine Ausgrenzung des Katholizismus einher. In seinen Augen befinde sich die katholische Kirche in einem schlechten geistlichen Zustand, wie die ausschweifenden Formen der Heiligenverehrungen zeigen würden, die einer Menschenvergötterung gleich kämen.⁹⁶ Auch Papst Pius IX. sei für diese Situation verantwortlich. Zwar sah Bodelschwingh in ihm „einen entschieden frommen, nach dem

⁹² Siehe dazu Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2,1, S. 262 ff., Zitate S. 263.

⁹³ Vgl. Robert Stupperich, Bodelschwingh und Stoecker. Gemeinsame Ausrichtung – verschiedene Wege, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 67 (1974), S. 89-111, hier S. 91 ff.; Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2,1, S. 246-249.

⁹⁴ Friedrich von Bodelschwingh, Brief an den Kronprinzen vom 22. August 1885, in: ders., Briefwechsel, Bd. 1, S. 160 f.

⁹⁵ Zur antisemitischen Agitation Stoeckers vgl. etwa Martin Greschat, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: Günter Brakelmann/Martin Rosowski (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, S. 27-51, bes. S. 28-36. Stupperich thematisiert den antisemitischen Aspekt nicht und kommt so zu sehr einseitigen Bewertungen Stoeckers, der im politischen und kirchlichen Bereich „bedrängt, missdeutet und verkannt“ worden sei. Siehe dazu Stupperich, Stoecker, hier S. 99.

⁹⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Was sich jenseits der Alpen zuträgt (1867), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 364-368. Siehe dazu auch Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 451 f.

Maß seiner Erkenntnis bewunderungswürdigen tapferen Christen“⁹⁷, aber er gebiete den unchristlichen Elementen keinen Einhalt und stütze sich statt dessen „in seinen Nöten auf so morsche Stützen [...], die über kurz oder lang zusammenbrechen müssen.“⁹⁸

Eine dieser Stützen bildete für Bodelschwingh der Jesuitenorden, dem nicht nur eine große historische Schuld zukomme, da er seit der Reformation gerade in Deutschland die Verkündigung des wahren evangelischen Glaubens aufgehalten und mit Gewalt verhindert habe.⁹⁹ Auch in der Gegenwart gehe von den Jesuiten eine große Gefahr aus, da sie nicht nur für die Verkündigung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas 1869/70, sondern für die gesamte ultramontane Ausrichtung des Katholizismus maßgeblich verantwortlich seien. Die Jesuiten würden „ohne Zweifel ganz besonders auf die Unterwerfung des preußischen Staates unter Roms Szepter“ hinarbeiten, um die „Herrschaft des Papstes über die ganze Erde“ zu errichten.¹⁰⁰ Dem Orden sei es „in einem besonderen Maße geglückt in die Herzen deutscher und preußischer Unterthanen eine andere Vaterlandsliebe zu pflanzen als die zum deutschen und preußischen Vaterlande, nämlich die Liebe zum irdischen Papstreich.“ Somit sei es notwendig gewesen, dass der Jesuitenorden von Bismarck verboten wurde, da die Jesuiten „den katholischen Unterthanen die Pflichten der Treue gegen ihren Kaiser und König zweifelhaft“ machen würden.¹⁰¹ Der Orden werde somit „zum Verräther am eigenen Vaterlande“. Zwar erkannte Bodelschwingh unter den Jesuiten auch einige wenige fromme Menschen, „aber das ganze Institut ist vom Teufel.“¹⁰²

Darüber hinaus war Bodelschwingh der Meinung, dass sich die katholische Kirche in Deutschland von dem unchristlichen Gedanken befreien müsse, dass allein sie die Kirche Christi bilde. Das sei nämlich „jener furchtbarer Irrtum [...], an welchem allemal die Verständigung mit Rom scheitert“. Bis Ende der 1860er Jahre hegte Bodelschwingh die Hoffnung, dass die katholischen Bischöfe Deutschlands die ultra-

⁹⁷ Friedrich von Bodelschwingh, *Weg mit den Bekenntnissen der Kirche* (1870), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 609-612, hier S. 610.

⁹⁸ Bodelschwingh, *Alpen* (1867), S. 366 f.

⁹⁹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Die Stimmen der 19 katholischen Bischöfe* (1869), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 552-555, hier S. 552 f. Siehe auch Friedrich von Bodelschwingh, *Wie kämpfen wir erfolgreich gegen die Jesuitengefahr?* (1904), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 275-299, hier S. 278 f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 281, 283.

¹⁰¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Varzin und Rom*, in: *Westfälischer Hausfreund*, 8. Jg., Nr. 44 vom 3. November 1872, Sp. 1-5, Zitate Sp. 2, 5.

¹⁰² Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Eine doppelte Erklärung*, in: *Westfälischer Hausfreund*, 3. Jg., Nr. 31 vom 4. August 1867, Sp. 1-5, hier Sp. 2 f.

