

Ein Kampf der Kulturen? Intrakonfessionelle Auseinandersetzungen und interkonfessionelle Konflikte im deutschen Kaiserreich¹

Von Armin Owzar

Seit der kulturalistischen Wende ziehen kulturelle Konflikte mehr denn je das Interesse der Historiker, Politologen und Soziologen auf sich. Manche Wissenschaftler behaupten gar, dass die Weltpolitik des 21. Jahrhunderts weniger durch ökonomische, politische oder ideologische als durch kulturelle Konflikte bestimmt werde. In diesem Zusammenhang ist wohl keine Prognose einflussreicher gewesen als die des amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel P. Huntington, der schon 1996 einen „Clash of Civilizations“, einen Kampf der Kulturen, vorhergesagt hat.² Erst kürzlich hat Huntington diese Prognose weltweit eskalierender religiöser und ethnischer Konflikte modifiziert und sie auf die inneramerikanische Gesellschaft übertragen. Die anhaltende Immigration von Mexikanern in die USA senke den Anreiz für eine kulturelle Assimilation der Einwanderer, so Huntington in einem „The Hispanic Challenge“ überschriebenen Artikel für die Zeitschrift *Foreign Policy*. Infolge dessen bestehe die Gefahr, dass eine anhaltende Immigration aus dem Süden die Vereinigten Staaten von Amerika in ein Land mit zwei Sprachen und zwei Kulturen spalte: in eine hispano-katholische und eine anglo-protestantische Kultur. Nur wenn die katholischen Latinos die Kultur der anglo-protestantischen Gesellschaft übernahmen, könnten sie Teil dieser Nation werden. Träumten sie ihn nicht den *American Dream*, so würden sich die von Mexikanern dominierten Regionen zu einem kulturell und ökonomisch selbständigen Block innerhalb der Vereinigten Staaten entwickeln. Das aber bedeute das Ende des Amerikas, das wir seit über drei Jahrhunderten kannten.³

¹ Beim vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner am 26. Juli 2004 gehaltenen Antrittsvorlesung vor der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

² Vgl. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

³ Vgl. Samuel P. Huntington, *The Hispanic Challenge*, in: *Foreign Policy* 141 (2004), 30–46. Bei diesem Artikel handelt es sich um ein Exzerpt von Huntingtons Buch: *Who*

Die von dem Vordenker amerikanischer Außenpolitik formulierte Furcht vor einem Auseinanderbrechen der Nation aufgrund unveröhnlicher kultureller Differenzen ist nicht erst ein Phänomen unserer Tage. Diese Furcht steht im Zusammenhang mit der Nationalstaatsbildung und der damit verbundenen Vergesellschaftung religiös, sprachlich und ethnisch heterogener Segmente. Von Frankreich aus, wo die Furcht vor einem Auseinanderbrechen der *nation une et indivisible* seit Ausbruch der Französischen Revolution grassierte, weitete sie sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts über den gesamten europäischen Kontinent aus und erreichte schließlich auch ‚verspätete Nationen‘ wie das kleindeutsche Reich von 1871. Der religiöse Faktor bildete in diesem Zusammenhang nur einen, gleichwohl zentralen Aspekt – und das in nahezu allen Ländern Süd-, West- und Mitteleuropas. Überall stoßen wir auf Konflikte zwischen ultramontanen Katholiken und Anhängern eines säkularen Nationalstaates. Eine weitere Variante bildeten die Konflikte zwischen den Angehörigen verschiedener Glaubensrichtungen, zwischen Juden und Christen auf der einen sowie Katholiken und Protestanten auf der anderen Seite.⁴ Letztgenannter Konflikt spielte dabei vor allem in denjenigen Ländern eine prominente Rolle, die wie Deutschland, die Niederlande und die Schweiz tri- bzw. bi-konfessionell waren. Nicht wenige Zeitgenossen sahen in dem Nebeneinander verschiedener Glaubensrichtungen eine Gefahr für den Zusammenhalt und fürchteten, religiöse Bekenntnisse könnten eine Kettenreaktion kultureller Konflikte auslösen, an deren Ende das Auseinanderbrechen der Nation stehe. Insbesondere die in jenen drei Ländern unterrepräsentierten Katholiken sahen sich dem Vorwurf ausgesetzt, es an nationaler Loyalität mangeln zu lassen. Vice versa warfen Katholiken den Protestanten vor, den überkonfessionellen Frieden zu gefährden und damit den nationalen Konsens aufzukündigen.⁵

Rückblickend überrascht die martialisch anmutende Semantik, derer man sich im Verlauf dieser Kontroverse bediente. Schon der bei Aschendorff verlegte *Westfälische Merkur* hatte im Zusammenhang mit den Wirren des münsterischen Kulturkampfes von einem „Krieg bis auf’s Messer“ gespro-

are we. *The Challenges to America’s National Identity*, New York–London–Toronto–Sidney 2004.

⁴ Siehe dazu auch die Beiträge in Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hgg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.

⁵ Zur Situation in den Niederlanden siehe Frans Groot, *Papists and Beggars: National Festivals and Nation Building in the Netherlands during the Nineteenth Century*, in: Peter van der Veer/Hartmut Lehmann (Hgg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999, 161–177, bes. 175 f. Zur Schweiz siehe Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 15 und 54 f. Zu Deutschland siehe in diesem Zusammenhang Helmut Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914*, Princeton 1995 und Frank Becker, *Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich*, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), *Nation and Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt am Main–New York 2001, 389–418.

chen.⁶ Aber auch nach dessen Beilegung sollte die Konfrontation nicht an Schärfe verlieren. Im Gegenteil: in zahlreichen der um die Jahrhundertwende erscheinenden Broschüren und Pamphlete entwarfen Angehörige aller Bekenntnisse nahezu paranoid anmutende Szenarien eines aufziehenden Religionskrieges. Katholische Autoren beschuldigten die Protestanten, den „Frieden zwischen den christlichen Konfessionen in Deutschland zu gefährden“;⁷ und protestantische Autoren warnten unablässig vor der Wühlarbeit der katholischen Kirche. In Wortwahl und Inhalt durchaus zeittypisch formulierte der evangelische Historiker Horst Kohl im Jahre 1903 in einer der vom Evangelischen Bund herausgegebenen *Flugschriften*: Mehr denn je sei „heutzutage der Ultramontanismus an der Arbeit, den konfessionellen Frieden in Deutschland zu untergraben“; die Zeit scheine ihm gekommen, „das Werk der katholischen Gegenreformation mit erneuten Kräften wieder aufzunehmen und die Protestanten, sei's mit Ueberredung, sei's mit Gewalt, in den Schafstall Petri zurückzuführen“.⁸ Auch von ultramontaner Seite schien man kaum eine Gelegenheit auszulassen, um gegen die Protagonisten der verhassten Moderne, nicht nur gegen Juden,⁹ sondern auch gegen Liberale, Protestanten und Sozialdemokraten, zu Felde zu ziehen.

Es sind solche die zeitgenössische Publizistik zuhauf durchziehenden Vorwürfe und Invektiven, die moderne Historiker veranlasst haben, von einer im 19. Jahrhundert einsetzenden Rekonfessionalisierung zu sprechen. So sieht der Historiker Olaf Blaschke massive Parallelen zwischen der Reformation und einem zweiten konfessionellen Zeitalter, das er von den 1830er bis in die 1960er Jahre datiert. Keineswegs sei Religion im langen 19. Jahrhundert einem kontinuierlichen Auszehrungsprozess unterworfen gewesen, so wie es die im Kontext des Modernisierungstheorems aufgestellte Säkularisierungsthese behauptete. Vielmehr sei sowohl eine Renaissance des Glaubens zu beobachten als auch ein zunehmender Konfessionalismus, der die Gesellschaft quer zu den Klassenlinien gespalten habe. Blaschke beschränkt sich nicht darauf, eine konfessionelle Segmentierung der deutschen Gesellschaft zu konstatieren; er behauptet auch eine aggressive Konfrontation beider Konfessionen, mit dem zum Teil erklärten Ziel, die Reformation respektive die Gegenreformation zu vollenden. Blaschke wörtlich: „Wenn das 16. Jahrhundert als ‚Konfessionelles Zeitalter‘ beschrieben werden kann, lässt sich auch das 19. Jahrhundert in Europa als ‚Konfessionelles Zeitalter‘ bezeichnen, dann aber folgerichtig als zweites. Beide Male tönte die Glocke der Konfessionalisierung forte fortissimo. Die ‚unsichtbare Grenze‘ [Etienne

⁶ Westfälischer Merkur (23. Januar 1884), zitiert nach Horst Gründer, „Krieg bis auf's Messer“ – Kirche, Kirchenvolk und Kulturkampf (1872–1887), in: Franz-Josef Jakobi (Hg.) unter Mitwirkung von Thomas Küster, Geschichte der Stadt Münster, Bd. 2: Das 19. und 20. Jahrhundert (bis 1945), Münster 1993, 131–165, hier 132.

⁷ Matthias Höhler, Religionskrieg in Sicht? Ein Wort zum Frieden unter den christlichen Konfessionen in Deutschland, Trier ²1891, 1f.

⁸ Horst Kohl, Berlichingen und Bismarck. Wie ein kathol. Priester den ersten deutschen Reichskanzler zum Eideshelfer einer Geschichtslüge zu machen suchte, Leipzig 1903, 1.

⁹ Vgl. dazu Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997.

