

KATHOLIZISMUS, EUROPÄISCHER ULTRAMONTANISMUS UND DAS ERSTE VATIKANISCHE KONZIL

Andreas Holzem

1. Déchristianisation und Gewalt: Die Französische Revolution als Ur-Ereignis der europäischen Christentumsgeschichte

Die Französische Revolution ist ein zentraler Schlüssel zum Verständnis der Christentumsgeschichte der Neuzeit.¹ Ihrer positiven Wirkung für das Entstehen einer demokratischen politischen Kultur in Europa steht die traumatisierende Wirkung unvermittelt gegenüber, welche sie in den Christentümern, insbesondere im Katholizismus des „langen“ 19. Jahrhunderts zwischen 1789 und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs im Jahr 1914 hinterließ.² Noch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil war ein Nachhall der mit der Revolution verbundenen Kirchen- und Kulturkämpfe.³ Das zutiefst umstrittene und darum dauerhaft fragile Verhältnis von legitimer Staatlichkeit, nationaler Gesellschaft und Christentum blieb als Erbe der Revolution ein sensibler Störfaktor politischer und kultureller Stabilität – insbesondere in Frankreich selbst, aber ebenso in Deutschland und Italien.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war Frankreich – auch gegenüber dem aufstrebenden Preußen – die politisch, militärisch, vor allem aber auch kulturell führende europäische Macht. Indem die Französische Revolution in dieser mächtigen und bevölkerungsreichen Monarchie, deren Sprache und Kultur für die Sozial- und Bildungseliten der europäischen Länder seit fast einhundert Jahren den bindenden Kanon bildete, die Grundfesten von Staat und Gesellschaft erschütterte, musste sie die politisch-gesellschaftliche Realität weit über die Grenzen Frankreichs hinaus rasch und nachhaltig verändern. Die Französische Revolution traf eine Gesellschafts- und Herrschaftsordnung, die in Variationen europaweit verbreitet war. Zudem waren diese Ordnungsvor-

¹ Vgl. Aston, Nigel, *The French Revolution, 1789–1804. Authority, Liberty, and the Search for Stability (European History in Perspective)*, Basingstoke u. a. 2004. Struck, Bernhard/Gantet, Claire, *Revolution, Krieg und Verflechtung 1789–1815 (WBG-deutsch-französische Geschichte 5)*, Darmstadt 2008. Thamer, Hans Ulrich, *Die Französische Revolution*, München 2006.

² Vgl. Schjørring, Jens Holger/Hjelm, Norman (Hrsg.), *Geschichte des Globalen Christentums Teil I: Frühe Neuzeit*, Stuttgart 2017, 619–685. Vgl. McLeod, in diesem Band, 53–65.

³ Vgl. Schatz, Klaus, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn u. a. 1997, 215.

stellungen und sozialen Strukturen so eng mit dem christlichen Denken, aber auch mit der katholischen Kirche Frankreichs verknüpft, dass ihr Verlauf und ihr Ausgang von maßgeblicher Bedeutung auch für die Kirchengeschichte Europas werden mussten. Weder an der *Glorious Revolution* in England noch an der Erhebung der nordamerikanischen Kolonien gegen das Mutterland haben sich die Gemüter so nachhaltig gespalten, verfestigten sich so dauerhaft die großen politischen Strömungen, wurde das emphatische oder erbitterte Nachdenken über die Rolle, welche die Religion in Staat und Gesellschaft der Neuzeit spielen sollte, so zwingend angeregt. Die Revolutions- und Nachrevolutionskriege trugen in Gestalt der Napoleonischen Armeen ihre Ideologien und Werte über den ganzen Kontinent. Dessen politisches und kirchliches Gefüge wurde dadurch zutiefst erschüttert und dauerhaft umgestaltet.

Aus diesem Grund wurden die Umwälzungen in Frankreich – im Guten wie im Schlechten – als internationaler Beispielfall verstanden: Die Taten und Erfahrungen der Franzosen wurden als Angelegenheit der ganzen Menschheit begriffen, deren Auswirkungen Vernunft und Gefühle gleichermaßen in Bewegung setzten und hielten, schwankend zwischen Erwartungen, Besorgnissen und Enttäuschungen. Das erklärt die Leidenschaftlichkeit, mit der schon die Zeitgenossen die Französische Revolution als europäisches, wenn nicht weltgeschichtliches Umbruchereignis wahrnahmen.

Erst auf lange Sicht und mit vielfachen Brechungen hat die Freiheitsgeschichte der Revolution die politische und kulturelle Landschaft des Westens tiefgreifend umgestaltet. Dennoch erzeugte die *déchristianisation*, verstärkt durch Verstädterung und Industrialisierung im 19. Jahrhundert, eine Gesellschaft der „zwei Frankreichs“, in welcher neben einem katholisch-restaurativen Milieu eine große laizistische Bewegung die christliche Botschaft nicht mehr kannte oder sie zurückwies. Stattdessen erhielten Symbole des politisch-revolutionären Kultes quasi-sakralen Charakter: die *Tricolore*, der Bürgereid, der Bruderkuss, der Freiheitsbaum, der Altar des Vaterlandes, die republikanischen Katechismen und Dekaloge. An dieser kulturellen Zweiteilung des Landes änderte sich nichts, als nach dem Ende des Terrors die Kirche im Mai 1795 ihre Kultfreiheit zurückerhielt. Die Dechristianisierung des Jahres II der revolutionären Zeitrechnung hatte die verborgenen säkularisierenden Wirkungen der ersten Dechristianisierung sichtbar gemacht, vor allem bei den Männern. Es begann das, was man die Feminisierung der Religion nennt⁴: Christlichkeit wurde zunehmend zum Residualraum der Frauen und der familiären Privatheit. Der mentale Riss zwischen Laizismus und Katholizismus schrieb sich tief ein und prägt das Land bis heute.

Im Jahr 1801 stellte Napoleon (*1769, Kaiser 1804–1814/15, †1821) durch ein von Papst Pius VII. (*1742, 1800–1823) erzwungenes Konkordat die französische Kirche auch organisatorisch wieder her. Das Konkordat war ein offenkundiges Zeichen der Schwäche der römischen Autorität. Weil das Schisma zwischen den Eidverweigerern und den konstitutionellen Amtsnachfolgern in den neu umschriebenen Diözesen

4 Vgl. McLeod, in diesem Band, 87–92.

nicht zu heilen war, wurde der Papst genötigt, sämtliche Bischöfe abzusetzen und der revolutionären Umgestaltung der französischen Kirche nachträglich zuzustimmen, was von den Gegnern der Zivilkonstitution als regelrechter „Apostelmord“ an den standhaften „Bekennerbischöfen“ gewertet wurde. Da Napoleon in sogenannten organischen Artikeln bereits 1802 alle vor der Revolution gültigen *gallikanischen Freiheiten* gegenüber der Kurie einseitig restituierte, musste Rom in den Augen der Revolutionsskeptiker „als willfähiges Instrument napoleonischer Befriedungspolitik“ erscheinen.⁵ Erst nach der Mitte des 19. Jahrhunderts, losgelöst von den zeitgeschichtlichen Umständen und von Motivationen und Handlungsspielräumen der unmittelbaren Akteure, sollten Vertreter der päpstlichen Unfehlbarkeit die Vorgänge als eklatante, ja unwidersprechliche Demonstration päpstlicher Vollgewalt interpretieren. Aber einstweilen war es eine angeschlagene und zutiefst verunsicherte, nicht zuletzt personell und materiell dezimierte Kirche, die hier ins 19. Jahrhundert aufzubrechen versuchte. Und das betraf – in einer Generation der Revolutionskriege – nicht nur die französischen, sondern alle europäischen Christen und Konfessionen.

2. Typen des Konflikts: Europas Katholizismen und die Moderne seit dem frühen 19. Jahrhundert

Der Katholizismus und die Moderne galten bis vor die Tore des Zweiten Vatikanischen Konzils als Gegensätze. Die entscheidenden Variablen in dieser Konfliktkonstellation waren erstens die großen Konfessionen des Katholizismus, des Lutherums, des Reformiertentums und des Anglikanismus: ihre innere Fraktionierung, ihre Mehrheitsverhältnisse, ihre religiöse und soziale Dynamik.⁶ Eine zweite Variable stellte die Kultuspolitik der Staaten dar: die Neigung der Behörden zu einer bürokratischen und polizeilichen Bevormundung, das Schwanken zwischen Reform und Restauration, die Idee einer paternalistischen Allzuständigkeit. Diese Sphäre des Politischen haben die Revolutionen von 1830 und 1848 und die teils militanten Nationalbewegungen jeweils enorm dynamisiert, und zwar wiederum mit einschneidenden Zugriffen der Akteure auf Religion und Kirche. Die dritte und am wenigsten berechenbare Kraft aber stellte das Handlungsfeld von Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur dar: die naturwissenschaftlichen Umwälzungen des Welt-

⁵ Schatz, Klaus, *Vaticanium I 1869–1870*, Bd. 1: Vor der Eröffnung, Paderborn u. a. 1992, 4.

⁶ Vgl. *The Dynamics of Religious Reform in Church, State and Society in Northern Europe* (c. 1780 – c. 1920), Bd. 1: Robbins, Keith (Hg.), *Political and legal perspectives*, Leuven 2010; Bd. 2: Eijnatten, Joris van (Hg.), *The Churches*, Leuven 2010; Bd. 3: Jarlert, Anders (Hg.), *Piety and Modernity*, Leuven 2012; Bd. 4: van Molle, Lee (Hg.), *Charity and Social Welfare*, Leuven 2017.

bildes, die sozialen und ökonomischen Umbrüche der Industrialisierung, das ansteckende Fieber der Fortschrittsidee, die panische Angst vor der ungewissen Zukunft, die leidenschaftliche Grundsätzlichkeit, mit der die Gebildeten Fragen der Religion und der kulturellen Selbstvergewisserung in eine sich rasant vervielfältigende Öffentlichkeit trugen, schließlich die enorme Wucht des Einflusses, den diese Publizität des Gedachten, Gewollten und Gefürchteten zunehmend gewann.

Die Handlungsträger im religiösen Feld waren also vielfältig – sie waren keineswegs mit der priesterlichen Hierarchie des Katholizismus oder den geistlichen Leitungssämtern der Protestanten identisch. Im Gegenteil: Das 19. Jahrhundert wurde wie keines zuvor die Phase des religiösen, aber auch des antiklerikalen Laienengagements. Dieses komplexe Set von Variablen hat unterschiedliche Konflikttypen von Katholizismus und Moderne hervorgebracht, die exemplarisch zu rekonstruieren sind. Ihnen allen ist eines gemeinsam: Auf lange Sicht lenkten diese Konflikte samt und sonders ihr Wasser auf die Mühlen des Ultramontanismus, der sich nach der Mitte des 19. Jahrhunderts als herrschende Ideologie und Mentalität des europäischen und globalen Katholizismus durchsetzen konnte. Im Jahr 1870 definierte das Erste Vatikanische Konzil die Unfehlbarkeit des Papstes als Fixpunkt der katholischen Identität und des antikatholischen Furors.

2.1. Deutschland: Säkularisation, Staatskirchentum und die strittige Mentalität des Ultramontanismus

Säkularisation und Staatskirchentum

Napoleon war der Anfang auch des deutschen 19. Jahrhunderts. Denn aus den Revolutionskriegen und den Niederlagen gegen den französischen Feldherrn und Kaiser ging 1803/06 die sogenannte „Große Säkularisation“ hervor. Schließlich zerfiel das Alte Reich vollends und musste durch den Wiener Kongress (1815) als Deutscher Bund auf weitgehend veränderten Grundlagen wiederhergestellt werden. Alle Herrschaftsrechte der alten Reichskirche, aber auch alle Vermögenstitel wurden zugunsten der neu entstehenden deutschen Länder eingezogen.⁷ Die deutschen Fürsten hatten gehofft, durch den Verkauf des Kirchengutes ihre enormen

7 Vgl. Blickle, Peter/Schlögl, Rudolf (Hg.), Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13), Epfendorf 2005. Decot, Rolf (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 65), Mainz 2005. Himmelein, Volker/Rudolf, Hans Ulrich (Hg.), Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803, Ostfildern 2003. Kluebing, Harm (Hg.), 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit (Schriften der historischen Kommission für Westfalen, Bd. 19), Münster 2005.

Kriegsschulden tilgen zu können. Aber finanziell erwies sich die Säkularisation als Misserfolg: Die Schulden stiegen auch nach 1803 weiter an, teils rasant. Man hatte die Kuh geschlachtet, die man hätte melken können. Langfristig profitierte die deutsche Staatenlandschaft von der Säkularisation vor allem durch die Arrondierung ihrer Territorien und durch den Zugewinn an Menschen und ihrer Wirtschaftskraft.

Die kulturellen Folgen der Säkularisation waren mindestens ebenso einschneidend. Denn sie begründeten eine nach konfessionellen Gegensätzen gespaltene Erinnerungskultur. Zwar sahen auch die nationalprotestantischen Historiker die Säkularisation als Rechtsbruch und Fürstenrevolution, aber sie betonten gleichzeitig deren Notwendigkeit, ja Unausweichlichkeit. Das war konservativ-protestantischer Legitimus: Rechtsbrüche konnte man hinnehmen, wenn sie im Namen der Obrigkeit geschehen waren, weil die Säkularisation das alte konfessionsparitätische Reich beseitigt und den Vorrang einer protestantisch getönten deutschen Nationalkultur und eines preußisch-kleindeutschen Nationalstaates begründet hatte. Das knüpfte an die Weigerung der evangelischen Stände schon in den westfälischen Friedensverhandlungen gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges an, die Umwidmung von Dotal-, Stiftungs- und Klostergut als *Säkularisation* zu verstehen. Sie sahen hier eine *Sequestration*, die bislang missbräuchlich, nämlich papistisch genutztes Kirchengut unter der Verwaltungshoheit des Landesherrn seiner ursprünglichen Bestimmung wieder zuführte, um nämlich für Frömmigkeit und Bildung gemäß dem wahren Evangelium zu sorgen. Die Säkularisation von 1803 hole, so die landläufige Meinung, für die katholischen Reichsterritorien nur nach, was die Reformation schon im 16. Jahrhundert in die Förderung der deutschen Nationalkultur eingebracht habe.

Unter umgekehrten Vorzeichen hatte die Säkularisation den Katholiken des 19. Jahrhunderts einen Identitätspunkt negativen Charakters gegeben: Das Thema kommunizierte das Problemfeld des Unrechts, der konfessionellen Übermächtigung und der Begründung eines uneinholbaren bildungs- und sozialgeschichtlichen Defizits. Obwohl die unmittelbaren ökonomischen und gesellschaftlichen Folgen der Säkularisation heute in weiten Regionen als eher gering eingeschätzt werden, setzte sich unter Katholiken ein Säkularisationstrauma durch. Nach Ständen und Schichten unterscheidbar, wuchs die kritische Distanz gegenüber dem Revolutionszeitalter und seinen Folgen.

Der katholische Adel, der die Güter der Reichskirche bislang durch seine Ämterpolitik genutzt hatte, konnte besonders erfolgreich ehemaliges Kirchengut privatisieren und ökonomisieren, also den jeweiligen Familienvermögen einverleiben. Gleichzeitig verlor er jedes Interesse an kirchlichen Ämtern; der Anteil der Adelsbischöfe und adligen Domkapitulare ging rasch und nachhaltig zurück, um schließlich ganz zu verschwinden. Stattdessen nahm die katholische Aristokratie vielfach eine Protesthaltung gegenüber den Landesherrn und der Administration der neu formierten deutschen Staaten an, die häufig trotz nunmehr gemischtkonfessionel-

ler Bevölkerung einen betont protestantischen Charakter beibehielten. Das traf insbesondere für Preußen zu, aber auch für Württemberg, die hessischen Länder und andere Mittelstaaten. Der katholische Adel begann daher zunehmend, sich in der ultramontanen Bewegung zu engagieren. Auch das Bürgertum – vor allem Kaufleute, Bankiers und Rentiers, aber auch Gastwirte und Großhandwerker – hatte Kirchengut erworben, wo es überhaupt in erheblichem Maß auf den Markt gekommen war. Bürger verstanden die Säkularisation nicht selten als angemessen und nützlich, um die fromme Verschwendungskultur der barocken Religiosität zu überwinden.⁸ Sie bewerteten die Neuordnung des Kirchenwesens nach 1815 als stimmiges Äquivalent zur aufgeklärten Pastoralreform, die in Österreich durch den Josephinismus, im deutschen Südwesten durch den Pastoralreformer Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) und im Rheinland und in Schlesien durch die Theologie des Georg Hermes (1775–1831) und seiner Schüler gefördert worden war. Sie erwarteten eine Kirche, die mit der Zeitbildung Schritt hielt und sich der nachnapoleonischen Reformpolitik in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Universität zur Verfügung stellte. Am wenigsten kam die Säkularisation den Interessen und Bedürfnissen der Landbevölkerung und insbesondere der unterbäuerlichen Schichten entgegen. Wo diese überhaupt beim Verkauf von Kirchengut oder bei der Umverteilung von Grund und Boden zum Zuge gekommen waren, vor allem links des Rheins in ehemals französisch besetzten Gebieten, war ihre Kapitalkraft so gering, dass sie winzige Parzellen erwarben, von denen sie weder leben noch sterben konnten. Hier grassierte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Pauperismus ebenso wie die Enttäuschung und Verbitterung über die neuen Verhältnisse. Der Ultramontanismus sollte aus diesen Frustrationserfahrungen heraus enormen Zulauf erhalten.

Die Säkularisation begünstigte in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts das Staatskirchentum.⁹ Die neu eingerichteten Kultusbehörden zogen nicht nur die *res mixtae* an sich, sondern auch bis dahin explizit kirchliche Angelegenheiten: Die Grenzen der neu umschriebenen Bistümer wurden in Verhandlungen mit Rom so festgelegt, dass sie den auf dem Wiener Kongress gezogenen politischen Grenzen entsprachen. Niemand sollte von außen in die Kultusverhältnisse hineinregieren können (Beispiele: Konkordat mit Bayern 1817, Zirkumskriptionsbulle *De salute animarum* 1821 in Preußen und *Impensa Romanorum Pontificium* 1824 in Hannover, Zirkumskriptionsbulle *Provida solersque* ebenfalls 1821 und Ergänzungsbulle *Ad dominici gregis custodiam* 1827 in der Oberrheinischen Kirchenprovinz). Der Staat for-

8 Vgl. Hersche, Peter, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. 2 Bde., Freiburg/Br. u. a. 2006.

9 Vgl. Huber, Ernst Rudolf/Huber, Wolfgang, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des Alten Reiches bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution*, Berlin 1990.

derte und erhielt ein erhebliches Mitspracherecht an der Besetzung der Bischofsitze und Domkapitel. Eine staatliche Kultusbehörde, die den evangelischen Konsistorien seit der Nachreformationszeit entsprach, verwaltete das Kirchenvermögen und die Besetzung der Pfarrstellen unter staatlichem Patronat, schrieb die Lehrbücher für die theologische Universitätsausbildung des Klerus vor, regelte den katholischen Religionsunterricht und behielt sich das staatliche *Placet* für den Schriftverkehr zwischen den Bistümern und der katholischen Kurie vor. Was in Vereinbarungen mit Rom nicht durchgesetzt werden konnte, wurde anschließend in sogenannten organischen Artikeln einseitig geregelt – der Protest der päpstlichen Zentrale dagegen blieb Papier. Das Staatskirchentum behandelte die katholische Kirche nicht anders als die evangelische: Religion war ein Instrument, um gehorsame Bürger zu erziehen, die öffentliche Moral und den Fleiß zu fördern und die „staatliche Reformlogik der Zentralisierung“ durchzusetzen.¹⁰ Kirchliche Amtsträger, die Bischöfe vornean, hatten sich auf den Kern religiöser Aufgaben zu beschränken: auf Sakramente, Predigt und Katechese. Alles andere war der Politik staatlicher Kontrolle und Erneuerung zu unterwerfen.

Das Staatskirchentum förderte gezielt die katholische Aufklärung. Die nunmehr konfessionell gemischten deutschen Flächenstaaten konnten keinen Wert darin erkennen, dass ostentative Frömmigkeitsformen der Katholiken den konfessionellen Frieden herausforderten. Sie konnten auch kein Interesse daran haben, dass Katholiken viel Zeit und Mittel in eine aufwändige Inszenierung von Prozessionen, Wallfahrten oder Sakrallandschaften investierten, zumal die Klöster, die oft Anziehungspunkte solcher nun diskriminierten „Sonderbräuche“ gewesen waren, ohnehin nicht mehr bestanden. Das Ressentiment gegen alles Barocke und gegen alle nunmehr als Aberglauben verfehmten Praktiken machte sich nur zu deutlich fühlbar. Der Protestantismus erschien den Kultusbeamten als aufgeklärter, lichtvoller, modernen Zeiten zuträglicher, vor allem aber dem deutschen Wesen gemäßer. Deshalb müsse man die Kanten der katholischen Selbstidentität, soweit sie „römisch-obskurant“ daherkamen, endgültig abschleifen – ein günstigerer Moment der Schwäche hätte sich dafür kaum finden lassen. Und die ersten Bischöfe und Geistlichen der Übergangszeit haben sich diesem Ansinnen durchweg nicht entzogen, weil sie selbst in diesen Kultusbürokratien sozialisiert worden waren und weil ihnen angesichts der Strukturschwäche des Katholizismus gar nichts anderes übrig blieb. Sie agierten als gemäßigte, pragmatische Ireniker, die natürlich auf Wunsch und Betreiben des Staates, aber nicht ohne römische Zustimmung in ihre Ämter gelangt waren. So nahmen die deutschen Staaten zwar einen formell paritätischen Charakter an, aber garantierten deswegen keineswegs freie Religionsausübung: „Religions-Polizey“ – also staatliche Ordnungsarbeit durch obrigkeitliche Religi-

¹⁰ Nowak, Kurt, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 53.

onsverordnungen – war ein Herrschaftsinstrument, und darum Bestandteil der Juristen- und Beamtenausbildung.

In den 1820er Jahren kam die Reformära an ihr Ende. Die „Heilige Allianz“ Österreichs, Preußens und Russlands betrieb nun zunehmend eine restaurative Politik. Unter der Ägide des österreichischen Staatskanzlers Klemens Wenzel Lothar von Metternich (1773–1859) setzte sich ein repressiver Politikstil durch, der mit Bürokratie, Polizei, Spitzelwesen und Pressezensur die liberale Bewegung bekämpfte. Die Strategie Metternichs ist erklärungsbedürftig, weil er selbst keineswegs ein religiöser „Ultra“ war. Für Metternich standen die Kirchenfragen nicht im Mittelpunkt, sie waren lediglich Teil seines strategischen Versuchs, nach den hunderttausenden von Opfern der Revolutionskriege eine stabile europäische Friedensordnung unter dem Vorzeichen konservativ gedachter Legitimität herzustellen. Für ihn, der Napoleon über Jahre hinweg aus nächster Nähe kennengelernt hatte, musste der zynische Einsatz ungezählter Menschenleben und die Serie kaltblütiger völkerrechtswidriger Gewaltakte ein Ende haben. Weil er diese Barbarei „mit dem Urteil über die Französische Revolution verkoppelte“, um gegen deren Prinzipien „eine dauerhafte Friedensordnung für Europa ins Werk zu setzen“, musste die Religion der „Heiligen Allianz“ ein- und angepasst werden. Sie sollte daran gehindert werden, als aufgeklärter Rationalismus der „nationalen Religion“ zuzuarbeiten, die schon in Frankreich gescheitert war.¹¹ Das Bekenntnis der Allianzmächte zu christlicher Politik, zum Gottesgnadentum der Herrscher und zum Frieden in Europa erweiterte allerdings den Handlungsspielraum der Kirchen nicht: Das Staatskirchentum wurde nun seinerseits nicht mehr als Mittel der Reform, sondern der Restauration gehandhabt.

Gegen diese Verhältnisse richtete sich das Aufbegehren der ultramontanen Bewegung. Religionskulturell betrachtet war das Staatskirchentum der Versuch, die französische Radikalisierung der Religionspolitik zu vermeiden, indem die aufgeklärte Tugendreligion an bürokratische Machtstaatlichkeit gekoppelt wurde. Die machtstaatlich integrierte Religion des Staatskirchentums war also nur denkbar im Rahmen der Plausibilitäten der theologischen Aufklärung, welche die Bekenntnisorientierungen und Frömmigkeitsstile der Konfessionalisierung ablehnte. Diese Neigung vollzog sich zwar nicht völlig gleichartig, aber doch konfessionsübergreifend. Freilich musste die Massivität, mit der nun die staatliche Verantwortung für das religiöse Leben von Katholiken in die Hände vorwiegend protestantischer, aber teils auch katholischer (Bayern) oder paritätischer (Baden) Regierungen gelangt und dort in die Staatsmodernisierung integriert worden war, bei streng kirchlichen Skeptikern unvermeidlich den Verdacht des Konfessionalismus nähren, obwohl dieser Verdacht bei näherem Hinsehen der jüngeren Forschung nicht zutrifft.

11 Vgl. Siemann, Wolfram, Metternich. Staatsmann zwischen Restauration und Moderne. München 2010, 34–51, Zitat 51.

Die ultramontane Bewegung orientierte sich gegen ein pedantisch durchregierendes Staatskirchentum strikt am römischen Papsttum, gegen den liberalen Zeitgeist des aufgeklärten Bürgersinns an einer katholischen Identität apogetischer Geschlossenheit. Die Neufassung des Verhältnisses von Staat, Kirche und öffentlicher Religionskultur, die sich schubweise seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in allen Konfessionen vollzogen hatte, wurde durch die Säkularisation als ein besonders die katholische Kirche betreffender Akt des Umbruchs inszeniert und erfahren. Genau deshalb entstand ein so signifikanter Unterschied zwischen der Verarbeitung der Säkularisation in der katholischen Erinnerungskultur und den im Nachhinein sozialgeschichtlich rekonstruierbaren Folgen. Für den Katholizismus fielen praktisch sämtliche Strukturbedingungen weg, die entweder seine Konfessionalisierung ermöglicht hatten oder die durch diese hervorgebracht worden waren.¹² Das bedeutet schlicht, dass strukturell wie kulturell die konfessionsübergreifende Distanzierung von der Welt der Konfessionskirchen des 16. und 17. Jahrhunderts nicht als Antikonfessionalismus, sondern als Antikatholizismus exemplifiziert und inszeniert wurde, und zwar diskursiv wie praktisch.