montane Ausrichtung verhindern und ihre Eigenständigkeit innerhalb der römisch-katholischen Kirche bewahren würden. Nur so könne die katholische Kirche in Deutschland von der Bevormundung Roms befreit werden.¹⁰³ Nachdem sich diese Hoffnung mit dem ersten Vatikanischen Konzil 1869/70 als Illusion erwiesen hatte, nahm Bodelschwingh eine zunehmend radikalere Haltung ein. Die einzige Hoffnung für die katholische Kirche in Deutschland bestand für ihn nun in der vollständigen Loslösung von Rom. So lange aber die katholische Kirche „am Papst bleibt, kann sie nicht Buße thun, und es ist also keine Hoffnung für sie.“¹⁰⁴ Das Attentat eines Katholiken auf Bismarck im Jahre 1874 nahm Bodelschwingh zum Anlass, seine Forderung zu bekräftigen: „Der einzige mögliche Ausweg zum Frieden und Heil für die katholische Kirche Deutschlands ist daher: ‚Los von Rom‘.“ Ihm schwebte eine vom römischen Stuhl unabhängige „katholische Kirche Deutschlands unter einem deutschen Erzbischof“¹⁰⁵ vor. Auf diese Weise könne sie nämlich die Freiheit des christlichen Glaubens wiedererlangen, was für ihn nichts anderes hieß, als die evangelischen Glaubensinhalte zu übernehmen, also letztlich „evangelisch [zu] werden.“¹⁰⁶

An einzelnen Stellen nahm Bodelschwingh zwar auch eine tolerante Haltung gegenüber dem Katholizismus ein. So war er der Auffassung, „daß man in der katholischen Kirche auch selig werden kann.“¹⁰⁷ In weiten Teilen jedoch überwog seine nationale und protestantisch geprägte Sichtweise des Katholizismus, der in seiner ultramontanen Ausrichtung eine Gefährdung für die deutsche Nation darstellte, der nur durch die Loslösung der katholischen Kirche Deutschlands von der Kurie zu begehnen war.¹⁰⁸

Obwohl Bodelschwingh in den Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche den evangelischen Charakter des deutschen Kaiserreiches besonders betonte, kam es nicht zu einer Verabsolutierung des gesamten Protestantismus. Der „Mischmaschglaube des liberalen Chris-

¹⁰³ Vgl. Bodelschwingh, *Stimmen*, S. 552-555, Zitat S. 554.

¹⁰⁴ Bodelschwingh, *Varzin und Rom*, 3. November 1872, Sp. 5. Vgl. dazu auch Gerhardt, *Lebensbild*, Bd. 1, S. 452 ff.; Hellmann, *Mensch*, S. 80 f.

¹⁰⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Der Revolverschuß*, in: *Westfälischer Hausfreund*, 10. Jg., Nr. 30 vom 26. Juli 1874, Sp. 1 f.

¹⁰⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Offener Briefwechsel*, in: *Westfälischer Hausfreund*, 10. Jg., Nr. 34 vom 23. August 1874, Sp. 9-12, hier Sp. 12.

¹⁰⁷ Friedrich von Bodelschwingh, *Rede auf der Generalsynode über die Kirchenzucht* (1886), in: *ders., Schriften*, Bd. 2, S. 529-535, hier S. 529.

¹⁰⁸ Im Gegensatz zur Auffassung von Gerhard Ruhbach, nach der Bodelschwingh der katholischen Kirche „auffallend offen gegenüber“ gestanden habe. Vgl. Gerhard Ruhbach, *Wir fragen nach Friedrich von Bodelschwingh – dem Pastor*, in: *Bethel* 24 (1981), S. 31-47, hier S. 36 f.

tentums und des deutschen Protestantenvereins“ wurde von Bodelschwingh ebenso verurteilt. Diese Glaubensrichtung versuche nämlich, die Kultur der Aufklärung mit dem Christentum zu verbinden. Die Existenz von Sünde und Himmel werde verneint und an deren Stelle die Auffassung gesetzt, dass jeder Mensch so viel Gutes wie möglich erleben solle, worin Bodelschwingh nur „die raffinierteste Selbstsucht“ entdeckte.¹⁰⁹ Insbesondere die Forderung des liberalen Protestantismus nach demokratischen Wahlen in Gemeinde- und Glaubensangelegenheiten stieß bei ihm auf Ablehnung.¹¹⁰ Zugespitzt formulierte Bodelschwingh, er wolle „doch noch viel lieber einen Papst als 14 Millionen Päpste in Preußen, will sagen ein Stimmenregiment von unten her.“¹¹¹ Als Begründung diente ihm die konservativ-ständische Auffassung, wonach die „Annahme gleicher politischer Reife unseres Volkes ohne Unterschied des Standes und des Vermögens [...] mehr wie zweifelhaft“ sei.¹¹² Die Inhalte des liberalen Protestantismus sah er im Vergleich mit den katholischen Lehren für weitaus gefährlicher an, da der liberale Protestantismus „alle Hebel ansetzt, um die untersten Grundmauern der Kirche einzureißen“¹¹³. Die Betonung des evangelischen Charakters des deutschen Reiches führte bei Bodelschwingh nicht zu einer Verabsolutierung des Protestantismus. Entscheidend blieb der christliche Glaube.¹¹⁴

Jedoch kam der evangelisch-lutherischen Glaubensrichtung eine Führungsrolle zu. Ausdrücklich betonte Bodelschwingh, „daß Gott der Herr von der Reformationszeit an das deutsche Volk unter allen Völkern der Erde am meisten gesegnet“ habe, was er insbesondere in der deutschen Lutherbibel zu erkennen glaubte. Aus dem „unverdiente[n] Gnadensegen“ der Reformation folgerte er, „daß unser deutsches Volk vor anderen berufen ist, ein Missionsvolk zu sein, um der besonderen Gabe willen, die es empfangen hat.“ Er betonte aber auch, dass dieses nicht in der Form des Herrschens, sondern des Dienens geschehen

¹⁰⁹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Melanchthon (1870), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 613-617, Zitat S. 616. Siehe auch Bodelschwingh, Heerschau, 28. Januar 1872, Sp. 2.

¹¹⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Die rechten Hände (1869), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 576-579, hier S. 578 f.