François] zwischen den beiden Großkonfessionen, die von 1648 bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts durchaus Bestand hatte, war im ersten und zweiten Konfessionellen Zeitalter sichtbar und so wenig durchlässig wie ein eiserner Vorhang. Dem Interregnum des ‚Zeitalters der Toleranz‘ folgte ein Zeitalter zunehmender Intoleranz zwischen Katholiken und Protestanten sowie von beiden gegenüber Juden“.¹⁰

So plausibel eine solche Signatur der Epoche aufgrund der zahlreichen Quellenbelege sein mag, so verleitet sie doch dazu, die Komplexität des Konfliktes unzulässig auf die kulturelle Dimension zu verkürzen. Im folgenden wird daher zunächst der Frage nachgegangen, ob der Kulturkampf tatsächlich ein Konflikt der Kulturen war oder ob es sich nicht vielmehr um einen sozial und politisch motivierten Konflikt handelte, der erst infolge zeitgenössischer Deutungen zu einem kulturellen Konflikt transformiert wurde. Im Anschluss daran soll die Art und Weise, auf die der konfessionelle Konflikt ausgetragen wurde, analysiert und der Frage nachgegangen werden, ob es sich tatsächlich um einen Kampf handelte.

I. Kampf der Kulturen?

Vom sozialen zum konfessionellen Konflikt

Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche sind ein Strukturmerkmal des langen 19. Jahrhunderts, in allen Ländern Europas, in denen Katholiken einen großen Anteil an der Gesamtbevölkerung stellten. Dabei handelte es sich keineswegs nur um einen Streit um Hoheitsrechte. Neben der verwaltungs- und verfassungspolitischen Ebene spielten sich diese Konflikte auch auf einer weltanschaulichen, einer konfessionellen, einer sozioökonomischen und einer national-föderalistischen Ebene ab. Vor Ort manifestierten sie sich auf höchst unterschiedliche Weise. In Frankreich und Italien,¹¹ in Baden¹² und Bayern¹³ verlief die Front zwischen laizisierten und ultramontanen

¹⁰ Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: GG 26. 2000, 38–75, hier 74. Vgl. auch die Beiträge in Ders. (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002.

¹¹ Vgl. dazu Karl-Egon Lönne, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1986.

¹² Vgl. Lothar Gall, *Die partei- und sozialgeschichtliche Problematik des badischen Kulturkampfes*, in: ZGORh 113 (1965), 151–196.

¹³ Zum bayerischen Kulturkampf siehe Friedrich Hartmannsgruber, *Im Spannungsfeld von ultramontaner Bewegung und Liberalismus: 1864–1890*, in: Walter Brandmüller (Hg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 3: *Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, St. Ottilien 1991, 205–262, hier 245–262; Dieter Albrecht, *Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (1871–1918)*, in: Max Spindler (Hg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte*, Bd. 4/1: *Das neue Bayern. 1800–1970*, München 1974, 283–386, hier 321–329; und Andreas Kraus, *Geschichte Bayerns. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1983, 561–573.

Katholiken. In den Niederlanden,¹⁴ in der Schweiz¹⁵ und in Preußen nahmen die Auseinandersetzungen dagegen den Charakter eines interkonfessionellen Konfliktes an. Dabei begegnen wir großen regionalen Unterschieden.¹⁶ In Diaspora-Städten wie Berlin oder Erfurt hinterließ der Kulturkampf kaum Spuren. Im katholisch dominierten Rheinland verlief er auf relativ niedrigem Konfliktniveau.¹⁷

Nur dort eskalierte er, nur dort kam es zu massivem Protest, zu Demonstrationen und mitunter sogar zu Handgreiflichkeiten, wo soziale Aspekte eine Rolle spielten: etwa in Industriestädten, in denen die Arbeiterschaft durchweg aus Katholiken bestand, während die Fabrikanten meist lutherischen oder reformierten Glaubens waren, zum anderen in Beamtenstädten, in denen sich, wie in Münster,¹⁸ die Funktionseliten aus Verwaltung und Justiz, Militär und Universität mehrheitlich aus Nichtkatholiken zusammensetzten.¹⁹

Schon 1983 hat der Essener Historiker Wilfried Loth in seiner parteipolitischen Studie über *Katholiken im Kaiserreich* auf die mannigfaltigen sozialen und politischen Aspekte des Kulturkampfes verwiesen: Im Widerstand gegen die aufklärerisch-repressive Kirchenpolitik hätten sich, so Loth, zugleich „die Vorbehalte traditioneller Eliten gegen den modernen Nationalstaat, der Protest katholischer Bürger gegen den autoritären Zuschnitt des neuen Reiches, die latente Opposition katholischer ländlicher Unterschichten gegen die Ansprüche liberaler und meist protestantischer städtischer Führungsschichten sowie die Erbitterung katholischer Arbeiter über protestantische Eliten in Wirtschaft und Bürokratie“ artikuliert. In zahlreichen Regionen überlagerte diesen Widerstand zudem ein ausgeprägter Regionalismus, der sich wie im Rheinland, in Westfalen oder Hannover gegen die preußische Vorherrschaft richtete, mitunter aber auch, wie in Elsaß-Lothringen oder Posen, gegen den deutschen Nationalstaat.²⁰

So unterschiedlich die Beweggründe auch waren, sie trugen dazu bei, ein bereits in der Krise des Vormärz herausgebildetes Wir-Gefühl der Katholiken zu verstärken und sie zu einem Milieu zu verschmelzen.²¹ Welche Rolle dabei

¹⁴ Vgl. Peter Jan Margry/Henk te Velde, Contested rituals and the battle for public space: the Netherlands, in: Clark/Kaiser (Hgg.), *Culture Wars* (wie Anm. 4), 129–151, bes. 131.

¹⁵ Vgl. Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 5), 143–145 und 219–236.

¹⁶ Zum aktuellen Forschungsstand zum Kulturkampf im Deutschen Reich siehe Gerhard Besier, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, München 1998, 107–112.

¹⁷ Vgl. Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914*, Göttingen 1994, 259–263.

¹⁸ Zum Kulturkampf in Münster siehe Gründer, „Krieg bis auf’s Messer“ (wie Anm. 6).

¹⁹ Vgl. Martin Baumeister, *Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987.

²⁰ Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf 1984, 17.

²¹ Siehe dazu grundsätzlich die Ausführungen bei Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, 428–468,

dem gemeinsamen religiösen Erlebnis zukam, darüber mag man streiten – erst recht über die Bedeutung der seinerzeit nicht nur unter Laien, sondern auch Klerikern höchst umstrittenen Dogmatik der katholischen Kirche. Kaum einer, so ist den Selbstzeugnissen sowohl bürgerlicher als auch ländlicher Zeitgenossen zu entnehmen, konnte dem Unfehlbarkeitsdogma etwas abgewinnen.²² Die Mehrheit äußerte sich skeptisch bis empört, ja selbst die Befürworter argumentierten weniger aus Überzeugung denn aus taktischem Kalkül. Spätestens seit 1874 aber, als der Kulturkampf seinen Höhepunkt erreichte, gab es kaum noch einen bekennntstreuen Katholiken, der die Infallibilität des Heiligen Vaters in Frage stellen mochte. Warum, so muss man fragen, verteidigte eine Mehrheit der deutschen Katholiken so hartnäckig ein Dogma, an das sie selbst nicht glaubte?

Sozialpsychologische Experimente haben ergeben, dass oftmals ein Minimum an Gemeinsamkeiten ausreicht, um Gruppenidentität herzustellen, insbesondere dann, wenn dies auf der Basis von Abgrenzung geschieht. Probanden, denen die Untersuchungsleiter versichert hatten, dass sie aufgrund bestimmter Lieblingsfarben zu einer bestimmten Gruppe gehörten und sich daher von einer anderen Gruppe unterschieden, neigten auch nach intensivem Kontakt, den vermeintlich eigenen Gruppenmitgliedern deutlich positivere Eigenschaften, den anderen hingegen deutlich negativere Eigenschaften zuzuschreiben.²³

Es liegt auf der Hand, dass im Falle von Außendruck solche kollektiven Identitäten und Stereotype erkennbar zunehmen. So auch im Verlauf des Kulturkampfes: Aufgrund des staatlichen Außendrucks wurde aus den sozial und regional äußerst heterogen zusammengesetzten Katholiken eine geschlossene Gruppe unter konfessionellem Vorzeichen, deren Verhalten sich durch eine Favorisierung der ‚In-group‘ bei gleichzeitig erfolgreicher Geringschätzung der ‚Out-group‘ (aller Nichtkatholiken) auszeichnete. Dieser Prozess hatte zur Folge, dass gruppeninterne Konflikte zurückgestellt wurden. Jeder Angriff der Regierung oder einer anderen religiösen Institution auf ein Mitglied der katholischen In-group oder auf eine sie repräsentierende

bes. 437–444. Für andere Positionen in der Milieudiskussion siehe Otto Weiß, *Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung – Ein Forschungsbericht*, in: *RoJKG 17* (1998), 289–312, hier 299–304.

²² Zur mehrheitlich anti-infallibilistischen Stimmung unter den deutschen Bischöfen siehe Klaus Schatz, *Vaticanium I. 1869–1870*, Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „*Dei Filius*“, Paderborn–München–Wien–Zürich 1993, 360–392. Zur romkritischen Stimmung in der bayerischen Bevölkerung siehe Werner K. Blessing, *Eine Krise des Katholizismus im vorigen Jahrhundert. Das katholische Bayern und die Religion nach dem Ersten Vatikanischen Konzil*, in: *Unbekanntes Bayern*, Bd. 11, München 1980, 107–125, bes. 117–121 und Ders., *Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1982, 182 f.

²³ Vgl. Rupert Brown, *Beziehungen zwischen Gruppen*, in: Wolfgang Stroebe/Miles Hewstone/Geoffrey M. Stephenson (Hgg.), *Sozialpsychologie. Eine Einführung*, Berlin–Heidelberg–New York ³1996, 545–576.

Institution verstärkte diesen Prozess. Jede Kritik an katholischen Glaubensinhalten und -regeln, das Unfehlbarkeitsdogma eingeschlossen, ebenfalls.

