

VOM MILIEU ZUR GETEILTEN GESCHICHTE?
THESEN ZUR AKTUELLEN GESCHICHTSSCHREIBUNG
DES RELIGIÖSEN FELDES IM DEUTSCHLAND
DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

VON ANDREAS HENKELMANN

Abstract

From the Milieu to a shared History? Theses on the Current Historiography of the Religious Field in Germany of the 19th and 20th Centuries. – Even if scholarship on the religious field in the 19th and 20th centuries has not yet fully arrived in the mainstream of German historiography, it has nevertheless experienced a discernible increase in significance. This increase can be explained at least in part by the fact that, since the 1990s, both church and general historians have attempted to study religious dynamics using ‘milieu studies’ approaches borrowed from social history. Lately, however, things have grown quiet in this sector, and an increasing number of voices has called for a departure from such approaches, proposing instead a history of religion conceived as shared histories of individual communities of faith. The author considers these proposals by examining the Catholic subculture to analyze the milieu studies approaches in their commonalities and differences, while using the criticism of these approaches to point out their ‘blind spots.’ In conclusion, he argues for an assessment of the output from the debates about the milieu approaches in order to avoid certain imbalances today. Although those who insist that the religious field should be conceived as a history of relations between different denominations and faiths are justified, they must not lose sight of the complex intra-Catholic relations of the various actors.

Die Geschichte der Religion war in der bundesrepublikanischen Geschichtsschreibung lange Zeit ein Randthema. Dies hat sich seit einiger Zeit geändert. Mittlerweile liegt mit Thomas Großböltings „Der verlorene Himmel“ auch eine erste Religionsgeschichte der BRD vor. Großbölting versteht seine Geschichte als „eine Erkundung des religiösen Feldes in Deutschland und seiner Entwicklung in den vergangenen sechs Jahrzehnten“.¹ Als Historiker eine solche Erkundung vorzunehmen scheint allerdings nicht selbstverständlich zu sein, wie seine anschließenden Erläuterungen vermuten lassen: „Wer danach fragt [...] verfolgt keine Spezialgeschichte religiöser Gemeinschaften, im Gegenteil: Das Phä-

¹ Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013.

nomen Religion [...] bietet eine umfassende Perspektive auf die allgemeine Geschichte.“² Großbölting bezieht sich als Referenz auf Thomas Nipperdey.³ Doch der eingangs angesprochene Wandel zeigt sich deutlicher daran, dass die bis in die 1990er Jahre dominante sozialgeschichtliche Deutung von Religion, die konträre Positionen bezog, an Zuspruch verloren hat. Geprägt von einer Modernisierungstheorie, die von einer Säkularisierung im Sinne einer Entkirchlichung und Entchristlichung ausgeht, nahm Religion eine Randstellung als kulturelles Auslaufphänomen ein. Besondere Aufmerksamkeit erhielten zudem Herrschaftsstrukturen – wahrgenommen wurde eine dichotomische Gegenüberstellung der Amtskirche und des verführten Kirchenvolkes. Mit Blick auf Hans-Ulrich Wehlers maßgebliche „Deutsche Gesellschaftsgeschichte“, die sich mit ihren geistigen Stammvätern Karl Marx und Max Weber als paradigmatischer Vertreter einer solchen Sozialgeschichte deuten lässt, hält so Siegfried Weichlein fest: „Wehlers Gesellschaftsgeschichte neigt dazu, Religion als Ideologie zu fassen, als eine Legitimationsform von Herrschaft oder Herrschaftskritik.“⁴ Weichlein zieht daraus zu Recht den Schluss, dass bei Wehler Religion und Kultur allgemein zu nichts mehr als einer „Funktion der Politik“ wird.⁵

Eine solche relativierende Deutung von Religion kann aktuell wenig überzeugen. Dafür verantwortlich sind verschiedene Entwicklungen. Zum einen ist – anders als in der Sozialgeschichte wahrgenommen – heute Religion wesentlich mehr gesamtgesellschaftlich Thema als in den 1980er und 1990er Jahren, wozu maßgeblich die veränderte Rolle des Islam beigetragen hat. Zum anderen hat die Sozialgeschichte als historische Methode angesichts des „cultural turn“ enorm an Strahlkraft eingebüßt.⁶ Welche Schlüsse daraus zu ziehen sind, ist allerdings strittig, ein klarer

² Ebd., 13.

³ Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1919*, München 1988.

⁴ Siegfried Weichlein, *Religion und Kultur*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005), 371–384, hier 372; Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, 5 Bände, München 1987–2008. Vgl. zu Wehler allgemein Paul Nolte, Hans-Ulrich Wehler. *Historiker und Zeitgenosse*, München 2015 sowie zur Kontrastierung von Wehler und Nipperdey Paul Nolte, *Darstellungsweisen deutscher Geschichte. Erzählstrukturen und „master narratives“ bei Nipperdey und Wehler*, in: Christoph Conrad/Sebastian Conrad (Hgg.), *Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*, Göttingen 2002, 236–268. Vgl. zur Deutung des Katholizismus durch die Sozialgeschichte auch Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010, 86–88 mit Blick auf Wolfgang Schieder, *Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844*, Vierow 1996.

⁵ Weichlein (wie Anm. 4), 373.

⁶ Vgl. als guten Einstieg Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte*, Frankfurt a.M. 2001. Vgl. zum Abstand und zur Nähe von Kultur- und Sozialgeschichte auch Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998. Vgl. an vermittel-

Trend, wie sich heute Geschichte von Religion im Deutschland des 20. Jahrhunderts schreiben lässt, nicht erkennbar. Dies verwundert insofern nicht, weil selbst über die Zeitdiagnose kein Konsens herrscht. Darüber, ob wir „auf dem Weg in eine spirituelle“ oder eine noch säkularere Gesellschaft sind, wird heftig gestritten.⁷ Im Mittelpunkt der theoretischen und methodischen Auseinandersetzung steht der Begriff der Säkularisierung, wobei die Bandbreite der Deutungsangebote von seiner vollständigen Infragestellung bis zur Annahme eines weitergehenden Bedeutungsverlusts von Religion reichen.⁸

Historisch gesehen scheint es zumindest für die unstrittigen Veränderungen im religiösen Feld in Deutschland, die sich mit Blick auf die Migrationswellen seit den 1960er Jahren als Pluralisierung fassen lassen, nahezuliegen, genau diese Entwicklungen in den Fokus zu rücken und Religionsgeschichte als Beziehungsgeschichte zu schreiben. Die Forschung solle, so Thomas Großbölting und Klaus Große Kracht, „nicht mehr den bekannten kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Einbahnstraßen“ folgen, „sondern Religionsgeschichte als eine ‚geteilte Geschichte‘ unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften in einer gemeinsamen gesellschaftlichen Umwelt“ schreiben.⁹ In die gleiche Richtung argumentiert auch Benjamin Ziemann in seinem Plädoyer für die Entwicklung „von der konfessionellen Kirchengeschichte zur Sozialgeschichte der Religion“.¹⁰

den Positionen Thomas Mergel/Thomas Welskopp (Hgg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*, München 1997.

⁷ Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2009.

⁸ Vgl. nur folgende Auseinandersetzung: Manuel Borutta, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), 347–376 und die Antwort von Detlef Pollack, *Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*, Tübingen 2016, 67–98. Hilfreich als Einstieg in die Debatten sind Ulrich Willem/Detlef Pollack/Helene Basu/Thomas Gutmann/Ulrike Spohn (Hgg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013; Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, 2. Aufl. Berlin 2014.

⁹ Thomas Großbölting/Klaus Große Kracht, Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einleitung, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7 (2010), 334–342, hier 335. Bei dem Ausdruck „geteilte Geschichte“ verweisen sie auf Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 30–50. In die gleiche Richtung argumentiert auch Pascal Eitler, „Gott ist tot – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt a.M. 2009, 28.

¹⁰ Benjamin Ziemann, *Sozialgeschichte der Religion*, Frankfurt a.M. 2009, 9. Bei dem Zitat handelt es sich um eine Kapitelüberschrift. Im Kapitel führt Ziemann verschiedene methodische Probleme der Kirchengeschichte, auf, die nach seiner Einschätzung von

Angesichts der Offenheit der aktuellen Diskussionslage möchte der Aufsatz einen Ansatz aufgreifen, um den es in den letzten Jahren ruhig geworden ist, der aber wesentlich zum Umbruch in der historischen Erforschung des religiösen Feldes beigetragen hat. Damit ist die Milieutheorie gemeint, wobei im Folgenden das katholische Milieu im Mittelpunkt steht. Gefragt werden soll mit Blick auf die oben postulierte Warnung vor einer kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Einbahnstraße, was bereits an Forschung geleistet worden ist und wie sich diese Forschungen in die heutigen bereits kurz skizzierten Diskussionen einfügen lassen.

Forschungsgeschichtlich stehen dabei die 1990er Jahre und die Milieuforschungen, die von Forschern in Münster, Bielefeld und dem in Schweretagenden Arbeitskreis Katholizismusforschung ausgingen, im Mittelpunkt. Für eine eigene Historisierung dieser Gruppe ist es noch zu früh. Das Ziel des Aufsatzes ist daher bescheidener. Es geht darum, die Milieudiskussionen und ihre Nachwirkungen zu bilanzieren, und in einem zweiten Schritt zu fragen, ob die Milieuansätze auch heute noch neue Impulse zur Erforschung von Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts leisten können. Der Schwerpunkt dieser Bilanzierung liegt dabei nicht auf einem Überblick auf die Fülle an Milieustudien oder einer kurzen Geschichte des Milieus von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende während der 1960er Jahre. Dies ist bereits häufiger erfolgt.¹¹ Vielmehr soll es primär darum gehen, die Milieuansätze in ihrer Verschiedenheit zu systematisieren und ihre blinden Flecken sowie die kritischen Anfragen in den Blick zu nehmen.

Der Aufsatz gliedert sich daher in drei Teile. In einem ersten kürzeren Teil sollen Protagonisten und die Kernaussagen vorgestellt und anschließend ausführlicher auf die Diskussionen unter denjenigen, die Milieu-

einer Sozialgeschichte der Religion überwunden werden können. Dazu zählt für ihn auch die konfessionelle Binnenperspektive. Stattdessen gelte es „geteilte Geschichten“ (ebd., 15) zu erzählen. Es ist vermutlich kein Zufall, dass seit einigen Jahren in der Frühen Neuzeit vermehrt die Grenzen des Konfessionalisierungsparadigmas herausgestellt und alternativ oder in Ergänzung dazu religiöse Ambiguität, Interkonfessionalität und ähnliche Phänomene verstärkt untersucht werden, grundlegend dazu Kaspar von Greyerz/Manfred Jakobowski-Tiessen/Thomas Kaufmann/Hartmut Lehmann (Hgg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg 2003.