Katholiken sollten aus diesem Grund dahin tendieren, ihre Modernisierungserfahrungen aus Konfessionalisierung und Aufklärung – auf lange Sicht und mit vielen internen Kämpfen gegen Letztere – tendenziell anders zu nutzen als Evangelische. Katholiken fremdelten in der dominanten Struktur des frühen 19. Jahrhunderts stärker. Sie empfanden sich unter evangelischen Regierungen eher als abgeschiedene Konfession und Sozialgruppe, während den Evangelischen die Identifikation mit den neuen staatlichen Verhältnissen zunächst leichter fiel und plausibler erschien. Die Katholiken aber haben auf längere Sicht dieses Empfinden und in diesem Rahmen auch ihre Säkularisationserfahrung genutzt: Die daraus resultierende Identitätspolitik nannten erst ihre Gegner, dann selbstbewusst ihre Vertreter und nennt schließlich die Forschung „Ultramontanismus“. Und der Ultramontanismus setzte sich auseinander mit genau jenen Brüchen, die den Säkularisationsdiskurs bestimmt hatten: Er restituierte die angegriffenen Heiligkeitsmodelle, die Religiositätsstile und die Geschichtsbilder. Er restituierte, aber er restaurierte nicht, obwohl viele kritische Zeitgenossen das so nannten. Denn er ließ sich auf ein Projekt ein, das sich von der Konfessionalisierung grundlegend unterschied: gegen die staatliche Religionsbürokratie die freie Religionsübung von jeder politischen Kontrolle und Beeinflussung konsequent abzutrennen. Und genau hier lösten sie die Verbindung von Staat und Kirche, die man in der Phase der Konfessionalisierung eingegangen war, wieder auf. Während Ultramontane anfangs von den Ideen einer katholischen Staatlichkeit schwärmten, sollten sie bis 1848 ein Modell der „Freiheit der Kirche“ entwickeln. Die Dissoziation von Machtstaat und Kirche wurde ein katholisches Thema, während meinungsbildende Gruppen unter

¹² Vgl. in Bd. 1 Thomas Kaufmann, 243–318; Andreas Holzem, 369–489.

den Evangelischen eher Modelle der Symbiose verfochten. Das bedeutet keineswegs, dass die evangelischen Kirchen und Gruppen den Staat jeweils kritiklos hinnahmen, so wie er war. Aber sie betrachteten ihre Religiosität eher als Teil der staatstragenden Kräfte und der kulturellen Welt, während Katholiken zunehmend dahin tendierten, der Religion einen sehr eigenständigen, auch gegenkulturellen Platz zuzuweisen, von der hohen Politik und Kirchenpolitik über Frömmigkeitskonzepte bis in den individuellen Lebensstil hinein. Beides war grundverschieden, obwohl beides ein Ergebnis der Konfessionalisierung, der Aufklärung und der Säkularisation war.

Romantik und Ultramontanismus

Der Ultramontanismus in Deutschland entstand als kleines Personennetzwerk von zunächst nicht mehr als 150 Personen. Dieses aber organisierte sich in höchst effektiven Kreisen, die prominentesten und einflussreichsten in Wien, Mainz, Koblenz und München, um nur die wichtigsten zu nennen. Die Ultramontanen gründeten eigene Presseorgane („Der Katholik“, „Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland“, später die „Stimmen aus Maria Laach“) und ein kirchenpolitisches und sozialcaritatives Vereinswesen. Sie trieben eine massive Personalpolitik, indem sie gemeinsam mit den Nuntiatoren in Luzern, München und Wien die aufgeklärten Pastoralreformer aus den kirchenleitenden Positionen vertrieben. Sie strengten Index-Verfahren gegen missliebige Theologen wie Georg Hermes, Anton Günther (1783–1863) und andere sowie gegen deren Einfluss auf die Priesterausbildung an. Sie exponierten ein neues asketisch-hingebungsvolles, aufopferungsbereites, gleichzeitig aber streng rubrizistisches Priesterbild und erzogen nach diesem Ideal eine neue, strengkirchliche Generation von Geistlichen. Sie förderten gezielt die sogenannten „Germaniker“: Priester, die am römischen *Collegium Germanicum* der Jesuiten ausgebildet und daher strengkirchlich-thomistisch ausgerichtet waren. Sie schufen sich eine Massenbasis, indem sie den religiösen Bedürfnissen und Lebensformen insbesondere der Landbevölkerung die Legitimität aufrechter und wahrhaft katholischer Frömmigkeit zurückgaben und um neue Kulte ergänzten, insbesondere den Kult um das Heiligste Herz Jesu und eine den Aufklärern als überbordend erscheinende Marienfrömmigkeit, die mit den europaweiten Marienerscheinungen (Paris um 1830, La Salette 1846, Lourdes 1858) propagandistisch Schritt zu halten versuchte.¹³ Und sie waren in der Lage, mit einer Mischung aus Publizistik und Populismus öffentlichkeitswirksame Fanale zu setzen.

13 Vgl. Blackbourn, David, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1997, 39–103 (dort Lit.). Burton, Richard D. E., Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism, and the Culture of Suffering in France, 1840–1970, Ithaca, NY u. a. 2004.

Im Jahr 1837 schwelte in Preußen der sogenannte Mischehen-Streit. Als im Zuge dieser Auseinandersetzungen um die Konfessionserziehung der Kinder aus solchen Ehen der Kölner Erzbischof verhaftet wurde, stilisierte der ultramontane Publizist Joseph Görres dieses Ereignis als Anbruch einer erneuten Christenverfolgung. Der römische Staat habe in den Martyrien der ersten Christen nichts als heidnische Verzweiflung zum Ausdruck gebracht; sein Gewaltpotenzial sei ins Leere gelaufen. Die Kirche hingegen sei im Blut der Märtyrer erstarkt. Nun gelte es erneut, gegen die ungesetzliche Polizeiwillkür Preußens unbeugsam katholisch, also papsttreu und römisch zu sein. Der Autoritätsverlust, den das Staatskirchentum in den Augen der Katholiken erlitt, war enorm, zumal der preußische Staat gegen Aufbegehren und Spott der Rheinländer mit drakonischer Härte einschritt.

Der Trierer Bischof veranstaltete 1842 eine Wallfahrt zum „Heiligen Rock“ nach Trier.¹⁴ Das Gewand, das nach lokaler Tradition Jesus Christus bei seiner Kreuzigung getragen haben sollte, verkörperte die Einheitssehnsucht des ultramontanen Konservatismus ebenso wie den Gedanken einer permanenten Passion der sozial und konfessionell marginalisierten Katholiken. Die Wallfahrt eröffnete den frommen Instinkten der wenig gebildeten Landbevölkerung ebenso einen Raum wie dem Repräsentationsbedürfnis des katholischen Adels, während das Bürgertum sich auffällig zurückhielt, ja mit der Entstehung des „Deutschkatholizismus“ gegen das vermeintlich abergläubische Schauspiel aufbegehrte.¹⁵ Die Wallfahrt wurde zum Massenereignis: Nach heutigen Schätzungen pilgerten etwa 500 000 Menschen nach Trier. Das war die mit weitem Abstand größte Volksversammlung im Deutschland des Vormärz; Großveranstaltungen des politischen Liberalismus konnten keine auch nur annähernd vergleichbare Teilnahme mobilisieren (z. B. Hambacher Fest 1830: ca. 30 000). Gleichzeitig führten die Ultramontanen vor, was Disziplinierung der Gläubigen bedeutete: Nicht die Abschaffung, sondern die striktest durchorganisierte fromme Reglementierung der Wallfahrt garantierte, das anstelle von Verschwendung und Missbräuchen tiefe Andacht und wahre Ergriffenheit vorherrschten. Auch hier gab die ultramontane Presse dem Ereignis seine eigentliche Bedeutung: Die Wallfahrt nach Trier verkörpere den christlichen Konservatismus der Massen. Indem das Staatskirchentum diese religiöse Welt marginalisiere und die Aufklärung protegiere, fördere sie die Revolution, die sie doch eigentlich über die Maßen fürchte. Allein der ultramontane Katholizismus, freigesetzt von bürokratischer Bevormundung, könne erneutes Blutvergießen verhin-

¹⁴ Vgl. Schneider, Bernhard, Ultramontanismus und Politik. Studien zu Vorgeschichte und Verlauf der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844, in: Aretz, Erich (Hg.), Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi, Trier ²1996, 237–279.

¹⁵ Vgl. Holzem, Andreas, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 65), Paderborn u. a. 1994.

dern. Damit waren nicht nur die Überzeugungen ministerieller Kultuspolitik, sondern auch die Strategien aufgeklärter Pastoralreformer im Kern angegriffen.

Während der Revolution von 1848¹⁶ gelang es den Ultramontanen, ihr Konzept eines kirchlich-religiösen Freiheitsverständnisses als authentische katholische Interpretation der revolutionären Freiheitsforderungen zu etablieren. Während der Grundrechts-Debatte in der Frankfurter Paulskirche sorgten wahre Petitionsstürme mit zehntausenden von Unterschriften dafür, dass die Eigenständigkeit der Kirche in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten das Staatskirchentum ablöste, eine völlige Trennung von Staat und Kirche aber vermieden wurde. Obwohl die Revolution letztlich scheiterte, waren mit den Kirchenparagrafen der Paulskirchen-Verfassung Modelle geschaffen, die während des gesamten 19. Jahrhunderts den Staatsdirigismus kritisch herausforderten und im 20. Jahrhundert in der Weimarer Reichsverfassung und im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in der Praxis umgesetzt wurden.

Bis um das Jahr 1850 hatten die Ultramontanen den deutschen Katholizismus weitgehend umgeformt – die Reformideen der Aufklärer schienen wie aus der Zeit gefallen. Gleichzeitig begründete die ultramontane Bewegung eine ganze Serie sozialcaritativer Initiativen, um der grassierenden Not weiter Bevölkerungsteile zwischen Pauperismus und industriellem *take-off* zu begegnen.¹⁷ Um so erklärungsbedürftiger ist es, dass sich die deutschen Bischöfe in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dem Kernanliegen des Ersten Vatikanischen Konzils, der lehramtlichen Definition der Unfehlbarkeit des Papstes, mehrheitlich verweigern sollten.

Neuthomismus und Mystizismus einer „Theologie der Vorzeit“

Der Grund für diese Kontroversen um die päpstliche Infallibilität unter den längst weitestgehend ultramontanen Bischöfen Deutschlands lag in einer Spaltung der ultramontanen Bewegung selbst. Umstritten waren die kirchenpolitischen Folgen, die die Überwindung von Staatskirchentum und Aufklärung haben sollte. Die radikalen Ultramontanen orientierten sich dogmatisch an Thomas von Aquin (um 1225–1274) und dem Neuthomismus, apologetisch hingegen an der Kontroverstheologie eines Robert Bellarmin (1542–1621) und der Barockscholastik. Ihr Hauptvertreter, der Jesuit Josef Kleutgen (1811–1883), apostrophierte die Ultramontani-

16 Vgl. McLeod, in diesem Band, 101–103.

17 Holzem, Andreas, Hunger und ‚Soziale Frage‘. Dynamiken der Sozialreform im katholischen Deutschland (1850–1920), in: Ders. (Hg.), Wenn Hunger droht! Bewältigung und religiöse Deutung (1400–1980) (Bedrohte Ordnungen 20), Tübingen 2017, 167–211. Engl. in: Holzem, Andreas, The Dynamics of Social and Religious Reform in Church, State and Society: Catholic Germany 1850–1920, in: Lee van Molle (ed.), The Dynamics of Religious Reform in Church, State and Society in Northern Europe (c. 1780 – c. 1920), Vol. 4: Charity and Social Welfare, Leuven 2017, 193–220, 239–247.

sierung der katholischen Gottesvorstellung und Kirchenidee als autoritative Neufundierung im Mittelalter, also dezidiert als „Theologie der Vorzeit“ bzw. „Philosophie der Vorzeit“.¹⁸ Die Wiedergeburt der Scholastik stand gegen das nun als „Selbstdenkertum“ abqualifizierte philosophisch-theologische Ausgleichsbemühen der Aufklärungszeit und der Hermes-Schule, aber auch gegen die „organische“ Tübinger Theologie, für deren geschichtlich fundierte Systematik vor allem Johann Sebastian von Drey (1777–1853) und Johann Adam Möhler (1796–1838) gestanden hatten, später Johann Evangelist Kuhn (1806–1887) stehen würde. Während diese Wesen und Struktur der Kirche und des Glaubenslebens als ein von der Einheit der Gesamtkirche her organisch gewachsenes Gebilde bestimmten, konstruierte die ultramontane „Theologie der Vorzeit“ statisch und ungeschichtlich. Sie verstand und präsentierte sich als Theologie der „Dissoziation“ zwischen Kirche und moderner Welt, Theologie und profaner Wissenschaft, Katholiken, Protestanten und Liberalen. Der Rückgriff auf das Alte wies dieses als schlechthin Überzeitliches aus, der nun auch die Kirche selbst und ihr Oberhaupt zu einem Gegenstand von Heiligkeit und religiöser Inbrunst erklärte. Die Neoscholastik produzierte integrale Denkformen: In einer direkten Verweisstruktur inkarnierte sich die göttliche Autorität zunächst in Christus, dann in seiner Kirche, diese wiederum gipfelnd im Papst. Mit der Sakralität eines unfehlbaren Papstes verbanden diese konservativen Intellektuellen ganz außerordentliche Zukunftserwartungen.

Der Neothomismus verband sich mit der ekstatischen Marien- und Passionsfrömmigkeit in einer Gruppe von meist stigmatisierten Mystikerinnen wie Anna Katharina Emmerick (1774–1824), Luise Beck (1822–1879), Maria von Mörl (1812–1868) oder Maria Domenica Lazzari (1815–1848).¹⁹ Diese Frauen regten ihr Umfeld durch ihre als ausgesondert und exzellent empfundene Frömmigkeit an: eine intensive Gebetsvereinigung mit dem Christus der Passion, die das „Herz Jesu“ zum Ort der spirituellen Begegnung machte. Das Nachempfinden der Passion wurde als „am Kreuzweg sein“ und dankbar empfangene Gemeinsamkeit der Stigmatisation zum Ausdruck gebracht, verbunden mit einer hoch sensitiven Sakramentsfrömmigkeit. Das Herz Jesu oder der vertraute Umgang mit Maria und ihren Schmerzen

¹⁸ Vgl. Wolf, Hubert, *Die Nonnen von Sant’Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013, 305–444 (Lit.).

¹⁹ Vgl. Blackbourn, *Wenn ihr sie wieder seht*, 39–103. Borutta, Manuel, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe* (Bürgertum. Studien zur Zivilgesellschaft, NF Bd. 7), Göttingen 2011, 155–265. Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 1995. Priesching, Nicole, *Maria von Mörl (1812–1868) – Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*, Brixen 2004. Weiß, Otto, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Münchner theologische Studien 1, Historische Abteilung 22), St. Ottilien 1983. Weiß, Otto, *Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert*, Regensburg 2011. Wolf, Nonnen.

wurde zum Sehnsuchtsort heilssicherer Bergung des leidenden und angefochtenen Selbst. Die Kulte um stigmatisierte Jungfrauen waren Teil eines konfessionsbiotopischen Sonderbewusstseins. Die Ablehnung der deutschen oder italienischen Nationalbewegung verband sich mit einem antistaatskirchlichen und antiaufklärerischen Kirchlichkeitsimpuls. Elemente traditioneller Mystik mischten sich etwa bei Joseph Görres (1776–1848) mit magnetistischen und mesmeristischen Naturvorstellungen: Nicht aufgrund überspannter Fantasie und Hysterie, so schon zeitgenössisch der Argwohn, sondern aufgrund teuflisch angefochtener Tugendhaftigkeit öffnete sich in den stigmatisierten Frauen eine Nahtstelle, an der immanente und transzendente Sphären einander begegneten, weil himmlische und dämonische Kräfte um deren Seele kämpften. Die Beichtväter, das unmittelbare familiäre und religiöse Umfeld, hohe kirchliche Würdenträger und einflussreiche Verehrer grenzten diese Sondererfahrungen des Wunders, der persönlichen Heiligkeit und der Übernatürlichkeit der Erscheinung ab von psychischer Deformation und frommem Betrug. Gerade deshalb waren sie nicht davor gefeit, eben diesem zu erliegen – zu den überlieferten Gnadenpotentialen der Kirche wurde hier ein höchst problematischer Parallelstrang gezogen.

Solche Phänomene lösten keineswegs nur Zustimmung aus. Wo die einen himmlische Erscheinungen sahen, erregte die Begegnung bei anderen Mitleid, Unwillen und Skepsis. Wo die einen schon zu Lebzeiten Heiligkeit wahrnahmen und Gebetsaufträge um Fürbitte hinterließen, zeigten sich andere verstört oder vermuteten Betrug und Manipulation durch den Beichtvater und die nahe Umgebung. Zu einem kirchenpolitischen Skandal wuchsen sich die Ereignisse um die Altöttinger Seherin Luise Beck aus. Die ekstatische Jungfrau, ganz im Bann ihrer Beichtväter aus dem Redemptoristenorden – dem konservativ-ultramontanen Volksmissionsorden in Bayern – entwickelte als religiöses Medium einen besonderen Kontakt zu Maria und über Maria zu Christus selbst. Als Vermittlerin einer „Höheren Leitung“ bestimmte sie die Geschicke nicht nur des Ordens, sondern auch der ultramontanen Kirchenpolitik bis hin zu Bischöfen, Regenten der Priesterausbildung und Kurienkardinälen im Umfeld des Ersten Vatikanischen Konzils, die sich als „Kinder der Mutter“ einer unbedingten Hörigkeit gegenüber dieser übernatürlichen Bestimmung ihres religiösen Lebens und kirchenamtlichen Wirkens unterwarfen. Ihre tiefe Verstrickung zwischen Glaubensbereitschaft, Verführung und übertriebenen Gehorsamsforderungen löste, als das „Geheimnis im Geheimnis“ wegen skandalöser Vorfälle nicht mehr zu wahren war, eine Schockwelle aus: Es trat ein Sumpf aus wechselseitiger Hörigkeit von Beichtkind und Beichtvätern, naiver Selbstunterwerfung und kühl berechneter Gefolgschaftserzwingung hervor. Abtrünnige wurden mit härtesten Sanktionen bedroht und bestraft, durch drastische Ausmalungen jenseitiger Höllepeinen verstärkt. Die „Höhere Leitung“ betrieb rücksichtslose Kirchen- und Personalpolitik und nahm eine Personen zerstörende Dimension an. Zwischen exorzistischen Handlungen und sexuellen Übergriffen war keine scharfe Grenze mehr auszumachen. Hier geriet ultramontane Religiosität

tät ebenso ins Absurde wie ins allzu Menschliche; es waren – wichtig wahrzunehmen – ultramontane Bischöfe, die dem ein Ende setzten. Jenseits solcher Extreme können die ekstatischen Jungfrauen „als Ausdruck dafür verstanden werden, spirituelle und konfessionelle Selbstvergewisserung angesichts einer als negativ empfundenen Weltlage zu suchen und das Leiden an der Welt über das heilbringende stellvertretende Leiden auserwählter Personen zu bewältigen.“²⁰ Diese Mystik hatte ihre dunklen Seiten und bewegte sich auch kirchenrechtlich in einer Grauzone des Verbotenen. Eben dieses Verbotene war aber gleichzeitig so im Bereich des „Außerordentlichen“, dass es von vielen inbrünstig gesucht wurde.²¹ Doch hatte diese Verehrung mit Volksfrömmigkeit, sei sie als Aberglauben oder Urwüchsigkeit gedeutet, gerade nichts zu tun. Es waren die ultramontanen Eliten – Bischöfe, Adlige, Ärzte, Wissenschaftler –, auf die der Zugang zu den exklusiv begnadeten wie bestraften Frauen schließlich beschränkt wurde. Denn ihnen galt die zentrale Botschaft dieser „Büßerinnen für die Welt und die Seelen im Fegefeuer“: Stets sollten sie propagieren, „dass die Muttergottes die Welt zur Umkehr ermahnte, sonst könne sie den strafenden Arm des gerechten Gottes nicht mehr zurückhalten.“²² Nährboden dieser Kulte war eine zutiefst pessimistische Sicht auf die Entwicklung der Geschichte der Aufklärung und der Revolution: Die allgegenwärtige Feindschaft gegen Gott, das Herz Jesu, Maria und die Heiligen könne nur durch stellvertretendes extremes Leiden gesühnt werden.

Es waren deutsche Kirchenmänner, die den ultramontan-neothomistischen Mystizismus mit nach Rom brachten, allen voran Karl August Graf von Reisach (1800–1869), seit 1830 als Germaniker Mitglied der römischen Kongregationen *de Propaganda Fide* und *pro Negotiis ecclesiasticis extraordinariis*, später Bischof von Eichstätt (1836) und Koadjutor, dann Erzbischof von München (1841/46). Reisach wurde im Jahr 1856 wegen seines ultramontanen Extremismus, wegen seiner gegen den bayerischen Staat gerichteten rigorosen Politik der Errichtung tridentinischer Klerikalseminare und wegen seiner Verstrickungen in das mystizistische Netzwerk um Luise Beck nach Rom weggelobt. Dort war er als Kurienkardinal nicht nur an der Weichenstellung für das Erste Vatikanische Konzil und die päpstliche Unfehlbarkeit beteiligt, sondern er förderte auch erneut skandalöse Extreme ultramontaner Frömmigkeit. In die jüngst aufgearbeiteten Intrigen und Mordversuche um angemaßte Heiligkeit, fingierten Mystizismus, lesbischen Sex, korrupte Macht- und dramatische Abhängigkeitsbeziehungen waren nicht nur prominente Kurienkardinäle, der Ordensgeneral der Jesuiten und über diese indirekt Papst Pius IX. (*1792, 1846–1878) involviert. In dieser gerade bei Teilen der klerikalen Eliten

²⁰ Priesching, Maria von Mörl, 422.

²¹ Priesching, Nicole (Hg.), *Unter der Geißel Gottes. Das Leiden der stigmatisierten Maria von Mörl (1812–1868) im Urteil ihres Beichtvaters*, Brixen 2007, 9–13, die folgenden Zitate ebd.

²² Ebd., 39.

virulenten Mentalität war der gegen die Moderne gerichtete päpstliche Zentralismus verbunden mit einer wahnhaften Verfallenheit an eine grenzenlose Wundersucht. Gegen die Rationalität von Wissenschaft und Industrialisierung stand eine bei Licht betrachtet lächerliche Naivität, die mit dem handfesten Eingreifen himmlischer Mächte in das Weltgeschehen fest rechnete. Maria, die Heiligen und Christus selbst suchten sich dafür freilich höchst zweifelhafte Medien und Praktiken aus. Der zweifelhafteste unter ihnen war der Jesuit Joseph Kleutgen, der Chefideologe der neuscholastischen Volte, mit der die ganze Kirche auf die Unfehlbarkeit des Papstes und auf ein in Rom zentralistisch gehandhabtes ordentliches Lehramt eingeschworen werden sollte. Kleutgen war als Indexkonsultor der Totengräber der lebendigen Theologielandschaft Deutschlands. Und er lieferte allen denen, die machtgestützt den Katholizismus gegen die moderne Gesellschaft ausrichteten, die Gutachten und Argumente. Weil man ihn dafür brauchte, blieb der weltfremde Phantast und von Frauen beliebig verführbare moralische Schwächling trotz schwerer Vergehen ein von höchster Stelle protegierter Theologe. Er schrieb – mit hingebungsvoll fixiertem Scharfsinn – maßgeblich an den Texten mit, die das Gesicht der römischen Kirche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dramatisch verändert haben.

Gemäßigter Ultramontanismus und Widerstand gegen die päpstliche Unfehlbarkeit

Vieles von dieser strukturellen Korruption war im 19. Jahrhundert nicht oder nur gerüchteweise bekannt. Der Widerstand gemäßigter Ultramontaner in Deutschland gründete sich nicht auf die Skandale, sondern auf die theologische Unzulänglichkeit des Neuthomismus in modernen Zeiten. Professoren wie Ignaz Heinrich Döllinger (1799–1890) in München, Johann Adam Möhler, Karl Joseph Hefele (1809–1893) und Johann Evangelist Kuhn in Tübingen, aber auch späte Hermesianer in Breslau und Bonn standen für einen akademisch gebildeten Katholizismus ein. Der an den Universitäten zur Leitwissenschaft aufsteigende Historismus beeinflusste auch ihr theologisches Denken: Das katholische Dogma musste als organische Entwicklung der Lehre aus den Anfängen des Christentums verteidigt werden, nicht als neoscholastische Systematik, die von jedweder Geschichtlichkeit abstrahierte.

Die gemäßigt Ultramontanen – oft defätistisch als „Liberale“ mit den Aufklärern der ersten Jahrhunderthälfte identifiziert – legten Wert darauf, ein katholisches Bürgertum und eine argumentationsfähige Priesterschaft zu fördern. Im Schulterchluss mit den katholischen Massen lehnten sie vor allem das primitiv Vereinfachende ab. Döllinger und seinem Netzwerk ging es um die Glaubwürdigkeit der Kirche in der Welt der Gebildeten: um intellektuelle Offenheit, geistige Freiheit und die Überwindung einer ängstlichen Defensivhaltung. Die ultramontane Mehrheitsrichtung versuchte sich durch straffe Sozialisation und korporative Geschlos-

senheit gegen die Moderne zu behaupten; die Gemäßigten hingegen wollten versuchen, das katholische Proprium in die Moderne hinein als letztlich überlegen zu kommunizieren. Das sollte ihnen nicht gelingen, weil nach dem Ersten Vatikanischen Konzil und den ihm folgenden Kulturkämpfen die kirchliche Selbstbehauptung und die Organisation der breiten Volksschichten zum Gebot der Stunde wurde.

Um eine solche Zielsetzung wurde in Deutschland, aber auch zwischen Deutschland und Rom erbittert gestritten, weil sie handfeste Konsequenzen für die Priesterbildung hatte. Die Neothomisten plädierten für eine rein kirchliche Ausbildung in tridentinischen Klerikalseminaren. Die Schwerpunkte sollten bei der priesterlichen Askese und Spiritualität, bei Philosophie, Dogmatik und Moral liegen; das liefere eine überzeugende Lebensform und ein brauchbares Rüstzeug für die Seelsorge am einfachen Volk. Anders argumentierte die Döllinger-Schule: Die Kirche dürfe sich nicht aus dem Dialog mit den Umwälzungen des (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes und der industriellen Revolution selbst ausschließen. Dementsprechend favorisierte man die Universitätsbildung, mit der man gegen den Rückzug ins Ghetto und gegen die Einschnürung der wissenschaftlichen Freiheit votierte.