Aber auch in der Fremdwahrnehmung durch Nichtkatholiken trat die soziale Heterogenität des katholischen Milieus in den Hintergrund. Dass ein westfälischer Adeliger kaum etwas mit einem liberalen Wirtschaftsbürger aus Köln oder gar einem Aachener Bergarbeiter gemein hatte, wurde kaum noch wahrgenommen. Dementsprechend pauschal fielen die Heterostereotype aus. In ihrer Studie über konfessionelle Vorurteile um 19. und 20. Jahrhundert hat Christel Köhle-Hezinger diese Vorurteile akribisch zusammengetragen. Wir begegnen hier nicht nur dem allseits bekannten Vorwurf, Katholiken seien unpatriotisch und papistisch, finster und abergläubisch, sondern auch einer Reihe sozialer Stereotype. Für das in vielen katholisch dominierten Gegenden zu beobachtende Elend machten Protestanten nicht gesellschaftliche Ursachen, sondern einen Hang der Katholiken zur Trägheit und deren Gewohnheit des Müßiggangs verantwortlich. Katholiken galten aber nicht nur als faul, schlampig und dreckig, sondern auch als heuchlerisch, falsch und verlogen. Ein Großteil dieser Vorurteile kursierte bereits seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aber erst infolge des Kulturkampfes erlebten sie eine reichsweite Konjunktur, nicht zuletzt durch die massenhaft verbreiteten *Flugschriften des Evangelischen Bundes*.²⁴

Manche gingen sogar noch einen Schritt weiter und bescheinigten den Katholiken eine Mehrbeteiligung an Verbrechen und Vergehen. Dabei bediente man sich scheinbar unangreifbarer Fakten, etwa der amtlichen Reichskriminalstatistik. Das ist dem Artikel zum kriminellen Verhalten von Katholiken und Protestanten zu entnehmen, das in dem anonym verfassten und „in Verbindung mit Fachgelehrten [...] von einem deutschen Politiker“ herausgegebenen *Antiuultramontanen Handbuch* im Jahre 1913 erschien. Darin findet man eine nach Konfessionen aufgeschlüsselte Statistik über die einzelnen Arten von Verbrechen und Vergehen aus dem Jahre 1908. In der jeweils linken Spalte ist der relative Anteil von Katholiken und Protestanten, etwa bei Mord und Totschlag, vermerkt. Daneben findet sich eine Berechnung, um wieviel der Prozentsatz der Bestraften den der entsprechenden Bevölkerungszahl übersteigt oder unter ihm bleibt. Es ist auf einen Blick ersichtlich: Mit Ausnahme ganz weniger Delikte wie Abtreibung oder Duell weisen fast sämtliche Verbrechen eine überdurchschnittliche Beteiligung von Katholiken aus.²⁵ Selbst wenn all diese Zahlen stimmen sollten: Sie besaßen insofern einen diskriminierenden Charakter, als man nicht nach gesellschaftlichen und historischen Ursachen fragte, sondern sich damit zufriedengab, auf die religiöse Bedingtheit katholischer Kriminalität zu verweisen: Weil sie sich, so die populärste Erklärung, in der Beichte von aller Sünde reinwaschen

²⁴ Siehe Christel Köhle-Hezinger, *Evangelisch – katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs*, Diss. Tübingen 1976, bes. 98–103. Grundsätzlich zum Evangelischen Bund siehe Armin Müller-Dreier, *Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914*, Gütersloh 1998.

²⁵ Kriminalstatistik, in: *Antiuultramontanes Handbuch*, in Verbindung mit Fachgelehrten hg. von einem deutschen Politiker, Berlin 1913, 336–341.

könnten, hätten Katholiken keine Hemmung, die Gesetze zu verletzen, insbesondere dann nicht, wenn es zum Nutzen ihrer Kirche sei.

Dadurch, dass die Katholiken ihren sozial motivierten Protest über die Konfession artikulierten, wurden sie als Katholiken wahrgenommen und attackiert. Dies wiederum führte zur Stabilisierung eines Milieus und ließ die sozialen Gegensätze in den Hintergrund treten. Kurzum: die meisten Katholiken waren nicht als ultramontane Katholiken geboren, sondern zu ultramontanen Katholiken gemacht worden. Auch nachdem sich der preußische Staat mit der katholischen Kirche längst arrangiert hatte, drohte das katholische Milieu keineswegs in seine sozialen Bestandteile zu zerfallen, so wie es Wilfried Loth suggeriert.²⁶ Ungeachtet einer, wenn auch fortschreitenden Erosion an den Rändern hatte das katholische Milieu über den Ersten Weltkrieg und das Dritte Reich hinaus Bestand, bis in die 1960er Jahre hinein.²⁷ Daran war nicht zuletzt der von Protestanten und Liberalen, aber auch von Nationalsozialisten erzeugte Außendruck verantwortlich. Der ultramontane Klerus, der um die milieustabilisierende Wirkung solchen Drucks wusste, setzte daher alles daran, das Trauma der 1870er Jahre im kollektiven Gedächtnis des katholischen Deutschlands fest zu verankern.

II. Kampf der Kulturen? Von der Konfrontation zur Isolation

Aus einem sozialen Konflikt war also ein kultureller Konflikt geworden. Aber war es auch ein *Kampf* der Konfessionen, ein Religionskrieg, wie manche Zeitgenossen um 1900 herum prophezeiten? War die deutsche Gesellschaft nicht nur gespalten in verschiedene konfessionelle und weltanschauliche Milieus,²⁸ sondern führten deren jeweilige Anhänger auch einen Kampf gegeneinander? Gibt es Belege für den revitalisierten Kampf der Glaubensgemeinschaften, wie Blaschke vermutet? Um diese Frage zu beantworten, sind verschiedene Ebenen in den Blick zu nehmen.

Zum einen kann man die soziokulturelle Praxis im Alltag der breiten Bevölkerung untersuchen. Zum anderen empfiehlt es sich, die verschiedenen akademisch-theologischen Eliten nach ihrem gegenseitigen Verhältnis zu befragen. Zunächst zum Alltag deutscher Katholiken und Protestanten: Wie gingen proletarische respektive bürgerliche Protestanten und Katholiken um die Jahrhundertwende miteinander um?

Solange es sich bei dem unter konfessionellem Vorzeichen geführten Kulturkampf um einen primär sozialen Konflikt handelte, wurde die

²⁶ Vgl. Wilfried Loth, *Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland*, in: Ders. (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, 266–281.

²⁷ Siehe Karl Gabriel, *Die Erosion der Milieus. Das Ende von Arbeiterbewegung und politischem Katholizismus?*, in: Heiner Ludwig/Wolfgang Schroeder (Hgg.), *Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung*, Frankfurt am Main 1990, 241–260.

²⁸ Richtungweisend dazu der Beitrag von M. Rainer Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: Gerhard A. Ritter (Hg.), *Deutsche Parteien vor 1918*, Köln 1973, 56–80.

Kontroverse mancherorts recht offensiv geführt. Nicht zuletzt mit ausdrücklicher Billigung katholischer Kleriker, die ihr Kirchenvolk auf eine unbedingte Verteidigungsbereitschaft einsworen und dabei auch vor einer militanten Rhetorik nicht zurückschreckten: Etwa wenn sie die Gläubigen im übertragene Sinne dazu aufforderten, gegenüber andersgläubigen oder indifferentern Gästen „das Schwert“ zu gebrauchen, sobald im eigenen Hause „schändlich geredet, über Glaube und Priestertum gespottet“ werde.²⁹ Mitunter wurde der Konflikt sogar auf direkte Weise – wie in Berlin oder Münster – auf der Straße ausgetragen. Nicht nur rottete man sich auf öffentlichen Plätzen zusammen, um ein Kloster zu belagern³⁰ oder um gegen die verhasste Verwaltung zu protestieren.³¹ Gelegentlich ließen manche Anhänger der beiden Lager ihren Ärger auch an den jeweiligen exponierten Gegenspielern aus. So kam es vor, dass militante Kirchengegner katholischen Mönchen Lynchjustiz androhten,³² dass Katholiken im Schutz einer Karnevalsmaske verhasste liberale Professoren anpöbelten³³ oder sich gegenüber Vertretern der Staatsmacht zu aggressiven Handlungen hinreißen ließen.³⁴ Gleichwohl verliefen die Konflikte vor Ort weitgehend in geregelten Bahnen. Zu Gewalttätigkeiten kam es nur selten, und wenn, dann waren sie meist defensiver Natur.³⁵

Nach Beilegung des Kulturkampfes aber wurden solche Übergriffe eingestellt. Selbst lautstark artikulierter Protest, wie man ihn während des Kulturkampfes allenthalben hatte erleben können, war nicht mehr üblich. So weit es eben möglich war, ging man fortan jeglichem Konflikt aus dem Wege. Zum einen durch Kontaktvermeidung. Die Isolation gerade des katholischen Milieus wirkte weit in den Alltag hinein. Man blieb unter sich, mied die Geschäfte und Gaststätten, die Vereine und Feste, in und auf

²⁹ Joseph Schuen, Bausteine zu Standes-Unterweisungen für Verehelichte und Unverehelichte, Regensburg 1877, 83.

³⁰ Zum sogenannten Moabiter Klostersturm siehe Manuel Borutta, *Enemies at the gate: The Moabit ‚Klostersturm‘ and the ‚Kulturkampf‘: Germany*, in: Clark/Kaiser (Hgg.), *Culture Wars* (wie Anm. 4), 227–254.

³¹ Ausführlich dokumentiert sind diese Zusammenstöße (aus katholischer Perspektive) bei Ludwig Ficker, *Der Kulturkampf in Münster*, Aufzeichnungen des Kreisgerichtsrates a.D. Stadtrates Ludwig Ficker, bearb. und veröff. von Otto Hellinghaus, Münster 1928, 101–103.

³² Vgl. Borutta, *Enemies at the gate* (wie Anm. 30), 242.

³³ Davon berichtet etwa der von 1876 bis 1912 in Münster Philosophie lehrende und aufgrund seiner kirchen- und glaubenskritischen Einstellung bei den Studenten höchst umstrittene Professor Gideon Spicker in seinen Erinnerungen: *Vom Kloster ins akademische Lehramt. Schicksale eines ehemaligen Kapuziners*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Harald Schwaetzer/Henriette Stahl-Schwaetzer, Nachdruck, Regensburg 1999, 152.