¹¹ Vgl. an neueren Darstellungen Michael O’Sullivan, *From Catholic Milieu to Lived Religion: The Social and Cultural History of Modern German Catholicism*, in: *History Compass* 7 (2009), 837–861 und Winfried Becker, *Katholisches Milieu – Theorien und empirische Befunde*, in: Joachim Kuropka (Hg.), *Grenzen des katholischen Milieus: Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit*, Münster 2012, 23–64.

ansätze vertreten, behandelt werden, um in einem dritten Kapitel auf grundsätzliche Anfragen einzugehen.

1. BIELEFELD, MÜNSTER, SCHWERTE – DIE PROTAGONISTEN DER MILIEUANSÄTZE

Auch wenn die Entstehung der Milieuansätze gerade einmal fünfzig Jahre zurückliegt, ranken sich mittlerweile einige Legenden und Mythen um seine Entstehung. In einer 2016 erschienen Dissertation über die Genderdiskurse während der 1960er und 1970er Jahre im Katholizismus und in der katholischen Kirche bemüht sich die Verfasserin Kimba Allie Tichenor um Abgrenzung ihrer Vorgehensweise zum Milieubegriff. Interessant ist nun, wo und wie sie den Milieubegriff entstehen lässt. Seine Anfänge verortet sie in der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn. Sie schreibt: „For most of its history the commission advanced the milieu model as the master narrative of German Catholicism.“¹²

An diesem Satz sind verschiedene Aussagen falsch. So war nicht die Bonner Kommission Entstehungsort des Milieuansatzes. Man kann forschungsgeschichtlich drei Phasen unterscheiden, wobei mit Blick auf den Fokus des Aufsatzes die zweite Phase im Mittelpunkt stehen soll.

Den Begriff des Sozialmilieus in die wissenschaftliche Diskussion brachte der Soziologe Mario Rainer Lepsius. Lepsius hatte sich in einem Aufsatz aus dem Jahr 1966 mit der Frage nach der Schwäche der Demokratie in der Weimarer Republik beschäftigt.¹³ Er erklärte dies u. a. mit der Abhängigkeit der Parteien von vier sogenannten sozialmoralischen Milieus, konkret unterschied Lepsius ein konservatives, ein liberales und ein sozialistisches Milieu. Die Parteien seien fest im Griff der weltanschaulich nicht vereinbaren Milieuansprüche geblieben und damit auch weitgehend kompromiss- und koalitionsunfähig gewesen. Lepsius definierte ein Milieu als eine „Bezeichnung für soziale Einheiten, die durch

¹² Kimba Allie Tichenor, *Religious Crisis and Civic Transformation: How Conflicts Over Gender and Sexuality Changed the West German Catholic Church*, Waltham MA 2016, 14.

¹³ M. Rainer Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: Wilhelm Abel/Knut Borchardt/Hermann Kellenbenz/Wolfgang Zorn (Hgg.), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge*. Stuttgart/Tübingen/ Göttingen 1966, 371–393. Vgl. als gute Einführung zum Ansatz von Lepsius Ewald Frie, *Das Deutsche Kaiserreich*, Darmstadt 2004, 94–99.

eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden.“¹⁴ Diese eingängige Definition sollte sich für das katholische Milieu, explizit sprach er von „sozialen und wirtschaftlichen Faktoren“, allerdings mit Blick auf die Frage nach der Relevanz des Faktors Religion zu den beiden genannten Punkten als alles anders als eindeutig herausstellen und Anlass zur Diskussion geben.¹⁵

Die Thesen Lepsius riefen politikwissenschaftlich viel Aufmerksamkeit hervor und beeinflussten nachhaltig die historische Parteien- und Wahlforschung.¹⁶ Als besonders einflussreich hervorzuheben ist die 1984 erschienene Zentrumsstudie von Wilfried Loth.¹⁷ Die Milieus selber, speziell das katholische Milieu, wurden allerdings kaum in den Blick genommen, wie etwa der Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte zu Recht mit Blick auf Loths Studie festhielt: „Das katholische Milieu in seiner sozial- und alltagsgeschichtlichen Verankerung wie Wirksamkeit bleibt jedoch weiterhin terra incognita.“¹⁸ Eine wichtige Ausnahme, auf die später noch einzugehen sein wird, mit großem Einfluss auf die spätere Entwicklung in Deutschland ist der Schweizer Historiker Urs Altermatt.¹⁹ Dies änderte sich erst grundlegend Mitte der 1980er Jahre. Dabei nahm die Gründung des Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung 1987, auf die gleich ausführlicher eingegangen wird, eine besondere Rolle ein. In den 1990er Jahren entstanden dann auf Grundlage dieser Diskussionen und einer Reihe von Einzelstudien die beiden bis heute einflussreichsten Theorieansätze. Dabei handelt es sich zum einem um den Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte in Münster, der v. a. aus einem Schülerkreis

¹⁴ Lepsius (wie Anm. 13), 68 f.

¹⁵ Ebd., 68.

¹⁶ Vgl. als guten Überblick zu diesen Forschungen Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993), 588–654, hier 596–599. Hervorzuheben ist Karl Rohe, *Wahlen und Wählertradition in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1992.

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

¹⁸ AKKZG (wie Anm. 16), 593. Zur gleichen Einschätzung gelangen auch Olaf Blascke/Frank-Michael Kuhlemann, *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: dies. (Hgg.), *Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, 7–56, hier 25.

¹⁹ Vgl. als erste Zusammenführung verschiedener Einzelstudien Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne: zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989.

von Arnold Angenendt bestand und 1993 einen maßgeblichen Aufsatz veröffentlichte, und zum anderen um ein Bielefelder Projekt von Schülern von Josef Mooser und Hans-Ulrich Wehler – mit Blick auf seine Wirkung ist ein von Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhleemann 1996 veröffentlichter Sammelband hervorzuheben.²⁰

Zum Verständnis der Vorgeschichte sind ein weiterer Ort und eine weitere Gruppe noch einzuführen. Dabei handelt es sich um den sogenannten Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung. Der Arbeitskreis umfasste Personen aus beiden Forscherkreisen und führte zur Verknüpfung der beiden Schulen. Die Impulse gingen von einigen Münsteraner Studierenden aus, die in Bielefeld Veranstaltungen besucht hatten, wie das Gründungsmitglied Antonia Leugers berichtet: „Im Wintersemester 1986/87 begaben sich nämlich drei Studierende aus Münster zur Bielefelder Universität, um am Seminar des Historikers Josef Mooser und anschließend am freitäglichen historischen Colloquium teilzunehmen, das in der intellektuellen Streitkultur von Hans-Ulrich Wehler, Reinhart Koselleck und Jürgen Kocka verlief. Die Eindrücke von Bielefeld wurden nach Münster getragen.“ Aus den Gesprächen entstand die Idee eines gemeinsamen Arbeitskreises: „Die Idee zu diesem Arbeitskreis hatte der umtriebige damalige wissenschaftliche Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Münster, August Hermann Leugers, zusammen mit [Josef] Mooser und [Wilfried] Loth entwickelt.“²¹ Am 29. und 30. September 1987 fand dann mit zirka sechzig Teilnehmerinnen und Teilnehmern das erste Treffen in der in Schwerte gelegenen Akademie des Erzbistums Paderborn statt, das bis heute im Jahresrhythmus stattfindet.

Wenngleich das Interesse an den Milieuansätzen bereits vor der Jahrtausendwende abklang, war der Schwerter Arbeitskreis in seiner Anfangszeit für den Diskurs enorm wichtig, wurden doch dort die unterschiedlichen Ansätze kontrovers diskutiert, wie sich an den vielen Forschungsbeiträgen zeigen lässt, die auf in Schwerte gehaltenen Vorträgen zurückgehen.²² Diese Leistung des Schwerter Arbeitskreises ist auch des-

²⁰ AKKZG (wie Anm. 16); Blaschke/Kuhleemann (wie Anm. 18).

²¹ Antonia Leugers, 20 Jahre Schwerter Arbeitskreis Katholizismusforschung. Eine Tagungsglosse, in: *theologie.geschichte* 1 (2016), <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/viewArticle/140/155> (zuletzt aufgerufen am 9.5.2018)

²² Die Programme aller Tagungen liegen im Internet vor, vgl. <http://www.katholizismusforschung.de/programme.html> (zuletzt aufgerufen am 9.5.2018). Auf Grundlage der Programme kann man die Themen der einzelnen Vorträge erkennen, von denen viele publiziert wurden. Die Konzeption des wichtigen Sammelbandes von Wilfried Loth zum Verhältnis von Milieu und Moderne (Wilfried Loth [Hg.], *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart u. a. 1991) wurde so 1989 in Schwerte diskutiert (vgl. <http://www.katholizismusforschung.de/uploads/SAK%20Programm%201989.pdf>) (zu-

halb hoch anzuerkennen, weil hier für die Erforschung der Religions- und Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sowohl Kirchenhistoriker sowie Katholizismusforscher als auch Sozialhistoriker der Bielefelder Schule ohne Verankerung im Katholizismus zusammenkamen und damit intellektuelle Milieugrenzen zumindest temporär und partiell überwunden wurden. Für die Kirchengeschichte der Neuzeit und die kirchliche Zeitgeschichte wurde so methodisch ein Anschluss an die allgemeine Geschichtswissenschaft gefunden.²³ Für die allgemeine Geschichtsschreibung nahm die Beschäftigung mit Religion an perspektivischer Breite zu, wenn auch eine letzte Integration sicherlich noch aussteht.²⁴

Die von Tichenor erwähnte Kommission für Zeitgeschichte stand dem neuen Ansatz ursprünglich skeptisch gegenüber.²⁵ Ein 1988 erschienener Sammelband anlässlich ihres 25-jährigen Bestehens zu allgemeinen Tendenzen in der zeithistorischen Katholizismusforschung hat so etwas wie Milieuforschung mit Ausnahme eines Beitrags von Urs Altermatt nicht im Blick.²⁶ Sie publizierte aber später in ihrer Reihe viele der Forschungsarbeiten von Teilnehmern der Tagungen des Arbeitskreises.²⁷ Erst nach

letzt aufgerufen am 9.5.2018). Vgl. als genuinen Beitrag des Schwerter Arbeitskreises Johannes Horstmann/Antonius Liedhegener (Hgg.), *Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Schwerte 2001.

²³ Wegweisend war Andreas Holzem, *Gesslerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung*, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart u. a. 1996, 180–202, der auf einem 1991 in Schwerte gehaltenen Vortrag aufbaute, vgl. <http://www.katholizismusforschung.de/uploads/SAK%20Programm%201992.pdf> (zuletzt aufgerufen am 9.5.2018). Vgl. zum Umbruch auch Hubert Wolf, *Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte*, in: *Theologische Revue* 98 (2002), 379–386; Mariano Delgado, *Religion und Kultur. Kirchenhistorische Überlegungen zum „cultural turn“*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005), 403–416.