¹¹¹ Friedrich von Bodelschwingh, Der allgemeine außerordentliche Bettag (1869), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 565-568, hier S. 566.

¹¹² Bodelschwingh, Steine (1867), S. 328.

¹¹³ Bodelschwingh, Bekenntnisse (1870), S. 612. Siehe auch Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 373-377.

¹¹⁴ Vgl. dazu Bodelschwingh, Jesuitengefahr (1904), S. 281.

müsse.¹¹⁵ Die lutherische Konfession gewann bei Bodelschwingh in seiner Zeit als Hilfsprediger in Paris ihre besondere Bedeutung, da er in dem lutherischen Glaubensbekenntnis die beste Möglichkeit sah, die deutsche Gemeinde im christlichen Glauben zusammenzuführen.¹¹⁶ Er war überzeugt, dass er mit der Confessio Augustana „das gute Teil“¹¹⁷ gewählt habe, an dem er sein Leben lang festhielt, wie die Berufung auf das lutherische Bekenntnis der 1892 gegründeten Zionsgemeinde in Bethel verdeutlicht.¹¹⁸ Dennoch betonte Bodelschwingh ausdrücklich, dass das lutherische Bekenntnis für ihn „kein Parteiwort“ sei. Die Inhalte des Bekenntnisses seien ihm wichtiger als der Verweis auf den Namen Luthers.¹¹⁹ Dementsprechend äußerte sich Bodelschwingh im Jahre 1883 trotz kaiserlichen Erlasses nicht schriftlich zum 400. Geburtstag Luthers, womit er sich von weiten Teilen des deutschen Protestantismus absetzte, in deren Schriften Luther zu einem deutschen Helden verklärt wurde.¹²⁰

4. Die nationalen Elemente des protestantischen Wirkens Bodelschwinghs

a) Seine Sichtweise der Sozialen Frage

Das praktische Wirken Bodelschwinghs wurde maßgeblich von seiner Sichtweise der Sozialen Frage bestimmt, denn er sah die bestehende bürgerliche Gesellschaftsordnung durch „die aus dem Glaubenshaß geborne sociale Revolution“ bedroht.¹²¹ Die Verantwortlichen für diese Situation seien sowohl in der Sozialdemokratie als auch im Liberalismus zu sehen. Während die Sozialdemokratie auf der einen Seite der Arbeiterschaft uneinlösbare materielle Hoffnungen vermittele und diese zum Umsturz auffordere, drücke der Liberalismus auf der anderen Seite die Arbeiterschaft „zu einer Ware auf dem Sklavenmarkt der freien Kon-

¹¹⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Licht und Schatten der hessischen Einwanderung in Paris (1864), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 134-149, hier S. 138 f.

¹¹⁶ Vgl. Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 184 f., 287 f. Siehe auch Friedrich von Bodelschwingh, Psalm 46, 2-5, in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 108-113.

¹¹⁷ Friedrich von Bodelschwingh, Eins ist not (1864), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 114-121, hier S. 121.

¹¹⁸ Dazu Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2, S. 380-388.

¹¹⁹ Bodelschwingh, Eins ist not (1864), S. 118.

¹²⁰ Vgl. dazu Hartmut Lehmann, Das Lutherjubiläum 1883, in: ders., Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, S. 105-127.

¹²¹ Bodelschwingh, Heerschau, 7. Januar 1872, Sp. 3.

kurrenz“ herab. Als Konsequenz dieser Entwicklung konstatierte Bodelschwingh, dass für die Arbeiterschaft anstelle geistlicher und christlicher in erster Linie materielle Werte von Bedeutung seien.¹²² Auch von Unternehmerseite gehe keine Initiative aus, die soziale Lage zu entschärfen. In prophetischer Weise sah Bodelschwingh die deutsche Gesellschaft auf einen „gähnenden Abgrund“ zulaufen, „der sich [...] aufthut, immer breiter klafft und über ein Kleines Hunderttausende verschlingen muß, Reiche wie Arme, wenn nicht Hülfe kommt.“¹²³

Für die Verschärfung der Sozialen Frage in den 1870er Jahren machte Bodelschwingh in erster Linie die Sozialdemokratie verantwortlich, da diese mit ihren überzogenen Forderungen allein auf den Sturz der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung abziele. Dazu würden die Führer der Sozialdemokratie unter den Arbeitern Verbitterung gegen alles verbreiten, „was ihnen im Wege steht: Vaterlandsliebe, Königs-
thron, christliches Familienleben und den Glauben an den lebendigen Gott“. Da er aber in genau diesen Werten das Fundament der deutschen Nation sah, verurteilte er „die grundstürzenden Lehren der sozialdemokratischen Führer“. Auch hielt er die Sozialistengesetze Bismarcks für richtig, obwohl er der Meinung war, dass „Gesetze und Maßregeln [...], die nur aus der Angst vor den möglichen Siegen der Umsturzpartei geboren werden, [...] wenig Hoffnung auf Sieg und Erfolg“ hätten.¹²⁴ Damit eine Lösung der Sozialen Frage erfolgreich sei, müsse sie auf zwei Ebenen beantwortet werden, nämlich auf der geistlichen und auf der materiellen. Genau so wenig, wie die Arbeiterschaft allein mit geistlichen Werten zu beruhigen sei, könne man die Soziale Frage nur mit finanziellen Mitteln lösen, denn mit „Geld und Gesetz allein lassen sich Menschenseelen nicht retten. Das Evangelium muß dazukommen.“¹²⁵ Eine bloße Verbesserung der finanziellen Lage der Arbeiter ohne eine Verbesserung der geistlichen Situation erschien ihm

¹²² Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Die Arbeiterfrage* (1869), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 549 ff., Zitat S. 549.