³⁴ Vgl. etwa David Blackburn, *Wenn ihr sie wieder seht, fragt sie wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes. Aus dem Englischen von Holger Fliessbach*, Reinbek 1997, 429–437.

³⁵ Für Beispiele einer solchen Konfrontation zwischen Staatsmacht und Kirchenvolk siehe Wolfgang Dietz, *Die Auswirkungen des Kulturkampfes im Regierungsbezirk Koblenz*, Galenberg 1992, 291–305.

denen Andersgläubige verkehrten.³⁶ Dementsprechend wechselten auch die in katholischen wie in evangelischen Kreisen gepflegten Heterostereotype ihre Funktion: Sie dienten nicht mehr der Konfrontation, sondern der Abschottung. Wenn Katholiken und Protestanten doch einmal, etwa im Rahmen geselliger Anlässe aufeinander trafen, dann pflegten sie in ihrer Unterhaltung kontrovers diskutierte Themen, auch Themen, die die eigene konfessionelle Identität berührten, auszusparen.³⁷ Glauben, Religion und Kirche hatten sich geradewegs zu einem Tabu entwickelt. „Politische und religiöse Gespräche vermeide möglichst“, diese Parole findet sich nicht nur in nahezu allen zeitgenössischen Benimmbüchern.³⁸ Auch die meisten katholischen Kleriker insistierten darauf, in Streitgesprächen selbst von einer Verteidigung katholischer Glaubenssätze Abstand zu nehmen.³⁹ Vieles spricht dafür, dass diese Norm auch beherzigt wurde.⁴⁰ Insbesondere trifft das für das Bürgertum zu; aber auch in proletarischen Kreisen pflegte man religiöse Streitgespräche zu vermeiden. Selbst innerhalb gemischtkonfessioneller Familien war es nicht üblich, über religiöse und politische Themen zu reden. Die „gedrückten familiären Verhältnisse bei einer in aller Regel unpolitisch-religiösen Mutter beeinträchtigten die persönlichen Beziehungen so stark“,

³⁶ Siehe Blaschke, *Das 19. Jahrhundert* (wie Anm. 10), 40; Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918* (wie Anm. 21), Bd. 1, 528–530. Diese Abschottung manifestierte sich nicht zuletzt im Heiratsverhalten. Auch wenn die Zahl der Mischehen in Deutschland seit 1850 kontinuierlich anstieg: noch um die Jahrhundertwende hatten die Partner in über 90 Prozent der in Preußen und Bayern geschlossenen Ehen dasselbe Bekenntnis. Siehe dazu Tillmann Bendikowski, *Konfessionelle Mischehen im Ruhrgebiet*, in: *Mitteilungsblatt des ISB* 26 (2001), 233–239, hier 234.

³⁷ Ausführlicher dazu demnächst Armin Owzar, „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold“. Konfliktmanagement im Alltag des wilhelminischen Obrigkeitsstaates (Historische Kulturwissenschaft) [voraussichtlich Konstanz 2006].

³⁸ Siehe etwa *Der gute Ton in allen Lebenslagen. Ein Handbuch für den Verkehr in der Familie, in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben, unter Mitwirkung erfahrener Freunde* hg. von Franz Ebhardt, Leipzig–Berlin–Wien ¹⁰1886, 283 und Constanze von Franken, *Katechismus des guten Tones und der feinen Sitte*, Leipzig ¹³1907, 33 f.

³⁹ „Streite nicht mit dem bösen Feind herum“, empfahl etwa Pater Fructuosus Hockenmaier, ein Priester der bayerischen Franziskanerordensprovinz, seinen Lesern. In manchen Fällen, so seine Begründung, erreiche „man durch eine offene Zurechtweisung doch nichts, ja durch eine unkluge Entgegnung [laufe] man Gefahr, die Sache nur noch schlimmer zu machen.“ Vgl. Fructuosus Hockenmaier, *Der beichtende Christ. Anleitung zur Lösung von Zweifeln im christl. Leben, nebst einem Anhang der täglichen Gebete*, Steyl-Post Kaldenkirchen (Rhld.) 1906, 90 und 238.

⁴⁰ Hier ist nicht der Raum, die Bedeutung der wilhelminischen Anstandsliteratur als Quelle für Alltagsverhalten zu erörtern. Für eine ausführliche Würdigung des Quellenwertes von Benimmbüchern der Jahrhundertwende siehe Ulrike Döcker, *Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main–New York 1994, 23 und Angelika Linke, *Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart–Weimar 1996, 34–38.

dass politische Gespräche aufgrund ihres erheblichen Konfliktstoffs zumeist ausgespart wurden.⁴¹

Wie lässt sich auf diesem Hintergrund das um die Jahrhundertwende einsetzende Anschwellen aggressiv und polemisch gehaltener Schriften über die jeweils andere Religionsgemeinschaften erklären? Dachten und handelten die Eliten der großen weltanschaulichen Lager anders als die breite Bevölkerung? Träumten radikale Protestanten immer noch von einem exklusiven „heiligen evangelischen Reich deutscher Nation“, so wie es schon Hofprediger Stoecker anlässlich der Reichsgründung von 1871 formuliert hatte?⁴² Und wie ernst meinten es die Ultramontanen mit ihren Missionierungsphantasien? Zielen Sie auf eine Rekatholisierung des Reiches? Wollten sie tatsächlich das Rad der Geschichte zurückdrehen und vorreformatorische Verhältnisse etablieren, so wie es ihnen die *Flugschriften des Evangelischen Bundes* unablässig unterstellten?⁴³ Oder waren solche Äußerungen nicht vielmehr Ausdruck neuer intern sich abspielender Konflikte? Das soll im folgenden an einem ausgewählten Beispiel, der Antimodernismusdebatte im deutschen Katholizismus, diskutiert werden.

Auf den ersten Blick spricht vieles dafür, dass die Konfrontation zwischen Katholiken und Protestanten revitalisiert wurde. Verwiesen sei nur auf die 1910 veröffentlichte Borromäus-Enzyklika, in der Papst Pius X. die Reformatoren als „inimici Crucis Christi [...] qui terrena sapiunt ... quorum Deus venter est“ bezeichnete.⁴⁴ Eine Provokation, die den streitbaren Protestanten des Evangelischen Bundes durchaus gelegen gekommen zu sein schien, halfen sie doch durch eine Übersetzung der Enzyklika ins Deutsche, diese im Reich zu popularisieren und trugen dadurch dazu bei, die antikatholische Empörung auf Seiten der Protestanten anzuheizen.⁴⁵ Die *Deutsch-Evangelische Korrespondenz* setzte gar noch einen drauf, indem sie eine irreführende Wiedergabe des einschlägigen Passus („Menschen viehischen Sinnes“) kursieren ließ.⁴⁶ Aus

⁴¹ Jochen Loreck, Wie man früher Sozialdemokrat wurde. Das Kommunikationsverhalten in der deutschen Arbeiterbewegung und die Konzeption der sozialistischen Parteipublizistik durch August Bebel, Bonn-Bad Godesberg 21978, 183.

⁴² Adolf Stoecker in einem Brief an seinen Leipziger Freund Prof. Brockhaus vom 27. Januar 1871, zitiert nach Walter Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung, Hamburg 1928, 32 f.

⁴³ So etwa Adalbert Merx in seiner am 23. Oktober 1892 gehaltenen Rede auf der V. badischen Landesversammlung des Evangelischen Bundes zu Mannheim Über die heutigen Aufgaben des Evang. Bundes, Leipzig 1892, hier 10 f.

⁴⁴ Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X. durch göttliche Vorsehung Papst zur Dreihundertjahrfeier der Heiligsprechung des hl. Karl Borromäus (26. Mai 1910: „Editae saepe Dei“). Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. Zweite (Schluß-)Sammlung. Mit Namen- und Sachregister zu beiden Sammlungen/SANCTIS-SIME DOMINI NOSTRI PII DIVINA PROVIDENTIA PAPAE X EPISTOLAE ENCYCLICAE. SERIES SECUNDA (ULTIMA). ADDITO UTRISQUE SERIEI NOMINUM ET RERUM INDICE, Freiburg im Breisgau [o. J.], 16.

⁴⁵ Die Enzyklika Pius' X. Editae Saepe (Borromäus-Enzyklika) vom 26. Mai 1910. Lateinisch und deutsch mit Aktenstücken, Halle an der Saale 1910, 6.

⁴⁶ Siehe Gisbert Knopp, Die Borromäusenzyklika von 1910 und ihr Widerhall in Preußen, in: ZKG 86 (1975), 41–77, hier 45 f.

evangelischer Sicht fügte sich diese Enzyklika damit ein in das geläufige Bild, das man sich vom Katholizismus machte. Sie stand in einer direkten Tradition zum antiprotestantischen und der Aufklärung feindlich gesonnenen Ultramontanismus des frühen 19. Jahrhunderts, wie er sich etwa in der Arbeit der Indexkongregation⁴⁷ oder in der ultramontanen Pamphletistik des Vormärz⁴⁸ materialisiert hatte.

Eine homogen strukturierte Gesellschaft, ohne Andersgläubige, ohne Nichtgläubige: dass es auch im Katholizismus der Jahrhundertwende noch Laien wie Theologen gab, die ein solches kulturell harmonistisches Gesellschaftsmodell favorisierten und die religiöse Spaltung mittels einer missionarischen Offensive revidieren wollten, ist nicht ganz von der Hand zu weisen.⁴⁹ Zu klären aber bleibt, ob sich auch die Kirchenführung von solchen Phantasien leiten ließ und ob sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts tatsächlich das aus Kulturkampfzeiten überkommene Aggressionspotential remobilisierte, um eine neue Gegenreformation in Deutschland einzuleiten.⁵⁰ Plausibler scheint es mir, beim ultramontanen Klerus einen Strategiewechsel zu diagnostizieren. Denn, so meine These, nicht mehr Juden und Protestanten, Agnostiker und Atheisten, Liberale und Sozialdemokraten wurden seit der Jahrhundertwende als Hauptgegner ins Visier genommen, sondern diejenigen Katholiken, die innerhalb der römisch-katholischen Kirche auf Veränderungen drängten.