²⁴ Vgl. als Beleg für das zugenommene Interesse an Religionsgeschichte Ziemann (wie Anm. 10). Vgl. zur weiterhin bestehenden Distanz einer konfessionell geprägten Geschichtsschreibung und einer sich davon bewusst abgrenzenden Geschichtsschreibung, wozu bsp. Benjamin Ziemann zuzurechnen ist, Mark Edward Ruff, *Integrating Religion into the Historical Mainstream: Recent Literature on Religion in the Federal Republic of Germany*, in: *Central European History* 42 (2009), 307–337.

²⁵ Vgl. Leugers (wie Anm. 21).

²⁶ Vgl. Ulrich von Hehl/Konrad Repgen (Hgg.), *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung*, Mainz 1988 und dort besonders den Forschungsüberblick von Rudolf Lill (*Der deutsche Katholizismus in der neueren historischen Forschung*, 41–64). Vgl. darin aber den Kommentar zu Lill von Urs Altermatt (ebd., *Bemerkungen zum Thema*, 65–78), der thematisch mit seinen Ausführungen zur Frage der Modernisierung und des katholischen Alltags in Richtung späterer Milieuforschung weist.

²⁷ Als erste Studien sind zu nennen: Thomas Breuer, *Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditioneller Lebens-*

der Jahrtausendwende ging die Kommission, wie noch später zu zeigen sein wird, dann verstärkt auf das Thema ein. 2003 hielt sie ein weiteres Kolloquium ab, um Entwicklungen in der zeitgenössischen Katholizismusforschung abzubilden.²⁸ Anders als noch 1987 spielte der Milieuanatz eine prominente Rolle.²⁹ 2012 folgte dann das nächste große Kolloquium der Kommission anlässlich des 50-jährigen Bestehens.³⁰ Der Band zeigt eine erneute Trendwende an. Der Milieuanatz kommt nur noch vereinzelt vor. Auf den Punkt bringt Thomas Großbölting diese Trendwende mit folgender Frage: „Nach dem Abschmelzen fester, homogener Konfessionsmilieus seit spätestens den 1960er Jahren fragt sich nicht nur empirisch: ‚Was kommt nach dem Milieu?‘. Auch methodisch drängt sich allen Beteiligten die Frage auf: ‚Was kommt nach der Milieuforschung?‘“³¹

Diese letzte Trendwende bildet das Gesamtbild gut ab. Zwar gibt es weiterhin eine Reihe von neuen Studien, die sich auf Milieuanätze beziehen.³² Allerdings hat das Interesse deutlich nachgelassen. Zudem ist so etwas wie eine gemeinsame Diskussion von Milieuanätzen oder ein

welt im Erzbistum Bamberg, Mainz 1992; Christoph Kösters, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945*, Mainz 1995.

²⁸ Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz*, Paderborn 2004.

²⁹ Vgl. v. a. folgende Beiträge: Urs Altermatt, *Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus*, 169–188; Wolfgang Tischner, *Neue Wege in der Katholizismusforschung: Von der Sozialgeschichte einer Konfession zur Kulturgeschichte des Katholizismus in Deutschland?*, 197–214 sowie Antonius Liedhegener, *Katholizismusforschung in der Erweiterung: Internationaler Vergleich, konfessioneller Vergleich, neue methodische Zugänge*. *Kommentar*, 215–230.

³⁰ Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel (Hgg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, Paderborn 2015.

³¹ Thomas Großbölting, *Religionsgeschichte als „Problemgeschichte der Gegenwart“*. Ein Vorschlag zu künftigen Perspektiven der Katholizismusforschung, in: ebd., 169–185, hier 173 unter Bezugnahme auf Christoph Kösters/ Claudio Kullmann/Antonius Liedhegener/Wolfgang Tischner, *Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), 485–526.

³² Vgl. beispielsweise Lena Krull, *Prozessionen in Preußen: katholisches Leben in Berlin, Breslau, Essen und Münster im 19. Jahrhundert*, Würzburg 2013, Kuropka (wie Anm. 11), Klemens-August Recker, *„Unter Preußenadler und Hakenkreuz“: katholisches Milieu zwischen Selbstbehauptung und Auflösung; ein Beispiel aus Westfalen: Nordwalde 1850–1950*, Münster 2013, Regina Ille, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962: Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund*, Paderborn 2016, Franziskus Siepmann, *Mythos Ruhrbistum. Identitätsfindung, Innovation und Erstarrung in der Diözese Essen von 1958–1970*, Essen 2017, Sebastian Eck, *Katholische Gebetbücher für das Bistum Münster (1850–1914). Historische Kontextualisierungen und heilsmediale Analysen*, Münster 2018.

theoretisches Weiterdenken nicht mehr erkennbar.³³ Mit Blick auf die eingangs zitierte These Tichenors bleibt daher festzuhalten, dass der Milieudiskurs keineswegs den Rang eines Masternarrativ einnimmt, wenn er ihn überhaupt je innehatte. Doch bevor auf die Kritiker eingegangen wird, ist zunächst differenzierter zu fragen, ob es überhaupt so etwas wie *ein* „milieu model“ gab oder nicht vielmehr im Plural von verschiedenen Modellen zu sprechen ist.

2.

DIE MILIEUANSÄTZE

2.1.

DIE MILIEUDEFINITIONEN – EINE ERSTE ANNÄHERUNG

Vergleicht man die beiden wirkmächtigsten Ansätze, zeigen sich einige Gemeinsamkeiten. Der Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte hält so fest: „Die Formierung von Milieus ist ein Phänomen der modernen Gesellschaft. Ein Milieu ist als eine sozial abgrenzbare Personengruppe Träger kollektiver Sinndeutung von Wirklichkeit. Es prägt reale Verhaltensmuster aus, die sich an einem Werte- und Normenkomplex orientieren, hier als Milieustandard bezeichnet. Institutionen führen in den Milieustandard ein und stützen ihn.“³⁴

Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhleemann definieren: „Unter einem religiösen Milieu läßt sich ein sozialer Kreis verstehen, in dem zahlreiche Strukturdimensionen koinzidieren, ein Kreis, der gleichzeitig die Divergenz sozioökonomischer Interessenlagen aushält, weil er im Kern konfessionell bestimmt ist, von dort aus durch Sozialisationsprozesse und Institutionen seine Geltung auf viele, im Idealfalle alle Lebensphasen ausdehnt, und so ein gesellschaftliches Konstrukt in der oder gegen die Moderne darstellt.“³⁵

Gemeinsam ist beiden Definitionen, dass sie eine bestimmte Form von Vergemeinschaftung (Personengruppe, sozialer Kreis) im Fokus haben. Die Gruppe verfügt über gemeinsame „Inhalte, Werte, Symbole und Deutungsmuster“.³⁶ Diese sind so wirkmächtig, dass sie Interessensunter-

³³ Bezeichnend ist, dass in keiner der in der vorigen Anmerkung genannten Studien eine Auseinandersetzung mit den Kritikern der Milieutheorie eine besondere Rolle spielt.

³⁴ AKKZG (wie Anm. 16), 606.

³⁵ Blaschke/Kuhleemann (wie Anm. 18), 53.

³⁶ Ebd., 31. Vgl. zum Milieustandard AKKZG (wie Anm. 18), 609–616.

schiede (die Divergenz sozioökonomischer Interessen) zu überbrücken vermögen. Eine genauere Bestimmung des Milieus als distinkte Sozialform bleibt in den beiden zitierten Definitionen blass, spielt aber in den weiteren Ausführungen eine wichtige Rolle. Beide heben in besonderer Weise auf das Vereinswesen ab.³⁷ Für Blaschke und Kuhleemann spielen dabei für seine Funktionsfähigkeit die Kleriker als Milieumanager eine besondere Rolle.³⁸

Beide Definitionen stimmen auch darin überein, die Entstehung und Formierung des katholischen Milieus in Bezug zu einem gesamtgesellschaftlichen Prozess zu setzen. Das katholische Milieu wird so als Reaktion auf die Moderne verstanden. Blaschke und Kuhleemann fragen daher: „Inwieweit war die Religion in der Lage, Individuen, Schichten, Klassen in ein wie auch immer zu definierendes Milieu zu integrieren? Oder aber: Wie stark waren die ‚auflösenden‘ Tendenzen der modernen Welt, die eine solche Integration strukturell verhinderten?“³⁹ Sie gelangen zu einer ähnlich positiven Einschätzung wie der Arbeitskreis. Für ihn federt das Milieu die radikalen sozioökonomischen Veränderungsprozesse der Moderne ab und bildet damit gewissermaßen einen Schutzraum, indem es für die Milieumitglieder „Überschaubarkeit und Stabilität vermittelt“ und ihm so „hilft, die Individualisierungsprobleme Sinnverlust und Identitätsbedrohung zu ertragen“.⁴⁰ Dabei sollte die genaue Verhältnisbestimmung noch Anlass zu weitreichenden Diskussionen bilden.

2.2.

DIE DISKUSSIONSPUNKTE

Allerdings sind beide Modelle, die untereinander auch eigene Akzente aufweisen, keineswegs unhinterfragt geblieben. Unter denjenigen, die Milieuansätze vertraten, wurden v. a. zwei Punkte kontrovers diskutiert.

³⁷ Vgl. AKKZG (wie Anm. 16), 635f.; Blaschke/Kuhleemann (wie Anm. 18), 30. Vgl. als guten aktuellen Einstieg in das Thema Christoph Kösters, Vereinskatholizismus und religiöse Sozialisation in Deutschland seit 1945. Zum Stand der Debatte, in: Klaus Tenfelde (Hg.), *Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven*, Essen 2010, 33–57.

³⁸ Vgl. Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: Blaschke/Kuhleemann (wie Anm. 18), 93–135.

³⁹ Blaschke/Kuhleemann (wie Anm. 18), 11.

⁴⁰ AKKZG (wie Anm. 16), 606.

2.2.1. Verhältnis zur Moderne

Bei aller Übereinstimmung, dass das Milieu in Reaktion auf gesellschaftliche Modernisierung zu verstehen ist, gab es in der genauen Bestimmung signifikante Unterschiede.

Eine bis heute weit verbreitete Lesart des katholischen Milieus lässt sich auf die Formel „antimodern mit modernen Mitteln“ bringen. Grundlegend ist hierfür ein von Wilfried Loth 1991 vorgelegter Sammelband.⁴¹ Damit ist gemeint, dass sich das Milieu auch in Anlehnung an die Amtskirche gegen die weltanschaulichen Grundlagen der Moderne wie etwa die Religionsfreiheit positionierte und es daher auch als „Immunisierungsstrategie gegenüber den Zumutungen der Moderne“ gedeutet wird.⁴² Allerdings bediente es sich in seinem Kampf gegen die Moderne moderner Mittel, allen voran die Mobilisierung der „Massen“ in Vereinen. Damit partizipierte das Milieu ungewollt auch an den Modernisierungsprozessen. Mit Blick auf das Vereinswesen wird so etwa stark gemacht, dass dem Verein modernisierende Funktion zukommt, weil es über seine Merkmale der Freiwilligkeit und Gleichheit der Mitglieder zur „Überwindung ihrer [der verbandlich organisierten Katholiken] Untertanenmentalität“ über die „Einübung demokratisch-diskursiver Umgangsformen“ beigetragen habe.⁴³ Für Loth ist daher klar, dass der Katholizismus eine „moderne Bewegung gegen die Moderne“ ist, und „indem sie verlorengegangene feudale Stützen durch gesellschaftliche und politische Mobilisierung der Katholiken ersetzte, die Kirche partiell modernisierte“.⁴⁴

Allerdings stieß die These vom „Antimodernismus mit modernen Mitteln“ auch unter Anhängern der Milieutheorie auf Ablehnung, da sie „viel zu stark den modernen Charakter des katholischen Vereinswesens und die ‚emanzipatorische Modernität‘ des katholischen Milieus betont“.⁴⁵ Speziell mit Blick auf das Vereinswesen wurde kritisiert, dass die katholische Vereinswelt differenziert zu betrachten sei und die Struktur

⁴¹ Loth (wie Anm. 22).