¹²³ Friedrich von Bodelschwingh, „Die Erndte ist groß, aber wenig sind die Arbeiter“, in: *Westfälischer Hausfreund*, 8. Jg., Nr. 26 vom 30. Juni 1872, Sp. 3. Vgl. dazu auch Lehmann, Bismarck, S. 609 ff.

¹²⁴ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Noch einmal meine Landtags-Kandidatur* (1903), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 162-169, Zitate S. 164, 168. Siehe dazu auch Gerhardt, *Lebensbild*, Bd. 1, S. 385-388; Hellmann, *Mensch*, S. 132-136.

¹²⁵ Friedrich von Bodelschwingh, *Meinen lieben Brüdern von der Landstraße* (1901), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 126-143, hier S. 142. Siehe auch ders., *Landtags-Kandidatur* (1903), S. 168 f.

nicht erfolgversprechend. Nur das Wort Gottes könne eine Aussöhnung der verschiedenen gesellschaftlichen Interessen bewirken.¹²⁶

b) Die pädagogischen und pflegerischen Tätigkeiten

Um die christlichen Werte in der Gesellschaft wieder zu verankern, müsse man seiner Meinung nach zuallererst bei der pädagogischen Arbeit in den Volksschulen ansetzen. Damit wandte er sich explizit gegen die liberale Forderung nach einer Trennung der Schulen von der Kirche. Der politische Liberalismus wolle nämlich die Jugend ohne jegliche christliche Werte erziehen, um dann „den rechten gefügigen Stoff zur Hand [zu haben], mit dem sich der moderne heidnische Staat, der Staat der Fleischesfreiheit, aufbauen läßt.“¹²⁷ Dagegen dürfe gerade vor dem Hintergrund der sozialen Lage die Schule unter keinen Umständen von der Kirche abgeschnitten werden. Die Jugend müsse im christlichen Sinne erzogen werden, um die Gesellschaft vor dem sozialen Umsturz zu bewahren.¹²⁸ Insbesondere der Arbeiterjugend müsse anstelle rein materieller Werte bessere Angebote gemacht werden. Dieses sei nur durch einen „[g]esunden, tüchtigen, echt christlichen Jugendunterricht“ zu erreichen.¹²⁹ Zur Verdeutlichung seiner Forderung bediente sich Bodelschwingh des Beispiels Frankreichs, dessen ausweglose Lage nach dem Krieg von 1870/71 vor allem eine Folge des entchristlichten Schulsystems sei.¹³⁰ Eine Trennung der Schule von der Kirche würde auch in Deutschland zu einer Entchristlichung der gesamten Gesellschaft führen, die damit in ihren Grundwerten gefährdet sei.

Um diese Gefahr zu bannen, kam den Pastoren eine zentrale Bedeutung zu. Diese seien jedoch aufgrund der theologischen Ausbildung an den staatlichen Hochschulen nicht mehr in der Lage, die christlichen Werte in der Auseinandersetzung mit den liberalen Kräften zu behaupten: „Die moderne theologische Wissenschaft hat nicht nur stumpfe

¹²⁶ Vgl. Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 380-385; ders./Adam, Lebensbild, Bd. 2,1, S. 214-219; Rau, Bodelschwingh, S. 52 ff.

¹²⁷ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Das Feldgeschrei (1868), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 447-450, Zitat S. 447.

¹²⁸ Friedrich von Bodelschwingh, Ein stilles Friedenswerk (1871), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 690 ff., hier S. 692.

¹²⁹ Bodelschwingh, Modergeruch, 16. April 1871, Sp. 3.

¹³⁰ Friedrich von Bodelschwingh, Zum Geburtstagsgeschenk unseres Königs (1871), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 697 ff., hier S. 699.

Waffen gegen diese Feinde, sondern sie wird von denselben ja vielfach und nicht mit Unrecht, als treueste Bundesgenossin begrüßt.“¹³¹

Aufgrund dieser Befürchtungen entwickelte Bodelschwingh bereits 1895 den Plan, eine unabhängige theologische Fakultät mit der Aufgabe zu gründen, die christliche Überzeugung der angehenden Pastoren für diese Auseinandersetzung „im ‚positiven‘ Sinne“ zu schulen und zu stärken.¹³² Zur Verdeutlichung seiner Vorstellung bediente er sich der Sprache der Agrarwirtschaft und forderte „geistliche Dampfdrehmaschinen, auf denen man mit Hochdruck durch Hilfe des Staates gläubige Pastoren zurechtdreheln“ könne. Dazu solle der Staat der evangelischen Kirche die Freiheit lassen, „sich im ‚eigenen Hause‘ ihre geistigen Waffen zu schmieden, damit sie ihren Zerstörern Widerstand leisten könnte.“¹³³ Nach dem erfolglosen ersten Anlauf von 1895 wandte sich Bodelschwingh zehn Jahre später wieder dieser Thematik zu und erreichte im Jahre 1905 schließlich die Gründung der Theologischen Schule zu Bethel bei Bielefeld.¹³⁴ Abermals konstatierte er, dass die liberale Hochschultheologie eine Bedrohung für den christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft darstelle. Diese sei sogar noch größer, als sie von der Lehre der Jesuiten ausgehe.¹³⁵ Entsprechend seiner biblizistischen Auffassung, dass das Wort Gottes allein die Richtlinie für den christlichen Glaubens bilde, sah er die erste Aufgabe der Theologischen Schule in einem intensiven Schriftstudium.¹³⁶ Mit der Initiative verband er die Hoffnung, „unserm Volk und Vaterland Gottes teures Wort zu erhalten und den lebendigen Glauben an das Evangelium zu pflanzen und zu pflegen.“¹³⁷ Da Bodelschwingh den christlichen Glauben als ein konstitutives Element der deutschen Gesellschaftsordnung

¹³¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Die freie theologische Fakultät* (1895), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 217-226, Zitat S. 225.