Drastisch unterschieden sich daher auch die Vorstellungen von der Rolle der Theologie innerhalb der Kirche und gegenüber dem römischen Lehramt. Die Tübinger Schule, die Münchener Schule und die Hermesianer vertraten die Forschungsfreiheit der Theologie außerhalb des eigentlichen Dogmas – die Korrektur von Irrtümern sei zunächst dem Selbstregulativ des theologischen Diskurses zu überlassen. Die Theologie habe eine auch kritische und prophetische Funktion in der Kirche; sie sei nicht nur Organ und Sprachrohr des Lehramtes. Neothomistische Scholastiker hingegen betonten die strikte Gehorsamsbindung und die instrumentelle Funktion der Theologie: Das Lehramt spricht, die Theologie verkündet. Zu Recht warfen die Gemäßigten ihnen vor, sich keineswegs so zu verhalten.

Für diese Kontroversen, in denen sich der prinzipielle Gegensatz in der Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Moderne manifestierte, gab es einschneidende symbolische Erfahrungen: Im Jahr 1861 griff Döllinger in den Münchener Odeons-Vorträgen das Problem des Kirchenstaates auf, der durch die italienischen Einigungskriege in enorme Bedrängnis geraten war (vgl. 2.3). Döllinger stellte dessen Legitimität nicht prinzipiell in Frage. Aber er übergang die Schattenseiten der kurialen Administration und das soziale Elend nicht. Und vor allem schien ihm ein Ende des Kirchenstaates tragbar; es bedeute keineswegs ein Ende des Papsttums als solchem. Für diejenigen, die im italienischen Nationalismus die Fratze des revolutionären Prinzips erblicken wollten, war das ein unfassbarer Affront. Schärfer noch brachen die Gegensätze auf der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 auf. Dieser Theologen-Kongress hatte der Verständigung der verfeindeten Richtungen dienen sollen, konnte aber die Spannungen nur überdecken, nicht überwinden. Auf Betreiben einiger Bischöfe und Reisachs erging im Anschluss der Papstbrief *Tuas libenter*, der Döllinger namentlich kritisierte und die Eigenständig-

keit der deutschen Theologie praktisch unmöglich machte. Döllinger antwortete anonym: Zunächst in liberalen Zeitungen, dann in Buchform („Janus“) karikierte er, bitter geworden, den Hass seiner Gegner auf die Idee der Freiheit. Indem er die päpstliche Unfehlbarkeit als „Orakel an der Tiber“ der Lächerlichkeit preisgab, förderte er allerdings gleichzeitig maximalistische Interpretationen des geplanten Dogmas. Die deutsche Öffentlichkeit reagierte entweder verschreckt oder höhnisch: In den Debatten um das angekündigte Konzil wertete man die Idee der Infallibilität als Produkt von Fälschungen, Dummheit und Machtwillen. Der deutsche Episkopat agierte zurückhaltend und uneinheitlich. Die Skeptiker äußerten Zweifel, ob das Dogma opportun, aber auch, ob es theologisch überhaupt tragbar sei: Die Definition werde schwere innerkirchliche Konflikte fördern, das Verhältnis zu den Protestanten und zur Politik belasten und das Konzil von seiner zentralen Aufgabe der Ortsbestimmung in der modernen Welt ablenken. Das Bischofsamt und die Konzilien würden entwertet, der Papst der Kirche gegenübergestellt. Diese Zweifel münzten die Hardliner in unbedingte Zustimmung um: Da die Lehre öffentlich bestritten werde, müsse das Konzil Stellung beziehen, alles andere sei ein Zeichen der Schwäche.

2.2. Frankreich: Ultramontanismus und Laizismus

Frankreich, das Land und die Nation der Revolution, prägten andere Kontroversen. In Deutschland überkreuzten sich die Konfessionsgegensätze mit den Kämpfen um das Staatskirchentum, um sich wechselseitig aufzuladen. In Frankreich hingegen setzten sich die Konflikte zwischen Katholizismus und Laizismus fort – es misslang, die Gräben zuzuschütten, die die *déchristianisation* der Revolution aufgerissen hatte.²³ Der französische, calvinistisch geprägte Protestantismus, und somit der Konfessionsgegensatz, spielte dabei kaum eine Rolle. Aber ähnlich wie in Deutschland sollte der französische Katholizismus keineswegs einhellig für die Infallibilitätslehre eintreten.²⁴

23 Vgl. McLeod, in diesem Band, 69–74.

24 Vgl. Cabanel, Patrick/Cassan, Michel, *Les catholiques français: du XVI^e au XX^e siècle*, Paris 1997. Christophe, Paul, *L'Église de France dans la révolution de 1848*, Paris 1998. Horaist, Bruno, *La dévotion au Pape et les catholiques français: sous le Pontificat de Pie IX (1846–1878). D'après les archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane (Collection de l'Ecole Française de Rome 212)*, Rom 1995. Pelletier, Denis, *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris 1997. Tallett, Frank, *Catholicism in Britain and France since 1789*, London u. a. 1996.

Zur Frömmigkeitsgeschichte: Galinier-Pallerola, Jean-François, *La résignation dans la culture catholique en France (1870–1945)*, Paris 2007. Hollander, Paul d' (Hg.), *L'Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle; actes du colloque des 23–24 mars 2000*, Limoges 2001.

Alexis de Tocqueville (1805–1859), der konservative Revolutionstheoretiker, erklärte den bleibenden Schrecken der nacherzählten Revolution in Frankreich dadurch, dass sie in ihrem Bekehrungsdrang und in ihrer Propaganda selbst religiöse Züge angenommen hatte, sich selbst eine unbedingte Heiligkeit zugesprochen und ihre Missionare und Märtyrer zu Verheißungsträgern des ganzen Menschengeschlechts erhoben hatte. Aber es handelte sich dabei um eine politische Heiligkeit, deren „Kult des Höchsten Wesens“ eine antiaristokratische und antielitäre Gerechtigkeit verheißt, die ohne transzendente Bezüge auskam und das ultimative Strafgericht in einem Ausmaß vorwegnahm, dass die Opferzahlen der fusillierenden und guillotinierten Höllen den Zeitzeugen und noch mehr den Nachlebenden als quasi apokalyptisch erschienen.²⁵ Entkleidet man solche Wahrnehmungen ihrer Ideologeme, dann war der Anspruch einer zivilen Religion, die Kirchenreligion säkularisierend abzulösen, indem sie die religiösen Referenzen und Erlösungversprechen des Christentums in ihr Sinnsystem integrierte, der Kern dieses Konflikttyps zwischen Katholizismus und Moderne. In der Revolution war der Versuch gescheitert, die Kirche zu einem Teil des konstitutionellen Frankreich umzuformen. Schließlich waren selbst jene Geistlichen als Konterrevolutionäre verfolgt worden, die gegen päpstliche Interventionen, priesterliche Eidverweigerungen und monarchisches Militär der Feindmächte bereit geblieben waren, mit der sich radikalierenden Revolution zusammenzuarbeiten. Das Christentum als solches erhielt von den Vertretern der säkularen Republik das Etikett des Konterrevolutionären angeheftet – im Gegenzug verweigerten sich überzeugte Katholiken zukünftig jedem Appell an die Grundwerte der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.²⁶ Der französische Ultramontanismus erstarkte daher nicht am Gegensatz der christlichen Konfessionen und am gängelnden Protektionismus der staatlichen Kultusbürokratien, sondern an jener offiziellen Verbannung des Christentums aus dem Selbstverständnis der französischen Nation, die laizistische Bildungseliten im Verlauf des 19. Jahrhunderts weiterhin propagierten.

Innerhalb dieses Konflikttyps tat sich ein zweiter, nunmehr binnenkatholischer Punkt der Auseinandersetzung auf. Als Napoleon im Jahr 1801 Papst Pius VII. sein Konkordat abpresste, das rein strukturell die Kirche Frankreichs wiederherstellte, entsprach das ganz seinen Wünschen einer instrumentellen Nutzung der Identitätspotentiale des Christentums für Staatsintegration und militärische Expansion. Dass die kirchlichen Eliten hier teils notgedrungen, teils pragmatisch mitspielten, wurde vielfach nicht verziehen. Gegen die aggressiv manichäische, in der Vendée einem Völkermord im eigenen Land gleichkommende Verfolgung des Katholizismus als Konterrevolution hatte sich die traditionelle Kirchlichkeit, die sich vor der Revolution als

²⁵ Vgl. Burleigh, Michael, *Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*, München 2008, 20.

²⁶ Vgl. ebd., 75.

„erste Tochter der Kirche“ und „allerchristlichste Nation“ gerühmt hatte, nur durch eine unbeugsame Hingabebereitschaft der Laien, insbesondere auch der Frauen behaupten können. Daraus resultierte ein innerkirchlicher Konflikt: Je stärker die Bischöfe bereit waren, sich den nachrevolutionären und postnapoleonischen Verhältnissen zu fügen, um so massiver artikuliert sich das ultramontane Sonderbewusstsein des niederen Klerus, der Publizistik, die ihn anfeuerte, und der katholisch-konservativen Laienöffentlichkeit, die davon politisiert wurde, gegen jeden Kompromiss mit postrevolutionärer Prinzipienwahrung des Revolutionären.

Der französische Episkopat setzte sich nach 1801 auf eine Weise zusammen, die die Konflikte und Rechtsstandpunkte der Revolutionsdekade bewusst dissimulierte. Weil das Napoleon-Konkordat den Rücktritt sämtlicher bis dahin amtierender Bischöfe und eine komplette Neubesetzung aller Diözesen erzwang, hatten auch solche ihr Amt verloren, die sich standhaft gegen jeden Kompromiss mit der konstitutionellen Kirche gewehrt hatten. Und es kamen bei den Neubesetzungen auch solche Amtsträger zum Zuge, die den Eid auf die Zivilverfassung des Klerus geleistet und trotz des päpstlichen Protestes nicht zurückgezogen hatten. Genau dieser Umstand – kanonistisch eigentlich ein Ding der Unmöglichkeit – unterlag im Laufe des 19. Jahrhunderts einer frappierenden Umwertung. Traditionalistisch denkende Katholikinnen und Katholiken hatten gegen die von Pius VII. hingenommene Amtsenthebung der „Bekennerbischöfe“ als regelrechten „Apostelmord“ protestiert. Ultramontane späterer Jahre hingegen konnten – über alle Wahrnehmungen des konkreten historischen Geschehens hinweg – behaupten, dieses an sich ungeheuerliche Geschehen sei ein Zeichen nicht der Ohnmacht, sondern der Vollgewalt des Papsttums.²⁷ Könne der Papst sich in einer solchen Grundfrage über alle überlieferten Rechtstraditionen der Kirche hinwegsetzen, dann könne man mit ihm anschließend nicht mehr kleinlich über diese und jene Vorrechte verhandeln. Das Napoleon-Konkordat sei der endgültige Tod des Gallikanismus und des Episkopalismus; der Papst sei offenkundig der autoritative Letztentscheidende in allen Fragen des kirchlichen Lebens.

Mit dieser ganz unhistorischen Argumentation verband sich eine Verschiebung des Referenzpunktes des päpstlichen Primats: Seit dem Hochmittelalter hatte sich die päpstliche Gewalt als Jurisdiktionsprimat entfaltet, also als Kompetenz der Letztentscheidung in Struktur- und Rechtsfragen, während für Fragen der Rechtgläubigkeit die Konzilien den Ausschlag gaben. Nun hingegen – in den päpstlichen Bestätigungsrechten der Glaubenslehren des Konzils von Trient war das implizit bereits angelegt – wurde von den ultramontanen Ideologen explizit die Unfehlbarkeit in Glaubens- und Moralfragen zum Kern des päpstlichen Primats erklärt. Es war die unwiederbringliche Schwächung der alten regionalkirchlichen Eliten, die dem Papsttum diese „unausweichlich einsame Würde“²⁸ in die Hände spielte.

27 Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, 4.

28 Burleigh, *Irdische Mächte*, 151.

Diese Würde war einerseits ganz abstrakt, andererseits aber hochpolitisch. Der französische Jurist und Diplomat Graf Joseph Marie de Maistre (1753–1821)²⁹ wurde als eine Art Cheftheoretiker des Ultramontanismus europaweit rezipiert: Eine veränderte Vorstellung von der Wirksamkeit Gottes in der Welt wurde zum Angelpunkt einer neuen Legitimationsgrundlage für gesellschaftliche Ordnung und politisches Leben. Wahre Autoritätsbegründung sei, nachdem das revolutionäre Zeitalter die in Gott wurzelnden dynastischen Strukturen legitimer Herrschaft beseitigt hatte, nur noch auf die unmittelbare religiöse Autorität der Kirche zu gründen. Aus dem Zusammenbruch der vorrevolutionären *Societas christiana* trat für die ultramontanen Gruppierungen das Papsttum als Fixstern juristisch-institutioneller Orientierung immer strahlender hervor: als die letzte Instanz der Legitimität und Wahrheit, in Gottes Geschichtsmacht selbst fest gegründet. De Maistre gilt als der entscheidende französische Staatstheoretiker des frühen Ultramontanismus, der den Gedanken der päpstlichen Unfehlbarkeit „aus den Studierstuben der Theologen unter die Laien“ brachte.³⁰ Vor der Revolution erst Jesuitenzögling, dann Freimaurer und rousseauistischer Naturschwärmer, gehörte auch er zu den politischen Konvertiten durch die Erfahrung der Revolution: Die „Psychopathologie der Gesellschaft“ werde im *Terreur* zum „Bewegungsgesetz der Geschichte“: Es sei „unser Wahn, der die Dinge am Laufen hält“.³¹ Sein nun zutiefst verdüstertes Menschenbild verurteilte mit der Aufklärung die Volkssouveränität und die aus ihr hervorgehende Gründung der Nation auf einen Gesellschaftsvertrag. Die menschliche Autonomie, verkörpert im alles erfassenden Prinzip der Kritik, führe als „Attentat gegen Gott“ sichtbar zum Zusammenbruch der Ordnung. Allein das „Wunder der europäischen Monarchie“ überführe die dem Menschen wesenseigene Gewalt in das Gesetz, sublimiere die steten Menschenopfer, das Bezahlen der Unschuld für die Schuld, im einmaligen Opfer Christi und verbürge so ein historisch geradezu unwahrscheinliches „Modell von Staatlichkeit, Gewaltmonopol, Rechtmäßigkeit“.³² Gott selbst lenke die Geschichte der Staaten mit der Souveränität seiner Vorsehung, als deren oberster Ausleger der Papst gelten müsse. Er wird zum universalen Symbol für die Befriedung der Gesellschaft und die Überwindung des Opfers: „Das Christentum beruht gänzlich auf der Souveräni-

²⁹ Vgl. Armenteros, Carolina, *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs, 1794–1854*, Ithaca/NY/London 2011. Armenteros, Carolina/Lebrun, Richard (Hg.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment*, Oxford 2011. Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Politische Theologie der Gegenaufklärung: Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader*, Berlin 2004, 19–79. Wassilowsky, Günther, *Die Geburt der säkularen Papstidee – Politische Ekklesiologie bei Joseph de Maistre*, in: Decot (Hg.), *Kontinuität und Innovation*, 55–68.

³⁰ Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, 10.

³¹ Burckhardt, Martin, *Das Ungeheuer der Vernunft. Joseph de Maistre zur Einführung*, in: De Maistre, Joseph (Hg.), *Vom Papst. Ausgewählte Texte*, Berlin, 2007, 12–23; Zitat 16.

³² Ebd., 28.

tät des Papstes. Man kann deshalb als Prinzip der politischen und sozialen Ordnung [...] die folgende Kette von Vernunftschlüssen aufstellen: Es gibt weder eine öffentliche Moral noch einen nationalen Charakter ohne Religion, – es gibt in Europa keine Religion ohne Christentum, – es gibt kein Christentum ohne Katholizismus, – es gibt keinen Katholizismus ohne Papst, – es gibt keinen Papst ohne den ihm zukommenden unbedingten Vorrang.“³³ In seinem Hauptwerk „*Du pape*“ (1819) stellte er die päpstliche Unfehlbarkeit in schroffer Polemik gegen die Zeitgeschichte als „inappellabel entscheidende Autorität“ und als „Korrelat von Souveränität und Letztinstanzlichkeit überhaupt“³⁴ heraus: Die Unfehlbarkeit wurde zum tragenden Grundprinzip von Staat und Gesellschaft erhoben, weil die päpstliche Stellvertreterschaft jede rein menschlich-historische Institutionalisierung von Ordnung in der Transzendenz absicherte. De Maistre erschien die Französische Revolution, als sie diese Absicherung zersetzte und den König köpfte, als Bankrotterklärung der subjektiven Vernunft und des Rationalismus, die er schon in der Reformation am Werk sah – ähnlich dachten andere viel gelesene Theoretiker des Ultramontanismus wie Louis de Bonald (1754–1840), Auguste Comte (1798–1850) oder in Deutschland die vom französischen Konservatismus stark beeinflussten Staats- und Gesellschaftsphilosophen Adam Müller (1779–1829) und Carl Ludwig von Haller (1768–1854). Die Rettung schien einzig in Tradition und Autorität zu liegen, die nicht von Menschen geschaffen, sondern, in einer uralten göttlichen Rechts- und Seinsordnung gründend, von der vorreformatorisch-mittelalterlichen *Christianitas* verbürgt worden war. Dem päpstlichen Zentralismus wurde in diesem Zusammenhang eine alles überragende Bedeutung zugewiesen: Das Christentum beruhe gänzlich auf der Souveränität des Papstes. Als „Prinzip der politischen und sozialen Ordnung“ garantiere der Papst mit dem „ihm zukommenden unbedingten Vorrang“ die „öffentliche Moral“ und den „nationalen Charakter“ aller Staaten durch die mit dem Christentum identifizierte katholische Religion. Die Päpste seien – oder: müssten werden – die „höchsten Agenten der Menschenbildung, die Schöpfer der europäischen Monarchie und Einheit, die Bewahrer der Wissenschaft und der Künste; die Gründer und geborenen Beschützer der bürgerlichen Freiheit; die Vernichter der Sklaverei, die Feinde des Despotismus, die unermüdlichen Stützen der Souveränität, die Wohltäter des menschlichen Geschlechts.“³⁵ Nur indem der Papst höchster Souverän, ja Nahtstelle zwischen Gott und den politischen Geschicken der Welt war, konnte er dem revolutionären Chaos Einhalt gebieten. Das sollte zu einer Grundidee des Ultramontanismus werden und zu einer unbeirr- baren, oft nur noch vorbewussten Grundüberzeugung des Katholizismus im späte-

33 Brief an den Comte de Blacas (22.5.1814); Krumwiede, Hans-Walter u. a. (Hg.), *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/1: Neuzeit, Erster Teil: 17. Jahrhundert bis 1870*, Neukirchen-Vluyn 1979, 189.

34 Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, 11.

35 Maistre, Joseph de, *Vom Papst. Ausgewählte Texte*, Berlin 2007, 17.

ren 19. Jahrhundert: Umgriff der Staat nicht nur die Politik, sondern auch die Religion, dann war wieder die Revolution am Werk. Gegen diese Übermächtigung und Instrumentalisierung, die gleichzeitig eine Banalisierung war, bildete der Katholizismus des 19. Jahrhunderts eine basale Skepsis aus. Der Ton der Gedankenwelt de Maistres war scharf – seine Bücher seien, so urteilte der ultramontane Zeitgenosse Félicité de Lamennais (1782–1854), „wie auf dem Schafott geschrieben“.³⁶ Aber sie hatten eine europaweite Rezeptionsgeschichte am Übergang von der Politik zur Politologie: neben Müller und Haller zum Beispiel auch bei Friedrich von Gentz (1764–1832), dem Berater Metternichs, und dem vom Früh- zum Spätromantiker konvertierten Friedrich Schlegel (1772–1829).³⁷

Frankreich wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hin- und hergeworfen. Auf der einen Seite stand die Restaurationspolitik der Bourbonen mit ihrer Bilderwelt der Revolutionsmartyrer und ihrer steifen und repressiven Herstellung dessen, was sie für ein vorrevolutionär-christliches Volk hielten. Die Antwort darauf war die Juli-Revolution im Jahr 1830, die ein Bürgerkönigtum unter liberalen, wenn auch nicht explizit antikatholischen Vorzeichen durchsetzte. Die exzessive Gewalt der Revolution von 1848 – Rasen der Not hier, Fanatismus der Interessen dort (Gustave Flaubert³⁸) – produzierte ein Klima, in dem Religion auf fundamentale Furcht antworten sollte. Auf unterschiedliche Ängste allerdings: auf die soziale Deklassierung der Armen wie auf die Verwundbarkeit der bourgeoisen Eliten. Die Ultramontanen bezogen hier eine klare Position. Sie stellten sich gegen den elitären Zynismus, der sich selbst antiklerikale Haltungen leistete, von der Kirche aber verlangte, die Volksmassen in Schach zu halten. Ein Katholizismus, der das Leiden lehre, sei den Eliten der Gesellschaft sozialpolitisch gerade recht.

Das Zweite französische Kaiserreich unter Napoleon III. (*1808, 1852–1870) stand dennoch unter genau diesen Vorzeichen: gezielte Förderung der Kirche in Schule und Universität, Aufstockung der kirchlichen Budgets, Förderung von Priester- und Ordensnachwuchs, und in der Konsequenz wachsende Opposition jener akademisch Gebildeten, die ihre säkulare, humanistisch-laizistische Gemeinschaftsethik unter Generalverdacht gestellt sahen. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wirkte der Katholizismus Frankreichs daher auf den ersten Blick ungeheuer erfolgreich gegenüber dem in der Öffentlichkeit ins Hintertreffen geratenen aufgeklärt-liberalen Bürgertum: Der Priesternachwuchs stieg auf Zahlen, die von den Pfarreien kaum mehr absorbiert werden konnten. Etwa 110 000 Ordensfrauen

³⁶ Burckhardt, *Ungeheuer*, 9.

³⁷ Vgl. Cahen, Raphaël, *The Correspondence of Friedrich von Gentz: The Reception of Du pape in the German-speaking World*, in: Armenteros, Carolina/Lebrun Richard (Hg.), *Joseph de Maistre and his European Readers: From Friedrich von Gentz to Isaiah Berlin* (Studies in the History of Political Thought 5), Leiden – Boston 2011, 95–121. Daub, Adrian, „All Evil is the Cancellation of Unity“: Joseph de Maistre and Late German Romanticism, in: ebd., 123–150.

³⁸ Vgl. Burleigh, *Irdische Mächte*, 266.

kümmerten sich um Arme, Kranke und das weibliche Schulwesen. Seit 1850 weltanschauliche Unterrichtsfreiheit gewährt worden war, schossen katholische Schulen wie Pilze aus dem Boden. Keine andere europäische Nation brachte mehr Missionare für Christianisierungskampagnen in Übersee hervor. Doch die Erfolge waren brüchig, weil sie die Zusammenarbeit mit den Kräften der Moderne scheuten. Der französische Katholizismus war caritativ sehr tätig, aber auf eine ganz sozialpaternalistische Art und Weise. Anders als der Sozialkatholizismus in Deutschland vermochte er darum eine starke katholische Arbeiterbewegung nicht auszubilden und verlor in den Unterschichten jeden Rückhalt. Der einfache, theologisch oft auch schlichte, in kargen Diözesanseminaren ganz neuscholastisch ausgebildete Klerus hegte tiefe Ressentiments gegen den französischen Episkopat. Die Bischöfe, gemäß dem Napoleonkonkordat und den „organischen Artikeln“ unter maßgeblicher Beteiligung der Regierung gekürt, galten den Priestern als staatshörig und liberal. Im Gegenzug war der Pastoralklerus zumeist extrem ultramontan, weil er im Papst und in der Kurie eine Appellationsinstanz gegen die Autorität der Bischöfe wahrnahm. Auch in Frankreich wurde der Ultramontanismus durch eine kämpferische Presse öffentlichkeitswirksam vertreten: Die Zeitschrift *L'Univers* wurde von einfachen Priestern und Laien massenhaft und meinungsbildend gelesen; sie polemisierte giftig gegen den „Zeitgeist“, gegen die Werte der Französischen Revolution und die modernen Freiheitsrechte, insbesondere die Religionsfreiheit, schließlich gegen die Verschwisterung der kirchlichen Hierarchie mit dem „Bonapartismus“ des Zweiten Kaiserreichs. Das Programm des *L'Univers* verfocht einen extremen katholischen Integralismus, an dessen Spitze ein ins quasi Göttliche überhöhtes Papsttum stand. Dass die französischen Katholiken sich an der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit spalten, seine Bischöfe aber nicht zu deren Befürwortern gehören würden, war also durchaus absehbar.