⁴² Hermann-Josef Große-Kracht, Religion in der Demokratisierungsfalle? Zum Verhältnis von traditioneller Religion und politischer Moderne am Beispiel des deutschen Katholizismus im Kaiserreich, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51 (2000), 140–154, hier 142.

⁴³ Große-Kracht (wie Anm. 42), 152 f.

⁴⁴ Wilfried Loth, Einleitung, in: ders. (wie Anm. 22), 9–19, hier 11.

⁴⁵ Irmtraud Götz von Olenhusen, Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg, in: Loth (wie Anm. 22), 46–75, hier 71 FN 3. Ausdrücklich bezieht Götz von Olenhusen ihre Kritik auf Nipperdey (wie Anm. 3). Zu einer ähnlich kritischen Einschätzung gelangt mit Blick auf die katholischen Arbeitervereine des Kaiserreiches in

der beliebten religiösen Vereine gerade nicht dem bürgerlichen Vereinsideal mit seinem Mehrheitsprinzip folgte.⁴⁶

Für die Pluralität der Milieuansätze spricht, dass im Schwerter Arbeitskreis aber auch eine vollständig gegenläufige Position vertreten wurde. Wolfgang Tischner bestritt so in dem von Johannes Horstmann und Antonius Liedhegener herausgegebenen Sammelband aus dem Jahr 2001 den Zusammenhang von Milieu und Moderne, indem er auf die Entstehung einer katholischen Subgesellschaft in der DDR hinwies, also in einer Gesellschaft, die sich nach seiner Einschätzung nicht als modern oder modernisierend fassen lässt. Tischner schreibt: „Entscheidend ist eher ein lang anhaltender Antagonismus zwischen Gesamtgesellschaft und Sonderkultur, der bei den Katholiken im Bismarckreich durch den Kulturkampf, bei der katholischen Vertriebenenkirche in der SBZ/DDR durch die religionsfeindliche Politik von SED und sowjetischer Besatzungsmacht gegeben war“.⁴⁷

Anzumerken bleibt, dass sich die gesamten neueren Diskussionen um den Begriff der Moderne und der Modernisierung, wie sie sich in Deutschland v. a. nach der Jahrtausendwende entwickelte, in der Milieuforschung und auch in der historischen Erforschung des Katholizismus bislang nur marginal niederschlugen. Welche neuen Interpretationsmöglichkeiten sich auftun könnten, deutet sich an, wenn Manuel Borutta die widersprüchlichen Tendenzen im ultramontanen Katholizismus des 19. Jahrhunderts als eine Variante „multipler Modernität“ in Anlehnung an Shmuel N. Eisenstadt benennt, um ihn so von dem nach seiner Einschätzung normativen Narrativ der Moderne und dem damit verbundenen teleologischen Säkularisierungsparadigma abzuheben.⁴⁸ In ähnlicher Weise argumentiert Staf Hellemans, indem er gegen ein simples Säkula-

Köln Raymond Chien Sun, *Before the Enemy is Within Our Walls: Catholic Workers in Cologne, 1885–1912: A Social, Cultural and Political History*, Boston 1999.

⁴⁶ Vgl. Josef Mooser, *Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900. Vereinstypen, Organisationsumfang und innere Verfassung*, in: *Westfälische Zeitschrift* 141 (1991), 447–461; Andreas Henkelmann, *Caritasgeschichte zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat. Das Seraphische Liebeswerk (1889–1971)*, Paderborn 2008.

⁴⁷ Wolfgang Tischner, *Milieu in Diaspora und Diktatur: Überlegungen zu einem funktionsorientierten Forschungsansatz*, in: Horstmann/Liedhegener (wie Anm. 22), 145–160, hier 157.

⁴⁸ Borutta (wie Anm. 4), 352. Borutta bezieht sich auf Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129 (2000), 1–29. Borutta bezeichnet den ultramontanen Katholizismus mit dem missverständlichen Begriff eines „neuen Katholizismus“, wohl in Anlehnung an Christopher Clark, *The New Catholicism and the European Culture Wars*, in: ders./Wolfram Kaiser (Hgg.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge MA 2003, 11–46.

risierungsparadigma die Moderne als „religion“ bezeichnet, sie „generiert Religion“, und damit die Vorstellung einer Entwicklung von Religion gegen die Moderne vollständig aufgibt.⁴⁹ Umgekehrt führt die enge Verknüpfung der Säkularisierungs- und Modernisierungsthese verstärkt zu Warnungen vor dem Begriff.⁵⁰ Wie bei der Säkularisierungsthese hat daher auch bei der Modernisierungsthese eine erste Historisierung eingesetzt.⁵¹

Ohne die Problematik weiter vertiefen zu können, deutet sich an, dass die Milieutheorie, wenn man sie weiter vertreten möchte, eine Auseinandersetzung mit den veränderten Diskussionslinien um die Moderne benötigt.

2.2.2.

Geschlossenheit und Homogenität des Milieus

Ähnlich kontrovers wurde die Frage nach Geschlossenheit und Homogenität des Milieus diskutiert. Die beiden vorgestellten Milieuansätze gehen davon aus, dass es dem Milieu Interessensdivergenzen in sozioökonomischen Fragen zu überbrücken gelang. Was damit gemeint ist, zeigt sich exemplarisch an einem 1993 erschienen Aufsatz von Antonius Liedhegener, der zum Münsteraner Arbeitskreis gehörte und seine Thesen 1989 auch in Schwerte präsentierte.⁵² Liedhegener analysiert darin ausführlich „die regionalen wirtschaftlichen Unterschiede im katholischen Deutschland“. Er schließt aus den gewaltigen Unterschieden, dass gegen die Annahme von Lepsius das katholische Milieu „weniger als ein Sozialmilieu und stärker als ein religiös fundiertes Milieu“ zu verstehen ist,

⁴⁹ Staf Hellemans, *Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften*, Würzburg 2010, 33. Ausführlich dazu ders., *Transformation der Religion und der Großkirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005), 11–35.

⁵⁰ Vgl. Hans Joas, *Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung*, in: Gabriel u. a. (wie Anm. 8), 603–622.

⁵¹ Dafür steht v. a. Wolfgang Knöbl. Vgl. aktuell ders., *Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes „moderner Gesellschaften“: Versuch einer Historisierung*, in: Willems u. a. (wie Anm. 8), 75–116.

⁵² Antonius Liedhegener, *Marktgesellschaft und Milieu. Katholiken und katholische Regionen in der wirtschaftlichen Entwicklung des Deutschen Reiches 1895–1914*, in: *Historisches Jahrbuch* 113 (1993), 283–354. Vgl. zum Vortrag das Programm der Tagung von 1989 <http://www.katholizismusforschung.de/uploads/SAK%20Programm%201989.pdf> (zuletzt aufgerufen am 9.5.18)

„für das einheitliche wirtschaftliche Bedingungen gerade nicht konstitutiv waren“.⁵³

Ein religiöser Kern musste also für den Milieuzusammenhalt aktiviert werden. In der Perspektive von Norbert Busch, die ebenfalls in Schwerte diskutiert wurde, trug dazu der Herz-Jesu Kult im Kaiserreich wesentlich bei: „Sowohl auf der sozialen als auch auf der mentalen Ebene wirkte der Kult integrierend, gleichsam als religiöser ‚Kitt‘. Er bot die Basis für eine gemeinsame devotionale Praxis, schuf Kommunikationsräume, verdichtete katholische Kollektiverfahrungen und vermittelte eine einheitliche Deutungskultur.“⁵⁴

Die wohl stärkste Gegenposition vertritt Wilfried Loth, der selber zu den Gründungsmitgliedern des Schwerter Arbeitskreises gehörte und sie dort auch vorstellte.⁵⁵ Das von Liedhegener angesprochene Problem der sozioökonomischen Unterschiede der Katholiken im Kaiserreich löste er anders, indem er bewusst bei dem Begriff des Sozialmilieus blieb. In der Konsequenz ging er daher von verschiedenen katholischen Sozialmilieus aus, wie etwa eines katholischen Arbeitermilieus, die politisch eine gemeinsame Koalition bildeten. Für Loth bestand die Herausforderung des Zentrums darin, die Interessen der verschiedenen katholischen Teilmilieus auszubalancieren, was ihr bereits im ausgehenden Kaiserreich zunehmend schlechter gelang. Es bleibt zu betonen, dass diese Sozialmilieus für Loth damit mehr als nur religiöse Milieus sind, da ihre Angehörigen eine spezifische sozioökonomisch bedingte Lebensweise teilten.⁵⁶ „Man wird nicht behaupten wollen, daß katholische Bildungsbürger und katholische Bergarbeiter gleich lebten, daß der Tag der schlesischen Magnaten und der Bauern im Hunsrück gleich strukturiert war.“⁵⁷ Die Frage, wie

⁵³ Ebd., 350. Sich verstärkende wirtschaftliche Unterschiede waren damit in Liedhegener's Perspektive Bedrohungen für das Milieu, auf die es mit der Gründung des Volksvereins und von christlichen Gewerkschaften reagierte.

⁵⁴ Norbert Busch, Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen-Jesu, in: Blaschke/Kuhlemann (wie Anm. 18), 136–165, hier 163. Vgl. zum Vortrag das Programm der Tagung von 1991 <http://www.katholizismusforschung.de/uploads/SAK%20Programm%201991.pdf> (zuletzt aufgerufen am 9. 5. 2018)

⁵⁵ Loth modifizierte und präzierte die These in späteren Aufsätzen leicht. Im Folgenden beziehe ich mich auf Wilfried Loth, Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung, in: Othmar Nikola Haberl/Tobias Korenke (Hgg.), Politische Deutungskulturen. Festschrift für Karl Rohe, Baden-Baden 1999, 123–136. Vgl. zum Schwerter Arbeitskreis: Die dritte Tagung von 1989 stand unter der Leitfrage „Der Katholizismus – ein einheitliches Sozialmilieu?“ Vgl. <http://www.katholizismusforschung.de/programme.html> (zuletzt aufgerufen am 9. 5. 2018)

⁵⁶ Vgl. zur deutlichen Kritik an den Milieudefinitionen von Blaschke/Kuhlemann und dem Arbeitskreis Loth (wie Anm. 55), 125–131.