Die so genannten Reformkatholiken galten als die zentrale Bedrohung des kirchlichen Auslegungsmonopols und waren seither der bevorzugte Adressat ultramontaner Polemik. Zwangsläufig hatten sich die ultramontanen Kleriker in Deutschland mit der Existenz konkurrierender Weltanschauungen und Gesellschaftsentwürfe abgefunden. Eine Wiederherstellung vor-aufklärerischer, gar vorreformatorischer Verhältnisse scheinen die Machtpolitiker innerhalb der katholischen Kirche zu diesem Zeitpunkt kaum noch für realistisch gehalten zu haben. Vielmehr sorgten sie sich um eine Aufrechterhaltung des Status quo. Schließlich ließ sich eine weitere Erosion des katholischen Milieus, wie sie nach Beilegung des Kulturkampfes erstmals eingesetzt hatte und sich etwa in der nachlassenden Bindung der Katholiken an die Zentrumsparterie manifestierte,⁵¹ nicht ausschließen.

Von noch grundsätzlicherer Art war die Gefahr, die von den Reformkatholiken ausging. Diese plädierten für einen interkonfessionellen Dialog

⁴⁷ Zur Geschichte des Index siehe die Beiträge in dem von Hubert Wolf herausgegebenen Sammelband *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2003.

⁴⁸ Siehe dazu Matthias Klug, *Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, bes. 281–294.

⁴⁹ Siehe dazu etwa Christoph Weber, *Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus*, in: Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (wie Anm. 26), 20–45, hier 26 f.

⁵⁰ Vgl. Blaschke, *Das 19. Jahrhundert* (wie Anm. 10), 54.

⁵¹ Siehe dazu Johannes Schauff, *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Untersuchungen aus dem Jahre 1928*, hg. und eingeleitet von Rudolf Morsey, Mainz 1975.

und waren dafür sogar bereit, aus dem Mittelalter überkommene Glaubenssätze aufzugeben, sich kulturellen Strömungen der Gegenwart zu öffnen und die konfessionellen Grenzen auf partei- und verbandspolitischer Ebene aufzuheben.⁵² Zweifellos zielte die Mehrheit unter ihnen auf eine Überwindung der bestehenden Milieugrenzen und auf eine Reintegration des katholischen Milieus in die nationale Gesellschaft – ein Ziel, dessen Erreichen um so wahrscheinlicher war, als es viele gemäßigte Protestanten, ja selbst ein von antikatholischen Ressentiments erfüllter Protestant wie der Summus episcopus der altpreußischen Union, Kaiser Wilhelm II., teilten. Dieser zeigte sich darum bemüht, den seit Abflauen des Kulturkampfes wiederhergestellten Konfessionsfrieden zu stabilisieren und eine Integration der immerhin ein Drittel der Reichsbevölkerung ausmachenden Katholiken nicht zu behindern. Gerade in gemischtkonfessionellen Gegenden wie der Provinz Westfalen, die vom Kulturkampf besonders stark heimgesucht worden war, betonte er in seinen Reden diesen Willen zur Gleichstellung aller Bekenntnisse. „Wie Ich keinen Unterschied mache zwischen alten und neuen Landesteilen, so mache Ich auch keinen Unterschied zwischen Untertanen katholischer und protestantischer Konfession“, verkündete er etwa anlässlich eines Festmahles für die Provinz Westfalen im Landesmuseum Münster am 31. August 1907.⁵³

Ein solcher Brückenschlag musste diejenigen Kräfte in der katholischen Kirche stärken, die das Monopol der Ultramontanen in weltanschaulichen wie in religiösen Angelegenheiten in Frage stellten. Insofern war es nur folgerichtig, dass diese sich zur Wehr setzten und die Reformkräfte auf allen Ebenen angriffen. Im Zentrumsstreit attackierten die Vertreter der ultramontanen Richtung diejenigen, die den Einfluss der Kirche zurückdrängen und den politischen Charakter der Partei stärken wollten.⁵⁴ Im Gewerkschaftsstreit kämpften sie gegen die Vertreter der christlichen Gewerkschaften, die für eine interkonfessionelle und prinzipiell überparteiliche Ausrichtung eintraten.⁵⁵ Im Antimodernismusstreit führten sie eine grundlegende Kontroverse mit denjenigen, die eine Öffnung der katholischen Kultur gegenüber zeitge-

⁵² Für einen Überblick über den Reformkatholizismus siehe Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, mit einem Geleitwort von Heinrich Fries, Regensburg 1995. Siehe auch Thomas Michael Looze, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, Mainz 1979; Oskar Schroeder, *Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung*, Graz–Wien–Köln 1969; sowie die Beiträge in dem von Georg Schwaiger herausgegebenen Band *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus*, Göttingen 1976.

⁵³ Zitiert nach Bogdan Krieger (Hg.), *Die Reden Kaiser Wilhelms II. in den Jahren 1906 – Ende 1912*, Teil 4. Leipzig [o.J.], 85–89, hier 86.

⁵⁴ Siehe dazu Loth, *Katholiken im Kaiserreich* (wie Anm. 20), 232–277.

⁵⁵ Siehe dazu Rudolf Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914*, Köln–Wien 1976 und Michael Schneider, *Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933*, Bonn 1982, 172–211.

nössischen Strömungen einklagten⁵⁶ – eine Forderung, die sich auch auf außertheologische Felder wie das der Belletristik⁵⁷ oder der Geschichte bezog.⁵⁸ Kurzum: Dieser innerkatholische Konflikt vollzog sich, mit Ausnahme der Wirtschaft, auf allen Gebieten historischer Wirklichkeit, auf der politischen, der sozialen und der kulturellen Ebene. Es war nicht ein Konflikt unter vielen, sondern der zentrale Deutungskonflikt, den die Ultramontanen seinerzeit ausfochten. Theologen wie Albert Ehrhard und Sebastian Merkle,⁵⁹ Politiker wie Martin Spahn⁶⁰ und Sympathisanten der in Münster gebildeten und von prominenten Katholiken unterstützten Liga gegen den Index und für die Kultur⁶¹ wurden fortan von den Ultramontanen als Hauptgegner betrachtet.

Rückblickend haben einige der Vertreter des Ultramontanismus diesen Strategiewechsel präzise beschrieben. So etwa der im schweizerischen Freiburg lehrende Dominikanerpater Albert Maria Weiß, der zu den Protagonisten im Kampf um die Deutungshoheit der Ultramontanen zählte.⁶² Nach eigener Aussage hatte Weiß ursprünglich seine „Prophetentätigkeit fast ausschließlich im Hinblick auf die Feinde des Christentums ausgeübt, entsprechend der herkömmlichen Ansicht, dass die Apologetik keinen andern Zweck habe, als diese zu bekämpfen und wenn möglich zu gewinnen“. Allmählich aber habe er eingesehen, „dass die Gefahren der Zeit auch im *Schoße der Christenheit* [sic!] selber ihre Wirkungen [äußerten, A.O.] und dass der Apologet noch weit mehr die Aufgabe [habe, A.O.], ihr Eindringen in die

⁵⁶ Siehe dazu die Beiträge in: Hubert Wolf (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1998.

⁵⁷ Siehe dazu Jutta Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1993, 339–402 und Manfred Weitlauff, „Modernismus literarius“. Der „Katholische Literaturstreit“, die Zeitschrift „Hochland“ und die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ Pius' X. vom 8. September 1907, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37 (1988), 97–175.

⁵⁸ Siehe dazu Armin Owzar, *Unmittelbar zu Gott? Kirche, Religion und Glauben in der katholischen Historiographie der Jahrhundertwende*, in: Harald Schwaetzer/Christian Schweizer (Hgg.), *Geschichte, Entwicklung, Offenbarung. Gideon Spickers Geschichtsphilosophie*. 3. Gideon Spicker-Symposium, Regensburg 2005, 199–215.

⁵⁹ Zu Ehrhards und Merckles Biographie und Wirken siehe Weiß, *Der Modernismus in Deutschland* (wie Anm. 52), 170–180 und 440–456.

⁶⁰ Zu Spahns Kampf gegen den Ultramontanismus bis 1918 siehe Gabriele Clemens, *Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik*, Mainz 1983, 19–38.

⁶¹ Zur Anti-Index-Liga siehe Jochen-Christoph Kaiser, *Vom Ende des Kulturkampfes bis zum Zusammenbruch 1918 – Aspekte der politischen Entwicklung*, in: Franz-Josef Jakobi (Hg.) unter Mitwirkung von Thomas Küster, *Geschichte der Stadt Münster*, Bd. 2: *Das 19. und 20. Jahrhundert (bis 1945)*, Münster 1993, 167–217, hier 175–177.

⁶² Zu Weiß' Leben und Werk siehe Anton Landersdorfer, *Albert Maria Weiß OP (1844–1925). Ein leidenschaftlicher Kämpfer wider den Modernismus*, in: Wolf (Hg.), *Antimodernismus* (wie Anm. 56), 195–216 und Otto Weiß, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitum Pianum“*, mit einem Geleitwort von Timothy Radcliffe und mit einem Vorwort von Ulrich Horst, Regensburg 1998, bes. 133–217.