2.3. Italien: Ultramontanismus gegen das *Risorgimento* der nationalen Einigung

Einen dritten Typus des Konflikts zwischen Katholizismus und Moderne repräsentiert Italien. Hier bedrohte das *Risorgimento* als nationale Einigungsbewegung den Kirchenstaat. Dieser war im Jahr 1815 auf dem Wiener Kongress wiederhergestellt worden, einerseits dank des Autoritätsgewinns, den Pius VII. durch seine Haltung gegenüber Napoleon hatte verbuchen können, andererseits dank der geschickten Verhandlungstaktik des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi (1757–1824), der glaubhaft gemacht hatte, ein restituiertes Kirchenstaat sei zu struktureller Erneuerung bereit und fähig. Consalvi gehörte zur Gruppe der *politici* unter den Kardinälen, die bereit war, die Ergebnisse der Umwälzungen seit 1789 zu respektieren, soweit sie das Glaubensgut und die unmittelbaren Lebensinteressen der Kirche

nicht tangierten. Dagegen stand die Gruppe der *zelanti*, die sich eine eifernde Unbeugsamkeit und einen strikt antirevolutionären Legitimus zugute hielt. In den Kämpfen zwischen diesen beiden Gruppen wurden die vorsichtigen Reformimpulse Consalvis zerrieben – die Päpste des frühen 19. Jahrhunderts repräsentierten das konfrontative Schwanken der Kirchenpolitik zwischen den verfeindeten Kuri- und Kardinalsparteien. Der Kirchenstaat war nie ein Hort der Modernisierung politischer Institutionen gewesen, aber seine Verwaltung sprach unter den Päpsten Pius VII., Leo XII. (*1760, 1823–1829), Pius VIII. (*1761, 1829–1830) und Gregor XVI. (*1765, 1831–1846) jeglicher Entwicklung von politischer Partizipation und medialer Öffentlichkeit, von Justiz und Infrastruktur, von Medizinalwesen und Seuchenbekämpfung, von Korruptionsbekämpfung und ökonomischer Dynamik geradezu Hohn. Viele Gedanken de Maistres fanden sich bereits in einem 1799 publizierten Werk, das gegen alle „Neuerer“ einen unvergleichlichen „Triumph des Heiligen Stuhles über die Angriffe der Neuerer“ (*Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori*) herbeischrieb. Rezipiert wurden diese ultramontanen Visionen allerdings erst, als sein Autor Mauro Cappellari im Jahr 1831 als Gregor XVI. zum Papst gewählt worden war. Gregor XVI. wandte sein Konzept einer absoluten Papstmonarchie nicht nur gegen die grundlegenden Ideen der Revolution, der Menschen- und der modernen Freiheitsrechte, sondern auch gegen die Theologie der gemäßigten Aufklärung, gegen die Versöhnungsversuche von Ultramontanismus und Liberalismus in Belgien (vgl. 2.4) und gegen die Nationalbewegung des *Risorgimento* in Italien. Der Kirchenstaat war über Jahrzehnte für das Papsttum nur zu halten, weil katholische europäische Mächte, bis 1848 das Österreich Metternichs voran, ihn mit militärischen Drohkulissen und Interventionen schützten. Dementsprechend zeigte der Heilige Stuhl für jegliche politische Emanzipationsbestrebungen auch katholischer Länder von ungerechter Vorherrschaft (Polen, Belgien, Irland) weitgehend kein Verständnis.³⁹

Für den Nachfolger Gregors XVI., Papst Pius IX., hatte die Revolution von 1848 im Kirchenstaat einen traumatisierenden Verlauf genommen. Weil seine zaghaften Reformen kaum Wirkung gezeigt hatten, hatte er vor einer revolutionären Volksbewegung fliehen müssen, die anschließend in der ewigen Stadt die Republik ausrief. Dahinter wurden massive Grabenkämpfe zwischen den Ideologien eines katholisch-konservativen Traditionalismus und eines liberalen Antiklerikalismus sichtbar. Im Jahr 1849 gelang es französischen Schutztruppen unter Napoleon III., den Papst als Stadtherrscher zu restituieren. Seither verstärkte sich die Überzeugung Pius' IX., der politischen Moderne müsse ein kompromissloser Autoritarismus entgegengehalten werden, geradezu zur Obsession. Den Veränderungsdruck nahm man im päpstlichen Italien nur mehr als Zerstörungsdrang wahr. Gleichzeitig war Pius IX. der erste römische Bischof, der zu einer Art Medienstar avancierte.

³⁹ Vgl. ebd., 181f., 240–256, 399–404.

Losgelöst von seiner sprunghaften, leicht zu beeinflussenden und zu erregenden Persönlichkeit, unabhängig von seinem geringen Geschick bei der Leitung des Kirchenstaates entfaltete sich um Pius IX. erstmals ein veritabler Papstkult, der ihm hohe Verehrung, teils Verklärung verschaffte. Über die Ideologie der päpstlichen Unfehlbarkeit gelang es, ihm die Aura besonderer Christusnähe und das geistige Fluidum einer übernatürlichen Erscheinung umzuhängen.

1861 proklamierte die italienische Nationalbewegung des *Risorgimento* das Königreich Italien unter der Führung des Hauses Savoyen. Vittorio Emanuele II. (*1820, 1849/1861–1878), König von Sardinien-Piemont, wurde zum König des ersten italienischen Nationalstaats ausgerufen. Wie herausgebrochen aus diesem ideell die gesamte Halbinsel umfassenden Staatsgebilde erschienen das österreichisch regierte Venetien und der Kirchenstaat. Die italienischen Nationalisten betrachteten Rom als selbstverständliche Hauptstadt. Venetien sollte im Jahr 1866, das bereits auf Rom und Latium reduzierte päpstliche Territorium dann 1871 an das Königreich Italien fallen. Die 1860er Jahre waren neben den politischen Spannungen und militärischen Auseinandersetzungen von einem offenen Kulturkampf geprägt. Wie die päpstlich-katholische Seite ihren antimodern-monarchischen Konservatismus, so prägte die liberale Nationalbewegung einen radikalen, teils vulgären Antikatholizismus aus.⁴⁰ Der italienische Staat verpflichtete auch seine Katholiken auf die Zivilehe, säkularisierte etwa 700 Klöster mit etwa 12 000 Ordensleuten und zog kirchlichen Besitz ein, verpflichtete die Priesterseminaristen und den Ordensnachwuchs auf die Wehrpflicht, schloss die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten und beanspruchte ein Einspruchsrecht bei der Besetzung der Bischofsstühle. Infolge des kirchlichen Widerstandes dagegen war eine Großzahl von Diözesen vakant, weil ihre Bischöfe ins Exil oder teils auch ins Gefängnis gezwungen und offene Posten nicht neu besetzt worden waren. Um das Jahr 1865 waren es etwa 45 Prozent, nach ersten Verständigungen bis zum Beginn des Ersten Vatikanischen Konzils immerhin noch 29 Prozent.

Pius IX. wählte sich daher wie in einer belagerten Festung und verlangte vom katholischen Europa den Schutz des Kirchenstaates. Die katholische wie die liberale Presse erlebten in einem Klima der Polemik einen gewaltigen Aufschwung – die Medienlandschaft polarisierte Politik und Gesellschaft weiter. Unter den papstfreundlichen Blättern übernahm die *Civiltà Cattolica* als Zeitschrift der römischen Jesuiten die Rolle eines halboffiziellen päpstlichen Sprachrohrs. Sie propagierte eine bemerkenswerte Verschiebung in der theologischen Auffassung des päpstlichen Primates. Als katholisch hatte seit dem berühmten Lehrsatz des Vinzenz von Lérins († 434/450) gegolten, „was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist“ (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Als katholisch galt also die gemeinschaftlich von allen Christen bezeugte Lehre der Kirche. Der

40 Vgl. Borutta, Antikatholizismus, 120–154, 326–352.

päpstliche Primat des hohen Mittelalters hatte sich vor allem als Kompetenz des Heiligen Stuhles ausgebildet, Rechtsfragen und Rechtsstreitigkeiten zunächst subsidiär, dann definitiv zu entscheiden. Seither galt für den Papst der Jurisdiktionsprimat, Glaubensfragen hingegen waren von Konzilien zu entscheiden. Nunmehr schlug die Theologie des Ultramontanismus zunehmend einen Ton an, der den päpstlichen Primat vor dem Hintergrund der „Irrtümer der Moderne“ zunehmend auch als inhaltliche Irrtumsfreiheit des päpstlichen Urteils in Lehrfragen betrachtete. Der Papst galt nicht mehr als symbolische Instanz der einheitlichen Bezeugung des Glaubens der Kirche (*testificatio fidei*), sondern als dessen inspiratorische Quelle, von der her die Kirche ihre Lehre eigentlich erst bezog (*determinatio fidei*).⁴¹ Solche hoch bedeutsamen theologischen Verschiebungen begleiteten – wie in Frankreich und Deutschland – die katholischen Zeitungen mit einem Populismus der Papstverehrung. Die *Civiltà Cattolica* propagierte im Jahr 1867 eine Gelübdekampagne für die päpstliche Unfehlbarkeit: Die eidliche Verpflichtung galt einem dreifachen Tribut des Geldes (der sogenannte Peterspfennig zur Behebung der kurialen Finanzmisere), des Blutes (die freiwillige Verteidigung des Kirchenstaates), darüber hinaus aber – und wesentlich – des Verstandes (*tributo dell'intelletto*). Das privat oder in Gemeinschaft abzulegende Gelübde sollte verpflichten, die Lehre von der Unfehlbarkeit bis zum Martyrium zu bekennen. In diesem Klima gestaltete Pius IX. die Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ zu einem Testlauf für eine die päpstliche Infallibilität vorwegnehmende *determinatio fidei*. Nach einer Befragung des Weltepiskopats verkündete er das neue Dogma am Marienfest des 8. Dezember 1854 aus eigener Amtsvollkommenheit heraus.⁴² Weit fataler noch war die Wirkung der Enzyklika *Quanta cura*⁴³, die Pius IX. exakt zehn Jahre später (8.12.1864) publizierte. Ihren Anhang bildete der sogenannte *Syllabus errorum*⁴⁴, eine Zusammenstellung vermeintlich verurteilenswerter „Zeitirrtümer“. Darunter fielen nicht nur Kommunismus und Liberalismus, sondern die modernen Freiheitsrechte überhaupt: so auch die Unabhängigkeit der profanen Wissenschaften vom kirchlichen Lehramt, die Religionsfreiheit und die Pressefreiheit, weil sie zur Verbreitung der Vorstellung beitragen, Menschen könnten außerhalb des religiösen Kosmos der katholischen Kirche ihrer göttlichen Bestimmung gerecht und dadurch selig werden, zudem alle philosophischen Systeme jenseits der Scholastik, also Rationalismus, Pantheismus oder Indifferentismus. Bedeutend waren auch die Verurteilungen, die dem modernen Staatswesen und dem Verhältnis von

⁴¹ Vgl. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, 11.

⁴² Bulle „*Ineffabilis Deus*“; DH 2800–2804; Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* [...], Freiburg/Br. u. a. ³⁹2001, 774–776.

⁴³ DH 2890–2896; Denzinger/Hünemann (Hg.), *Enchiridion*, 795–797.

⁴⁴ DH 2901–2980; ebd., 798–809.

Staat, bürgerlicher Gesellschaft und Kirche, der Bildung, der Erziehung und der Ehe galten: Aus katholischer Perspektive durchaus nicht ohne Grund – wenn auch maß- und kontextlos formuliert – hielt der Syllabus den Eindruck eines seine Allzuständigkeit gefräßig und antikirchlich ausweitenden staatlichen Handelns fest. Die römischen Theologen, die der päpstlichen Unfehlbarkeit vorarbeiteten, werteten das als Grenzüberschreitung in die traditionellen Eigenräume der Kirche, die sich als transzendent begründete Trägerin eines religiösen Wissens *sui generis* verstand. Darum verurteilte der abschließende 80. Satz des Syllabus, wiederum ohne Maß und Kontext, als gravierendsten Zeitirrtum die Vorstellung, der Papst könne und solle „sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden“⁴⁵. Für gemäßigte Katholiken ganz Europas, die die Verständigung mit den modernen Ideen und Kräften suchten, war der Syllabus ein herber Schlag: Hohnlachend und mit beißendem Sarkasmus grenzte die nicht katholische Öffentlichkeit den Katholizismus nunmehr aus den ernstzunehmenden Geistesströmungen Europas aus. Es half wenig, dass insbesondere französische Bischöfe wie etwa der später bedeutende Minoritätsbischof des Ersten Vatikanischen Konzils, Felix Dupanloup (*1802, 1849–1878) von Orléans, sich alle Mühe gaben, eine politisch weniger brisante und kulturell weniger skandalöse Auslegung dieses Dokuments der Intransigenz zu etablieren.

In diesem Klima berief Pius IX. im Jahr 1869 das Erste Vatikanische Konzil ein. Es war bewusst als Konzil des ultramontanen Antimodernismus angesetzt. Der italienische Episkopat konnte gar nicht anders, als sich bedingungslos hinter ihn zu stellen.

2.4. Belgien: Ultramontanismus im Rahmen der liberalen Volkdemokratie

Als viertes Modell der Auseinandersetzung von katholischer Bewegung und Moderne kann Belgien gelten: Hier begründete der Abbé Félicité de Lamennais (Hugues Félicité Robert de la Mennais, 1782–1854) eine konkurrierende Variante ultramontanen Denkens, die die Kirche in gänzlich anderer Weise mit dem politischen Denken verflocht. Lamennais hatte zunächst selbst einen antirevolutionär-royalistischen Ultramontanismus vertreten: Es sei der religiöse Individualismus der Reformation, der sich historisch verantworten müsse für die Glaubensverluste der Aufklärung, die ihrerseits schließlich in die Aggressivität der Revolution mündete, um sich gegen die Herrschaft Gottes wie der Throne und schließlich gegen die religiöse, politische und soziale Ordnung insgesamt zu richten. Sein *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817) lie-

45 DH 2980: ebd., 809.

ferte so einen „wichtigen Baustein der ultramontanen Ideologie“.⁴⁶ In den 1820er Jahren änderte er seine Haltung signifikant und einflussreich: In seiner Schrift *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (Über die Religion, bedacht in ihren Beziehungen mit der politischen und öffentlichen Ordnung, 1825/26) propagierte er, die Kirche müsse sich von ihrer bisherigen Orientierung an der Macht der Throne abkehren. Kein Jota vergab er der Gewissheit der Ultramontanen, mit den Bevormundungen und Instrumentalisierungen der Religion im vorrevolutionären Gallikanismus wie im nachrevolutionären Staatskirchentum müsse scharf abgerechnet werden. Eben darum solle, anders als bei de Maistre und Capellari/Gregor XVI., die Kirche ihr Bündnis nicht mehr mit dem von Revolution und Krieg überrannten Gottesgnadentum, sondern mit den gläubigen Völkern suchen. Sein Verständnis von Ultramontanismus verschwisterte die papalistische Neuausrichtung der Ekklesiologie daher mit den liberalen Bewegungen für Freiheit und Demokratie. Nach der Julirevolution von 1830 emanzipierte sich Belgien vom 1815 entstandenen „Königreich der Vereinigten Niederlande“; hier schien sich dieses Modell verwirklichen zu lassen. Eine Trennung von Kirche und Staat befreite erstere von den staatskirchlichen Zumutungen vor und nach 1789 und verschaffte ihr neue, traditionalistisch verstandene Glaubwürdigkeit. Die katholische und die liberale Bewegung begannen zugunsten völliger Kirchen-, aber auch Presse-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit unter dem Signet der Volkssouveränität zusammenzuarbeiten und unterstützten die irische Freiheitsbewegung gegen die englische Ausbeutung wie die polnischen Unabhängigkeitsaufstände gegen das zaristische Russland. Lamennais wurde daraufhin auch in Frankreich und im deutschen Sprachraum zur unbestrittenen Führungsfigur des „populistischen“, seinen hochkonservativ-elitären Status überwindenden Ultramontanismus. Seine Zeitschrift *L'Avenir* (Die Zukunft, begründet 1830), in der er das Bündnis von ultramontaner Kirche und liberaler Bewegung theologisch entfaltete, das in Belgien praktisch geworden war, erfreute sich auch unter gemäßigten Hermesianern im Rheinland großer Anerkennung: „Freiheit wie in Belgien“ wurde zum geflügelten Wort. Es konnte nicht ausbleiben, dass diese Legitimation der liberalen Volksdemokratie, und sei sie ultramontan katholisch, gerade wegen ihrer europaweiten Solidarisierungen mit Iren und Polen in Wien Verschwörungssängste wachrief und in den Ministerialetagen der restriktiven preußischen Innen- und Kirchenpolitik Panik auslöste. Kein Geringerer als der österreichische Staatskanzler Clemens von Metternich setzte durch eine Intervention bei Gregor XVI. durch, dass der Heilige Stuhl Lamennais' zentrale Ideen und die die bürgerlichen Freiheitsrechte garantierende belgische Verfassung in der Enzyklika *Mirari vos* (15.8.1832) als „Indifferentismus“ verurteilte. Dieser Text offenbart, wie auch andere Dokumente, die Unfähigkeit dieses Pontifikats, im Hinblick auf die politische und kulturelle Moderne zu differenzieren:

⁴⁶ Schwedt, Hermann H., Art. „La Mennais, Hugo-Félicité-Robert de“, in: LThK, Bd. 3, Freiburg/Br. ³1997, ND 2006, 568f.

„Aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene irrige und widersinnige Auffassung bzw. vielmehr der Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen oder sichergestellt werden. Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezügelter Meinungsfreiheit den Weg, die zum Sturz des heiligen und bürgerlichen Gemeinwesens weit und breit grassiert.“⁴⁷ Die Kurie wie die Staaten der „Heiligen Allianz“ verteidigten mit den Mitteln von Inquisition und Buchzensur ihr 1815 geschmiedetes Bündnis von Thron und Altar. Lamennais unterwarf sich, veröffentlichte in seinen *Paroles d'un croyant* (Gebete eines Gläubigen, 1834) aber eine implizite Kritik. Nun wurde er erst recht ausgegrenzt; die erneute Verurteilung in der Enzyklika *Singulari nos* (25.6.1834) politisierte ihn zu einer generellen Wendung gegen jene Kirche, die er einst so glühend gegen Aufklärung und Revolution verteidigt hatte: „Der Hl. Stuhl verurteilte im 19. Jahrhundert keinen katholischen Priester zu Lebzeiten so ausdrücklich wie Lamennais“. Bücherverbote in Preußen und Österreich folgten den Indizierungen aus dem Kirchenstaat.⁴⁸ Obwohl Lamennais scheiterte und bis 1848 für seine Person den Weg in die revolutionäre Politik einschlug, blieben Elemente seines Denkens in der ultramontanen Bewegung präsent: Sie stand nunmehr auch für einen Populismus der Massen, die sie kontrolliert und eingeehgt einband, nicht aber von oben herab pädagogisierte, und bezog von dort einen anti-bürgerlichen wie staatskeptischen Zug. Gleichzeitig aber war die Massivität, mit der die zukunftsweisenden Signale der katholischen Bewegung in Belgien von der Kurie marginalisiert worden waren, ein Warnsignal. Alle, die zwar loyal zur Kirche standen, aber die wirklichkeitsferne Papolatrie der radikalen Ultramontanen nicht teilten, begannen eine Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zu fürchten. Darunter waren einige der intellektuell bedeutendsten und kirchenpolitisch eigenständigsten deutschen und französischen Bischöfe.

2.5. Der Minderheiten-Katholizismus der anglophonen Welt

In England hatten Katholiken erst mit der Emanzipation im Jahr 1829 die volle bürgerliche Rechtsfähigkeit erlangt. So war die Wiedererrichtung einer katholischen Hierarchie in der Mitte des 19. Jahrhunderts ein echtes Wagnis; die Engländer feierten den *Guy-Fawkes-Day*⁴⁹ noch immer mit der Inbrunst eines lebendigen antikatholischen Ressentiments. Kardinal Nicholas Wiseman (*1802, 1848/50–1865), seit 1850 Erzbischof von Westminster und Haupt der dreizehn Diözesen umfassenden Kirchenprovinz England, war gut beraten, zunächst an einem sehr vorsichtigen kirchenpolitischen Kurs festzuhalten, der alles das vermied, was als übertriebene Marien- und Heiligenverehrung, als demonstrativer Sakralpomp oder gar als päpstliche Beeinflus-

47 Vgl. DH 2730–2732: Denzinger/Hünemann (Hrsg.), *Enchiridion*, 758.

48 Schwedt, *La Mennais*, 568.

49 Vgl. Schjørring/Hjelm (Hrsg.), 401–409.

sung des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens Missgunst hätte erwecken können. Zunehmend aber machte sich, auch unter dem Einfluss zugewanderter Iren, auch hier ein radikal ultramontaner Kurs bemerkbar, dessen Spaltungspotential die Neuanfänge in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dramatisch überschattete.⁵⁰

Will man eine solche Trennung der Interessen und Stile personalisieren, treten auf der einen Seite der Historiker und Publizist John Emerich Edward Dalberg-Acton (1834–1902), auf der anderen Seite der Nachfolger Wisemans als Erzbischof von Westminster, der Kardinal Henry Edward Manning (*1808, 1865–1892) hervor. Lord Acton war ein Schüler und Bewunderer Döllingers. Die katholisch-niederadlige Familie, der er entstammte, hatte in England zunächst keine Chancen öffentlicher Betätigung und hatte daher zeitweise in Italien und Frankreich gelebt. Lord Acton selbst, dem ein Studium in Cambridge verwehrt war, baute unter dem Einfluss Döllingers eine riesige private Gelehrtenbibliothek und ein überkonfessionelles Netzwerk des Historismus auf. Seine Zeitschrift *The Rambler* skizzierte schon im Titel den Herausgeber als Wanderer in den offenen geisteswissenschaftlichen und kulturhistorischen Landschaften Europas; dementsprechend offen – geschichtsbewusst, wandlungsfähig, global – dachte Lord Acton den Katholizismus. Der *Rambler* hatte seine Wurzeln im *Oxford Movement*; der spätere Kardinal John Henry Newman (1801–1890) hatte die Zeitschrift bis 1859 redigiert. Das *Oxford Movement* ging aus von dem Gedanken, die englische Kirche deutlicher als Kirche denn als Staatsanstalt hervortreten zu lassen, ihre Verwurzelung im apostolischen Urchristentum und ihre geistliche und soziale Mission zu stärken. Die Kirche sollte nicht mehr als ein Gebilde erscheinen, „das der Staat während der Reformationszeit zusammengeschustert hatte, damit der König sich scheiden lassen konnte“.⁵¹ Die in Oxford sehr umstrittene und von den Anglikanern sehr angefochtene Bewegung distanzierte sich sowohl vom subjektiven Gefühlschristentum der Evangelikalen mit ihrem radikalen und letztlich ahistorischen Biblizismus als auch vom theologischen Rationalismus der Aufklärung, der die Lehre des Christentums historisierte und die Lebensform des Christlichen moralisierend verbürgerlichte. Es war keineswegs Absicht, lag aber im Gefälle dieser Gedankenwelt, dass sie in vielen ihrer Vertreter eine Neigung zur Konversion hervorbrachte. Newman, zunächst Geistlicher der anglikanischen Staatskirche in der akademischen Welt Oxfords, hatte als späterer Exponent des Anglo-Katholizismus eine an Wendungen reiche Glaubensbiografie durchlebt. Auch bei Newman war es historische Bildung, die seine Hinwendung zum Katholizismus förderte: Schon als Student hatte er sich ausführlich mit der christlichen Antike und mit der patristischen Theologie befasst, die auch in der akademischen Theologie des Anglikanismus höchste Wertschätzung genoss. Von diesen Studien her erschienen ihm die Mitte des 16. Jahrhunderts gelegten Grundlagen der

⁵⁰ Vgl. Knight, Frances, *The Nineteenth-Century Church and English Society*, Cambridge 1995. Vgl. McLeod, *Die Revolutionen und die Kirche*, in diesem Band, *passim*.

⁵¹ Burleigh, *Irdische Mächte*, 395.

anglikanischen Staatskirche als vorwiegend politisch motiviert, theologisch fragwürdig und zeitgebunden. Es war der Katholizismus, den er, beeinflusst vom historischen Denken der frühen Tübinger Theologie, als sich in der Geschichte „organisch“ entfaltende legitime Ausgestaltung des biblisch-apostolischen Urchristentums begriff. Nach seiner Konversion saß Newman – wie das *Oxford Movement* insgesamt – zwischen allen Stühlen. Das akademische Milieu war mit seiner Identitätspolitik und seinen Repräsentationsformen untrennbar mit dem Anglikanismus verwoben und duldet keine Renegaten. Nicht weniger skeptisch waren die eng ultramontan denkenden Gruppen des englischen Katholizismus; sie witterten unaufrichtiges Kulturchristentum und unabhängige Intellektualität. Zeit lebens hat Newman sich selbst erklären müssen (*Apologia pro sua vita*, 1864; *Grammar of Assent*, 1870) – erst in seinen späten Lebensjahren wuchs der Respekt sowohl unter den Intellektuellen Englands als auch im Katholizismus.⁵²

Lord Acton argumentierte in seinen Veröffentlichungen auf genau dieser Linie des Verständnisses von Geschichte und Christentum als Entfaltung einer sozial und religiös integrierten Freiheit. Allerdings: Während Newman die Lehre der päpstlichen Infallibilität für zwar richtig, aber inopportun hielt, schlussfolgerte Acton aus seinen historischen Studien, dass sie falsch sei.⁵³ Er trug das in den englischen Katholizismus, was man in Deutschland als Döllinger-Schule und Döllinger-Kurs eines gemäßigten Ultramontanismus bezeichnete. Nicht umsonst unterhielt Acton enge freundschaftliche und politische Beziehungen zum englischen Premierminister William Ewart Gladstone (1809–1898), einem liberalen Anglikaner, der ebenfalls Döllinger las, und der die anglikanische Staatskirche nicht entstaatlichen, aber doch entprivilegieren und verkirchlichen wollte, und der gleichzeitig

52 Vgl. Biemer, Günter, Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans, Frankfurt/M. u. a. 2000. Fergusson, David (Hg.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Oxford u. a. 2010, 119–138. Honoré, Jean, *La pensée de John Henry Newman. Une introduction*, Paris 2010. Ker, Ian T., *John Henry Newman. A Biography*, Oxford u. a. 2009. Koritensky, Andreas, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*, Stuttgart 2011. Kuczok, Marcin, *Conceptualisation of the Christian Life in John Henry Newmans Parochial and Plain Sermons*, Newcastle upon Tyne 2014. Müller, Georg, *Die unsichtbare Welt. Der Anspruch des Christentums im Leben und Denken von John Henry Newman*, Trier 2009. Schwanke, Johannes, *John Henry Newmans Konversion. Sein Weg zur katholischen Kirche aus protestantischer Perspektive*, Berlin 2011. Sidenvall, Erik, *Anti-Catholicism. John Henry Newman and Protestant Britain, 1845–c. 1890*, London u. a. 2005.

53 Vgl. Böhr, Christoph, *Glaube, Gewissen, Freiheit: Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft*, Wiesbaden 2015. Hart, Joseph A., *Lord Acton and the First Vatican Council. A View of Infallibility from his Writings and Unpublished Manuscripts*, Rom 1994. Hill, Roland, *Lord Acton. Ein Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit im 19. Jahrhundert*, Freiburg/Br. 2002. Engl. Orig.: Hill, Roland, *Lord Acton, New Haven u. a. 2000*. Nurser, John, *The Reign of Conscience. Individual, Church, and State in Lord Actons History of Liberty*, New York u. a. 1987. Pezzimento, Rocco, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell' Ottocento*, Rom 1992.