⁵⁷ Ebd., 133 f.

man die „Gesamtformation des Katholizismus“ sprachlich adäquat fassen konnte, war für Loth weniger entscheidend. „Will man den Milieubegriff nicht nur für Bestandteile, sondern für die Gesamtformation des Katholizismus retten, muß man sich mit dem Kriterium ‚ähnlicher‘ Lebensweise begnügen und zugleich das Phänomen unterschiedlicher Integrationsdichte mit in den Blick nehmen“.⁵⁸

Die Frage nach Geschlossenheit und Offenheit des Milieus und der Bindekraft des religiösen Kitts sollte zu dem zentralen Problem werden, da es – wenn auch nicht immer ausgesprochen – die Grundlage vieler weiterer Diskussionen bildete.⁵⁹ Die auch in Schwerte kontrovers diskutierte Frage nach der Relevanz des Antisemitismus für den Zusammenhalt des katholischen Milieus, die v. a. Olaf Blaschke bejaht, baute so im wesentlichen auf der gleichen Problematik auf, nämlich der Frage, ob die katholische Lebenswelt überhaupt über eine einheitliche Einstellung zum Judentum und zum Antisemitismus verfügte.⁶⁰ Für Blaschke war der Antisemitismus ein integrierendes Element des katholischen Milieus. Für einen seiner besten Kritiker, Ernst Heinen, war die These allein deshalb nicht nachvollziehbar, weil er die Vorstellung eines homogenen Katholizismus nicht nachvollziehen konnte. „Ein einheitliches Milieu“ gab es nach Heinen nicht. Wenn schon der Milieubegriff benutzt wird, so Heinen, kann allenfalls von verschiedenen Milieus die Rede sein.⁶¹

⁵⁸ Ebd., 134. Gleichzeitig spricht Loth (ebd.) auch von der Ausweitung des ultramontanen Milieus zur katholischen Subgesellschaft mit verschiedenen Subkulturen. Mit Rohes Begriff des politischen Lagers kann sich Loth daher auch anfreunden, vgl. ebd., 136.

⁵⁹ Ein guter Zugang zu den beiden unterschiedlichen Verständnisweisen sind die Dissertationen von Antonius Liedhegener (Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933, Paderborn u. a. 1997) und Dirk Manthey (Dirk Manthey, Urbanisierung und Partizipation. Fallstudien zum katholischen Milieu in Münster 1890–1914, Münster 2002) über das katholische Milieu in Münster während des Kaiserreichs mit Blick auf das Verhältnis von Milieubildung und Urbanisierung. Während Liedhegener die These eines „intakten katholischen Milieus“ (Liedhegener, 569) vertritt, geht Manthey aufgrund einer Vielzahl von sozioökonomischen innerkatholischen Konfliktlinien von einer „geschwächten Milieuintegration“ (Manthey, 365) aus.

⁶⁰ Vgl. Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997. Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945*, Frauenfeld 1999. Vgl. zur Diskussion in Schwerte Gisela Fleckenstein/Christian Schmidtman, *Katholischer Antisemitismus im europäischen Vergleich. Die Generaldebatte der 14. Tagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung am 25. November 2000 in Dortmund*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 49 (2001), 244–247.

⁶¹ Ernst Heinen, Rezension Olaf Blaschke, *Der Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997, in: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000), 504–506, hier 505. Ähnlich Claus Arnold, *Antisemitismus – Ultramontanismus – Kulturkatholizismus*. Aus Anlaß einer Studie von Olaf Blaschke, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 18 (1999), 243–251.

Gleiches gilt für Olaf Blaschkes These eines „Zweiten konfessionellen Zeitalters“.⁶² Auch hier steht die Frage im Hintergrund, ob es so etwas wie ein homogenes katholisches Milieu mit *einer* entsprechenden Exklusions- und Inklusionslogik gab, oder nicht verschiedene distinkte katholische Subkulturen, die zudem unterschiedlichen Entwicklungen unterlagen.⁶³

Eine weitere Variante der Frage nach Geschlossenheit und Homogenität des katholischen Milieus, die auch der Schwerter Arbeitskreis behandelte, ist der Blick auf spezifische katholische Regionen und die Frage, welche katholische Vergemeinschaftungsform sich dort beobachten lässt.⁶⁴ Die Diskussionen sind nicht so kontrovers gelaufen, da zumindest in einem wichtigen Punkt Übereinstimmung herrschte, nämlich dass das Milieu kein Phänomen aller katholischen Regionen war. Der Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte packte diesen Punkt theoretisch am ambitioniertesten an, indem er anhand verschiedener Indikatoren unterschiedliche Strukturmuster regionaler katholischer Vergesellschaftung benannte und Regionen diesen Formen zuordnete.⁶⁵ Konkret unterschied er „Katholische Lebenswelten“, „Katholisches Milieu“ und „nicht-kirchliche Regionen“ voneinander. Das letzte Wort in Sachen Regionalität des Milieus ist damit aber nicht gesprochen, wenn man einen Blick auf die Kritiker wirft.

Will man ein Fazit ziehen, bleibt festzuhalten, dass die These *eines* gängigen Milieumodells schwierig ist, weil sich in den Ansätzen doch deutliche Unterschiede auftun. Erst recht schwierig ist es, im Milieuansatz so etwas wie ein Masternarrativ zu erkennen, zu deutlich erkennbar sind die Grenzen der Zustimmungen, die der Ansatz gefunden hat.

⁶² Olaf Blaschke, Der „Dämon des Konfessionalismus“. Einführende Überlegungen, in: ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002. Vgl. zur Diskussion Anthony Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Jahrhundert? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 30 (2004), 549–570.

⁶³ Vgl. aber auch Tobias Dietrich, Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Köln 2004. Dietrich gelangt zu dem Ergebnis, dass der Konfessionalismus für die von ihm untersuchten dörflichen Lebenswelten nicht überbewertet werden darf und leitet daraus grundsätzliche Zweifel an der Plausibilität der Milieuansätze ab.

⁶⁴ Die Literatur zu lokalen und regionalen katholischen Milieus ist unüberschaubar. Vgl. neuerdings den Sammelband von Joachim Kuropka (wie Anm. 11), dem allerdings ein gemeinsames heuristisches Konzept, mit Hilfe dessen die einzelnen Regionen untersucht werden, und eine systematische Auswertung der bereits vorliegenden regionalen Studien fehlen.

⁶⁵ Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 120 (2000), 358–395.

3. KRITIK AM MILIEUANSATZ

3.1. DER MILIEUANSATZ – EINE WESTFÄLISCHE ANGELEGENHEIT?

Ein wichtiger Punkt, der über Ablehnung oder Zustimmung wesentlich mitentschied, war die regionale Herkunft des Historikers, wie der aus Bayern stammende Otto Weiss bemerkte: „Die geographische Heimat deutscher Historiker erscheint dabei [...] von besonderer Wichtigkeit. Die an einem geschlossenen katholischen Milieu [...] festhaltenden Historiker scheinen fast durchweg im Norden Deutschlands zuhause zu sein. Bei den aus dem Süden stammenden [...] Historikern findet sich die Milieutheorie häufig entweder gar nicht oder nur in weit schwächeren Maße.“⁶⁶ Weiss begründete dies damit, dass die Historiker die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Milieuansatzes vor dem Hintergrund ihres eigenen regionalen Untersuchungsfeldes und man müsste hinzufügen, vermutlich wohl auch vor dem Hintergrund ihrer eigenen regionalen religiösen Sozialisation, beantworten.

Mit Blick auf die Ablehnung der Milieutheorie ließe sich die These von Otto Weiß damit gut belegen, dass gerade süddeutsche Kirchenhistoriker so gut wie gar nicht am Schwerter Arbeitskreis und am Milieudiskurs partizipierten. Um ein Beispiel zu nennen: Wolfgang Weiß, Lehrstuhlinhaber für Fränkische Kirchengeschichte in Würzburg, hat verschiedentlich der Milieutheorie sein Misstrauen ausgesprochen, so etwa zuletzt 2015, wo er die Vorstellung eines einheitlichen katholischen Milieus als „propagandistische Fiktion“ bezeichnet, „die man nicht ungerne historiographisch prolongierte“.⁶⁷

Es würde allerdings zu kurz greifen, wenn man den Schwerter Arbeitskreis als eine rein regional westfälische Angelegenheit verstehen würde.⁶⁸ Zum einen brachte gerade der AKKZG die bis heute weiterführende regionale Typologie von Sozialformen des Katholizismus hervor und rich-

⁶⁶ Otto Weiss, *Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung – Ein Forschungsbericht*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998), 289–312, hier 301.

⁶⁷ Wolfgang Weiß, *Loyal, widerständig, angepasst – katholische Lebenswelten in Unterfranken vor der nationalsozialistischen Herausforderung*, in: *Kuropka* (wie Anm. 11), 265–286, hier 265.

⁶⁸ Wenn Weiß die Milieuhistoriker in den Norden Deutschlands beheimatet, ist dies eine süddeutsch geprägte Wahrnehmung. Mit Blick auf die bereits genannten Orte Münster, Bielefeld und Schwerte fällt v. a. Westfalen als Schwerpunkt auf.

tet bei aller Vielzahl von westfälischen Studien den Blick auf das gesamte Deutschland. Zum anderen legte der Schwerter Arbeitskreis großen Wert auf eine internationale Perspektive. Forscherinnen und Forscher v. a. aus der Schweiz, also von Urs Altermatt und seinen Schülerinnen und Schülern, sowie den Niederlanden nahmen gerade in der konstitutiven frühen Phase regelmäßig an Tagungen teil.⁶⁹ Hervorzuheben ist die Tagung von 1998 zu „Perspektiven und Probleme einer international vergleichenden Katholizismusforschung“, mit Vorträgen u. a. von Jan Roes und Urs Altermatt.⁷⁰ Dass diese Forscher an den Konferenzen teilnahmen, hing in besonderem Maß von der Ähnlichkeit ihrer Ansätze zusammen: die katholische Säule in den Niederlanden, das katholische Milieu in Westfalen oder die katholische Subgesellschaft in der Schweiz lassen sich gut vergleichen, v. a. weil man auch methodisch in ähnlicher Weise, etwa in modernisierungstheoretischer Perspektive, argumentierte.⁷¹

Umgekehrt fällt aber auch auf, dass sich nur wenige Forscher aus dem angelsächsischen Bereich, die zum deutschen Katholizismus forschen, am Milieudiskurs, wie etwa Mark Edward Ruff und seine Studie über die katholischen Jugendverbände in den 1950er und 1960er Jahren aus dem Jahr 2005, beteiligen.⁷² Häufiger dagegen findet man eine komplette

⁶⁹ Dabei ist zu betonen, dass der Schwerter Arbeitskreis damit an eine Entwicklung anknüpfte, die bereits vorher eingesetzt hatte. Urs Altermatt wurde so von der grundlegenden niederländischen Studie des Soziologen J. M. G. Thurlings „De wankele zuil“ beeinflusst, vgl. Wilhelm Damberg, *Kirchliche Zeitgeschichte Westfalens, der Schweiz, Belgiens und der Niederlande. Das katholische Beispiel*, in: *Westfälische Forschungen* 42 (1992), 445–465, hier 459. Vgl. zu den Ergebnissen Altermatts und seinem Schülerkreis Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven*, Stuttgart 2010, 73–77 sowie den Sammelband Urs Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten: Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Fribourg 2003; vgl. zur Forschung in den Niederlanden Peter van Dam, *Sind die Säulen noch tragfähig? ‚Versäulung‘ in der niederländischen Historiographie*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 102 (2008), 415–433.