Kreise der Treugebliebenen zu verhindern und diese selbst so zu belehren und zu unterrichten, dass sie ihres übernatürlichen Besitzes froh und gegen alle Verwirrung gefestigt“ würden.⁶³ Besonders deutlich lässt sich diese Justierung der ultramontanen Strategie am Wandel der vatikanischen Zensurpraxis ablesen. Denn es waren nicht mehr die Werke Anders- oder Nichtgläubiger, die der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition zum Opfer fielen. Indiziert wurden nun vielmehr die Publikationen solcher Autoren, die des Reformkatholizismus verdächtigt wurden.⁶⁴ Hatte man im frühen 19. Jahrhundert noch ‚unkatholische‘ Philosophen und Dichter wie Immanuel Kant und Heinrich Heine⁶⁵ sowie Historiker wie Ferdinand Gregorovius und Leopold von Ranke⁶⁶ mit dem Bannstrahl belegt, so verzichtete man fortan darauf, Nichtkatholiken ins Visier zu nehmen. Nicht einmal die Protagonisten unter den weltanschaulichen Gegnern fanden auf den Index: weder Karl Marx (der Religion als ‚Opium fürs Volk‘ bezeichnet hatte) oder Rudolf Virchow (der den ursprünglich polemisch gemeinten Begriff ‚Kulturkampf‘ popularisiert hatte) noch Charles Darwin (dessen Evolutionstheorie sich zur zentralen Konkurrenzdeutung biblischer Schöpfungsgeschichte entwickelte). Indiziert wurde dagegen eine Artikelserie des kathdischen Engländers St. George Jackson Mivart, in der Darwin verteidigt wurde.⁶⁷

Auch an der vatikanischen Propaganda lässt sich die strategische Neuorientierung ablesen. Etwa an dem am 3. Juli 1907 erlassenen *Decretum Lamentabili sane exitu*, in dem Petrus Palombelli, Notar der Inquisition, 65 Irrtümer verwarf und verurteilte, um die gefährdeten Herzen in „unserer zügellosen Zeit“ zu beschützen und die „Reinheit des Glaubens“ zu bewahren. Dieser Erlass war vor allem an Gläubige aus den eigenen Reihen adressiert. Das war schon dem ersten Paragraphen zu entnehmen, in dem der Betrübnis Ausdruck verliehen wurde, „dass es auch unter den Katholiken gar nicht wenige Schriftsteller gibt, welche die von den Vätern und von der heiligen Kirche selbst gezogenen Grenzen überschreiten und unter dem Scheine einer höheren Einsicht und im Namen der geschichtlichen Auffassung einen solchen Fortschritt der Dogmen suchen, der in Wirklichkeit deren Zerstörung

⁶³ Albert Maria Weiß, *Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben*, Freiburg i. Brg. 1925, 394.

⁶⁴ Vgl. die Liste der Bücherverbote im Index Leos XIII. und die Liste der unter Pius X. von 1903 bis 1907 verbotenen Bücher, zusammengestellt von Joseph Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*. In seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt, Freiburg i. Brg. 1904, 415–475.

⁶⁵ Siehe dazu Peter Godman, *Die geheime Inquisition*. Aus den verbotenen Archiven des Vatikans, aus dem Englischen von Monika Noll und Ulrich Enderwitz, München 2002 [2001], 286–288 und 293.

⁶⁶ Zu Gregorovius siehe Peter Godman, *Weltliteratur auf dem Index*. Die geheimen Gutachten des Vatikans, unter Mitwirkung von Jens Brandt, Berlin 2001, 361–397, zu Ranke die Beiträge in dem von Hubert Wolf, Dominik Burkard und Ulrich Muhlack verfaßten Band Rankes „Päpste“ auf dem Index. *Dogma und Historie im Widerstreit*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2003.

⁶⁷ Hermann H. Schwedt, *Alte Welt gegen Neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899)*, in: Wolf (Hg.), *Antimodernismus* (wie Anm. 56), 143–161.

ist“.⁶⁸ Dass man vor allem die „von neuerungssüchtigen Irrtümern angesteckten Kleriker“ im Blick hatte, wurde in einer zwei Monat später erlassenen Anweisung deutlich, in der Schriftstellern, „die sich von zügelloser Denk- und Forschungs-Freiheit fortreißen“ ließen, empfindliche Strafen, wie die Entfernung aus dem Lehrdienst und die Verschiebung der heiligen Weihe, angedroht wurden. Ja, selbst der Bezug modernistischer Zeitschriften und ein Publizieren darin waren fortan verboten.⁶⁹ Sanktioniert wurde diese Verteilung „modernistischer Irrtümer“ durch die ebenfalls im Jahre 1907 veröffentlichte Enzyklika *Pascendi dominici gregis*, mit der sich Papst Pius X. explizit weniger gegen die „offenen Feinde“ der Kirche wandte als gegen diejenigen, die „am Busen und im Schoße der Kirche“ lauerten.⁷⁰ Dass es dem Papst mit seinen Drohungen ernst war, wurde spätestens mit seinem am 1. September 1910 veröffentlichten Motuproprio *Sacrorum antistitum* klar, in dem er allen in Seelsorge und Lehre tätigen Geistlichen einen Eid auf das antimodernistische Credo abverlangte.⁷¹ Auch wenn die deutschen Theologieprofessoren von diesem so genannten Antimodernisten-Eid ausgenommen wurden, so sahen sie sich doch fortan zunehmendem Druck ausgesetzt, nicht zuletzt durch die seit der Jahrhundertwende verstärkt angewandte kirchliche Vorzensur.⁷²

Durchweg waren von diesen Erlassen die Funktionseliten in Universität und Kirche betroffen: Theologen, namentlich die Kirchenhistoriker. Inwiefern es sich allerdings bei allen des Modernismus verdächtigten Persönlichkeiten tatsächlich um ‚Modernisten‘ handelte,⁷³ ist bis heute umstritten. Zurecht hat Friedrich Wilhelm Graf darauf verwiesen, dass einige unter den Reformkatholiken durchaus reaktionär anmutenden Gesellschaftsbildern verhaftet

⁶⁸ Erlaß *Lamentabili* und Ausführungsbestimmungen des heiligen Offiziums, in: *Decretum Lamentabili et Motu proprio aliaque adversus modernismum documenta/ Erlaß Lamentabili und Motu Proprio* samt anderen Dokumenten gegen den Modernismus, hg. von Antonius Michelitsch, Graz-Wien 21908, 32–55, hier 33 und 35.

⁶⁹ Anweisung der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition bezüglich der von neuerungssüchtigen Irrtümern angesteckten Kleriker, in: *Decretum Lamentabili* (wie Anm. 68), 54–59, hier 55.

⁷⁰ Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, über die Lehre der Modernisten (8. September 1907: ‚*Pascendi dominici gregis*‘). Autorisierte Ausgabe. (Lateinischer und deutscher Text)/*Sanctissimi domini nostri Pii divina providentia papae X epistola encyclica de modernistarum doctrinis*, Freiburg i. Brg. 1908, 5.

⁷¹ Siehe dazu Jörg Hausteil, *Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. „Das neue Jahrhundert“ und die Krausgesellschaft*, Göttingen 2001, 156–175.

⁷² Siehe Dominik Burkard, *Repression und Prävention. Die kirchliche Büchzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert)*, in: Wolf (Hg.), *Inquisition, Index, Zensur* (wie Anm. 47), 305–327, hier 326.

⁷³ So Otto Weiß, *Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken*, in: Wolf (Hg.), *Antimodernismus* (wie Anm. 56), 107–139.

waren.⁷⁴ Überdies kann von einer heterogenen Gruppe kaum die Rede sein: durchweg handelte es sich um eigensinnige Individualisten,⁷⁵ keineswegs waren sie durch ein in sich kohärentes Weltbild miteinander verbunden. Gemeinsam war ihnen nur der negative Impetus gegen Rom. Nichtsdestoweniger erfüllte die von außen an sie herangetragene Bezeichnung ‚Modernisten‘ eine wichtige Funktion für den Deutungskonflikt. Denn dadurch, dass alle potentiellen Dissidenten mit ein und demselben Label versehen wurden, entstand der Eindruck, es handele sich um eine schlagkräftige Opposition, die den Katholizismus nicht nur reformieren, sondern auch ruinieren wollte. Schließlich musste jeder Katholik mit dem Begriff ‚Modernismus‘ all die nichtkatholischen Weltanschauungen und Glaubensgemeinschaften assoziieren, die bislang mit eben diesem Begriff belegt worden waren, namentlich den Liberalismus, den Protestantismus und das Judentum. Bewusst versuchte man dadurch, den (nach wie vor trennscharfen) Unterschied zwischen Reformkatholiken und Angehörigen anderer Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen zu verwischen und diese mit jenen zu einem gemeinsamen Gegner des rechten Glaubens zu verschmelzen. Zum einen, um das im Kulturkampf sozialisierte katholische Milieu zu remobilisieren – nur diesmal gegen eine innerkatholische Opposition; zum anderen, um die Reformkatholiken unter dem Vorwurf der Häresie zum Schweigen zu bringen.

Als Kronzeuge für diese Strategie sei noch einmal Albert Maria Weiß zitiert. Der unterstellte in seiner 1914 erschienenen Kampfschrift über *Liberalismus und Christentum* den Reformkatholiken eine bewusst geplante Unterwanderung und Aushöhlung des katholischen Glaubens. Weiß zufolge war der Liberalismus nach dem I. Vatikanischen Konzil daran gescheitert, die Kirche zu besiegen, worauf dieser auf eine neue Strategie verfallen sei: „Vom Ausscheiden aus der Kirche durfte so wenig die Rede sein wie vom rohen Kampfe gegen sie. Auch die volle Trennung des öffentlichen Lebens von der Kirche war wenig einladend, denn unter dieser Voraussetzung verlor er ebenfalls allen Einfluss auf die kirchlichen Dinge, wenn er nicht wiederum zur Gewalt greifen wollte. Es blieb nur eines übrig, sich einen Platz *in der Kirche selbst zu sichern* und dahin zu arbeiten, dass es ihm gelänge, mit radikaleren

⁷⁴ Siehe Friedrich Wilhelm Graf, *Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung*, in: Wolf (Hg.), *Antimodernismus* (wie Anm. 56), 67–106.