England stets von Neuem vor päpstlichen „Angriffen“ zu schützen trachtete. Als Acton Döllingers Kritik und Relativierung des Kirchenstaates aufnahm, erzwangen die englischen Bischöfe das Ende des *Rambler*. Acton gründete daraufhin ein Nachfolgeblatt: *The Home and Foreign Review*. Auch dieses Unternehmen musste er nach kurzer Zeit wieder einstellen, weil er der päpstlichen Verurteilung Döllingers in *Tuas libenter* nicht zustimmen, sich dem Papst aber auch nicht öffentlich widersetzen wollte. Diese Zwickmühle verschloss den gemäßigt ultramontanen Katholiken nicht nur in England, sondern in ganz Europa zunehmend den Mund: Sie betrachteten den Papst mit Glaubensbereitschaft und Ehrfurcht als Oberhaupt der Kirche und Symbol ihrer Einheit. Sie wollten kein Öl ins Feuer des Antikatholizismus gießen. Sie wollten aber auch einer ungeistlichen Konzentration spiritueller Macht entgegenwirken, ohne dafür noch ein Mittel zu besitzen.

Von einem derartigen Zwiespalt wurde Henry Edward Manning als Nachfolger Wisemans nicht angefochten. Als Kardinal, Erzbischof von Westminster und Primas der englischen Bischöfe stand er für einen betont anti-intellektualistischen, ja populistischen und unbedingt papsttreuen Katholizismus. Dieser sollte nicht zwischen der römischen Kirche und der anglikanisch-liberalen Kultur Englands vermitteln, sondern den Unterschied schroff herausarbeiten: „eindeutige Profilierung des Katholischen in Antithese zum ‚protestantischen‘ Prinzip der Auflösung und Beliebigkeit, zugleich mit betonter Nähe zum einfachen Volk und wachem sozialem Empfinden“.⁵⁴ Während die Anglikaner ein waches soziales Gewissen hatten, sie aber gleichzeitig ihr zaghaftes Vortasten in die Elendsviertel Londons und anderer Industriestädte als Expeditionen in eine fremde und gefährliche Welt erlebten⁵⁵, profitierte der Sozialkatholizismus davon, dass viele der marginalisierten Arbeiter Englands irische Katholiken waren. Das ähnelte dem deutschen Ultramontanismus, der den wachsenden Unterschichten der Arbeitsmigranten ebenfalls mit weniger Berührungängsten begegnete als das liberale Establishment.

Manning und sein Sprachrohr, der *Dublin Review*, vertraten eine extreme, maximalistische Auslegung der päpstlichen Unfehlbarkeit, die auch den *Syllabus* einschloss. Er konnte sich hier der Unterstützung der irischen Katholiken sicher sein, die angesichts der Geschichte ihrer jahrhundertelangen Unterdrückung nationale Identität mit betontem Anti-Anglikanismus verbanden. Wiseman hatte 1854 in Dublin eine katholische Universität gegründet und Newman zu ihrem Gründungsrektor bestimmt, um dieser jungen Pflanzstätte katholischer Intellektualität gegenüber der angestammten anglikanischen *University of Dublin* Profil zu verleihen. Der jedoch musste angesichts der rückständigen Erwartungshaltung des Erzbischofs von Dublin, Kardinal Paul Cullen (*1803, 1849/52–1878), schon nach wenigen Jahren resignieren; über eine vergleichsweise primitive Landvolkshochschule

⁵⁴ Vgl. Schatz, *Vaticanium* I, Bd. 1, 49–51, Zitat 50.

⁵⁵ Vgl. Burleigh, *Irdische Mächte*, 458–485.

kam die katholische Universität danach nicht mehr hinaus. Manning, der nachweislich das Gelübde für die päpstliche Unfehlbarkeit mit seinem dreifachen Tribut geleistet hatte, sollte auf dem Konzil zu einem ihrer lautesten und intrigantesten Vorkämpfer werden.

Diesen Katholizismus exportierten die zahlreichen irischen Auswanderer in die Neue Welt; neben ihnen bestand die katholische Kirche, die kaum mehr als ein Zehntel der Bevölkerung ausmachte, aus deutlich kleineren Gruppen von Deutschen, Italienern und Franko-Kanadiern. Wie in England und Irland war auch der amerikanische Katholizismus eine Religion der Unterschichten und der Arbeitsmigranten – in der sie umgebenden Gesellschaft ohne Einfluss, war der Papst für sie ein ferner, aber fester Anker der Identität. Dementsprechend stand auch der amerikanische Katholizismus fest auf der Seite des strengen Ultramontanismus.

3. Ultramontanismus und Infallibilität: Das Erste Vatikanische Konzil

Der Durchgang durch typische Konfliktkonstellationen des europäischen Katholizismus sollte den Sog verdeutlichen, der die Konzilsbischofe mehrheitlich zu einer Befürwortung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit ziehen sollte. Europa war in dieser Frage in extrem polarisierte, aber keineswegs gleich mächtige Lager gespalten. Die Infallibilisten hatten eine breitere Öffentlichkeit hinter sich, weil die Antiinfallibilisten als uneindeutig und halbherzig ausgeschrien werden konnten. Gleichzeitig konnten sie außerhalb der katholischen Kontroversen kaum Unterstützung mobilisieren: Der pauschale Antikatholizismus der protestantischen, der liberalen und der nationalen Milieus war stets umfassender als deren Antiinfallibilismus. Ob sich die gemäßigten Ultramontanen also dezidiert äußerten oder loyal zurückhielten: Es stärkte ihre Position nicht. „Aus dem Schweigen musste die Gegenseite die Konsequenz ziehen, dass die katholische Welt einverstanden war; regte sich aber Widerstand, dann war dies erst recht ein Beweis für die Notwendigkeit der Definition, da die Lehre angegriffen war.“⁵⁶

3.1. Das Setting des Konzils

Angesichts der erregten Debatten war die Geschäftsordnung des Konzils, das in symbolträchtiger Kontinuität erneut auf den 8. Dezember 1869 einberufen

56 Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, 274.

wurde, von vornherein darauf angelegt, im Rahmen einer lehrhaften Abrechnung mit den Entwicklungen der politischen und kulturellen Moderne die päpstliche Unfehlbarkeit zu dogmatisieren. Es gab eine ganze Reihe von Befürwortern im französischen Episkopat, unter den Autoren des *L'Univers* und der *Civiltà Cattolica*, die eine umstandslose Akklamation ohne jede vorausgehende Debatte als Brausen des Heiligen Geistes wahrzunehmen hofften. Weil das organisatorisch nicht sicherzustellen war, verfuhrten die vorbereitenden Kommissionen äußerst restriktiv: Die Texte, die dem Konzil vorgelegt werden sollten, wurden von ausschließlich kurialen Sachkommissionen erarbeitet und den Bischöfen erst unmittelbar vor der Eröffnung bekannt gemacht. Ein Propositionsrecht für die zu behandelnden Themen sollte ursprünglich nur der Papst erhalten. Da er aber die Erörterung seiner Unfehlbarkeit unmöglich selbst einbringen konnte, wurde eine Postulatenkommission aus zuverlässigen Infallibilisten eingesetzt, die bischöfliche Initiativen prüfen und filtern sollte. Die römisch-neoscholastische Theologie dominierte die Konzilsvorbereitung vollkommen: „Insgesamt markiert diese Geschäftsordnung innerhalb der Konziliengeschichte einen bisher nicht dagewesenen Gipfelpunkt des papalistischen Prinzips. [...] Der Grund war die Furcht vor unliebsamen Kontroversen und Parteiungen [...] und die Vorstellung, was vom Papst komme, genieße eine viel höhere Autorität und mehr Vertrauen. Faktisch aber sollten gerade diese Bestimmungen dazu beitragen, die Spaltung unter den Vätern gleich zu Beginn zu verschärfen.“⁵⁷

Die inhaltliche Vorbereitung des Konzils in den Spezialkommissionen thematisierte alle jene Punkte, an denen der Graben zwischen den europäischen Entwicklungen in Politik und Gesellschaft und den Ansprüchen der Kirche besonders tief aufgerissen worden war: das Verhältnis von Kirche und Staat, die hierarchische Verfassung der Kirche, der Kirchenstaat, die Quellen von Offenbarung und Glaube gegen den Protestantismus als Quelle von Spaltung, Rationalismus und Unglauben, die daraus folgenden modernen Zeitirrtümer, die kirchliche Ehe gegen die Zivilehe, die politischen Bewegungen des Sozialismus und Liberalismus, die Ausbildung und Disziplin des Klerus, die Wiederezulassung und Neugründung der Orden und deren Orientierung am strikten Gehorsamsmodell der Jesuiten. Auch daran zeigte sich, wie stark dieses Konzil noch eurozentrisch ausgerichtet war, ohne großes Gespür für die bisherigen Misserfolge und die noch kommenden Probleme einer weltkirchlichen Mission in Afrika und Asien, die mit dem europäischen Kolonialismus einhergehen sollte. Unter den knapp einhundert Konsultoren der Vorphase war nur ein Drittel Nichtitaliener, und ganze fünf konnten als Vertreter der Gemäßigten gelten. So nahm es nicht Wunder, dass sich in den vorbereiteten Dokumententwürfen die intransigente Richtung auf ganzer Linie durchsetzte. Wer sich nicht auf dieser Linie befand, begann das

⁵⁷ Ebd., 145.

Konzil als „Applauskulisse“ für längst in kurialen Hinterzimmern gefällte Entscheidungen zu betrachten.⁵⁸

Diese Ressentiments wurden genährt durch die absolute Geheimhaltung, die allen Konzilsteilnehmern auferlegt wurde. Das war nicht klug: Denn die Öffentlichkeit bildete sich daher ihr Urteil gemäß der konzilskritischen Publizistik im Stil des „Janus“ – die dort fest eingepflanzten Vorstellungen und Urteile sollten später die europäischen Kulturkämpfe dominieren. Die Generalkongregationen, also die Vollversammlungen aller etwa 700 Konzilsväter, wurden im Seitenschiff der Basilika S. Pietro in Vaticano abgehalten, um Schemata zu diskutieren, zu modifizieren oder über sie abzustimmen. Der Raum war akustisch völlig ungeeignet; niemand verstand den anderen. Auch das verstärkte den Eindruck, dass den Kurialen an einer echten Diskussion der Probleme gar nicht gelegen war. Vor allem jene Bischöfe, die selbst nur wenig theologische Bildung erfahren hatten, hielten das auch für ganz unnötig. Für die „eigentlichen“ und die „wahren Katholiken“ lägen die Dinge ohnehin klar vor Augen; komplizierte Reden, die außer ihnen selbst niemand verstünde, führten nur die Kompromissler mit dem Zeitgeist.

3.2. Startbedingungen und Debatten – Majorität und Minorität

Trotz der umfangreichen Themen, die die Spezialkommissionen im Vorfeld erarbeitet hatten, orientierte sich die Gruppenbildung von vornherein an der Frage der Infallibilität: Die Minorität umfasste nur etwa zwanzig Prozent der Konzilsteilnehmer; vier Fünftel hielten sich, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, an die kurialen Vorgaben. Die Minorität erlitt bereits in den ersten Konzilstagen eine Niederlage: Die Dogmatische Kommission, in der die Unfehlbarkeitsfrage verhandelt werden würde, konnte durch taktische Finessen der Infallibilisten ausschließlich aus deren Reihen besetzt werden.

Sie fühlten sich dadurch bestärkt, schon Tage später Listen herumzureichen, auf denen eine Mehrheit der Bischöfe der Postulatenkommission die Einfügung eines Schemas über die päpstliche Unfehlbarkeit in das vorbereitete Schema über die Kirche empfahl. Wiederum beging die Minorität den Fehler, sich auf ein geschlossenes, aber folgenloses Nein zu verständigen, statt das Gespräch mit gemäßigten Mitgliedern der Majorität zu suchen. Der schon anfangs erzeugte Zeitdruck wuchs, weil Deutschland und Frankreich unübersehbar auf einen politischen Konflikt zutrieben, der das Konzil ohne Zweifel gesprengt hätte. Also setzten die Infallibilisten mit autoritativer Unterstützung Papst Pius' IX., aber gegen eine Mehrheit des Konzilspräsidiums durch, die Verhandlung der päpstlichen Unfehlbarkeit, sys-

58 Ebd., 208.

tematisch eigentlich ein nachrangiges Thema der Kirchenkonstitution, als sogenannte „Erste Kirchenkonstitution“ herauszulösen und vorrangig zu behandeln. Nun war der Minorität endgültig klar, dass gegenüber diesem Durchsetzungswillen alle anderen zentralen Fragen des Konzils an den Rand geschoben wurden. Papst Pius IX. machte durch Druck und dramatische Szenen klar, dass er die Definition unbedingt verlangte und sich selbst als Inkarnation der Kirche und ihrer Lehrtradition verstand.

Für die knappe restliche Dauer des Konzils ging es um keine andere Frage mehr. Die Generaldebatte, die über Wochen hinweg unter den harten Bedingungen des römischen Sommers stattfand, erbrachte keine neuen Aspekte, sondern nur einen unerbittlich in die Länge gezogenen Schlagabtausch. Die Majorität offenbarte darin ihre schonungslos pessimistische Sicht auf die Weltläufte: Die beherrschende Signatur der Gegenwart sei der Totalangriff auf Kirche und Christentum. Eine Kette der Gefahr ziehe sich vom Konziliarismus über die Reformation und die Aufklärung bis zur Revolution. Katholiken, die hier nur eine Handbreit nachgäben, förderten innerkirchliche Brüche, religiöse Auflösungserscheinungen und die Uneinheitlichkeit theologischen Denkens und kirchlichen Lebens. Die Sache der Wahrheit dulde keine Debatten, keine Kompromisse und keine Mäßigung: hier gehe es um ja oder nein. Die Minorität sah in dieser Skizze nicht nur einen verzerrten Blick auf die Welt, sondern auch ein aus den Fugen geratenes Bild von Kirche. Die Kirche als *Corpus Christi mysticum* sei ein Leib mit vielen Gliedern, deren Interaktion völlig aus dem Blick gerate, wenn das Konzil den Anschein erwecke, als sei es nur zur Steigerung der Macht des römischen Bischofs zusammengetreten. Die Kirche könne ihren Dienst an der Welt, der so herausfordernd sei, wirkungsvoller verrichten, wenn sie sich nicht durch die radikale Agitation für die Unfehlbarkeit ihres gebildeten Teils beraube. Derzeit seien die größten Feinde der Kirche ausgerechnet ihre maßlosen Verteidiger.⁵⁹

Weil die päpstliche Unfehlbarkeit nicht nur als innerkirchliche Angelegenheit, sondern auch als die Antwort der Kirche an die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts verhandelt wurde, spielte deren Reichweite natürlich eine erhebliche Rolle. Maximalisten sahen die päpstliche Unfehlbarkeit bereits im hohen Mittelalter als Realität und rezipierten Glauben; erst der Konziliarismus habe das zerstört. Die Unfehlbarkeit des Papstes sei das eigentliche Fundament der Unfehlbarkeit der Kirche, nicht umgekehrt. Der göttlich verheißene Paraklet, der Beistand des Heiligen Geistes, spreche ausschließlich durch den Papst zur Gesamtkirche – alle geistliche Gewalt in der Kirche sei daher ein Ausfluss päpstlicher Delegationsvollmacht. Die Unfehlbarkeit sei daher eine *infallibilitas separata et personalis*; sie komme dem Papst persönlich qua Amt zu, die Kirche sei unfehlbar nur insofern, als sie mit dem Papst übereinstimme – gegen jede Form von Gallikanismus, Episkopalismus oder

⁵⁹ Vgl. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 3, 39.

eigenständiger theologischer Forschung. Das *definire* einer päpstlichen Entscheidung *ex cathedra*, also die Äußerung des Heiligen Stuhles in einer für das kirchliche Leben relevanten Frage, sei kein Rat und keine Mahnung, sondern eine unabänderliche Entscheidung. Das sollte selbst dann gelten, wenn der Papst nicht selbst entschied, sondern sich ein Urteil der Kurie zu eigen machte. Man lege sich explizit die Frage vor, was das für die vieldiskutierten Fälle des römischen Bischofs Honorius oder des Inquisitionsurteils gegen Galileo Galilei (1564–1642) bedeuten würde – und blieb dennoch dabei. Bei den Maximalisten dominierte eine Vorstellung von Unfehlbarkeit, „in welcher nur die Kirche auf den Papst verwiesen ist und nicht auch umgekehrt, und im Grunde jede Lehrentscheidung des Papstes *ex cathedra* ist.“⁶⁰ Diese maximalistische Auffassung von Infallibilität wurde schlussendlich nicht definiert und danach auch nie zur Anwendung zu bringen versucht.

Die Minorität, fasst man ihre Debattenbeiträge typologisierend zusammen, nahm theologisch ernst, dass die stete Berufung der Maximalisten auf die Tradition auch geschichtlich erweisbar sein müsse, wolle sie im Zeitalter des Historismus Glaubwürdigkeit beanspruchen. Die Zeugnisse der Lehrtradition wie auch die tatsächlich eruierbare Geschichte der Kirche waren als normativ für die Frage nach dem Träger der Unfehlbarkeit zu betrachten. Einer der prominentesten Bischöfe der Minorität, Karl Joseph Hefele, hatte sich als Kirchenhistoriker in Tübingen jahrzehntelang – in ultramontaner Perspektive – mit der Geschichte der Konzilien befasst.⁶¹ Er folgerte: Die Weise, wie Lehrstreitigkeiten faktisch geklärt wurden, bekam einen normativen Charakter für die Ekklesiologie und damit auch für die Lehre vom Primat. Niemand in den Reihen der Minoritätsbischöfe – samt und sonders sehr fromme und sehr romtreue Gegner des Staatskirchentums und des Rationalismus – bezweifelte, dass der Papst als göttlich eingesetzter Leiter der Kirche ein höchstes Amt zur Bezeugung des rechten Glaubens innehave. Aber indem sie diese Funktion der *testificatio fidei* demütig zugestanden, bestritten sie umso entschiedener die *determinatio fidei*. Sie dachten die päpstliche Unfehlbarkeit von der Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer her: Weil der Kirche der Beistand des Heiligen Geistes bis zur Wiederkunft des Herrn zugesagt sei (Joh 14,16.26), verkörpere der Papst als Stellvertreter Christi wie Petri eben jene Zusage, die der ganzen Kirche gelte. Damit wandten sie sich gegen die Vorstellung einer *infallibilitas separata et personalis* und verlangten, dass der Zusammenhang zwischen der Unfehlbarkeit der Kirche und der Unfehlbarkeit des Papstes unmissverständlich herausgestellt würde, dass also *ex cathedra*-Entscheidungen unter sicht- und nachprüfbarer Beteiligung der Bischöfe der Gesamtkirche zustande kamen. Dem Papst komme die Unfehlbarkeit nicht rein persönlich, nicht rein gottunmittelbar und

60 Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, 157.

61 Vgl. Wolf, Hubert (Hg.), *Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893)*, Ostfildern 1994.

3. Ultramontanismus und Infallibilität: Das Erste Vatikanische Konzil

nicht ohne kirchliche Vermittlung zu; er sei das Zentrum, wo alles zusammenkommt, aber nicht die Quelle, von der alles ausströmt.⁶² Die Minorität unternahm hier den Versuch, einen episkopalistischen Kirchenbegriff in eine Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit hineinzuretten.

Die unendlich vielen Zwischentöne einer sich über Wochen hinziehenden Debatte sind hier nicht annähernd eingefangen. Neben aller zähen Dumpfheit festgefahrener Positionen brachten beide Seiten rhetorisch und theologisch beeindruckende Beiträge ein. Doch am Schluss siegten die Ermüdung und schließlich der Tumult: Es sei die Stunde nicht der Diskussion, sondern der Definition; die Minderheit habe sich zu beugen. Pius IX. verstärkte den Druck auf die Minorität: Als der Erzbischof von Florenz, Kardinal Filippo Maria Guidi (*1815, 1863–1879), einen viel beachteten Kompromissvorschlag einbrachte, der eine Wende des Konzils zum Konsens andeutete, verweigerte Pius IX. in einer seines Amtes unwürdigen, aggressiven Szene seine Zustimmung. Kardinal Guidi verwies auf die Tradition; zu ihrem Erweis berief er sich auf die maximalen Autoritäten der Neuscholastik: Thomas von Aquin und Robert Bellarmin. Gegen diesen Traditionsverweis fielen in höchster Erregung die berüchtigten Worte: „Ich, ich bin die Tradition, ich, ich bin die Kirche! (*La tradizione sono io [...]!*)“⁶³ Gegner der Lehre von der päpstlichen Infallibilität haben sich darauf gestützt, dass der Druck, den Pius IX. auf das Konzil ausübte, und die offene Missbilligung, die Skeptiker und Gegner traf, die Freiheit des Konzils beeinträchtigt habe. Könne, wenn der Papst so offenkundig in das Konzil ein- und seinem Ergebnis vorgreife, von einer freien Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf dem Konzil ausgegangen werden? Schwerer jedoch als die harschen Szenen, die zwischen Papst und Konzil vorfielen, wog die unüberbrückbare Kluft zwischen Majorität und Minorität innerhalb des Konzils. Nachdem die Minderheit der Gegner ganz zu Beginn ins Hintertreffen geraten war, ließ man sie in den Generalkongregationen zwar reden. Aber man räumte ihren Vertretern und deren Argumenten keinerlei Einfluss auf die zentrale Dogmatische Kommission ein, wo die entscheidenden Texte geschrieben wurden.

Die Minorität versuchte daraufhin ein starkes Zeichen zu setzen. Ihre Anhänger sollten möglichst geschlossen mit *non placet* abstimmen, was knapp zwanzig Prozent auch taten. Knapp sechs Prozent votierten mit *placet iuxta modum*, fast drei Viertel mit *placet*. Die Minoritätsbischöfe erwarteten fest, nun endlich müsse die Majorität sich auf sie zubewegen, um die brüderliche *unanimitas* zu gewährleisten; Einstimmigkeit galt als besonderer Ausweis der Legitimität und Geistgewirktheit konziliärer Entscheidungen. Das Gegenteil trat ein: Der Minderheit wurde nun häretische Verböhrtheit vorgeworfen; mit *placet iuxta modum* hätte man verhandelt, mit *non placet* hingegen nicht. Statt erneuter Gesprächsangebote wurden nun

⁶² Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 3, 68.

⁶³ Ebd., 314.

verschärfende Formulierungen in das Schema eingefügt. Sie sollten die Unabhängigkeit des definierenden Papstes vom sicht- und überprüfbaren Konsens der Kirche unzweifelhaft herausstellen. Den Unterlegenen blieb nichts anderes übrig als der Rückzug – 56 von ihnen unterzeichneten ein Protestschreiben an Pius IX. und reisten ab. Der Tag der feierlichen Schlussabstimmung über die erste dogmatische Konstitution *Pastor aeternus* über die Kirche Christi (18.7.1870) war überschattet von einem verfahrenen Konzilsverlauf und einem Ergebnis, das niemanden zufriedenstellen konnte, der an der Einheit der Kirche wirklich interessiert war. Wenige Tage später brach der deutsch-französische Krieg aus. Das Konzil löste sich auf, weil es sich den Nationalismen nicht entziehen konnte.

3.3. Deutungen der Konstitution *Pastor aeternus*

Die Vertreter der Maximalposition auf dem Konzil konnten mit seinem Ergebnis nur bedingt zufrieden sein. Ein Verständnis der päpstlichen Infallibilität, die alle Lehrrakte des Papstes (und mittelbar der Kurie) *personalis et separata* als unfehlbar erklärte, stand gerade nicht am Ende des Konzils:

„Wenn der Römische Bischof ‚ex cathedra‘ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“⁶⁴

Weder hat der Papst als Person stets recht, spricht und handelt also irrtumsfrei oder gar sündlos, noch trifft das auf den Papst als Amtsträger zu. Erst dann, wenn der Papst in seinem Amt als römischer Bischof und als Stellvertreter Christi *ex cathedra* spricht, also seine „höchste Apostolische Autorität“ eindeutig in Anspruch nimmt, ist das, was er entscheidet (*definit*), unabänderlich. Streng genommen ist also nicht einmal der Papst als höchster Amtsträger der Kirche irrtumsfrei, sondern die „Glaubens- oder Sittenlehre“, welche durch päpstliche Entscheidung „von der gesamten Kirche festzuhalten ist“. Entscheidet der Papst in diesem Sinne *ex cathedra*, dann nimmt er dafür nicht eine eigene unabhängige Beistandsverheißung in Anspruch, sondern eben jene, „mit der der göttliche Erlöser seine Kirche [...] ausgestattet sehen wollte“. Es gibt keine päpstliche Unfehlbarkeit neben jener Unfehlbarkeit (*infallibilitas*) der Kirche, die ihr ohnehin schon immer zukam, weil Christus verheißen hat, seine Kirche nicht im Stich zu lassen (Mt 28,20; Joh 14,16.26). Nimmt der Papst aber diese Unfehlbarkeit in Anspruch, dann sind solche Entscheidungen unabänderlich „aus sich, nicht aber auf-

64 DH 3050–3075: Denzinger/Hünemann (Hg.), Enchiridion, 824–833; hier DH 3074, 833.

grund der Zustimmung der Kirche“ (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*). Dies war der verschärfende Zusatz, den die Majorität der Minorität zum Trotz ganz am Schluss der Verhandlungen noch einfügte: Wenn eine definitive päpstliche Glaubensentscheidung ergangen ist, bedarf diese zu ihrer Verbindlichkeit keiner weiteren Bestätigung mehr.

Zudem verwies *Pastor aeternus* zweifach auf die Tradition, deren Wahrung den Minoritätsbischöfen so wichtig gewesen war. Zunächst hat auch der unfehlbar sprechende Papst auf jene Mittel und Hilfen zu achten, die in der Kirche zur Konsensfindung stets üblich gewesen sind:

„Die Römischen Bischöfe aber haben, je nachdem, wie es die Lage der Zeiten und Umstände erforderte, bald durch Einberufung von ökumenischen Konzilien oder Erkundungen der Auffassung der auf dem Erdkreis verstreuten Kirche, bald durch Teilsynoden, bald unter Anwendung anderer Hilfsmittel, die die göttliche Vorsehung zur Verfügung stellte, das festzuhalten bestimmt, was sie mit Gottes Hilfe als mit den heiligen Schriften und apostolischen Überlieferungen übereinstimmend erkannt hatten.“⁶⁵

Das war zunächst einmal nur ein Verweis auf den faktischen Verlauf der Geschichte: Die Päpste haben bislang immer Wege beschritten, die ihre *testificatio fidei* in Kommunikation mit der Gesamtkirche und den Teilkirchen hielt. Diesem Passus kam keine rechtlich bindende Wirkung zu, aber doch eine starke moralische Verantwortung, die Tradition nicht allein in der eigenen Person und im eigenen Amt verkörpert zu sehen.