⁷⁰ Vgl. <http://www.katholizismusforschung.de/uploads/SAK%20Programm%201998.pdf> (zuletzt aufgerufen am 9.5.2018)

⁷¹ Vgl. an komparativen Studien etwa Wim Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn u. a. 1997; Peter van Dam, *Religion und Zivilgesellschaft. Christliche Traditionen in der niederländischen und deutschen Arbeiterbewegung*, Münster 2010.

⁷² Mark Ruff, *The Wayward Flock: Catholic Youth in Postwar West Germany, 1945–1965*, Chapel Hill NC 2005. Vgl. auch Raymond Chien Sun (wie Anm. 45); Margaret Stieg Dalton, *Catholicism, Popular Culture, and the Arts in Germany 1880–1930*, Notre Dame IN 2005.

Nichtbeachtung oder aber Skepsis und Ablehnung.⁷³ Maßgeblich in der ablehnenden Haltung war v.a. ein Beitrag von Christopher Clark und Helmut Walser Smith aus dem Jahr 2001. Smith und Clark kritisierten die Milieutheorie, als deren Gewährsmann ausschließlich Rainer Lepsius angegeben wird, grundlegend. Ohne die grundsätzliche Legitimität der Milieuforschung in Abrede stellen zu wollen, favorisierten sie einen anderen Zugang, auch weil ihres Erachtens der Milieuansatz gravierende Perspektivverengungen aufweist. Diese Perspektivverengungen beschreiben sie wie folgt: „Yet this image [the concept of milieu] suggests an intentionalist, top-down model of how ideas are formed that would be seen as methodologically primitive in any other context.“⁷⁴

Mit „top-down“ und „intentionalist“ kritisieren die beiden v.a. die These der Priester als Milieumanager, die geplant und steuernd die Entstehung und Ausbreitung des Milieus betrieben und mit einer ‚organisierten Massenreligiosität‘ für das Erstarken ultramontaner Frömmigkeit sorgten.⁷⁵ Um zu verdeutlichen, was gemeint ist, zitieren sie Margaret Lavinia Anderson, die bereits während der 1990er Jahre dieses Verständnis ablehnte: „And an inevitable consequence of this conception [dass das Kirchenvolk das tat, was die Amtskirche wollte] is that the Catholic people often appear to be putty in the clergy’s hands, too dumb to know that is good for them.“⁷⁶ Anderson fuhr fort: „That is a very intentionalist, indeed a very clerical, understanding of historical causation and agency.“⁷⁷

Auch aufgrund einer anderen Einschätzung der ‚agency‘ der Katholikinnen und Katholiken schlugen Walser Smith und Clark daher vor, stärker Religionsgeschichte als Beziehungsgeschichte zu schreiben, um zum einen Menschen mit hybriden Identitäten und zum anderen den Austausch zwischen Gruppen und Personen verschiedener Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen in den Blick zu bekommen.⁷⁸ Damit

⁷³ Vgl. Rebecca Ayako Bennette, *Fighting for the Soul of Germany: the Catholic Struggle for Inclusion after Unification*, Cambridge MA 2012 (Milieuansätze werden im Buch nicht behandelt, vgl. dazu v.a. 216 FN 60); O’Sullivan (wie Anm. 11) (Kritik und Ablehnung); Tichenor (wie Anm. 12), 15 (Kritik und Ablehnung).

⁷⁴ Helmut Walser Smith/Chris Clark, *The Fate of Nathan*, in: Helmut Walser Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany 1800–1914*, Oxford u. a. 2001, 3–29, hier 10.

⁷⁵ Wegweisend war Michael N. Ebertz, *Die Organisierung der Massenreligiosität im 19. Jhr. Soziologische Aspekte zur Frömmigkeitsforschung*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* NF 2 (1979), 38–72.

⁷⁶ Smith/Clark (wie Anm. 74), 10; Margaret Lavinia Anderson, *The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century German*, in: *The Historical Journal* 38 (1995), 647–670, hier 651.

⁷⁷ Anderson (wie Anm. 76), 651.

⁷⁸ Smith/Clark (wie Anm. 74), 11.

deuten sich auch Unterschiede in der Methodik an. Ohne das Label „Kulturgeschichte“ zu verwenden, zeigt die Liste der Referenzhistoriker an, dass ihr Interesse in eine solche Richtung geht.⁷⁹ Pointierter hat ein anderer US-amerikanischer Forscher die Frage der Methodik auf den Punkt gebracht. Mit Blick auf die bisherige Milieuforschung des Arbeitskreises für kirchliche Zeitgeschichte und seiner Mitglieder schreibt der US-Amerikaner Michael O’Sullivan 2009: „Through an overemphasis on social structures, existing studies neglect the cultural history of popular mentalities, ignore the role of women in religious communities, and perpetuate polarizing debates about the complicity of Catholics in the Third Reich.“⁸⁰

Anzumerken ist, dass eine solche Kritik auch im deutschsprachigen Sprachraum ebenfalls vereinzelt erhoben worden ist. Christian Schmidtman distanzierte sich so in der Einleitung seiner Dissertation von der Milieuforschung, die er in ihrer „sozialgeschichtlichen Herangehensweise“ in einer perspektivischen Verengung sieht.⁸¹ Als Gegenmodell stellt er für seine Forschung fest: „Gefragt wird daher nicht nach ‚objektiven‘ und empirisch auszählbaren Kriterien von Gemeinsamkeit, sondern nach Sinn- und Funktionszusammenhängen, die durch die Akteure ständig selbst hergestellt werden.“⁸²

Auch Christopher Dowe konnte den Milieuansätzen nichts abgewinnen und plädierte für einen weiten Katholizismusbegriff, um eine „sozialgeschichtliche Engführung“ zu verhindern.⁸³ Damit meint er, dass unzutreffenderweise bestimmte soziale Gruppen, wie bürgerliche Katholiken, „an den Rand des Katholizismus bzw. des katholischen Milieus gerückt oder gar ausgeblendet werden“, und zudem die Milieuforschung

⁷⁹ Ebd., 10f. Die beiden berufen sich auf das interessante Trio E. P. Thompson, Ferdinand Braudel und Carlo Ginzburg sowie Clifford Geertz.

⁸⁰ O’Sullivan (wie Anm. 11), 847.

⁸¹ Christian Schmidtman, *Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn 2006.

⁸² Ebd., 20. Allerdings hält sich Schmidtman selber nicht daran und nimmt tatsächlich in seiner Studie beide Seiten in den Blick, weswegen der Untertitel der Arbeit „eine Kultur- und Sozialgeschichte“ zutrifft. Vgl. neuerdings auch Thomas Großbölting, *Katholizismus? Katholischer Glaube? Gelebter Glaube! Forschungsperspektiven auf das religiöse Feld seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts*, in: *Historisches Jahrbuch* 136 (2016), 54–72. Großbölting spricht sich dort prononciert dafür aus, für das religiöse Feld „die Konstituierung subjektiven Sinns“ (ebd., 66) in den Blick zu nehmen, was nach seiner Einschätzung die Milieuansätze nicht zu leisten vermögen.

⁸³ Christopher Dowe, *Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich*, Göttingen 2006, 16.

den Faktor Konfession überbetonen würde, ohne die Möglichkeit von hybriden Identitäten in den Blick zu nehmen.⁸⁴

In Anlehnung an Schmidtman und Dowe sieht Benjamin Ziemann die Gefahr einer „übergroßen Aufmerksamkeit für quantitative Parameter“.⁸⁵ Ziemann bezweifelt die Aussagekraft der Daten und problematisiert, dass „diese Daten selbst ein Produkt des katholischen Milieus sind“.⁸⁶ Statt „diese historische Selbstbeschreibung des Katholizismus“ zu dekonstruieren, würde die Milieuforschung sie „normativ aufladen“.⁸⁷

3.2.

ZU VIEL STRUKTUR, ZU WENIG KULTUR? ZUR METHODIK DER MILIEUANSÄTZE

Unabhängig von der kritischen Bewertung: Es dürfte unstrittig sein, dass die Bezeichnung „sozialgeschichtlich“ das Selbstverständnis sowohl des Arbeitskreises als auch des Milieuansatzes von Blaschke und Kuhleemann trifft. Es lassen sich allerdings jeweils unterschiedliche Akzente aufzeigen.

Der Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte konzentriert sich so in seinen beiden Aufsätzen darauf, eine „empirische Erforschung“ mit einem „quantifizierenden Zugriff“ vorzunehmen. Ziel ist es so, „nicht nur die grundlegenden organisatorischen Strukturen des Milieus [...], sondern auch die Akzeptanz des Milieustandards und damit die sozialgeschichtliche Wirksamkeit des katholischen Milieus einer statistischen Betrachtung grundsätzlich zugänglich“ zu machen.⁸⁸ Die Fokussierung auf empirische Daten steht in einem gewissen Missverhältnis zur geringen Aufmerksamkeit, die die Erhebung des Milieustandards erhält. Dieser wird als amtskirchlich gegeben vorausgesetzt, der sich daher in Katechismen gut fassen lässt, und nicht als diskursiv ausgehandeltes Konstrukt

⁸⁴ Ebd. Vgl. als weitere milieukritische Arbeit auch Helmut Rönz, *Der Trierer Diözesanklerus im 19. Jahrhundert. Herkunft – Ausbildung – Identität*, Köln u. a. 2006, 1271: „Doch stellt sich [...] die Frage, ob der Milieubegriff überhaupt noch Anwendung finden kann, oder ob er nicht vielmehr durch Standardisierungen die Welt den eigenen Vorstellungen anpaßt.“ Rönz (ebd.) plädiert daher für ein offenes Kategoriensystem, „weil dies einer größeren interpretatorischen Vielfalt Raum läßt“.

⁸⁵ Benjamin Ziemann, *Die katholische Kirche als religiöse Organisation. Expertenberatung und Reformdiskussion in Deutschland und den Niederlanden, 1950–1975*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hgg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln u. a. 2007, 329–351, hier 331.

⁸⁶ Ebd., 332.

⁸⁷ Ebd. Vgl. auch die milieukritische Literatur in FN 95.