⁷⁵ Verwiesen sei in diesem Zusammenhang etwa auf den Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus, der immer wieder als Liberaler, als Reformkatholik oder als Modernist bezeichnet worden ist, der aber in Wirklichkeit den Herausforderungen der Moderne weitgehend fremd gegenüberstand. Siehe dazu Michael Graf, *Liberaler Katholik – Reformkatholik – Modernist? Franz Xaver Kraus (1840–1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrise*, Münster–Hamburg–London 2003. Auch für Kraus' Schüler Joseph Sauer erweist sich eine entlang der Trennlinien von Ultramontanismus und Liberalismus vorgenommene Einordnung als problematisch – vgl. dazu Claus Arnold, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1999, 442.

Mitteln die Kirche entweder umzugestalten oder zu unterwühlen, oder doch ihr Schwierigkeiten jeder Art zu bereiten, die ihr die Erfüllung ihrer Aufgabe unmöglich machen sollten“. Auf diesem Wege, so Weiß, sei der Modernismus entstanden, dessen Grundsatz laute: „Nur kein Ausscheiden aus der Kirche, sonst ist jede Aussicht verloren, sie nach modernen Begriffen zu reformieren. Nur wer sich um jeden Preis in der Kirche hält, vermag darauf hinzuwirken, dass der Geist der Neuzeit, die neue Wissenschaft, die neue Kultur, die neuen Lebensanschauungen in die Kirche eindringen, oder dass die Kirche genötigt werde, mit ihnen einen Ausgleich einzugehen.“ Insofern sei dieser Reformkatholizismus eine radikale Bedrohung der Kirche, denn dieses System greife „der Kirche an die Wurzel ihres Glaubens und Lebens“ und wolle ihr „einen ganz neuen Charakter, den Charakter der modernen Welt und Gesellschaft aufprägen, durch den der Charakter, den ihr der Herr verliehen [habe, A.O.], naturnotwendig verdrängt würde.“⁷⁶ Von hier zu einer neuen Reformation war nach Weiß kein weiter Schritt. Denn so wie der Reformkatholizismus wesensverwandt sein sollte mit dem Liberalismus, so war dieser „wesensverwandt mit dem Protestantismus“.⁷⁷

Die Gegner waren mithin austauschbar, denn letztlich bildeten sie eine gemeinsame Front gegen die katholische Kirche. Sicherlich gab es auch noch Invektiven, die direkt an Protestanten und Juden, Atheisten oder Agnostiker adressiert waren. Insofern aber der Hauptgegner *innerhalb* des Katholizismus verortet wurde, musste sich die antiprotestantische und antiliberalen Polemik der Ultramontanen zumindest zwischen den Zeilen immer auch gegen die Reformkräfte der eigenen Konfessionsgemeinschaft richten. Inwiefern mit den antiliberalen, antiprotestantischen oder antijüdischen Schmähungen tatsächlich Liberale, Protestanten und Juden gemeint waren oder ob es sich nicht vielmehr um Metaphern eines Antimodernismus handelte, müsste von Fall zu Fall entschieden werden, zumal es sich ja auch beim Ultramontanismus keineswegs um einen geschlossenen Block handelte. Außer Frage aber steht, dass der ultramontane Antiliberalismus, Antiprotestantismus und Antisemitismus eine neue, eine zusätzliche Qualität bekam: Als Ausdruck *auch* eines Antireformkatholizismus. Implizit waren die aggressiv gegen die weltanschaulichen Feinde vorgetragenen Parolen immer auch an die des Modernismus verdächtigten Reformkatholiken adressiert, die diesen weltanschaulichen Feinden Gerechtigkeit widerfahren lassen wollten und mit diesen das gemeinsame Gespräch suchten.

Eine solche Dialogbereitschaft stieß übrigens nicht nur bei den Ultramontanen, sondern auch bei den Anhängern des evangelischen Antikatholizismus auf Misstrauen. Schließlich mussten auch sie für den Fall einer interkonfessionellen Verständigung um die Auflösung eines Deutungsmonopols fürchten. Denn die Ablösung des Ultramontanismus durch einen auf interkonfessionelle Verständigung ausgerichteten Katholizismus hätte den

⁷⁶ So Albert Maria Weiß, *Liberalismus und Christentum*. „Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus“ ferner dem Bildnis und einer Handschriftenprobe des Verfassers, Trier 1914, 102 f.

⁷⁷ Ebd., 183.

evangelischen Konservativismus um ein Feindbild gebracht, dessen integrative Funktion kaum zu unterschätzen ist. Vermutlich ist das ein Grund dafür, warum Gruppierungen wie der *Evangelische Bund* seit der Jahrhundertwende Front gegen die Reformkatholiken machten.⁷⁸ Die Sorge um eine Bestandssicherung hatte also auf allen Seiten an Priorität gewonnen. Deshalb überlagerten die intrakonfessionellen Auseinandersetzungen längst die interkonfessionellen Konflikte. Selbst in einer prinzipiell so intolerant ausgerichteten Gesinnungsgemeinschaft wie dem Ultramontanismus hatte die illusionäre Zielvorstellung, eine homogene Gesellschaft vormodernen Zuschnitts zu schaffen, ihren handlungsleitenden Charakter verloren. Die Strategie war vielmehr pragmatisch auf eine Sicherung des *intra*konfessionellen Auslegungsmonopols ausgerichtet. Oder, um es theoretischer zu formulieren: bei der ultramontanen Kommunikation handelte es sich primär um eine Form von Binnenkommunikation, die eine Bestandssicherung des eigenen Subsystems zum Ziel hatte. Allerdings war diese Bestandssicherung auf lange Sicht nicht durch eine konfrontative Haltung gegenüber den Reformkatholiken aufrechtzuerhalten.⁷⁹ Wollte man die mehrheitlich kritischen, für eine Sicherung des kirchlichen Einflusses in der Gesamtgesellschaft aber unverzichtbaren Eliten aus Wissenschaft und Politik nicht verlieren, musste man deren Ideen aufgreifen, schon um ihnen den Wind aus den Segeln zu nehmen.⁸⁰

Dass die katholische Kirche gar keine andere Wahl hatte, als so zu verfahren, erhellt sich deutlicher noch durch einen historisch-soziologischen Zugriff aus systemtheoretischer Perspektive. Denn der in der ultramontanen Kommunikation zu beobachtende Strategiewechsel korrespondierte mit einem sich in der Sattelzeit zwischen 1750 und 1850 vollziehenden fundamentalen Wandel von Glauben und Religion, der sich mit Niklas Luhmanns Konzept der funktionalen Differenzierung analytisch beschreiben

⁷⁸ Siehe etwa die Broschüren von Hermann Scholz, Was haben wir vom Reformkatholizismus zu erwarten?, Leipzig 1903 und von [Anonym.], Römischer Hochmut auch im Reformkatholizismus. Kritische Bemerkungen über Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit, Leipzig 1903.

⁷⁹ Zum Fortwirken des Reformkatholizismus siehe Hubert Wolf/Claus Arnold (Hgg.), Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955, nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker unter Mitarbeit von Andreas Ochs/Barbara Wieland, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001 sowie Josef Hainz (Hg.), Reformkatholizismus nach 1918 in Deutschland. Joseph Wittig (1879–1949) und seine Zeit, Dokumentation des Symposiums der Bibelschule Königstein e.V. am 30. und 31. März 2001 in Königstein, Eppenhain 2002.

⁸⁰ Ein Indiz für diesen Sinneswechsel sind die seit der Jahrhundertwende einsetzenden Bemühungen um eine Reintegration der Gebildeten in das katholische Milieu, auch von Seiten derjenigen Theologen, die den so genannten Modernismus ablehnten – symptomatisch dafür das Plädoyer von P. Joh[annes] Chrysostomus Schulte, Die Kirche und die Gebildeten, Freiburg i. Brg. ⁴1919.

lässt.⁸¹ Infolge dieser Veränderungen wurde der Religion ein neuer Stellenwert mit neuen Funktionen zugewiesen. In der stratifikatorischen Ordnung des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hatte sich Religion nicht nur auf die Dimensionen von Glauben und Moral, sondern auch auf die von Politik und Wissenschaft bezogen. Spätestens im 18. Jahrhundert aber entwickelte sich Religion zu einem eigenen Teilsystem, dessen Einfluss auf andere Teilsysteme wie Politik oder Wissenschaft nur noch äußerst begrenzt war. In einem fortschreitenden Prozess hatten sich zentrale Bereiche der Gesellschaft wie Politik und Wissenschaft, Ethik und Wirtschaft von der Religion abgekoppelt und Autonomie erlangt. Das Deutungsmonopol, das die Kirche in all diesen Bereichen besessen hatte, begann sich aufzulösen. Politische Herrschaft bedurfte immer seltener einer religiösen Legitimation. Wissenschaften und Wirtschaft entwickelten ihre jeweils eigene subsysteminterne Logik, Religion spielte hier kaum noch eine Rolle.

Dieser sich über mehr als ein Jahrhundert hinziehende Prozess vollzog sich in sämtlichen Bereichen der Gesellschaft. Er manifestierte sich sowohl in politischen Ereignissen (wie der Säkularisation um 1800 oder der forcierten Trennung von Staat und Kirche seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) als auch in mentalem Wandel (wie der Säkularisierung).⁸²

Auch wenn sich dieser Prozess in den verschiedenen Ländern Europas in unterschiedlicher Radikalität und Geschwindigkeit vollzog: schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts konnte kein Zweifel mehr daran bestehen, dass die Kirche nur noch eine unter mehreren gesamtgesellschaftlichen Größen war, eine dominierende Rolle aber insbesondere für die Bereiche Politik, Bildung und Wissenschaft für immer verloren hatte. Aber auch innerhalb der konfessionellen Milieus drohten die Kirchen ihr Deutungsmonopol zu verlieren. Schließlich gehörten die Gläubigen stets auch anderen Subsystemen an, deren Programme nicht selten mit denen des Subsystems Religion konkurrierten. Für die katholische Kirche erwies sich die Aufrechterhaltung des kirchlichen Deutungsmonopols bei jenen Katholiken als problematisch, die als Wissenschaftler, Politiker oder Gewerkschafter tätig waren und damit auch den Gesetzen anderer Subsysteme unterlagen. Kurzfristig vermochte die Kirche an deren überkommene Loyalitäten zu appellieren oder sie mittels konfessionspezifischer Sanktionen zu disziplinieren. Mittel- und langfristig

⁸¹ Die folgenden Beobachtungen basieren auf Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1987; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1996; Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*. Aus dem Nachlaß, Frankfurt am Main 2000. Für eine Anwendung des Luhmannschen Konzeptes für eine Geschichte der Religion siehe Frank Becker/Elke Reinhardt-Becker, *Systemtheorie. Eine Einführung für die Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main-New York 2001, bes. 115–121; Rudolf Schlögl, Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie, in: *Soziale Systeme* 7. 2001, 23–45 und Alois Hahn, *Luhmanns Beobachtung der Religion*, in: *KZSS* 53 (2001), 580–589.