„Den Nachfolgern des Petrus wurde der Heilige Geist nämlich nicht verheißen, damit sie durch seine Offenbarung eine neue Lehre ans Licht brächten, sondern damit sie mit seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. die Hinterlassenschaften des Glaubens heilig bewahrten und getreu auslegten.“⁶⁶

Eine inspiratorische, auf die eigenmächtige *determinatio fidei* zielende Anwendung der päpstlichen Unfehlbarkeit wird hier *expressis verbis* ausgeschlossen; der Papst bewahrt die Lehre und legt sie getreu aus, aber er erfindet keine neuen Lehren.

Weil die Erwartungen der Maximalisten nicht erfüllt wurden, sondern die endgültigen Texte eher eine mittlere Position der bischöflichen Mehrheitspartei spiegelten, haben sich auch die abgereisten Minoritätsbischöfe nach und nach unterworfen. Sie taten das bisweilen zähneknirschend und notgedrungen, weil auch in ihren Diözesen nach dem Schluss des Konzils ein regelrechter Zustimmungssog spürbar wurde: Jetzt, da das Konzil gesprochen und Klarheit geschaffen hatte, durfte es kein Zaudern mehr geben. Manche Minoritätsbischöfe haben freilich, um ihre Diözesen nicht zu gefährden, auf eine Art und Weise klein beigegeben, die das neue Dogma in ihrem Sinne, also als bleibende Bindung des Papstes an den

⁶⁵ DH 3069: Denzinger/Hünemann (Hg.), *Enchiridion*, 832.

⁶⁶ DH 3070: ebd.

Konsens der Gesamtkirche erläuterte. Duchgesetzt hat sich das ebenso wenig wie die triumphalen Posulate der Maximalisten.

Wer zudem erwartet hatte, durch die Definition der päpstlichen Infallibilität werde mit einem Schlag der größten Zahl bisheriger Äußerungen des römischen Lehramtes der Charakter der Infallibilität zu eigen, sah sich ebenfalls getäuscht. Denn solche langen Kataloge des *ex post* für unfehlbar erklärten Sprechens brachten nie eine bedeutende Zahl von Kanonisten und Theologen hinter sich, ganz im Gegenteil. Breiter Konsens herrschte nur bezüglich der Dogmatisierung durch Pius' IX. von 1854, und zwar weil hier alle Kriterien aus *Pastor aeternus* absichtsvoll bereits gegeben waren. Auch und gerade der *Syllabus errorum* kann keinen Anspruch auf Unabänderlichkeit erheben, was die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils nur zu deutlich machen sollten. „Generell kann man sagen: Es gibt kaum eine päpstliche lehrmäßige Entscheidung von autoritativem Gewicht, die niemals nach 1870 als *ex-cathedra*-Entscheidung angesehen worden wäre. Und umgekehrt gibt es keine vorvaticanische Entscheidung – mit der einzigen Ausnahme der Definition der *Immaculata conceptio* 1854 –, bei der ein bis heute wäherender Konsens bestünde, dass es wirklich eine ist.“⁶⁷

Darüber hinaus sind die Nachfolge-Päpste mit den neu entstandenen Möglichkeiten der Amtsausübung sehr vorsichtig umgegangen. In der gesamten Kirchengeschichte seither ist nur eine einzige Lehrentscheidung explizit und eindeutig *ex cathedra* ergangen, und zwar unter Berücksichtigung der Bindungen aus DH 3069 und 3070: Es handelt sich um die Lehre der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel⁶⁸, definiert am 1.11.1950 durch Papst Pius XII. (*1876, 1939–1958), also erneut um ein Mariendogma. Ansonsten wurde gerade nicht die *ex cathedra*-Definition, sondern die Enzyklika, also ein päpstliches Lehr-Rundschreiben, zur am häufigsten verwendeten qualifizierten Äußerungsform des römischen Lehramtes.

4. Kulturkampf und Modernismuskrise: Der europäische Katholizismus nach dem Ersten Vatikanischen Konzil

Die wohl wesentlicheren Folgen des Ersten Vatikanischen Konzils waren nicht innerkirchlicher Art. Begeistert oder zähneknirschend hat die Mehrheit des europäischen Katholizismus das neue Dogma der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit rezipiert. Danach aber verschärften sich die europäischen Kulturkämpfe, weil katholische

67 Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 3, 332.

68 Apostolische Konstitution „*Munificentissimus Deus*“; DH 3900–3904: Denzinger/Hünemann (Hg.), *Enchiridion*, 1099–1101.

Intransigenz und liberaler Antikatholizismus sich wechselseitig hochsteigerten. Deutschland und Frankreich sollen exemplarisch für diese Prozesse der Verschärfung stehen.

Denn die beiden großen europäischen Nationen weisen Extreme auf. Sie unterschieden sich kaum hinsichtlich der Heftigkeit der Auseinandersetzungen und der hinter ihnen stehenden Prinzipien. Aber das Ergebnis war ein sehr anderes: Dem deutschen Katholizismus nutzte es am Ende, dass Preußen, das Reich und der Vatikan einen bis 1918 relativ stabilen Kompromiss für das Staat-Kirche-Verhältnisses aushandeln konnten. Das schuf keine freundschaftlichen Verhältnisse; der Katholizismus blieb in eine latente Dauer-Opposition verwiesen. Aber er konnte sich als Minorität etablieren, mit der zu rechnen war. Er konnte sich politisch, gesellschaftlich und kulturell organisieren, und er konnte seinen Mitgliedern eine wirksame Interessenvertretung, eine effektive Caritas und eine stabile Identitätsgemeinschaft bieten. In Frankreich hingegen ließen die Kämpfe seit 1905 eine verarmte Kirche zurück, der kaum noch Ressourcen zur Verfügung standen, nach außen oder innen gesellschafts- und kulturpolitische Dynamik zu entwickeln.

4.1. Deutschland, der Kulturkampf und das „Katholische Milieu“

Altkatholizismus, Krieg und Kulturkampf

Während sich fast überall in Europa die Minoritätsbischöfe dem Ergebnis des Ersten Vatikanischen Konzils unterwarfen, bildete sich eine antipäpstliche Protestbewegung von einer gewissen Dauer und Stabilität fast ausschließlich in Deutschland. Der „Altkatholizismus“ gab zwar vor, die vorkonziliare Universalität des Katholizismus zu wahren, tatsächlich aber war seine Propaganda von vornherein mit hochgradig nationalistischen Tönen durchsetzt, die gegen alles „Welsche“ polemisierten, also gegen das Italienische wie Französische gleichermaßen: „Denn das ist gewiss: wie das deutsche Volk auf dem politischen Gebiete das gesunde Staatsleben rettet und schützt vor romanischer Corruption, so wird es auch mit seinem tiefen religiösen Gemüthe die italienische Veräußerlichung des Catholizismus überwinden und den vom Apostel Paulus geforderten ‚vernünftigen Gottesdienst‘, die innerlichste Hingebung an Gottes Wort und Gnade, welche die wahren Principien der modernen Cultur nicht negirt sondern heiligt, wiedergewinnen.“⁶⁹

Der Krieg Deutschlands gegen Frankreich 1870/71, der letzte der deutschen Reichseinigungskriege auf dem Weg zum Zweiten deutschen Kaiserreich, bot für solche Ideologien einen idealen Nährboden. Katholiken konnten nun pauschal ver-

⁶⁹ Schatz, Vaticanum I, Bd. 3, 246; die folgenden Zitate ebd.

dächtigt werden, nicht im Vollsinn der Nation verbunden, vielmehr vom Papst fremd gelenkt zu sein. Joseph Hubert Reinkens (1821–1896), Breslauer Kirchenhistoriker und später erster altkatholischer Bischof: „Wenn ich an die päpstliche Unfehlbarkeit glaube, darf ich meinem Könige, weil er nicht katholisch ist, den Eid nicht halten, muss seinen Feinden helfen und ihn zu stürzen suchen – sonst trifft mich der Bann.“ Die Polemik Ignaz Heinrich Döllingers aus den späten 1860er Jahren zeigte hier eine fatale Wirkung. Die antipäpstliche und nun zunehmend antikatholische Propaganda spitzte den spöttischen Maximalismus des „Janus“ nochmals zu und machte sich ganz abenteuerliche Vorstellungen davon, zu welchem Maß an Glaubensgehorsam Katholiken nunmehr verpflichtet seien. Schon der Krieg gegen Frankreich wurde daher bei denen, die ihn religiös deuteten, zum Auslöser des Kulturkampfes.

Das kleindeutsche Reich, dessen Kaiser, um die Franzosen zu demütigen, im Spiegelsaal von Versailles proklamiert wurde, begriff sich schon von seiner Gründungsgeschichte her als antihabsburgisch, antiitalienisch, antifranzösisch und somit antikatholisch: „Das deutsche Volk befreit die Welt von dem Incubus eines doppelten Größenwahnes: der französisch-militärischen Infallibilität wird die Infallibilität des Papsttums in das Nichts nachfolgen müssen.“ Die militärische Überlegenheit der Deutschen führten evangelische Militärgeistliche und Propagandaschriften ganz unumwunden auf den Protestantismus zurück: Der Krieg war ein Gottesgericht, in dem den frommen deutschen Soldaten von vornherein der Sieg gehören musste. Frankreich hingegen galt als gottlose Nation, dem Untergang geweiht. Hoffart, Sinnlichkeit, Heimtücke und Prahlerei seien die Nationalsünden Frankreichs, dazu die unverschämte Frauenmode und die sexuelle Leichtlebigkeit von Paris. Ernste Religiosität könne es dort schon deshalb nicht geben, weil der Katholizismus veräußerlichter Ritualismus, der Protestantismus hingegen tiefere Innerlichkeit praktiziere.⁷⁰ Auf dem Schlachtfeld könne das Walten Gottes als Offenbarung gegen die sittlich-religiöse Verkommenheit Frankreichs unmittelbar erfahren werden. Das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit illustriere die Rückständigkeit und Servilität des Katholizismus, der den Herausforderungen der Moderne nicht gewachsen sei. Frankreich also verliere den Krieg, so die nationalprotestantische Propaganda, weil es einerseits auf eine frivole Art laizistisch und andererseits auf eine willfährige Weise katholisch sei. Echte deutsche Bildung stehen haushoch gegenüber der dünkelfhaften französischen Scheinzivilisation. Der Katholizismus Roms mit seinem zeremoniellen Aberglauben verderbe die stolze Nation der Franzosen selbst dann noch, wenn sie sich – wie in der Revolution geschehen – vom hohlen Ritual der welschen Priesterkaste abgewandt hätten.

70 Vgl. Rak, Christian, „Wir mit Gott!“ – Die Erfahrung von Krieg, Nation und Konfession: Deutsche Feldgeistliche im deutsch-französischen Krieg 1870/71 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 97), Paderborn u. a. 2004.

Die deutschen Katholiken konnten sich einer solchen Deutung selbstverständlich nicht anschließen, national geben mussten sie sich aber trotzdem. Also verbreiteten katholische Divisionsgeistliche die Deutung, dass die Franzosen den Krieg nicht verlören, weil sie Katholiken, sondern weil sie schlechte Katholiken seien, die sonntags auf dem Feld arbeiteten oder in den Weinhäusern und Cafés saßen und nur Frauen, Kinder und Alte in die Kirche schickten. Zwar teilten die Katholiken die protestantischen Selbstbilder über den angeblichen Volkscharakter der Deutschen: Wahrhaftigkeit, Demut, Treue, Sittlichkeit, Frömmigkeit, Gemütstiefe, Disziplin. Aber weil sie über ihren Katholizismus aus diesen gemeinsamen Grundüberzeugungen bereits von vornherein herausdefiniert wurden, vollzog sich durch die Reichsgründung im Krieg nicht nur eine religiöse Codierung des Gegners. Vielmehr spalteten alle Versuche, im Zusammenhang von Krieg und Religion auch das Wesen der Nation zu definieren, diese Nation von Anfang an und auf Dauer. Der Nationalprotestantismus nahm für sich in Anspruch, eine spezifisch deutsche Frömmigkeitsgeschichte als Politikgeschichte erzählen zu können, als evangelisch-*teutonischen* Sonderweg in die Moderne: Diese Geschichte führte ausgehend von Martin Luther (1483–1546) und der Reformation hin zur lichtvollen Aufklärung und zu den militärischen Erfolgen Preußens vom großen Kurfürsten bis zu Friedrich II. (*1712, 1740–1786), von den Befreiungskriegen gegen Napoleon in die preußische Reformzeit, schließlich zu Bismarck (1815–1898) und zu Kaiser Wilhelm (*1797, 1871–1888). Diese Ideologie, massenhaft geteilt in den Lagern der Liberalen wie der Konservativen, wurde zum Auslöser des Kulturkampfes. Die Kriegerdenkmäler und Soldatenfriedhöfe, die Sedan-Feiern und die Gedenk- und Parlamentsreden, die Publikationen des akademischen Historismus und die Presse machten die Vorstellung omnipräsent, der Katholizismus sei das Krebsgeschwür, das die schönglänzende Braut der deutschen Nation von innen her auffresse. Die sogenannten Einigungskriege förderten von vornherein den Prozess der nationalen Desintegration entlang der konfessionellen Trennlinie.

Das Kaiserreich nahm daher einen ausgesprochen kulturhegemonialen Zug an, der keineswegs nur Katholiken betraf, sondern alle, die sich dem machstaatlichen Geltungsbedürfnis der Eliten nicht einfügen ließen: Juden, Elsässer, Polen, später dann Sozialdemokraten. Die kulturelle Eigenart von Minoritäten sollte mit bürokratischem Legitimus und mit polizeilich-militärischer Gewalt zum Verschwinden gebracht werden. Zu einem echten Bündnis zwischen Liberalen und Katholiken war es 1848/49 nicht gekommen. Aus dem populistischen Vereinswesen von 1848 war die katholische Zentrumsparterie hervorgegangen, die sowohl im preußischen Landtag als auch im Reichstag die Interessen der ganz überwiegenden Mehrheit der Katholiken vertraten, die etwa 36 Prozent der Bevölkerung ausmachten. Die keineswegs unberechtigte Lesart des *Syllabus* als schrofne Kampfansage Roms an die Grundtendenzen des modernen Staates und der modernen Gesellschaft verband sich mit grotesk überspannten Vorstellungen von irdischen Welt herrschaftsplänen des Papstes und der katholischen Hierarchie. Die Grenzen des

liberalen Freiheitskonzeptes, die schon 1848 in der Grundrechte-Debatte der Paulskirche zu Tage getreten waren, wirkten sich nun nochmals schärfer aus: Ein säkularer, szientistischer, bürgerlich-individualistischer Freiheitsbegriff setzte „wahre“ Freiheit gegen die fremdartigen Selbstbestimmungsansprüche jenes minoritären, aber großen Volksteils, dessen Religiosität man nicht verstand, auf dessen Unbildung man herabschaute und deren Priester man als Grobiane und Agenten Roms aus der Gemeinschaft der modernen Eliten herausdefinieren konnte. Katholizismus war „orientalisch“ oder „viehisch“, jedenfalls auf eine exotische Weise fremd und untermenschlich; man konnte ihn als „Seuche“ und „Krebsgeschwür“ pathologisieren.⁷¹ Eine Emanzipation der katholischen Massen stellte man sich als Einfügung in den nationalkulturellen Mainstream vor. Dafür mussten sie ihre knechtische Gefügigkeit gegenüber der Hierarchie ablegen – also war ein Kulturkampf bei den Priestern zu beginnen. Liberale neigten dazu, solche Dinge ins sehr Grundsätzliche zu erheben: Gegen den Obskurantismus und die Priesterherrschaft, die mit dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit nach der Steuerung der weltlichen Macht greife, um alle Errungenschaften der modernen Zivilisation und Kultur in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft zu überwältigen, würden Staat und Kultur alle Kräfte der Abwehr aufbieten müssen. Dieses Zerrbild trug die Ängste des Krieges noch mit sich: Zentrumspartei, Kurie und katholisches Ausland trachteten danach, das mit so viel eigenem quasi religiösem Sendungsbewusstsein aufgeladene welt-historische Werk der deutschen Reichsgründung von innen wie von außen her zu zersetzen.

Was für die Liberalen und die Konservativen eine Provokation gegen die Einheit des Reiches unter nationalprotestantischen Vorzeichen war, galt den Katholiken als unumgängliche Verteidigungsmaßnahme: Die Gründung der Zentrumspartei ging hervor aus dem vopolitischen katholischen Vereinswesen der Revolutionszeit 1848/49. Wenige Wochen nach der Reichsgründung erklärten die katholischen Abgeordneten im Reichstag und im preußischen Abgeordnetenhaus das Motto „Für Wahrheit, Recht und Freiheit“ zu ihrem Programm. Das Zentrum als Mehrheitspartei der katholischen Regionen wurde schon im Jahr 1871 zur zweitstärksten Fraktion des neuen Reichstags. Die politischen Forderungen des Zentrums lassen sich aus der Lage der Katholiken direkt ableiten: Weil sie als regional konzentrierte Volksminderheit von 36 Prozent einem starken Zentralstaat skeptisch gegenüberstanden, präferierten sie einen föderalen Bundesstaat, der den Ländern ein höheres Maß an Selbstbestimmung sicherte und eine unabhängige Selbstverwaltung der Regionen freistellte. Weil sie dem zentralen Herrschaftsinstrument des Kaiserreichs, dem Militär, distanziert gegenüberstanden, lehnten sie hohe Rüstungsausgaben durchgängig ab. Und weil sie ihren Zusammenschluss über die katholische Identität formierten, mussten sie in ihren eigenen Reihen die Spaltung

71 Vgl. Borutta, Antikatholizismus, 47–120.

der sozialen Interessen zwischen Grundbesitz, Kapitalbesitz und Arbeitern überwinden. Aktive Sozialpolitik von den Prinzipien einer katholischen Soziallehre und Familienethik her war also das Gebot der Stunde, um als große Minorität politisches Gewicht zu gewinnen.⁷² Wahrheit, Freiheit und Recht zu wahren bedeutete also aus katholischer Perspektive, Verfassung und Parlamente zu nutzen, um die die katholischen Interessen zu schützen, die weder die Konservativen noch die Liberalen in ihr Weltbild und ihr politisches Spektrum integrieren konnten. Vergleicht man Deutschland, die Schweiz oder die Niederlande mit England oder Amerika, zeigt sich sofort der markante Unterschied des Parteienspektrums. Politische Parteien konstituierten sich in den erstgenannten Ländern als Weltanschauungsparteien, nicht als Parteien der widerstreitenden ökonomischen Interessen. Sie agierten als „politische Aktionsausschüsse“ (M. Rainer Lepsius) ihrer Herkunftsmilieus mit deren Lebensformen und geistigen und sozialen Bindungen. Doch „was die Katholiken als reine Defensivaktion ansahen, wurde von den Liberalen als Massenmobilisierung des Antimodernismus angesehen, als Angriff auf das gerade gegründete Reich und seine [...] Grundlagen.“⁷³

Bismarck selbst, zwar ein Protestant voller antikatholischer Ressentiments, verfolgte dennoch sein Ziel einer Reichseinigung unter hochkonservativen Vorzeichen eigentlich ohne religiös-konfessionelles Sendungsbewußtsein. Doch in seinen Augen verwandelte der vom Zentrum ausgehende Eintrag eines konfessionellen Elements in die Politik fast geschlossen das kirchlich gebundene Wählerpotential in demokratisch-populistischen Protest gegen das hochkonservative wie liberale Establishment, und dahinter stand nicht nur die katholische Hierarchie vom Erzbischof bis zu den Kaplänen der Arbeitervereine, sondern auch das engmaschige Netzwerk katholischer Laienorganisationen und Verbände. Hier drohte eine konservative Alternative populistisch geführter Massen zu entstehen, die Bismarcks Machtgrundlage in Frage stellte: die These nämlich, „daß er und die von ihm geleitete Exekutive das entscheidende Bollwerk der Tradition und der bestehenden Ordnung seien“.⁷⁴ Der Historismus der Konservativen wie der Liberalen neigte dazu, den Kulturkampf als „Präventivkrieg“ zur „Sicherung des Reiches“⁷⁵ in historischer Analogie zum Investiturstreit des Mittelalters zu einem Prinzipienkampf

72 Vgl. Damberg, Wilhelm, *Moderne und Milieu 1802–1998* (Geschichte des Bistums Münster 5), Münster 1998, 124.

73 Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 2: *Machtstaat vor der Demokratie*, München 1992, 369.

74 Gall, Lothar, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, Frankfurt/M. u. a. 1980, 471. Vgl. Kolb, Eberhard, *Bismarck*, München 2009/2014. Kraus, Hans-Christof, *Bismarck: Größe – Grenzen – Leistungen*, Stuttgart 2015. Steinberg, Jonathan, *Bismarck: Magier der Macht*, Berlin 2013. Engl. Orig.: Steinberg, Jonathan, *Bismarck. A Life*, Oxford u. a. 2011. Willms, Johannes, *Bismarck: Dämon der Deutschen. Anmerkungen zu einer Legende*, München 2015.

75 Nipperdey, *Machtstaat*, 372.

der großen Gewalten Staat und Kirche, Kaiser und Papst zu stilisieren: „Nach Canossa“, so Bismarck, „gehen wir nicht, weder körperlich noch geistig.“ Solche Rhetorik diene vor allem dazu, die Liberalen in sein hochkonservatives Konzept einzubinden und sie zum Werkzeug seiner Strategie von Inklusion und Exklusion zu machen.

Der Kulturkampf vollzog sich nicht im Reich, sondern in der Gesetzgebung der Länder, die für die Kultushoheit zuständig waren.⁷⁶ Die Einzelmaßnahmen⁷⁷ lassen sich am besten an Preußen exemplifizieren, das ohnehin zwei Drittel des Reichsgebietes abdeckte. Aber auch in anderen deutschen Ländern vollzog sich Ähnliches. Schon 1871 wurde die katholische Abteilung im Kultusministerium aufgelöst, um der katholischen Opposition und dem päpstlichen Einfluss keinen Brückenkopf zu bieten. Der sogenannte „Kanzelparagraph“ verbot, „Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise“ zu erörtern. Die Priester waren durch dieses Ausnahmegesetz jederzeit zu belangen, wenn sie staatliche Maßnahmen kritisierten oder die Mentalität des Kulturkampfes kommentierten. Im Jahr 1873 erging eine Serie von sogenannten Maigesetzen: Das „Gesetz über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen“ forderte ein „Kulturexamen“, um alle katholischen Priester auf den ideologischen Mainstream einzuschwören; jeder Stellenbesetzung musste der Staat zustimmen. Wurde das verweigert, konnte der Staat nach dem „Deklarationsgesetz“ die Pfarrgüter beschlagnahmen. Das „Gesetz über die Verwaltung erledigter Bistümer“ verhinderte die Neubesetzung von Bischofssitzen, wenn die neu Gewählten die Kulturkampfgesetze nicht anerkannten (was sie selbstverständlich nicht taten). 1875 verfügte das „Kirchenvorstandsgesetz“ die Verwaltung aller kirchlichen Güter durch kommunale Laiengremien; das sogenannte „Brotkorbgesetz“ ermöglichte die Sperrung aller Staatsleistungen an die Kirche, wenn die schriftliche Zustimmung zu den staatlichen Maßnahmen verweigert wurde. Als das nicht wirkte, wurden im Jahr 1876 alle Pfarrdotalgüter beschlagnahmt. 1872 wurde die geistliche Schulaufsicht beseitigt, im Jahr 1876 zur „Entklerikalisierung“ der Schule dann auch der Religionsunterricht der Geistlichen verboten.

Neben diese Eingriffe in die Diözesen, Pfarreien und Schulen traten Maßnahmen gegen die Orden: 1872 schloss das „Jesuitengesetz“ die Jesuiten und Redemptoristen vom Reichsgebiet aus; Ordensmänner und -frauen durften keinen Schulunterricht mehr erteilen. Im Jahr 1875 folgte schließlich das „Ordensgesetz“, mit dem alle Orden und ordensähnlichen Einrichtungen zwangsweise aufgelöst und ihr Vermögen beschlagnahmt wurde. Weiterhin wirken durften nur diejenigen

76 Vgl. Huber, Ernst Rudolf/Huber, Wolfgang, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 2: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfes 1848–1890, Berlin 1976.

77 Vgl. Lill, Rudolf (Hg.), Der Kulturkampf (Beiträge zur Katholizismusforschung A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 10), Paderborn u. a. 1997, 81–121.

meist weiblichen karitativen Gemeinschaften, die sich der Krankenpflege widmeten. Alle diese Maßnahmen trafen nicht nur Deutschland, sondern auch die preussischen Teile Polens.

Der Geist dieser Gesetze räumte dem Macht- und Ordnungsanspruch des Staates einen unbedingten Vorrang vor den Freiheitsrechten von Individuen und Organisationen ein. So erschien der Kulturkampf als Konsequenz der Rechtsstaatlichkeit. Konservative wie liberale Kulturkämpfer waren fest davon überzeugt, dass es dem Staat zustehe, seine eigene Sphäre auszubauen, die der Religion hingegen zu begrenzen. Die Auseinanderdifferenzierung von Politik und Religion sollte die Kirche zwingen, sich dem Staat unterzuordnen und ihren Einfluss auf öffentliche Institutionen, allen voran die Schule, preiszugeben – die Säkularisierung der Gesellschaft sei eine notwendige „Befreiung von kirchlichem Zwang und religiöser Diskriminierung“.⁷⁸ Nicht wenige Liberale verbanden das mit einem höchst verräterischen *gendering*: Der Staat müsse zeigen, wer „Herr im eigenen Hause sei“; das Verhältnis von Staat und Kirche wurde „als Spiegelbild einer kulturprotestantischen Familiengeschichte gelesen“. Religion und Kirche waren etwas für die Unmündigen, für Frauen und Unterschichten, die man beherrschen und kontrollieren musste. Der Staat hatte eine männliche, die Kirche eine weibliche Natur.