⁸⁸ AKKZG (wie Anm. 16), 621.

analysiert. In einzelnen konkreten Forschungsansätzen fallen so entsprechende Einseitigkeiten auf, ohne dass die oben genannte Kritik pauschal auf alle Arbeiten von Mitgliedern des Arbeitskreises zutrifft.⁸⁹ Vom Ansatz her ist allerdings das Milieuverständnis des Arbeitskreises keineswegs so eng wie oft angenommen wird, interessiert er sich doch dezidiert für eine Alltagsgeschichte des katholischen Milieus. Dieses Potential ist jedoch bislang wenig ausgeschöpft worden. Zudem ist zu konstatieren, dass der Arbeitskreis grundsätzlich mit seiner statistischen Herangehensweise sowohl methodisch als auch inhaltlich der Kirchengeschichte einen bedeutenden Schub zu geben vermochte.

Blaschke und Kuhleermann verstehen ihren Aufsatz ebenfalls als eine sozialgeschichtliche Analyse, sind aber gegenüber kulturgeschichtlichen Herangehensweisen über den Begriff der Mentalität aufgeschlossen.⁹⁰ Eine ähnlich empirische Herangehensweise wie der Arbeitskreis lässt sich nicht aufzeigen. Ihre, durchaus auch problematische, Nähe zur „alten“ Sozialgeschichte eines Wolfgang Schieders oder Hans-Ulrich Wehlers zeigt sich an einem anderen Problembereich, der in der Kritik von Clark und Smith geäußert wurde. Das ist die Vorstellung einer auf Macht und Herrschaft ausgerichteten Amtskirche, die mit Frömmigkeitsangeboten das einfache Kirchenvolk einfängt, organisiert und auf Linie bringt. Blaschkes These der Kleriker als „Milieumanager“ entspringt diesem Ansatz. Dabei wird konsequent von oben nach unten gedacht: „Während sich im Katholizismus das Makromilieu sehr früh profilierte, gesteuert vom ‚ultramontanen Diktatorialregime‘ (Wehler), das durch romtreue Bischöfe die Mesomilieus, schließlich durch gehorsame Kleriker die Mikromilieus ‚von oben‘ herab auf eine Linie brachte,“ gelang es der evangelischen Seite erst im frühen 20. Jahrhundert ein „labiles Makromilieu“ aufzubauen.⁹¹ Situatives Handeln, die oftmals planlose und ohne Rück-

⁸⁹ Vgl. etwa als wichtige Studie Liedhegener (wie Anm. 59), die stark empirisch geprägt ist und an einigen Stellen den zugrunde gelegten Milieustandard nicht erläutert, wenn sie z. B. den „Ausbau eines caritativen Netzes“ in Bochum behauptet (ebd., 454). Was aber überhaupt mit Caritas gemeint ist und ob sich so etwas wie eine Begriffsentwicklung in Auseinandersetzung mit anderen weltanschaulichen Konzeptionen des Hilfehandelns aufzeigen lässt, bleibt ungeklärt. Liedhegeners Arbeit ist dabei sowohl auf die katholische als auch die protestantische Kirche ausgerichtet. Der Vorwurf einer fehlenden Beziehungsgeschichte geht damit hier ins Leere. Anders dagegen Meike Wagener-Esser, *Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil. Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbandes 1916, Altenberge 1999*, die die von ihr untersuchten lokalen caritativen Netzwerke wie unter einer Käseglocke analysiert, ohne sie in Beziehung zu anderen Formen von sozialer Hilfe und ihren Anbietern zu setzen.

⁹⁰ Blaschke/Kuhleermann (wie Anm. 18), 12–21.

⁹¹ Ebd., 50.

sprache mit der Amtskirche erfolgte Gründung von Vereinen und Organisationen, der religiöse Eigensinn einzelner Katholikinnen und Katholiken, Interessensdivergenzen im Klerus, die im Vergleich zur Bundesrepublik eng begrenzten Einflussmöglichkeiten der Bischöfe im Kaiserreich: All diese Facetten des Katholizismus können so nicht erklärt und eingefangen werden.⁹²

Bei allen einzelnen Berührungspunkten erfolgte so etwas wie eine kulturgeschichtliche Wende bei den Milieus mit Blick darauf, dass die Diskussionen zwischen Kultur- und Sozialgeschichte bereits während der 1990er Jahre einsetzten, erst spät nach der Jahrhundertwende. In der bereits erwähnten Bilanz der Kommission für Zeitgeschichte aus dem 2004, die unter dem Titel „Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung“ erschien, wurde in einer Reihe von Beiträgen eine kulturgeschichtliche Erforschung des Milieus eingefordert. Besonders auffällig ist dies bei Wolfgang Tischner. In seinem Beitrag von 2004 fordert er vehement den cultural turn in der Milieuforschung, in einem Milieubeitrag von 1998 kommt Kultur noch nicht vor.⁹³ Allerdings blieb es im Wesentlichen bei Plädoyers. Ein entsprechend kohärentes Theoriegebäude, wie dies Blaschke und Kuhlemann oder der AKKZG in den 1990er vorlegten, entstand, wenn überhaupt, in der Schweiz.⁹⁴ Franziska Metzger entwickelte so das Konzept einer katholischen Kommunikationsgemeinschaft, gab dabei aber den Milieubegriff als Gesamtbegriff auf.⁹⁵

⁹² Vgl. für die Caritas Max Brandts, Die katholischen Wohlthätigkeits-Anstalten und -Vereine sowie das katholisch-soziale Vereinswesen insbesondere in der Erzdioecese Köln, Köln 1895, Wilfried Rudloff, Die Wohlfahrtsstadt. Kommunale Ernährungs-, Fürsorge- und Wohnungspolitik am Beispiel Münchens 1910–1933, Göttingen 1998, Henkelmann (wie Anm. 46). Vgl. für die Orden Antonia Leugers, Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Superioren-Konferenz – Vereinigung Deutscher Ordensobern, Frankfurt a. M. 1999, Antonia Leugers, Eine geistliche Unternehmensgeschichte. Die Limburger Pallottiner-Provinz 1892–1932, St. Ottilien 2004. Vgl. neuerdings zur Kritik an der These der Priester als Milieumanager Eck (wie Anm. 32), v. a. 294–296.

⁹³ Vgl. Tischner (wie Anm. 47) sowie Wolfgang Tischner, Neue Wege in der Katholizismusforschung: Von der Sozialgeschichte einer Konfession zur Kulturgeschichte des Katholizismus in Deutschland?, in: Hummel (wie Anm. 28), 197–213.

⁹⁴ Das Interesse an einer kulturgeschichtlichen Perspektive auf die katholische Lebenswelt setzte in der Schweiz wesentlich früher ein. Bereits 1988 sprach Urs Allematt von einer „Sozial- und Kulturgeschichte der katholischen Religiosität“, vgl. Allematt (wie Anm. 26), 67.

⁹⁵ Vgl. Metzger (wie Anm. 69), dort v. a. 146–160. Im Mittelpunkt ihres Interesses stehen Diskursfelder und deren Mechanismen (ebd., 151). Die Milieuansätze des Arbeitskreises oder auch von Loth lehnt sie ab (ebd., 78). Dies begründet sie damit, dass die von ihr geforderte „Beobachtung von Religion als Kultur“, „also die Konstruktion von Religion, religiösen Gesellschaftsbeschreibungen und Inszenierungen sowie deren gesellschaftliche Auswirkungen“ (ebd., 70f.), in diesen Ansätzen fehlen. In ähnlicher Weise kritisiert auch

3.3. DAS ENDE DES MILIEUS

Ein weiterer besonderer Kritikpunkt an den Milieuansätzen ist die Frage nach dem „Abschied vom Milieu“.⁹⁶ Dabei geht es nicht nur um die Frage der Datierung. Während Karl Gabriel die fünfziger Jahre als Umbruchzeit ansieht, sind nach Benjamin Ziemann „für die Zeit nach 1945 nur noch regional und sozial stark fragmentierte Teilmilieus anzutreffen“.⁹⁷ Kontrovers wird v. a. das Problem diskutiert, wie sich der Katholizismus nach dem Milieu fassen lässt.⁹⁸ Für Benjamin Ziemann haben die Vertreter des Milieuansatzes darauf keine überzeugende Antwort gefunden. „Wie jedoch ist die Sozialform der katholischen Religion nach dem Abschmelzen des konfessionellen Milieus zu beschreiben, und welche Konsequenzen hat diese Überlegung für die historische Analyse des Katholizismus in der Zeit bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts? Dies sind Fragen, für welche die Vertreter des Milieukonzepts keine wirklich überzeugenden Antworten vorgelegt haben.“⁹⁹ Für Ziemann bedeutet so die Ratlosigkeit über den Abschied vom Milieu der Abschied von der Milieukonzeption – er fordert stattdessen, Kirche als formale Organisation in sozialhistorischer Absicht zu analysieren.¹⁰⁰

Allerdings kann aktuell angesichts einiger neuer Ansätze nicht von einer Ratlosigkeit die Rede sein. Kontrovers ist so in den letzten Jahren der Transformationsbegriff diskutiert worden.¹⁰¹ Einerseits hat er eine Fülle von empirischen Untersuchungen hervorgebracht, so dass mittlerweile eine Reihe von Entwicklungslinien des Katholizismus nach dem

Daniel Gerster (ders., *Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983*, Frankfurt a. M. 2012, 12) entsprechende Milieuansätze.
⁹⁶ Damberg (wie Anm. 71). Vgl. zur Diskussion aus westeuropäischer Perspektive Leo Kenis/Jaak Billiet/Patrick Pasture (Hgg.), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945–2000*, Leuven 2010.

⁹⁷ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2000 (fünfte Auflage), 104–119; Benjamin Ziemann, *Das Ende der Milieukoalition. Differenzierung und Fragmentierung der katholischen Sozialmilieus nach 1945*, in: *Comparativ* 9 (1999), 89–101, hier 101.

⁹⁸ Vgl. den Überblick bei Kösters u. a. (wie Anm. 31), die selber dafür plädieren, den Katholizismus als zivilgesellschaftlichen Akteur in der Zeit nach dem Milieu zu fassen. Vgl. als aktuellen Diskussionsüberblick auch Florian Bock, *Geschlossene Gesellschaft? Die Verabschiedung des katholischen Milieus*, in: Christoph Kösters/Hans Maier/Frank Kleinhagenbrock (Hgg.), *Profil und Prägung. Historische Perspektiven auf 100 deutsche Katholikentage*, Paderborn 2017, 119–132.

⁹⁹ Ziemann (wie Anm. 85), 332f. Ähnlich argumentieren auch Eitler (wie Anm. 9) und Großbölting (wie Anm. 82).

¹⁰⁰ Vgl. dazu ausführlich Ziemann (wie Anm. 10).

¹⁰¹ Der Begriff findet sich bereits bei Damberg (wie Anm. 71), 612.