¹³² Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, *Gesellschaft, Frömmigkeit und Theologie. Milieubildung und Mentalität im Protestantismus Ostwestfalens um die Jahrhundertwende*, in: *Westfälische Forschungen* 47 (1997), S. 293-322, hier S. 312 ff., Zitat S. 313. Zu der Initiative von 1895 siehe Ulrich Rottschäfer, *Friedrich von Bodelschwinghs Plan einer freien theologischen Fakultät*, in: *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* 75 (1982), S. 249-273, hier S. 254-265; Jelle van der Kooi, *Die Entstehung der Theologischen Schule*, in: Gerhard Ruhbach (Hg.), *Kirchliche Hochschule Bethel 1905-1980*, Bielefeld 1980, S. 11-57, hier S. 22-35.

¹³³ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Eine kirchliche theologische Fakultät* (1895), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 204-216, Zitate S. 206, 213.

¹³⁴ Vgl. zur Gründung der Theologischen Schule im Jahre 1905 Rottschäfer, *Fakultät*, S. 265-271; Kooi, *Entstehung*, S. 35-53.

¹³⁵ Vgl. Bodelschwingh, *Jesuitengefahr* (1904), S. 289 f.

¹³⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Die Theologische Schule zu Bethel bei Bielefeld* (1906), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 314-324, hier S. 314 ff. Siehe dazu auch Rottschäfer, *Fakultät*, S. 249 ff.

¹³⁷ Bodelschwingh, *Jesuitengefahr* (1904), S. 296 f.

ansah, verstand er seinen Einsatz für eine freie theologische Fakultät gleichermaßen als christliches und nationales Anliegen.

Bodelschwingh war sich aber auch bewusst, dass die Menschen immer weniger durch die Pastoren in den Kirchen zu erreichen seien. Somit entwickelte er den Gedanken, dass man dem Volk das Wort Gottes auch anders vermitteln müsse, nämlich „in der Form, wie es dasselbe versteht: In der Form der Barmherzigkeit.“¹³⁸ Diese Einstellung bedingte seine Entscheidung am Ende des Jahres 1871, die geistliche Leitung der 1867 gegründeten „Evangelischen Heil- und Pflegeanstalt für Epileptische“¹³⁹ in Bielefeld zu übernehmen. Die barmherzige Pflege der Epileptischen besaß bei Bodelschwingh auch einen gesellschaftspolitischen Aspekt. Er war der Überzeugung, dass alle menschliche Leiden von Gott gesandt worden seien, um die Menschen auf sein Wort hinzuweisen. Somit würden die kranken Menschen in der Gesellschaft die Funktion erfüllen, durch ihr Dasein die Allmacht Gottes aufzuzeigen. Das Leiden der Kranken diene also „zur täglich mahnenden Erinnerung“ für die gesunden Menschen.¹⁴⁰ Auch die von gegenseitigem Dienen und praktizierter Nächstenliebe gekennzeichneten Arbeitsformen in Bethel besaßen für Bodelschwingh eine gesellschaftspolitische Dimension, denn das Leben in den Anstalten wurde von ihm bewusst als „Gegenentwurf zum religionsneutralen Staat und zur rasch voranschreitenden Säkularisierung vieler Lebensbereiche“ konzipiert.¹⁴¹ Der Dienst der Für- und Seelsorge an den Epileptischen verfolgte auch den Zweck, im Sinne eines leuchtenden Vorbildes des lebendigen Glaubens der Entchristlichung der deutschen Gesellschaft entgegenzuwirken.

¹³⁸ Bodelschwingh, „Erndte“, 30. Juni 1872, Sp. 4.

¹³⁹ Vgl. zur Entstehungsgeschichte der Anstalten und zur Berufung Bodelschwinghs Gerhardt, *Lebensbild*, Bd. 1, S. 504-513, 524-528. Zum Zusammenhang der Anstalt mit der Erweckungsbewegung im Minden-Ravensberger Raum siehe Ulrich Rottschäfer, *Erweckungsdiakonie. Versuch einer Annäherung an Wesen und Ausdrucksform einer Epoche evangelischen Nächstendienstes in Ostwestfalen*, in: Josef Mooser u. a. (Hg.), *Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800-1900*, Bielefeld 1989, S. 113-155, hier S. 114-131.

¹⁴⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Wie löst die Innere Mission die sociale Frage?*, in: *Westfälischer Hausfreund*, 10. Jg., Nr. 21 vom 24. Mai 1874, Sp. 1-6, Zitat Sp. 4.