Das galt für Religion generell, doch gegenüber den protestantischen Kirchen wurde der Katholizismus teils in ein rückständig-barbarisches Mittelalter zurückverwiesen, teils regelrecht pathologisiert: Das „Aufblühen des Reliquienglaubens“ entspringe einer „krankhaften“ Sehnsucht; nicht einmal „Muhammedaner“ beteten Reliquien an – der Katholik sei noch schlimmer als der Türke, sollte das heißen. Katholizismus widerspreche „der modernen Natur“ und hege einen „Haß gegen die Industrie“, weil sie „an die Stelle des Mirakels [...] die wissenschaftliche Beherrschung der Natur gesetzt“ habe. Allein der Staat könne den Fortschritt in Wissenschaft und Kultur freikämpfen, jedenfalls der in seinen „wesentlichen Bestandteilen“ evangelische Staat. Daher liege das „weltgeschichtliche Verdienst“ der Reformation darin, „die Kirche auf ihre geistige Sphäre beschränkt, und den Staat in seinen äußerlichen Kreisen befreit zu haben“. „Nur die Deutschen“ – die evangelischen Deutschen – „unterscheiden zwischen Religion und Rom, zwischen Christentum und Kirche.“⁷⁹ Die „Proklamation der päpstlichen Unfehlbarkeit“ sei die „Proklamation der päpstlichen Weltherrschaft im Prinzip“. Der Katholik müsse blind dem Papst gehorchen, nicht jedoch „der Wissenschaft, noch der eigenen Einsicht, auch nicht dem Gesetze des Staates und den Geboten des Königs“. An die Deutschen – die evangelischen Deutschen – sei daher eine welthistorische

⁷⁸ Borutta, *Antikatholizismus*, 351. Die folgenden Zitate ebd., 359, 361f., 357f.

⁷⁹ Bluntschli, Johann Caspar, *Rom und die Deutschen*, Berlin 1872, 20–24; hier zitiert nach: Lill (Hg.), *Kulturkampf*, 59; die folgenden Zitate ebd., 57, 59f.

Berufung ergangen, „der Erneuerung jenes alten römischen Cäsarenwahnsinns, der die Kaiser zu Göttern erhoben hatte und welche nun die Päpste zu unfehlbaren, das heißt göttlichen Wesen steigert, ins Angesicht zu widersprechen.“ Kulturkampf verkörperte auch einen ungebrochenen Glauben an den Fortschritt: „Der wissenschaftliche Mensch von heute schaut von der sonnenbeglänzten Höhe eines Berggipfels herab auf die dunklen nebelumhüllten Schluchten, in denen der römische Klerus von seiner Größe träumt.“ Der Katholizismus verkörperte das strikt „Andere“ gegenüber Wissenschafts- und Fortschrittsglauben; darum konnte er auf „Freiheit“ und „Recht“ keinen Anspruch erheben; das war der blinde Fleck, den das moderne Bürgertum in seinem elitären Selbstverständnis schon 1848 nicht hatte sehen wollen.

Aber diese „Entzauberung“ durch die „kirchenfernen Ausschnitte der bürgerlichen Gesellschaft“ sah – wie schon 1848 – ihren eigenen blinden Fleck nicht: „Im linearen, teleologischen Fortschrittsverständnis [...] gab es für das moderne Bürgertum kein Zurück hinter Ratio und Reflexivität“, darum musste das Andere, das sich nirgends mehr verkörperte als im ultramontanen Katholizismus, um so entschiedener bekämpft werden. Hier lag die Grenze des liberalen Freiheitsverständnisses: „Sie wollen nicht die Freiheit“, hielt Ludwig Windthorst (1812–1891) als „Volkstribun“⁸⁰ des Zentrums der liberalen und konservativen Fraktion vor. „Sie wollen nichts anderes als die Knechtung. [...] Sie bestreiten dem Papste die sehr begrenzte Unfehlbarkeit, und nehmen für den omnipotenten Staat die Unfehlbarkeit auf allen Gebieten in Anspruch.“⁸¹

Der Kulturkampf brachte die große Härte des bürokratischen Polizeistaats in jedermanns Bewusstsein. Unter den Katholiken provozierte er ein unglaubliches Maß an Empörung und Verbitterung. Im Jahr 1878 waren in Preußen acht Bistümer vakant, ein Viertel der Priester fehlten. Geldstrafen, Verhaftungen, Ausweisungen, Schließungen von Priesterseminaren und Ordenshäusern waren an der Tagesordnung. Dennoch war er ein schwerer Mißerfolg und erreichte das genaue Gegenteil dessen, was er bewirken sollte. Visitations- und Polizeiberichte stimmen überein in der Wahrnehmung, dass Katholiken sich um so fester an ihre Glaubensgemeinschaft banden, je unbarmherziger sie die „moderne Christenverfolgung“ als Wiederkehr des Martyriums der Urkirche erlebten. Nun galt, dass nur unbedingte geistige und organisatorische Geschlossenheit das Überleben der Konfession gewährleisten könne – alle internen Zerwürfnisse der 1860er Jahre um eine liberale Katholizität und um das Unfehlbarkeitsdogma wurden davon überdeckt.

80 Vgl. Drews, Rüdiger, Ludwig Windthorst. Katholischer Volkstribun gegen Bismarck. Eine Biografie, Regensburg 2011. Anderson, Margaret Lavinia, Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 14), Düsseldorf 1988.

81 Lill u. a. (Hg.), Kulturkampf, 152f.

Gleichzeitig entwickelten Katholiken Mechanismen des massenhaften passiven Widerstandes, die gerade wegen ihrer Gewaltlosigkeit den Staat der Polizei, des Militärs und des bürokratischen Machtmissbrauchs öffentlich ins Unrecht setzten. Verhaftete Bischöfe und Priester wurden wie Märtyrer in die Gefängnisse begleitet oder von dort abgeholt. Man streute ihnen Blumen und errichtete Ehrenkränze. Rosenkranzgebete, Mariengesänge und Bittwallfahrten füllten nicht mehr nur Kirchen, sondern Straßen und Plätze. Als das Militär wundergläubige Pilger mit aufgepflanztem Bajonett auseinandertrieb, spottete der Zentrums-Abgeordnete Windthorst, Beten und Singen schein hierzulande sehr staatsgefährlich zu sein. Polizeiverhöre wurden mit verbissenem Schweigen oder verwegendem Grinsen beantwortet, Kirchengelder treuhänderisch versteckt.⁸² Polizei und Justiz versanken in einer Verwaltungsflut, als sie die Gesetze zu handhaben versuchten. Die Ordnungskräfte begegneten dem obstinaten Groll katholischer Regionen oft mit großer und keineswegs unberechtigter Furcht, nicht wenige gaben entnervt auf. Das Zentrum konnte seine Reichstagsmandate zwischen 1871 und 1877 um fast fünfzig Prozent von zunächst 63 auf dann 93 steigern. Die katholische Presselandschaft als „andere Kanzel“ explodierte geradezu; in Preußen gab es vor dem Kulturkampf vier größere katholische Zeitungen, Ende des Jahres 1873 waren es 120.⁸³ Katakomben-Romane erlebten Massenauflagen.

Nachdem der intransigente Pius IX. 1878 gestorben war, zeigte sich sein Nachfolger Leo XIII. (*1810, 1878–1903) bereit, zu einer Normalisierung der Verhältnisse beizutragen. Die Verhandlungen litten freilich darunter, dass die nun einsetzende feinsinnige Diplomatie des Vatikan nicht nur die deutschen Bischöfe, sondern auch die tapferen Kämpen des deutschen Laienkatholizismus völlig übergang; Bismarck wurde hofiert, dem deutschen Katholizismus zeigte man die kalte Schulter. Windthorst äußerte den Eindruck, der Papst habe ihm in den Rücken geschossen, denn letztlich behielt der Staat im Rahmen der Milderungsgesetze (1880–1882) und schließlich der Friedensgesetze (1886/87) erhebliche Aufsichts- und Eingriffsrechte in kirchliche Angelegenheiten, die erst mit den Kirchenartikeln der Weimarer Reichsverfassung von 1919 überwunden werden sollten.

Das „katholische Milieu“

Mit dem Kulturkampf entstand ein soziales Programm der deutschen Katholiken, das ein intensiviertes Sendungsbewusstsein mit organisatorischem Zusammenschluss zu einer regelrechten Sondergesellschaft verband. Dieses Programm sollte für fast hundert Jahre Bestand haben. Ähnliche Sozialformen eines „katholischen Milieus“ bildeten sich auch in der Schweiz und in den Niederlanden aus, wo ver-

⁸² Vgl. Blackburn, David, Wenn ihr sie wieder seht, 429–450.

⁸³ Vgl. Damberg, Moderne, 137.

gleichbare sozio-politische Bedingungen herrschten.⁸⁴ Der Begriff „katholisches Milieu“ bezeichnet jenen Zusammenhang von kollektivem Wissen und Sozialform, wodurch eine hinreichend große konfessionelle Minderheit „den Charakter einer Gegen- oder Alternativgesellschaft in der jeweiligen nationalen Gesellschaft“ annimmt.⁸⁵ Durch eine unbestritten von allen geteilte weltanschauliche Basis und ein dichtes Netz sozialer Organisationen werden „die organisatorischen Beziehungen ideologisiert und die ideologischen Positionen organisiert.“ Das katholische Milieu formierte sich als „Träger kollektiver Sinndeutung von Wirklichkeit“ und prägte mit seinen Alltagsüberzeugungen auch eine gemeinsame Lebensweise aus, die sprichwörtlich von der Wiege bis zur Bahre dem ganzen Leben eine konfessionelle Note verleiht.

Je intensiver man jedoch mit der Milieustrukturierung der deutschen Gesellschaft das katholische Milieu analysierte, desto deutlicher wurde auch, dass das „katholische Deutschland keineswegs jene monolithische Einheit war, die seine Selbstwahrnehmung seit den Tagen des Kulturkampfes so nachhaltig geprägt hat“.⁸⁶ Milieustrukturen lassen sich von solchen Regionen abgrenzen, in denen weiterhin eine traditionale, von der kleinräumigen ländlichen Lebenswelt dominierte Religiosität vorherrschte. Andere Untersuchungsräume zeigen einen bereits fortgeschrittenen Grad an Entkirchlichung und mentaler Säkularisierung, vor allem die Unterschichten-Viertel in den wachsenden Großstädten und industriellen Ballungszentren. Milieus hingegen bildeten sich im Deutschen Reich vor allem dort, wo der konfessionelle Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten zusätzlich überformt und aufgeladen wurde durch wichtige weitere Konflikte: Zentrum-Peripherie-Konflikte zwischen der dominanten Kultur der Nationalstaaten und abweichenden Wertvorstellungen peripherer Regionen, Staat-Kirche-Konflikte zwischen den kulturellen und gesetzgeberischen Dominanzansprüchen der Nationalstaaten in Auseinandersetzung mit überkommenen Traditionen und Autonomieansprüchen der Kirche, Stadt-Land-Konflikte zwischen städtisch-industriellen und agrarischen Besitz-, Produktions- und Lebensweisen und schließlich Arbeit-

84 Vgl. McLeod, in diesem Band, 129–133. Altermatt, Urs, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989. Altermatt, Urs/Metzger, Franziska (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts* (Religionsforum 3), Stuttgart 2007. Damberg, Wilhelm, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 7), Paderborn u. a. 1997, 521–554 (Lit.).

85 Altermatt, *Katholizismus*, 105, das folgende Zitat ebd. Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993), 588–654.

86 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000), 357–395, 382.

Kapital-Konflikte zwischen Kapitalbesitzern/Arbeitgebern und der entstehenden/wachsenden Arbeiterschaft. Milieustrukturen entstanden jeweils dort, wo große soziale und politische Spannungen sich immer auch als Konfessionskonflikt lesen ließen.

An einer Welle von Vereinsgründungen mit politischen, sozialpolitischen, kulturellen, caritativen und religiösen Zielsetzungen partizipierten nicht mehr allein die lokalen Honoratioren, sondern breite zentrumsnahe Bevölkerungsschichten. Liberale werteten das als Populismus und legten Wert darauf, dass ihre Honoratiorenvereine politische Teilhabe klar gegen das Kleinbürgertum, das Handwerk und die Unterschichten der Arbeiterschaft abgrenzten. Es war das katholische Vereinswesen, das breiten Bevölkerungsschichten ihre Verantwortung für politische Prozesse nahebrachte – mit dem Ergebnis fast geschlossener Wahlergebnisse zugunsten des Zentrums. Im katholischen Milieu setzte sich auch frömmigkeitsgeschichtlich die ultramontane Religiosität endgültig durch, parallel zu einer formal hochmodernen Neugestaltung, die religiöse Übungen zu offiziösen Großveranstaltungen machte: marianische Frömmigkeit, Heiligen- und Papstverehrung, Wallfahrten, Bußtage, Exerzitien, Volksmissionen wurden erlebt als Massenmobilisierung gegen den liberalistisch-nationalistischen Zeitgeist. Man handhabte Mittel und Medien der Moderne zu antimodernen Zwecken und als Rituale und Symbole passiven Widerstands.

Die Priester stellten hier keineswegs eine „Kaplanokratie“ her, wie der kulturkämpferische Politologe und Soziologe Max Weber (1864–1920) abschätzig über die angeblich tumben, zu geistiger Knechtschaft verführten Katholiken urteilte.⁸⁷ Die lokalen und überregionalen „Zentrumspriester“ überboten zusammen mit dem Vereinswesen, in dem auch Laien eine zentrale Rolle spielten, jede konkurrierende Parteiorganisation. Gerade durch den Rückhalt der Laien besaßen die „Presskapläne“ und die Präsidien der Arbeiter- und Gesellenvereine überragenden inhaltlichen und organisatorischen Einfluss. Schon von seiner Herkunft und gesellschaftlichen Platzierung her war ein Großteil des niederen Klerus Teil der katholischen sozialen Bewegung, moralische Instanz und Motor der politischen und sozialkulturellen Mobilisierung.

In den großen Städten ging die Industrialisierung mit einem enormen Ausbau des Seelsorgenetzes einher, um die massive Zuwanderung vor allem katholischer Arbeiter in die Industrieviertel kirchlich aufzufangen.⁸⁸ Weil die Arbeitsmigranten außer wenigen Habseligkeiten meist nur ihre katholische Frömmigkeit mitbrachten, wurde Konfession zu einem Ausweis der Stabilität, Identität und Zusammengehörigkeit. Kirchliches Teilnahmeverhalten gerade der katholischen Unterschichten widerlegt die Idee einer durchgängigen Tendenz zur Säkularisie-

⁸⁷ Vgl. Borutta, Antikatholizismus, 116–120 (dort Lit.).

⁸⁸ Vgl. Liedhegener, Antonius, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 77), Paderborn u. a. 1997. Holzem, Hunger. Holzem, Catholic Germany.

rung der Industriegesellschaft.⁸⁹ Zur Seelsorge in den Brennpunkten der Industrialisierung gehörten auch die caritativen Hilfsmaßnahmen. Attraktiv und überzeugend wirkte das katholische Milieu vor allem durch soziale Leistungen für die Lohnarbeiter und ihre Familien in stets drohenden Notlagen: Arbeitslosigkeit, Krankheit, Hunger, Wohnungsnot. Getragen wurde der sozial-caritative Ausbau des katholischen Milieus durch ein enormes Anwachsen neuer Frauenorden, die ein erstes Netz sozialer Sicherung knüpften, das allein durch ihre Opferbereitschaft überhaupt möglich wurde, weil nach marktwirtschaftlichen Kriterien Hilfe und Versorgung nicht zu finanzieren gewesen wäre. Krankenhäuser, Stationen für ambulante Krankenpflege, Kindergärten, Mädchenheime, Altersheime, Handarbeits- und Haushaltsschulen, Kinderbewahranstalten und Waisenhäuser schossen wie Pilze aus dem Boden. Ein wesentliches Moment der Seelsorge unter den Bedingungen von Migration und Verstädterung war das Vereinswesen, nicht zuletzt zur Abwehr der sozialdemokratischen Agitation. In den Krisen und Rezessionen der 1870er bis 1890er Jahre wanderte das arbeitslose Proletariat weiter und schlug nirgendwo auf Dauer Wurzeln. Darum sollte ein differenziertes kirchliches Vereinswesen dazu beitragen, dass angesichts der fortdauernden Migration gerade junger und alleinstehender Arbeiter die Kirchenbindung nicht verkümmerte. Auffällig war einerseits die hohe Mitgliederstärke, andererseits die hohe Ausdifferenzierung nach Zweck und Adressatengruppen. Neben den frommen Vereinigungen und den Standesvereinen nahmen Arbeitervereine, Knappenvereine, Gesellenvereine, kaufmännische Vereine, christliche Gewerkschaften und der katholische Frauenbund vor allem gesellschaftliche Interessenvertretung im Sinne der katholischen Soziallehre wahr, unterstützt von zahlreichen Schulungsvereinen, besonders prominent dem Volksverein für das katholische Deutschland. Die Vereine gaben jedweder Form katholischer Frömmigkeit einen Zug ins Massenhafte, Demonstrative und Öffentliche. Kirchenbindung war faktisch identisch mit Zentrumsbindung und Vereinsbindung. Das Korporative der religiösen Erfahrung gehört zu den wesentlichen Überzeugungsmomenten des katholischen Milieualltags. Gleichzeitig erlaubte die Vielfältigkeit des Milieus eine Binnendifferenzierung, in der auch soziale Spannungen zwischen Bürgertum und Arbeitern ausgetragen werden konnten. Vor allem die Arbeitervereine stellten eigenständige Erfahrungsräume dar, in denen sich die kirchliche Praxis der organisierten Arbeiter mit Freizeitaktivitäten, Familienfesten, politisch-sozialer Bildungsarbeit und Selbsthilfeeinrichtungen verband.

Das katholische Milieu ist daher neben den traditionellen ländlichen Lebenswelten die entscheidend wirkungsvolle, ganzheitliche katholische Lebensform im späten 19. Jahrhundert geworden. Diese „Anpassungs- und Integrationsleistung des [...] Katholizismus“ gehört zu den „bemerkenswertesten Erscheinungen der deutschen Sozi-

89 Liedhegener, Christentum, 442f.; vgl. McLeod, in diesem Band, 85.

altes Geschichte im 19. Jahrhundert.“⁹⁰ Die Eindeutigkeit und Unhinterfragtheit dieses Lebenskonzeptes zielte nicht auf Individualität, sondern auf Solidarität und Einfügung. Die religiöse Klarheit des Milieus konnte mit Pluralismus nichts anfangen – die soziale Not konnte sich Individualität nicht leisten. Nicht nur für die Religionsgeschichte, sondern auch für die Sozial- und Verfassungsgeschichte Deutschlands ist der politische und soziale Katholizismus eine der zentralen sozialen und politischen Bewegungen und ein Kulturträger sondergleichen gewesen, freilich immer eher in Opposition zum gesellschaftlichen Mainstream. Aber in dieser Opposition wurden wichtige Dinge festgehalten: religiöse, kulturelle, regionale Eigenständigkeit, politische Partizipation auch einfacher Leute, Erziehung zur Demokratie und zur Verfassung, soziale Verantwortung und Solidarität, eine tragende religiöse Verwurzelung. Die Fernwirkungen dieser Sozialform des Katholischen reichen im Grunde bis vor die Tore des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁹¹

4.2. Frankreich, das *Ralliement* und die Trennung von Staat und Kirche

Die Franzosen mussten sich, anders als die Deutschen, im Jahr 1871 die Frage stellen, warum sie diesen Krieg so rasch und so schmachvoll verloren hatten. Während die Rechte, gespalten in konservative Royalisten und liberale Orléanisten, aber zusammengehalten durch eine der Kirche freundlich gesonnene Haltung, noch um die Restituierung der Bourbonen-Monarchie verhandelte, brach im Frühsommer 1871 in Paris der Kommune-Aufstand aus. Der Aufstand der Kleinbürger, Handwerker und Arbeiter verfolgte wenig konkrete Ziele, nahm aber sehr rasch ausgesprochen antiklerikale Züge an, die an die radikale *déchristianisation* der jakobinischen Phase der französischen Revolution erinnerten. Den Massenerschießungen von Priestern, die als Geiseln genommen worden waren, fiel auch der Pariser Erzbischof Georges Darboy (*1813, 1863–1871) zum Opfer, der als Anti-Infallibilist auf dem Ersten Vatikanischen Konzil eine bedeutsame Rolle gespielt hatte. Der Kommune-Aufstand endete mit einem Blutbad und einem Justiz-Strafgericht enormen Ausmaßes, nachdem Regierungstruppen die Hauptstadt eingenommen hatten. Die exzessive Gewalt ließ führenden Katholiken die Hauptstadt eingekerkert erscheinen: Der verlorene Krieg, die Schmach der Nation als „älteste Tochter der Kirche“ und der Bürgerkrieg danach wiesen auf den Strafzorn Gottes über die Wege Frankreichs seit 1789. Unter royalistischen Katholiken hatte während des ganzen 19. Jahrhunderts der Sühnekult des Heiligsten Herzens Jesu (*Sacre Cœur*) eine enorme Aufwertung erfahren. Ursprünglich auf Visionen der Mystikerin Margareta Maria (*Marguerite-Marie*) Alacoque (1647–1690) in Paray-le-Mo-

⁹⁰ Damberg, *Moderne*, 182.

⁹¹ Vgl. in Bd. 3 den Beitrag von Gerald Mannion.

nial zurückgehend, war der Herz-Jesu-Kult mit dem Sonnenkönigtum Ludwigs XIV. (*1638, 1643–1715) und seither mit dem Königtum eng verknüpft – die Aufständischen in der Vendée hatten das *Sacre Cœur*-Symbol zu ihrem Identitätsmerkmal gemacht. Auch im Jahr 1871 galten nun die verlorenen Schlachten des deutsch-französischen Krieges als Strafe für die Gottferne der kriegführenden Nation und als Aufruf zu Buße, Umkehr und Sühne. Katholische Parlamentarier unternahmen Wallfahrten nach Paray-le-Monial, und als sichtbares Zeichen einer katholischen Restauration begann man den Bau der gewaltigen neo-byzantinischen Kirche *Sacre Cœur* auf dem Montmartre, jenem heiligen Berg, der seit den frühesten Zeiten der Christianisierung ein mit der nationalkatholischen Identität Frankreichs engstens verwobener *lieu de mémoire* gewesen, 1793 aber von den radikalen Revolutionären geschändet worden war.⁹²

Auf der anderen Seite standen die Republikaner. Sie verknüpften ihr Bild von der französischen Nation nicht mit der Kirche, sondern mit den Werten und Slogans der Revolution. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, der Sturm auf die Bastille und die Marseillaise waren zu Mythen erstarrt, deren Pflege dazu neigte, die hohen menschlichen, politischen und kulturellen Kosten der Revolution auszuklammern. Hier herrschte eine ganz andere Bewertung der Niederlage vor: Schwächliche Ordens- und Jesuitenzöglinge hätten den stramm protestantischen, virilen Preußen nichts entgegensetzen gehabt. Es sei der konservative Klerikalismus, der der stolzen französischen Nation den Lebensnerv aussauge. Damit waren die Frontlinien französischer Innenpolitik so ziemlich abgesteckt: Es war klar, dass sich die entscheidenden Auseinandersetzungen auf dem Feld der Kultus- und der Bildungspolitik abspielen würden.⁹³ Die soziale Frage, die in Deutschland den Katholizismus spätestens seit der Jahrhundertmitte und seit 1870/80 dann auch die Sozialdemokratie umtrieb, spielte hier eine bemerkenswert marginale Rolle. Zahlreiche sozialcaritative Initiativen, sozialkatholische Musterbetriebe und eine breite Debatte über korporatistische Gesellschaftsmodelle gab es durchaus. Aber das meiste davon blieb Paternalismus und Partikularismus; ein organisierter Sozialkatholizismus konnte sich nicht entwickeln.⁹⁴

92 Vgl. Schlager, Claudia, *Kult und Krieg: Herz Jesu – Sacre Cœur – Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914–1925*, Tübingen 2011.

93 Vgl. Cahn, Jean-Paul, *Religion und Laizität in Frankreich und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert = Religions et laïcité en France et en Allemagne aux 19^e et 20^e siècles* (Schriftenreihe des Deutsch-Französischen Historikerkomitees 5), Stuttgart 2008. Dixmier, Michel u. a. (Hg.), *La République et l'Église. Images d'une querelle*, Paris 2005. Moulinet, Daniel, *Laïcité catholique et société française: les comités catholiques (1870–1905)* (Histoire religieuse de la France 33), Paris 2008. Pierrard, Pierre, *L'Église bouleversée ...: de 1789 à 1945*, Paris 1992. Tallett, Frank (Hg.), *Religion, society and politics in France since 1789*, London u. a. 1991.

94 Vgl. Maugenest, Denis (Hg.), *Le discours social de l'Église catholique de France (1891–1992)*, Paris 1995. Tertünte, Stefan, Léon Dehon und die Christliche Demokratie. Ein katholischer Versuch gesellschaftlicher Erneuerung in Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts (Freiburger Theologische Studien 171), Freiburg/Br. 2007.

Die Republikaner waren durch die Niederschlagung des Aufstandes der Pariser Kommune und seine Bewertung in der öffentlichen Meinung zunächst ins Hintertreffen geraten. In der Armee wurde eine strukturierte Militärseelsorge eingeführt, die Abschlüsse katholischer Universitäten erhielten die staatliche Anerkennung, das im Napoleon-Konkordat von 1801 vereinbarte Budget des Staates für die Kirche wurde aufgestockt. Rechtskatholische Abgeordnete verlangten eine dediziert pro-päpstliche Außenpolitik gegen das Königreich Italien, was die außenpolitische Isolierung Frankreichs weiter zementierte. Aber gegen Ende der 1870er Jahre wendete sich das Blatt – die Republikaner gewannen die parlamentarische Oberhand. Ähnlich wie im kleindeutschen Reich nach 1870 betrachteten Republikaner die katholischen Volksschulen, Lyceen und Universitäten skeptisch, weil sie aufgeklärt-antiklerikalen Rationalismus, fortschreitende Wissenschaft und wahren Patriotismus als unauflöslich verknüpft betrachteten. Republikaner förderten also den öffentlichen Kult der Revolution und des agnostischen Rationalismus so wie deutsche Nationalprotestanten den Sedanstag. Die Kreuze verschwanden aus den Klassenzimmern, die Regimentsgeistlichen aus der Armee, die Sonntagsheiligung aus dem Gesetzbuch, Ordensfrauen aus den Krankenhäusern. Priesteramtskandidaten mussten Militärdienst leisten. Erneut wurden die Orden zur Haupt-Zielscheibe einer republikanischen und anti-katholischen Bildungs- und Kultuspolitik. Sie standen gegen alles, was der Moderne heilig war: ihre Internationalität gegen den Patriotismus, ihr Korporatismus gegen die Individualität, ihre Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams gegen ökonomischen Gewinn, patriarchale Familie und eigenständigen Vernunftgebrauch. Frankreich werde nicht genesen, so die Prognose, wenn dieser Geist in den Bildungseinrichtungen fortwirke. Auch in Frankreich das nämliche *gendering*: Eine Frau mache ihrem Mann das Leben zur Hölle, wenn sie von der Klerisei gegen ihn aufgebracht werde, anstatt ihm zu gehorchen. Also müssten im Bildungssystem nicht nur die Männer der Eliten, sondern auch die Frauen aufgeklärt werden. Somit betraf der Antiklerikalismus nicht mehr nur noch die höheren Bildungseinrichtungen, sondern in einer sukzessive sich verschärfenden Gesetzgebung auch die Volksschulen.⁹⁵ Die Wucht dieser Maßregeln traf vor allem die etwa 200 000 Ordensfrauen in den etwa 400 nach der Revolution neu gegründeten Kongregationen, die zu zwei Dritteln in den Mädchenschulen, darüber hinaus in der Fürsorgearbeit und in den Krankenhäusern engagiert waren. Das enorme staatliche Wohlwollen, das diese Gemeinschaften nach 1830 und erneut nach 1850 gefördert hatte, wurde nun in eine extreme Restriktionspolitik verkehrt.