Konzil bis in die 1980er Jahre gut nachvollziehbar ist.¹⁰² Andererseits ist er aber auch auf deutliche Ablehnung gestoßen, weil der Begriff – „und das ist ein Rückschritt im Vergleich zur stark theoriegeleiteten empirischen Forschung im Rahmen des Milieukonzeptes – kaum erklärende oder doch wenigstens erkenntnisstrukturierende Kraft verleiht“.¹⁰³

Zu problematisieren ist zudem, ob die Frage nach dem Ende des Milieus nicht auch schon früher und anders gestellt werden kann. Fokussiert werden gesellschaftliche Entwicklungen, die in Bezug zum Rückgang des kirchlichen Lebens, wie etwa den sinkenden Gottesdienstbesucherzahlen, gesetzt werden. Wenig in den Blick genommen wird dagegen die innerkatholische Infragestellung des katholischen Milieus durch die Liturgische Bewegung und die Katholische Jugendbewegung, wie sie sich v. a. während der 1920er Jahre beobachten lässt. In vielen Milieustudien werden diese Gruppen durchaus wahrgenommen, aber als Auslöser einer Transformation des katholischen Milieus während der Weimarer Republik gedeutet.¹⁰⁴ Gegen eine solche Deutung spricht, dass sie eine neue Sozialform von Kirche verlangten, v. a. die Vereine als Organisationsstruktur lehnten sie zutiefst ab, weil sie ihnen eine religiöse Inklusion ihrer Mitglieder nicht mehr zutrauten.¹⁰⁵ Damit ändert sich die Struktur der katholischen Lebenswelt tiefgreifend, es kam zu einer Verkirchlichung.¹⁰⁶ Zugleich aber änderten sich auch die religiösen Logiken. Denn die Inklusion sollte in besonderer Weise über die Liturgie erfolgen, dies aber nicht mehr über ein passives Erleben, sondern aktiv, partizipierend.¹⁰⁷ Bei aller Absage an die neuzeitliche Wende zum Subjekt, mit der

¹⁰² Vgl. die Beiträge in Wilhelm Damberg (Hg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Essen 2011. Vgl. exemplarisch für die Diakonie und Caritas Andreas Henkelmann/Traugott Jähnichen/Uwe Kaminsky/Katharina Kunter, *Abschied von der konfessionellen Identität? Diakonie und Caritas in der Modernisierung des deutschen Sozialstaates seit den sechziger Jahren*, Stuttgart 2012.

¹⁰³ Kösters u. a. (wie Anm. 31), 525.

¹⁰⁴ Vgl. Wilhelm Damberg, *Moderne und Milieu (1802–1998) (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 5)*, Münster 1998, 211–226.

¹⁰⁵ Vgl. mit weiterführender Literatur Andreas Henkelmann, *Die Liturgische Bewegung und die Frage nach sozialem Handeln. Eine deutsch-amerikanische Perspektive*, in: Stefan Böntert (Hg.), *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität*, Regensburg 2011, 63–86. Vgl. neuerdings zur Vereinskritik mit Blick auf die Entstehung der Katholischen Aktion Klaus Große Kracht, *Die Stunde der Laien? Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext*, Paderborn 2016, 124–135.

¹⁰⁶ Bereits grundgelegt in Heinz Hürten, *Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986, 191–208.

¹⁰⁷ Vgl. Marc Breuer, *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012, 349–435.

beispielsweise Romano Guardini als junger Theologe publizistisch begann, kam es nun zu einer Aufwertung von religiöser Individualität, die – von der Liturgisch Bewegung intendiert oder nicht intendiert – zu einer „Mündigkeit des Laien“, um ein beliebtes Schlagwort aus den 1920er Jahren aufzugreifen, führte.¹⁰⁸ Die langfristigen Folgen dieser Entwicklung sind bislang wenig untersucht worden, doch anzunehmen ist, dass sich dadurch die Kirche tiefgreifend transformierte. Für die ersten hauptamtlichen, nicht ordinierten Seelsorger hat so etwa Benjamin Ziemann zu Recht festgehalten: „Das Gesicht der traditionellen ‚Priesterkirche‘ hat sich durch das Vordringen der Laientheologen in den Siebzigerjahren vermutlich stärker als durch jede andere Entwicklung verändert.“¹⁰⁹

Allgemeiner formuliert: Wenn man fragen möchte, was nach dem Milieu kam, ist es wichtig, in den Blick zu nehmen, welche katholische Gruppen das Milieu als Sozialform lange vor seiner Erosion ablehnten und wie sie ihre katholische Lebenswelt zu transformieren versuchten. Die spannende Frage der 1960er und 1970er Jahre ist daher weniger die Auflösung des katholischen Milieus, sondern wie diese Gruppen Kirche neu zu bestimmen suchten, und zwar sowohl vor dem Hintergrund des Konzils als auch vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Umbrüche der 1960er Jahre.¹¹⁰

4.

FAZIT – ABSCHIED VOM MILIEU?

Es lässt sich mit guten Gründen bestreiten, dass Religion tatsächlich schon im Mainstream der deutschen Geschichtsschreibung angekommen

¹⁰⁸ Vgl. Christoph Binninger, „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht“. Berufen zum Aufbau des Gottesreichs unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika „Mystici Corporis“ (1943), St. Ottilien 2002.

¹⁰⁹ Benjamin Ziemann, Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt, in: Archiv für Sozialgeschichte 44 (2004), 357–393, hier 390. Vgl. an ersten Überlegungen zur Geschichte von Gemeinde- und PastoralreferentInnen in Deutschland Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag, Berufe des Konzils? Interdisziplinäre Perspektiven auf Geschichte und Gegenwart der hauptberuflichen Laien in der Seelsorge in Deutschland und den USA, in: dies. (Hgg.), Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich, Münster 2015, 269–313.

¹¹⁰ Vgl. mit weiterführender Literatur Andreas Henkelmann, Modernisierungspfade des Katholizismus in Deutschland und den USA nach 1960, in: Henkelmann/Sonntag (wie Anm. 108), 21–40.

ist.¹¹¹ Unstrittig ist aber ebenfalls, dass gegenüber den 1980er und 1990er Jahren ein enormer Bedeutungsgewinn stattgefunden hat. Dies dürfte sicherlich auch ein Verdienst der Milieuansätze sein. Seit einiger Zeit ist es um diese Ansätze ruhig geworden, wenn auch weiterhin Studien auf ihnen aufbauen. Die, die Milieutheorie in die Jahre gekommen sehen, können gute Gründe dafür aufführen. Die kulturgeschichtliche Wende ist bislang wenig rezipiert, neuere Diskussionen um die Moderne sowie den Prozessbegriff der Modernisierung ebenfalls nicht aufgegriffen worden und die Begriffsverwendung wird oftmals so weichgespült, dass das Milieu für jede Form katholischer Lebenswirklichkeit steht.¹¹² Allerdings greift die Frage, was nach der Milieuforschung kommt, zu kurz, da zunächst genauer in den Blick zu nehmen wäre, was die Milieuansätze und die damit verbundenen Diskussionen an Ergebnissen hervorgebracht haben. Es ist an der Zeit, eine Bilanz zu ziehen, auch um bestimmte Einseitigkeiten von damals heute zu vermeiden. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, eine solche Bilanz vorzunehmen, doch abschließend sollen zumindest einige Leitlinien aufgezeigt werden.

Wenn man heute zu Recht mehr an Beziehungsgeschichte fordert und vor konfessionellen Einbahnstraßen warnt, ist eine gewisse Einseitigkeit der Argumentation nicht zu übersehen. Ein Ertrag der Milieudiskussionen ist doch, dass die katholische Landschaft alles andere als homogen war und nicht als monolithischer Block zu verstehen ist.¹¹³ Es geht daher nicht nur darum, Beziehungsgeschichten von verschiedenen Religionen, Konfessionen und Milieus zu schreiben, sondern auch die innerkatholischen Beziehungsgeschichten nicht aus dem Blick zu verlieren, also das komplexe Gegen-, Mit- und Nebeneinander von verschiedenen katholischen Akteuren mit allen nur denkbaren Ungleichzeitigkeiten, und zwar auch in der zu wenig beleuchteten Perspektiven, wie die verschiedenen Gruppen miteinander kommunizierten.¹¹⁴ Ein weiterer Ertrag der Milieudiskussionen ist, dass über die innerkatholische Gruppenbildung auch die soziale Herkunft und Zugehörigkeit mitbestimmte. Bei allem Bemühen das katholische Milieu als religiöses Milieu zu deuten, wird man es nur

¹¹¹ Vgl. Ruff, (wie Anm. 24). Vgl. als aktuellen Beleg folgende weitgehend religionslose Geschichte der BRD: Ulrich Herbert, *Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert*, München 2014.

¹¹² Vgl. als Beispiel einer unscharfen Begriffsverwendung Becker (wie Anm. 11), der das Milieu mit dem Sozialkatholizismus gleichsetzt.

¹¹³ Vgl. dazu neuerdings mit Blick auf die Frömmigkeitskultur Eck (wie Anm. 32), v. a. 296–299.

¹¹⁴ Vgl. als ein Beispiel einer gelungenen innerkatholischen Beziehungsgeschichte Michael Fellner, *Katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising*, Paderborn 2008.

dann verstehen können, wenn man auch, wie dies Loth zu Recht getan hat, seine sozioökonomische Dynamik im Blick behält. Und ein letzter Punkt: Ein Ertrag der Diskussionen dürfte darin liegen, sich von simplen Vorstellungen von Macht und Herrschaft in der Kirche zu verabschieden und verstärkt eine religiöse Alltagsgeschichte zu fokussieren, in der auch der religiöse Eigensinn des Kirchenvolkes seinen Platz hat.¹¹⁵ Es ist zu vermuten, dass sich die scharfe Abgrenzung des Katholizismus in eine Zeit vor und nach dem Milieu damit auch relativiert.

¹¹⁵ Grundlegend zum Eigensinn und der damit verbundenen Vorstellung von Aneignung ist Alf Lütke, *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrung und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*, Hamburg 1993. Im Bereich der Religionsgeschichte hat das Konzept allerdings wenig Aufmerksamkeit gefunden, vgl. aber für die Frühe Neuzeit Rebekka von Mallinckrodt, *Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Göttingen 2005. Anhaltspunkte dafür, dass sich eine entsprechende Rezeption lohnen könnte, liefert beispielsweise Dietrich (wie Anm. 63), 93–126, der das Wirken von Pfarrern im dörflichen Kontext in ihren Möglichkeiten und Grenzen präzise ausleuchtet. Inwieweit in Sachen Macht und Herrschaft die theoretischen Ankerpunkte Bourdieu und Foucault zum Verständnis des religiösen Feldes tatsächlich weiterhelfen, wäre zudem empirisch genauer zu untersuchen. In der Perspektivierung des religiösen Eigensinns ist auch der Blick auf das Geschlecht der handelnden Personen zu lenken, vgl. neuerdings zur Frage nach einer Feminisierung der Religion Eck (wie Anm. 32), 184–188.