¹⁴¹ Siehe dazu Matthias Benad, *Bethel als historischer Gegenstand. Vorschlag zur strukturierten Annäherung an die Geschichte der v. Bodelschwinghschen Anstalten*, in: *Theion* 7 (1996), S. 11-38, hier S. 26 f., Zitat S. 26.

c) Das sozialpolitische Handeln

Seine ersten Schritte auf dem Gebiet der Sozialpolitik unternahm Bodelschwingh im Zusammenhang mit den Wanderarmen, die in der Gesellschaft aufgrund der damit verbundenen Bettelei zunehmend als „Vagabundenplage“ wahrgenommen wurden.¹⁴² Als sich die Situation infolge der wirtschaftlichen Depression in den 1870er Jahren verschärft hatte, sah es Bodelschwingh als seine Pflicht an, dieser Not entgegen zu treten. Dabei sah er auf der einen Seite die Gruppe arbeitssuchender Männer, die durch ehrliche Arbeit in den normalen Arbeitsalltag zurückkehren wollten, während auf der anderen Seite die arbeitsscheuen Männer standen, die ihren Lebensunterhalt ausschließlich erbetteln wollten. Sein Ziel war es, den Ersteren zu helfen und „nicht bloß die Vagabundenplage loszuwerden, sondern auch die Goldkörner aus dem Schutt herauszufinden.“¹⁴³ Um die beiden Gruppen voneinander trennen zu können, bot er ihnen anstelle von Almosen die Möglichkeit zu arbeiten, wofür sie ein geringes Entgelt erhalten sollten. Darüber hinaus sollten sie im christlichen Glauben unterwiesen werden, denn erst „Gebet und Arbeit zusammengemengt, das trägt selige Frucht für die Ewigkeit.“¹⁴⁴

Unter diesem Vorzeichen gründete er im Jahre 1882 die erste „Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf“ bei Bielefeld. Dieses Konzept versah er darüber hinaus mit einer Vorbildfunktion, um auch auf staatlicher Ebene die Soziale Frage zu lösen: Wenn der Staat allen arbeitssuchenden Männern Arbeit bieten würde, käme es zu einer Aussöhnung der Arbeitslosen mit den bestehenden Verhältnissen, so dass diese gegenüber den Umsturzgedanken der Sozialdemokratie resistent wären. Die nationale Dimension wird daran deutlich, dass Bodelschwingh nicht nur das Ziel verfolgte, die in seinen Augen ehrlichen Arbeitslosen von den Vagabunden zu trennen, sondern auch die mit der Vagabundenplage verbundenen sozialen Gefahren zu bekämpfen.¹⁴⁵

¹⁴² Vgl. dazu Jürgen Scheffler, Frömmigkeit und Fürsorge. Die Gründung der Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf und die Wohlfahrtspflege in Westfalen und Lippe, in: Reinhard van Spankeren/Bärbel Thau (Hg.), *Diakonie: Geschichte von unten*, Bielefeld 1995, S. 117-142, hier S. 120-123; Ewald Frie, *Fürsorgepolitik zwischen Kirche und Staat. Wanderarmenhilfe in Preußen*, in: Jochen-Christoph Kaiser/Wilfried Loth (Hg.), *Soziale Reform im Kaiserreich*, Stuttgart u. a. 1997, S. 114-127, hier S. 114 ff.

¹⁴³ Vgl. Bodelschwingh, *Landstraße* (1901), S. 132-138, Zitat S. 135.

¹⁴⁴ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Rede zur Einweihung der Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf* (1882), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 431-435, Zitat S. 433.

¹⁴⁵ Vgl. Scheffler, *Frömmigkeit*, S. 123-127, 134-140, Zitat S. 136; Frie, *Fürsorgepolitik*, S. 116 ff.

Den zweiten Bereich seines sozialpolitischen Engagements bildete die Ansiedlung des Arbeiterstandes. Als Ausgangspunkt diente ihm die grundlegende Bedeutung des christlichen Familienlebens, denn „[a]m heimatlichen Herde liegen die Wurzeln der Kraft unseres deutschen Volkes.“ Die deutsche Gesellschaft sei jedoch auf dem besten Wege, dieses kostbare Gut zu verlieren. Dafür verantwortlich seien einerseits die Ideen der Sozialdemokratie wie die Forderung nach der Unabhängigkeit der Frauen, denn damit werde nur die weibliche Genussucht zulasten der christlichen Ehe und des christlichen Familienlebens gesteigert. Aber auch den Unternehmern komme eine Mitschuld an der Entchristlichung des Familienlebens zu, denn die Arbeiter müssten ihre Heime auf dem Land verlassen und in die Stadt ziehen, wo sie durch die Arbeit in den Fabriken Schaden an ihrer Persönlichkeit nähmen.¹⁴⁶ Die vorindustrielle Zeit idealisierend konstatierte Bodelschwingh: „Die Dampfmaschine ist in der Hauptsache an die Stelle des gemütlichen Handwerks getreten und übt an sich schon einen depravierenden Einfluss auf einen großen Teil der Arbeiter aus, die aus freien, nachdenkenden Leuten zu mechanischen, willenlosen Werkzeugen heruntergedrückt sind.“¹⁴⁷ Durch diesen Prozess der Entfremdung der Arbeiterschaft werde das christliche Familienleben zerstört und damit „den Regimentern des offen geplanten Umsturzes ungezählte Rekruten“¹⁴⁸ geliefert. Dieser Entwicklung wollte Bodelschwingh durch eine Stärkung des christlichen Familienlebens entgegen treten, was er durch eine Verbesserung der Wohnsituation der Arbeiterschaft zu erreichen hoffte. Mittels Bausparkassen, die mit staatlicher Unterstützung einzurichten seien, sollte den Arbeitern der Erwerb eines eigenen Stück Landes einschließlich eines Heimes in der näheren Umgebung der Arbeitsstätte ermöglicht werden.¹⁴⁹ Gerade in diesem eigenen Stück Land sah er das beste „Gegengift“¹⁵⁰, um der Entchristlichung des Familienlebens und den damit verbundenen sozialen Gefahren zu begegnen: „Jeder einzelne kinderreiche Familienvater, dem es gelingt, durch diese dargebotene Hand sein Heim zu gründen, ist eine mächtige Predigt gegen alle sozi-

¹⁴⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Der eigene Herd als Grundlage eines christlichen Familienlebens*. Vortrag gehalten in der Generalversammlung des Deutschen Vereins „Arbeiterheim“ am 29. Juli 1891, Bielefeld 21895, S. 1 f., Zitat S. 1.