⁸² Für eine empirische Untersuchung dieses Prozesses siehe Rudolf Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*, München 1995.

aber waren die Möglichkeiten der Kirche, in die jeweils anderen Subsysteme hineinzuwirken, zum Scheitern verurteilt.

Nach Luhmann besteht eine Funktion des Teilsystems Religion darin, die Welt zu bestimmen und anhand der Differenz von Immanenz und Transzendenz jene Bereiche, die als empirische Wirklichkeit zu betrachten sind, von jenen zu unterscheiden, die über sich hinausweisen und mit einem Zweitsinn ausgestattet sind. In einer hierarchisch organisierten Institution wie der römisch-katholischen Kirche war es das Oberhaupt, das diese Deutungshoheit für sich beanspruchte und auch durchsetzte. So vermochte es der Papst, die in nahezu totaler Abhängigkeit zu ihm und zum jeweiligen Bischof stehenden Geistlichen mittels des Antimodernisten-Eides relativ komplikationsfrei zu disziplinieren. Anders verhielt es sich mit den katholischen Wissenschaftlern. Selbst die Kirchenhistoriker, die ihre Disziplin mitunter ja heute noch als theologische (und nicht als historische) Disziplin verstehen,⁸³ agierten nolens volens nach den methodischen Regeln des Wissenschafts-systems (und nicht des Subsystems Religion). Sogar diejenigen, die Ranke als Symbolfigur der modernen Geschichtswissenschaft bekämpften, unterwarfen sich den von ihm geprägten Prämissen und Methoden des Historismus.⁸⁴ Relativ schnell musste der Kirchenführung klar werden, dass mit Sanktionen einhergehende Loyalitätsappelle ihr Ziel verfehlen würden. Vorerst lenkten die innerkirchlichen Kritiker zwar ein. Ganz selten nur sah sich die Kirche genötigt, mittels einer Suspendierung, einer Indizierung oder gar einer Exkommunikation gegen die Reformkatholiken vorzugehen. Selbst ein so streitbarer Individualist wie Sebastian Merkle unterwarf sich der päpstlichen Autorität;⁸⁵ und auch die Unterzeichner der von der so genannten Anti-Index-Liga verfassten Bittschrift, allen voran der spätere Reichskanzler Georg von Hertling, gaben schließlich klein bei.⁸⁶

⁸³ Siehe etwa Klaus Schatz, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*, in: ThPh 4 (1980), 481–513. Für einen Überblick siehe Steffen Storck, *Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945*, Aachen 1997.

⁸⁴ Siehe die Ausführungen Ulrich Muhlacks zum Verhältnis katholischer Historiker zu der von Leopold von Ranke programmatisch vertretenen Methodik des Historismus: Ulrich Muhlack, *Historismus und Katholizismus. Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Indexverfahrens gegen Rankes Papstgeschichte*, in: Hubert Wolf/Dominik Burkhard/Ulrich Muhlack (Hgg.), *Rankes „Päpste“ auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, 169–201, hier 201. Vgl. auch die allgemeinen Beobachtungen von Heribert Raab, *„Katholische Wissenschaft“ – Ein Postulat und seine Variationen in der Wissenschafts- und Bildungspolitik deutscher Katholiken während des 19. Jahrhunderts*, in: Anton Rauscher (Hg.) *Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1987, 61–91, hier 90 f.

⁸⁵ Siehe August Hagen, *Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920)*, Stuttgart 1962, 133.

⁸⁶ Siehe dazu ausführlich Norbert Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg i. Brg.–Basel-Wien 1977, 51–67.

Kurzfristig also ließen sich die Reformkatholiken disziplinieren. Langfristig aber war eine akademische Elite, mit der nicht nur weite Teile des katholischen Bürgertums, sondern auch der Geistlichkeit sympathisierten, kaum still zu stellen. Vielmehr stand zu befürchten, dass sich die Anhänger des Reformflügels der Kirche entfremdeten und dem katholischen Milieu den Rücken zukehren würden. Einen solchen Exodus aber hätte auch die Kirche langfristig nicht verkräften können. Mittel- und langfristig also drohte die vatikanische Strategie zu scheitern, oder – systemtheoretisch formuliert – musste der steuernde Einfluss des Teilsystems Religion auf das der Wissenschaft sein Ziel verfehlen. Nur durch eine Akzeptanz der in anderen Subsystemen geltenden Regeln und einen damit einhergehenden weitgehenden Verzicht auf Sanktionen war eine Integration jener Eliten und somit eine Autopoiesis des bestehenden Religionssystems zu gewährleisten.

Am Ende dieser Einsicht stand eine Politik der praktizierten Toleranz: de jure hielt man (und hält bis heute) am Deutungsmonopol fest; de facto schuf (und schafft) man für all diejenigen Ausnahmen, die in anderen Teilbereichen der Gesellschaft wirkten (und wirken). Indizien dafür finden sich bereits für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts: So rang sich die Kirche notgedrungen dazu durch, den deutschen Theologieprofessoren den Antimodernisten-Eid zu erlassen,⁸⁷ löste sich die 1909 im Kampf gegen den ‚Modernismus‘ gegründete Geheimorganisation *Sodalitium Pianum* schon 1921 wieder auf⁸⁸ und billigte schließlich sogar die Mitgliedschaft in den christlichen Gewerkschaften.⁸⁹ Insofern war der Ultramontanismus bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts keineswegs so welfremd, wie es ihm Kritiker immer wieder unterstellt haben.

Der Grenzen ihrer Macht war und ist sich die Kirchenführung sehr wohl bewusst. Einen Kampf gegen innerkatholische Kritiker führt sie seither nur noch in Einzelfällen, die eine dementsprechend spektakuläre Wirkung erzielen.⁹⁰ In diesem Balanceakt manifestiert sich vermutlich der Versuch der katholischen Kirche, durch das prinzipielle Festhalten an überkommenen Auffassungen jenen Gläubigen, die nach Orientierung verlangen, gerecht zu werden, ohne gleichzeitig die der Moderne aufgeschlossenen Katholiken zu verprellen.⁹¹ Mit den Bereichen der deutschen Gesellschaft, die außerhalb des

⁸⁷ Ebd. (wie Anm. 86), 365.

⁸⁸ Zum *Sodalitium Pianum* siehe die Dokumentation von Emile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“ (1909–1921)*, Tournai 1969 sowie Otto Weiß, *Sodalitium Pianum*, in: *LThK*³ 9 (2000), 682.

⁸⁹ Vgl. Schneider, *Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933* (wie Anm. 55), 699.

⁹⁰ Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Disziplinierung sowohl namhafter Theologen als auch einfacher Priester, die sich nicht den Abendmahlvorschriften der katholischen Kirche unterwerfen wollen und im Zeichen der Ökumene zur Interkommunion einladen.

⁹¹ Siehe dazu auch Franz-Xaver Kaufmann, *Katholizismus und Moderne als Aufgaben künftiger Forschung*, in: Urs Altermatt/Heinz Hürten/Nikolas Lobkowitz (Hgg.) unter Mitarbeit von Peter Schulz, *Moderne als Problem des Katholizismus*, Regensburg 1995, 9–29.

katholischen Milieus lagen, hatte die Kirchenführung dagegen schon um 1900 herum ihren Frieden gemacht. Von einem *Kampf* zwischen der katholischen und den nichtkatholischen Deutungskulturen kann mithin auch für das Kaiserreich keineswegs die Rede sein.

Jede historische Epoche ist unmittelbar zu Gott. Historische Vergleiche sind statthaft, verführen aber auch leicht dazu, Parallelen über zu bewerten und Differenzen unter zu bewerten. Gleichwohl können wir aus der Beschäftigung mit dem interkonfessionellen Konflikt der vorletzten Jahrhundertwende zwei Erkenntnisse gewinnen.

Erstens: Nicht jeder Konflikt, der unter der Signatur Kultur daherkommt, muss auch als kultureller Konflikt begonnen haben. Manchmal sind es erst die Deutungen der Zeitgenossen, die eine Transformation vom sozialen zum kulturellen Konflikt buchstäblich herbeireden.

Zweitens: Man sollte Vorsicht walten lassen bei der Dechiffrierung der zeitgenössischen Semantik. Gelegentlich, wenn auch nicht immer, ist die gegen andere Gruppen gerichtete Polemik eher an die eigene Klientel adressiert, zumeist mit dem Ziel, etwas zu sichern, was sich so langfristig nicht sichern lässt, jedenfalls nicht in der modernen Gesellschaft.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Udo Kern
Universität Rostock
Theologische Fakultät
18051 Rostock

Pfarrer Björn Slenczka
Ev. Pfarramt Steina-Trutzhain
Sudetenstrasse 5
34613 Trutzhain

PD Dr. Armin Owzar
Historisches Seminar
Westfälische Wilhelms-Universität
Domplatz 20–22
48143 Münster

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 1/2006

Untersuchungen

Jan Keupp, Die Schwerter des Bischofs

Dieter Groh/Birgit Biehler, Universalwissenschaft, Millenarismus und die Zweite Reformation

Werner Ustorf, Missionarsreligion und säkulare Religion des Jakob Spieth (1856–1914)