¹⁴⁷ Friedrich von Bodelschwingh, *Mehr Luft, mehr Licht und eine ausreichend große Scholle für den Arbeiterstand* (1890), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 83-107, hier S. 90.

¹⁴⁸ Bodelschwingh, *Landtags-Kandidatur* (1903), S. 166.

¹⁴⁹ Vgl. Bodelschwingh, *Luft* (1890), S. 96 f.; ders., *Herd* (1891), S. 4 f., 26 ff. Siehe zu diesem Konzept auch Lehmann, *Bismarck*, S. 616-620; Gerhardt/Adam, *Lebensbild*, Bd. 2,2, S. 303-314.

¹⁵⁰ Vgl. Bodelschwingh, *Luft* (1890), S. 91.

aldemokratischen Träumer und Hetzer, welche nur durch völligen Umsturz alles Bestehenden Besserung schaffen zu können vorgeben.“¹⁵¹

Mit der Stärkung des christlichen Familienlebens durch die Ansiedlung des Arbeiterstandes verfolgte Bodelschwingh auch das Ziel, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, insbesondere die Herrschaft der Hohenzollern, zu sichern. So prophezeite er am 9. Februar 1885 in einem Brief an den preußischen Kronprinzen Friedrich Wilhelm: „Gelingt es, daß in dreißig bis vierzig Jahren jeder fleißige Fabrikarbeiter vor seiner eigenen Hütte unter seinem eigenen Apfelbaum umgeben von seiner Familie sein Abendbrot essen kann, dann ist die Sozialdemokratie tot, und der Thron der Hohenzollern auf Jahrhunderte gesichert.“¹⁵²

Sowohl die Tätigkeiten für die Wanderarmen als auch die Initiativen zur Ansiedlung des Arbeiterstandes waren bei Bodelschwingh nicht allein christlich motiviert, sondern lagen auch in seinem Bemühen begründet, die bestehende gesellschaftliche Ordnung des Kaiserreiches vor der sozialen Revolution zu bewahren. Somit kann Bodelschwingh als Paradebeispiel der sozial-konservativen Gruppe von Protestanten des Kaiserreiches gelten, für deren sozialprotestantisches Wirken „praktische Nächstenliebe und politische Revolutionsfurcht“ die ausschlaggebenden Motive darstellten.¹⁵³

5. Zusammenfassung

Die These von der Symbiose christlicher und nationaler Gehalte bei Friedrich von Bodelschwingh lässt sich dahingehend spezifizieren, dass es in seinen Schriften seit der Mitte der 1860er Jahre zu einer verstärkten Aufnahme der deutschen Nation als eines zentralen Bezugspunktes kam, ohne dass diese jedoch zu einem absoluten Wert erhoben wurde. Die traditionelle protestantische Formel von Thron und Altar fand in seinen Schriften die Erweiterung um den Begriff der Nation, wie es seine Formulierung der Ziele von Kriegervereinen verdeutlicht: „Pflege der echten Vaterlandsliebe und echter Königstreu auf dem Grunde wahrer Gottesfurcht.“¹⁵⁴ Er sah aber im christlichen Glauben die entscheidende Grundlage für Vaterlandsliebe und Königstreue. Eine von diesem Glauben abgetrennte Vaterlandsliebe lehnte er ab, da er in einer

¹⁵¹ Ebd., S. 101.

¹⁵² Friedrich von Bodelschwingh, Brief an den Kronprinzen vom 9. Februar 1885, in: ders., Briefwechsel, Bd. 1, S. 158.

¹⁵³ Vgl. dazu Rau, Bodelschwingh, S. 48 ff., Zitat S. 50.

¹⁵⁴ Bodelschwingh, Kriegervereine, 6. Februar 1870, Sp. 3.

solchen Einstellung einen übersteigerten Nationalstolz sah, der seiner Meinung nach „vom Teufel“ sei und dem Willen Gottes fundamental widerspreche.¹⁵⁵

Auch wenn die Schriften Bodelschwings nach Alfred Adam kein zusammenhängendes Werk bilden und als „Gelegenheitszeugnisse“¹⁵⁶ zu verstehen sind, lassen sich doch Elemente des charakteristischen Wechselverhältnis von Nation und Religion aufzeigen.

Auf der einen Seite sind Aspekte der religiösen Verklärung der deutschen Nation wiederzufinden, indem Bodelschwing neben der weltlichen Obrigkeit im Allgemeinen insbesondere das preußische Königtum als eine von Gott gewollte Ordnung verteidigte. Religiös überhöht wurde auch der Krieg, der in seinen Augen ein Werkzeug Gottes bildete, um in die weltlichen Geschicke einzugreifen. Die preußischen Siege von 1866 und 1870/71 waren somit als Geschenke Gottes zu verstehen, die jedoch das deutsche Volk zur dauerhaften Umkehr verpflichteten, was Bodelschwing durch die Stiftung des Sedanfestes zu erreichen suchte.

Auf der anderen Seite sind Aspekte der Säkularisierung religiöser Inhalte zu erkennen. Indem Bodelschwing die konstitutive Bedeutung des christlichen Glaubens für die deutsche Nation heraus hob, nahm er nicht nur eine Ausgrenzung des Judentums vor, sondern griff auch die katholische Kirche aufgrund ihrer ultramontanen Ausrichtung an. Ausgehend von der Interpretation des Protestantismus als prägender Kraft Preußens übertrug er den evangelischen Charakter auf das Deutsche Kaiserreich, ohne dass damit eine pauschale Verabsolutierung des Protestantismus einherging, wie seine Verurteilung des „Mischmaschglaubens“ des liberalen Protestantismus zeigt. Somit besaß der protestantische Glaube zwar eine nationale Dimension, aber er wurde nicht national verklärt. Auch in seinem Wirken sind diese Elemente wiederzufinden. Infolge der Entchristlichung der deutschen Gesellschaft sah Bodelschwing mit der Sozialen Frage die Gefahr des revolutionären Umsturzes der Gesellschaftsordnung heraufziehen. In diesem Sinne verstand er sein gesamtes sozialprotestantisches Wirken auch immer als einen Beitrag zur Sicherung der gesellschaftspolitischen Ordnung des Deutschen Kaiserreiches, die er als eine von Gott gewollte Ordnung um jeden Preis erhalten wissen wollte.

Bodelschwing sah die nationale und die christliche Identität folglich als zwei Seiten derselben Medaille an. Grundsätzlich lässt sich aber feststellen, dass im Falle eines Konfliktes dieser beiden Identitäten eher

¹⁵⁵ Siehe Bodelschwing, Licht (1864), S. 138.

¹⁵⁶ Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2,2, S. 688.

die christliche ausschlaggebend war. So sind deutliche Vorbehalte gegenüber einer nationalen Pervertierung des christlich-protestantischen Glaubens wiederzufinden, denn sein preußisch-deutsches Nationalbewusstsein blieb immer an den christlichen Glauben gebunden. Eine Ausnahme bildete der Krieg gegen Frankreich 1870/71, als er aufgrund der Rückbesinnung der deutschen Nation auf den christlichen Glauben christliche und nationale Identität vereint sah. Im Allgemeinen ist bei ihm aber keine Gleichsetzung von preußisch-deutscher und protestantischer Gesinnung festzustellen. Vielmehr kann der Nationalismus Bodelschwings als ein Musterbeispiel des Pastorennationalismus im Sinne Kuhlemanns gelten: Der christliche Glaube bleibt die zentrale mentale Einstellung, um die sich seine nationale Gesinnung lediglich anlagert, die je nach Zeit und Wirkungsfeld mit seinem christlichen Glauben unterschiedlich weit übereinght.

Innerhalb des deutschen Protestantismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kann Bodelschwing mit seinen nationalen Dispositionen als Repräsentant des konservativen Protestantismus gelten, der im Unterschied zum liberalen Protestantismus eher von einer nationalpolitischen Zurückhaltung geprägt war. Erst der Krieg von 1870/71 und die Interpretation des deutschen Sieges als ein Sieg der protestantischen deutschen Kultur führte zu einer schrittweisen Nationalisierung des konservativen Protestantismus, die bis zur Gleichsetzung von protestantischer und nationaler Identität gehen konnte, wie es im Nationalprotestantismus der Fall war.¹⁵⁷ Eine solche Gleichsetzung lässt sich bei Bodelschwing jedoch nicht wiederfinden. Indem er aber den christlichen Charakter der deutschen Nation gegen alle Entwicklungen der Moderne zu verteidigen suchte, ist sein Wirken nicht als unpolitisch zu charakterisieren, wie er es selber tat.¹⁵⁸ Gegen die in seinen Augen revolutionären Forderungen des Liberalismus und der Sozialdemokratie nach politischer Mitbestimmung und sozialer Gerechtigkeit gründete er sein christlich-soziales Wirken allein auf das preußische Königtum, so dass es nicht nur an konservative und monarchische, sondern verstärkt

¹⁵⁷ Siehe dazu Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1, S. 468–507, bes. S. 486–495. Vgl. auch Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 1173–1181, bes. S. 1175 f.; Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 141–146, 158–165.

¹⁵⁸ Vgl. Bodelschwing, *Landtagskandidatur* (1903), HAB B XII 6,3 Nr. 5; Friedrich von Bodelschwing, *Brief an den Kaiser vom 7. März 1901*, in: ders., *Briefwechsel*, Bd. 2, hrsg. von Alfred Adam, Bielefeld 1975, S. 261. Auch in der Forschung wurde diese Interpretation des Wirkens Bodelschwings übernommen. Vgl. Gerhardt/Adam, *Lebensbild*, Bd. 2,1, S. 202 f.; Ruhbach, *Pastor*, S. 34 f.

auch an nationalistische Kreise gebunden wurde.¹⁵⁹ Zudem trug Bodenschwingh mit seinem protestantischen Wirken nicht nur zur Stabilisierung und Legitimierung des gesellschaftlichen Status quo bei, sondern im erheblichen Maße auch zur kulturellen „Versäulung“¹⁶⁰ der deutschen Gesellschaft des Kaiserreiches, indem er sein protestantisch-konservatives Idealbild von der deutschen Nation zum zentralen Wert erhob und dieses gegenüber allen Veränderungen von liberaler, katholischer oder sozialistischer Seite kompromisslos zu verteidigen suchte.

¹⁵⁹ Vgl. Lehmann, Bodenschwingh, S. 258 f.

¹⁶⁰ Vgl. dazu Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, bes. S. 303-313, Zitat S. 306. Zur Unterscheidung der vier sozialmoralischen Milieus siehe M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Gerhard A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56-80.