⁹⁵ Vgl. Cholvy, Gérard (Hg.), *L'enseignement catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles. Actes du colloque de la Société d'Histoire Religieuse de la France (Toulouse, 18–20 mars 1994) et de la journée d'étude de l'Association Française d'Histoire Religieuse Contemporaine (Paris, 24 sept. 1994), Paris 1995.*

Bismarck und die deutschen Kulturkämpfer betrachteten Religion, solange sie sich angemessen unterordnete, als durchaus nützlich und nötig für die Ordnungsanstrengungen des Staates gegenüber den weniger Gebildeten und Mündigen: Kleinbürgern, Unterschichten, Frauen und Kindern. Die republikanische Strategie in Frankreich wollte mehr: „Die Laisierung in Frankreich lief darauf hinaus, dass der Staat die Rolle der Religion aktiv zu verkleinern und gleichzeitig eine konkurrierende Weltsicht einzuführen versuchte.“⁹⁶ Erneut, wie schon im revolutionären Kult des „Höchsten Wesens“, sollten patriotisch-kultische Inszenierungen der nationalen Einheit das Vaterland festigen. Der Katholizismus galt hier dezidiert als Gegner, der Protestantismus, in Frankreich ohnehin marginal und mehrheitlich aufgeklärt-rationalistisch, immerhin als Religion auf dem halben Wege zur Vernunft.

Der Pontifikatswechsel von Pius IX. zu Leo XIII. stellte auch in Frankreich die Weichen neu. Der neue Pontifex veröffentlichte Mitte der 1880er Jahre mehrere Enzykliken, die trotz allgemeiner Fassung für die Gesamtkirche doch sehr deutlich auf die französische Situation Bezug nahmen. Die wichtigste Entscheidung Leos XIII. war, die einseitige Festlegung des Papsttums auf den monarchistischen Legitimus zurückzunehmen, der die katholische Kirche in ihren politischen Optionen so gefesselt hatte, seit Ludwig XVI. (*1754, 1774–1793) in der Zuspitzungsphase der Revolution geköpft worden war. Indem die Kurie auch die Demokratie als legitime Regierungsform anerkannte, die Republik gleichzeitig ihren radikalen Laisierungskurs aufgab, schien sich Anfang der 1890er Jahre ein *Ralliement*, eine Annäherung abzuzeichnen, im Jahr 1892 bekräftigt durch die betont französischsprachige Enzyklika „*Au milieu des sollicitudes*“. Der alles entscheidende Unterschied zu Deutschland (oder auch Belgien und den Niederlanden) lag allerdings darin, dass Leo XIII. gleichzeitig die Entstehung einer katholischen Partei nach dem Vorbild des Zentrums subtil hintertrieb und stattdessen eine Zusammenarbeit der Katholiken mit gemäßigten Republikanern favorisierte. Der junge Jurist Marc Sangnier (1873–1950) gründete 1894 die liberal-katholische Bewegung *Le Sillon*, um die Versöhnung des Katholizismus mit der französischen Revolution und der sozialistischen Arbeiterbewegung voranzutreiben; bis in die 1920er Jahre hinein verkämpfte er sich für die Aussöhnung mit Deutschland, für Frauenrechte und für eine Demokratisierung des Wahlsystems. Papst Pius X. (*1835, 1903–1914) aber verbot im Jahr 1910 *Le Sillon* in einem Schreiben an die französischen Bischöfe. Die Idee einer für Demokratie und Verfassung streitenden katholischen Partei nach belgischem oder deutschem Muster war damit aussichtslos geworden. Erst Benedikt XV. (*1854, 1914–1922) sollte Sangnier und *Le Sillon* rehabilitieren.⁹⁷

96 Burleigh, *Irdische Mächte*, 431.

97 Vgl. Petit, Hugues, *L'Église, le Sillon et l'Action Française*, Paris 1998. Mayeur, Jean-Marie (Hg.), *Le Sillon de Marc Sangnier et la démocratie sociale. Actes du colloque des 18 et 19 mars 2004*, Besançon 2006.

Genau daran scheiterte die Politik des *Ralliement*. Es führte zwar zu einer kurzfristigen Entspannung zwischen den Vertretern der Kirche und der III. Republik, überzeugte aber nur eine Minderheit gemäßiger Republikaner und radikalisierte gleichzeitig die übrigen. Und was besonders gravierend war: Es spaltete die Katholiken. Die Hardliner – unter ihnen auch viele aus den adligen und bürgerlichen Laieneliten – sahen ihre Leiden und Opfer entwürdigt und trauten der moralischen Autorität des Papstes keinen hinreichenden Einfluss auf die Gegner zu. Selbst wer als Bischof oder Pfarrer der Bewegung des *Ralliement* vertraute – und das war eher die Minderheit –, musste sich der Tatsache beugen, dass es die hartnäckigen Gegner der Annäherung waren, die mit reichen Spenden zur Finanzierung der Kirchen, des Unterrichts und des Armenwesens beitrugen.

Es war die Dreyfus-Affäre⁹⁸, die die Annäherung endgültig zerstörte. Alfred Dreyfus (1859–1935), Hauptmann der französischen Armee, als Jude den Katholiken und als Elsässer den Republikanern verdächtig, wurde der militärischen Konspiration mit den Deutschen bezichtigt und hart verurteilt. Als sich seine Unschuld herausstellte, vertuschte die Armee den Justizirrtum; der wahre Täter wurde freigesprochen. Als man Dreyfus Jahre später begnadigte – nach einem skandalösen zweiten Schuldspruch –, hatte das ganze Ausmaß der Korruption bereits eine verheerende Wirkung entfaltet. Auf hier nicht im einzelnen zu erläuternden Wegen gelang es der republikanischen Propaganda, den Justizskandal als Komplott von Armeeführung und Kirche gegen Staat und Nation hinzustellen. Mit den Fakten hatte das nichts zu tun. Zwar gab es einen erheblichen katholischen, aber einen nicht weniger ausgeprägten liberal-patriotischen Antisemitismus in Frankreich. Zwar gab es Geistliche, auch Jesuiten, die Teile der Armee-Eliten ausgebildet hatten, aber dominant waren sie nicht. Die vor allem Armee und Politik, aber auch die Kirche beschämenden Ereignisse lieferten seit dem Jahr 1902 der Regierung unter Émile Combes (1835–1921) den Freibrief, tausende kirchliche Einrichtungen, selbst Krankenhäuser, zu schließen und ihr Eigentum zu konfiszieren. Aus den dürftigen Verkaufserlösen – das hätte man seit der Assignaten-Inflation von 1790 wissen können – waren die Pensionen der aus ihren Aufgaben und Lebensformen Vertriebenen nicht zu finanzieren; unter ihnen grassierte die Armut.⁹⁹ Aus den innenpolitischen Verwerfungen der Affäre Dreyfus entstand zudem das *Comité d'action française*. Wortführer wurden rasch die Journalisten Charles Maurras (1868–1952) und Léon Daudet (1867–1942). Ihre Zeitschrift „*L'Action française*“ gab sich als Sprachrohr eines rechtspopulistischen Antisemitismus, der sich gleichzeitig aus

⁹⁸ Vgl. Whyte, George R., *Die Dreyfus-Affäre. Die Macht des Vorurteils*, Frankfurt/M. 2010. Airiau, Paul, *L'antisémitisme catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris 2002. Pierrard, Pierre, *Juifs et catholiques français: d'Edouard Drumont à Jacob Kaplan (1886–1994)*, Paris 1997.

⁹⁹ Vgl. Rémond, René, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris 1999. Sorrel, Christian, *La République contre les congregations. Histoire d'une passion française (1899–1914)*, Paris 2003.

einem antirevolutionären und zunehmend royalistischen Ultrakatholizismus nährte. Die religiös verbrämte Wendung gegen Parlamentarismus und Demokratie, die zudem eine abgründige Feindschaft gegen Deutschland schürte, entwickelte trotz ihres monarchistischen Anstrichs zunehmend profaschistische Haltungen und Lebensformen. Pius X. verurteilte *L'Action française* bereits 1914 als unkatholisch, hielt die Veröffentlichung allerdings wegen des Krieges zurück. Sie wurde erst im Jahr 1926 von Pius XI. (*1857, 1922–1939) publiziert.¹⁰⁰

Es war diese Konstellation einer extrem polarisierten Innenpolitik und Öffentlichkeit, die schließlich zur Trennung von Staat und Kirche – besser des Staates von der Kirche – führte.¹⁰¹ Mit den Trennungsgesetzen von 1905 brachen die Republikaner einseitig und daher völkerrechtswidrig das Konkordat von 1801. Damit verbunden war eine vollständige Enteignung. Sie betraf nicht nur die staatlichen Ausgleichsleistungen für die Säkularisation im Rahmen der Revolutionsgesetzgebung, sondern auch das seither erworbene Eigentum. Mit dieser Hypothek musste der französische Katholizismus ins 20. Jahrhundert eintreten.

4.3. Europas Theologie zwischen Modernismus und Antimodernismus

Die Kämpfe um Modernismus und Antimodernismus waren die letzte große Kontroverse der europäischen Theologie und Kirche, die sich im bizarren Verlauf ihrer Fronten auf die Ergebnisse und Erfahrungen der Französischen Revolution bezog. Gestritten wurde erneut um die Legitimität der theologischen Aufklärung: um die Historisierung der Bibel als heiligem Offenbarungstext und um die relative Zeitbedingtheit der kirchlichen Dogmen und Institutionen. Gefochten wurde erneut um das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft: um Gewissensfreiheit und religiöse Pluralität, um die Entwicklungsoffenheit des kirchlichen Lebens im Kontext einer säkularen Verfassung und Kultur. Gekämpft wurde daher – nach wie vor – um die großen Worte und Güter: Wahrheit, Freiheit, Autorität.

Es gab – im strengen Sinne einer historisch denkenden Wissenssoziologie – keinen Modernismus, wohl aber Antimodernismus. Diejenigen, die als Modernisten verdächtigt und belangt wurden, sahen sich selbst in der Regel nicht als solche. Sie waren sich auch untereinander keineswegs einig. Weder verstanden noch organisierten sie sich

100 Vgl. Bernardi, Peter J., Maurice Blondel, Social Catholicism, and Action française. The Clash over the Church's Role in Society during the Modernist Era, Washington DC 2009. Madiran, Jean, Maurras, Paris 1992. Prévotat, Jacques, Les catholiques et l'action française. Histoire d'une condamnation (1899–1939), Paris 2001. Sutton, Michael, Charles Maurras et les Catholiques Français (1890–1914). Nationalisme et positivisme, Paris 1994.

101 Vgl. Mayeur, Jean-Marie, La séparation des Églises et de l'État, Paris 1991.

als Bewegung. „Modernismus“ war ein schillernder Begriff, der im 19. Jahrhundert keineswegs nur in katholischen oder nur in theologischen Kontexten gebraucht wurde. Erst seit der Mitte der 1880er Jahre engte er sich ein auf jenes Phantasma einer teuflischen Super-Häresie, das die Antimodernisten unbedingt unterdrücken zu müssen glaubten, sollte nicht mit der Kirche der ganze Heilsplan Gottes für die Menschheit untergehen. Es waren die Antimodernisten, die Modernismus zum System formten. In diesem Sinne gab es keinen Modernismus, wohl aber Antimodernismus.

Man könnte die Krise um Modernismus und Antimodernismus für ein arg begrenztes Feld halten. Vielleicht einhundert Personen in ganz Europa standen als unmittelbare Akteure im Mittelpunkt der Ereignisse. Aber im medialen Zeitalter des späten 19. Jahrhunderts waren das dennoch keine okkulten Vorgänge, so viel den Zeitgenossen auch verborgen blieb von dem, was hinter verschlossenen Türen verhandelt und entschieden wurde. Vielmehr wurde die Modernismuskrise leidenschaftlich diskutiert in den Zeitungen und Zeitschriften, in den privaten Korrespondenzen und in den Abendgesellschaften. Zehntausende vor allem gebildete Katholiken lasen die Theologen, die Zug um Zug inkriminiert wurden. Sie sahen darin die Chance, ihren loyalen und kirchentreuen Katholizismus mit den Erkenntnissen der historistischen Kulturwissenschaften und den Entwicklungen des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts in Einklang zu bringen. Der Antimodernismus hat daher die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit den Lebensformen der Moderne erneut in die unproduktiven Bahnen des Konflikts gelenkt. Das hat rapiden Wandel nicht aufgehalten, insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg nicht. Aber es hat unzählige Katholiken und Katholikinnen auf Jahrzehnte hinaus genötigt, mit einem bedrängten Gewissen zu leben. Weil der Vorwurf des Modernismus für Theologen tödlich sein konnte, haben viele mit einer Schere im Kopf gearbeitet. Erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die valideren dieser Überzeugungen in der katholischen Kirche ihr Recht erhalten. Die weniger validen hat bereits das Schreckens-Szenario des Ersten Weltkriegs erledigt. Nach 1918 war die europäische Welt definitiv eine andere als um 1900.

Frankreich, Deutschland und England waren jene europäischen Länder, in denen die als Modernisten verdächtigten Theologen und Privatgelehrten arbeiteten. Sie waren, wenn auch keineswegs stets in Einhelligkeit, durch Korrespondenzen, Rezensionen und gegenseitige Besuche lose vernetzt. Einbezogen waren amerikanische Gelehrte, obwohl sich deren Erfahrungsraum und Zukunftsvision von den alteuropäischen Kontexten distinkt abhob. Drei große Felder der Debatte lassen sich abstecken.¹⁰² Zunächst ging es theologisch um Fragen der Objektivität und

¹⁰² Vgl. Arnold, Claus, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg u. a. 2007, 11–16. Neuner, Peter, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt/M./Leipzig 2009. Wolf, Hubert/Schepers, Judith (Hg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), Paderborn u. a. 2009.

der Wahrheit in einem Zeitalter der von Immanuel Kant (1724–1804) und vom Idealismus geprägten Kritik der klassischen Metaphysik und der durch den Historismus geformten Kritik historischer Dokumente: War die Bibel eine göttlich inspirierte, in allen ihren Teilen irrtumsfreie göttliche Offenbarung, auch dort, wo sie nicht über Gottes Heilswillen, sondern über die Natur und die Geschichte und die soziale Ordnung sprach? Oder war die Bibel ein Dokument dessen, was Menschen in einer orientalisches geprägten, voraufgeklärten Gesellschaft mit ihrem begrenzten Horizont zu reflektieren in der Lage gewesen waren? Berichtete also das Neue Testament wahrheitsgetreu von Jesus Christus als einem alles vorauswissenden Gottmenschen, der auch die Kirche samt ihren Lehren und Einrichtungen exakt so gewollt hatte, wie sie jetzt waren? Oder war Jesus ein messianischer Prophet, der in Erwartung des Weltendes ein utopisches Reich Gottes verkündet hatte, das angesichts des Ausbleibens der Parusie in eine Kirche umgeformt werden musste, die Schritt für Schritt Dogmen und Ämter entwickelte in der Hoffnung, damit seinen göttlichen Intentionen für möglichst viele Menschen bestmöglich zu entsprechen? Wenn das strittig war: Worin vermittelte sich Menschen des ausgehenden 19. Jahrhunderts die Wahrheit, also die über Leben, Tod und Jenseitsschicksal entscheidende unbedingte Geltung des Christentums? Konnte die Kirche vor allem durch ihre imposante äußere Erscheinung beglaubigt werden, ihre Ausbreitung über die ganze Welt, ihre Unüberwindlichkeit in der Geschichte trotz größter Herausforderungen und Anfeindungen, die Heiligen, die in ihr auftraten, und die Wunder, die in ihr geschahen, die Macht, die sie beanspruchte, wenn auch keineswegs mehr ausübte? Oder machte sich der göttliche Funke des Christentums in einem Zeitalter der Individualität und des Subjektivismus glaubhaft vor allem durch ein Übermannntsein des Gefühls, durch eine Erfahrung des Erhabenen und Heiligen, die von der teils kläglichen Jetztgestalt des Kirchlichen gerade abstrahierte? Hatte darum die Kirche stets so zu bleiben, wie sie vorgab immer schon gewesen zu sein? War Wandel, der auf Zeitentwicklungen reagierte, traditionsvergessener Reformismus?

Neben diesen theologischen Fragen standen erneut politische Modernismen im Raum. Der Streit um die Versöhnungsversuche, die Lamennais zwischen den politischen Ideen der französischen Revolution, dem parlamentarischen Verfassungsstaat und einer in die plurale Gesellschaft eingebetteten, aber staatlich nicht kontrollierten Kirche unternommen hatte, lebte in den Vereinigten Staaten in einer neuen Variante wieder auf. Die Unversöhnlichkeit der europäischen Kulturkämpfe, ausgetragen vor allem in Preußen, Italien und Frankreich, ebte zwar rein äußerlich immer wieder ab. Aber die Prinzipien, die beide Seiten für sich beanspruchten, konnten einander kaum angenähert werden. Strengkirchliche Antimodernisten sahen überall den Versuch, Kirche und Glauben vollständig aus der säkularen Gesellschaft zu verdrängen. Weil die liberalen Kulturkämpfer ihr Überlegenheitsgefühl gegenüber der vermeintlichen Mittelalterlichkeit des Katholizismus auf eine diffuse Fortschrittsidee moderner Wissenschaft gründeten, herrschte im Lager der

Intransigenten übertriebene Skepsis gegenüber einem überheblichen Forschungsbetrieb an den Universitäten, der sich destruktiv in das Geistesleben der Gesellschaft einschreibe. „Immanentismus“ war das Reizwort gegenüber einer akademischen Elite, die von allen Transzendenzbezügen abstrahierte.

Drittens lösten die Versuche katholischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen, sich aus dem Ghetto des katholischen Kulturverständnisses zu lösen, eine Art kultureller Modernismuskrise aus. Katholische Literatur vor und um 1900 war eine vom übrigen Literaturbetrieb abgeschottete Sonderveranstaltung: apologetisch und moralisierend, auf eine kitschige Weise fromm, repräsentiert von schlicht konstruierten Charakteren in bukolischen Retro-Lebenswelten. Alles das, was in der zeitgenössischen Literatur vorkam, galt als anrühlich: die Großstadt, die Halbwelt, der Zweifel, das ethische Dilemma, die krisenhafte Zuspitzung von Persönlichkeitsentwicklungen, die unauflösbaren Spannungen und die Opfer, die sie forderten. Alle Versuche katholischer Autorinnen und Autoren, dieses Niveau an Komplexität und literarischer Kraft des Kanons irgendwo zwischen Friedrich Schiller (1759–1805) und Gustave Flaubert (1821–1880) zu erreichen, galten als verdächtige Abweichung von den Normerwartungen der katholischen Tendenzliteratur. Diese drei ineinander verschränkten Debatten fasste der halbamtliche *Osservatore Romano* im Jahr 1903 zu den umfassend verheerenden Wirkungen des Modernismus zusammen: „Häresie in der Religion, Revolution in der Politik, Irrtum in der Philosophie“ und Kultur.¹⁰³ Die moderne Forschung folgt dieser Verdichtung des Modernismus vom Kampfbegriff zum historischen Phänomen bewusst nicht mehr; der „Streit um den ‚Modernismus‘“ wird vielmehr definiert als „Kumulation von Auseinandersetzungen um die religiös-kulturelle Positionierung des Katholizismus in der Moderne“.¹⁰⁴

Der wohl schon zeitgenössisch prominenteste „Fall“ der Modernismuskrise war der des französischen Exegeten Alfred Loisy (1857–1940).¹⁰⁵ Als mit Leidenschaft frommer Priester und Theologe lehrte Loisy zunächst am Priesterseminar von Chalons-sur-Marne, dann am neu gegründeten *Institut catholique* in Paris. Seine eigene, ganz apologetisch ausgerichtete Ausbildung bekämpfte die historische Bibelkritik der deutschen protestantischen Universitätstheologie – gerade dadurch aber fand Loisy Geschmack an der sich zeitgenössisch mit enormer Wucht entfaltende Religionswissenschaft und Altorientalistik. In Zusammenarbeit mit bedeutenden französischen Theologen und in international rezipierten Zeitschriften-

¹⁰³ Ebd., 14.

¹⁰⁴ Ebd., 21.

¹⁰⁵ Vgl. Goïchot, Émile, Alfred Loisy et ses amis, Paris 2002. Hill, Harvey, *The Politics of Modernism. Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion*, Washington DC 2002. Überblick zum Modernismus in Frankreich: Chaubet, François (Hg.), *Catholicisme et monde moderne aux XIX^e et XX^e siècles: autour du modernisme*, Dijon 2008. Schultenover, David G. (Hg.), *The reception of Pragmatism in France and the Rise of Roman Catholic Modernism, 1890–1914*, Washington DC 2009.

Projekten verfolgte er selbst ein apologetisches Interesse. Die bibelkritisch relevanten Erkenntnisse der Religionsgeschichte sollten gerade nicht übergangen oder bekämpft, sondern in eine neue Form katholischer Bibelwissenschaft überführt werden. Die Wahrheit der heiligen Schrift war um so wirksamer zu verteidigen, wenn man ihre Irrtumslosigkeit nicht auch auf den Feldern der Geschichte und Naturwissenschaft behauptete, sondern ihre göttliche Inspiration auf die Heilslehren konzentrierte und gleichzeitig zugestand, dass ihrer Textgestalt ein literarischer Entstehungs- und Redaktionsprozess zugrunde lag. Dieser war im Ganzen göttlich inspiriert, schloss aber die Kooperation von Menschen ein, denen ein jeweils zeit- und umgebungsabhängiger Kontext des Verstehens zueigen war. Und eben diesen konnte man um einer besseren Verteidigung der Bibel willen historisieren.

Diese Variante der Apologetik hatte Konsequenzen nicht nur für die Schöpfungs- und Geschichtserzählungen des Alten, sondern auch für die dogmatische Substanz des Neuen Testaments. 1902 publizierte Loisy *L'Évangile et l'Église*: Die katholische Kirche war nicht bis ins Kleinste ihres abstrakten Dogmensystems und ihrer verästelten Ämterhierarchie vom irdischen Jesus vorherbestimmt worden. Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes war zutiefst eschatologisch, auch wenn sie durchaus soziale Ideen und verschiedene Funktionen innerhalb der Gemeinschaft der Jesus-Jünger kannte. Erst als die Parusie sich verzögerte, trat die Kirche als legitime Gestaltwerdung und erweiterte Form der Reich-Gottes-Idee in die Geschichte ein. Sie folgte dabei in ihrer historischen Entwicklung den sich wandelnden Bedingungen christlichen Lebens. Das war eine „sich rein historisch gebende, evolutionistische Rechtfertigung der Kirche [...] im krassen Gegensatz zur Schultheologie“¹⁰⁶. *L'Évangile et l'Église* löste in ganz Europa heftige Debatten aus, die von begeisterter Zustimmung bis zu horrender Verketzerung reichten. Nicht nur Loisy selbst, sondern auch sein internationales Netzwerk um den deutsch-englischen Freiherrn Friedrich von Hügel (1852–1925) und die ehemalige Ordensfrau und Modernistin Maude Petre (1863–1942), um die Jesuiten George Tyrrell (1861–1909) und Henri Bremond (1865–1933), um den Pariser Theologen Maurice d'Hulst (1841–1896) und andere wurde zunehmend in die Enge getrieben.

Der Präfekt der Indexkongregation, Camillo Mazzella SJ (1833–1900), wertete Loisy Neuansätze als Auflösung der Autorität sowohl der Bibel als auch des päpstlichen Lehramtes. Im Jahr 1893 statuierte die Enzyklika *Providentissimus Deus* die Offenbarungsqualität der heiligen Schrift ausdrücklich auch für Fragen der Natur und Geschichte. Schon kurze Zeit vorher hatte Loisy seinen Lehrstuhl als Exeget verloren; er durfte nur noch Orientalistik und alte Sprachen unterrichten. Die kirchlichen Verfahren trieben ihn in schwere Krisen; nach 1900 lehrte Loisy am religionswissenschaftlichen Institut der Sorbonne in der renommierten *École pratique des hautes études*. Zu

106 Arnold, Modernismus, 60.

den Debatten um seine Theologie und zum mittlerweile angestregten Index-Verfahren nahm er populärwissenschaftlich Stellung in *Autour d'un petit livre* (1903), exegetisch hingegen durch einen grandiosen Kommentar zum Johannes-Evangelium (*Le quatrième Évangile*, 1903), der dessen theologische und mystische Tiefe herausarbeitete, historischen Quellenwert aber vorrangig den Synoptikern zumaß. Loisy hatte im komplizierten und intriganten Räderwerk von Indexkongregation und Inquisition durchaus auch Verteidiger, aber seine schultheologisch brillanten Gegner setzten sich durch, indem sie Loisy gezielt vergrößerten und zum Haupt einer hochgefährlichen Super-Häresie stilisierten. Loisy unterwarf sich im Jahr 1903 noch der Indizierung seiner Werke, aber der innere Riss war nicht mehr zu heilen. Die Antimodernismus-Enzyklika Pius' X. *Pascendi dominici gregis* (8.9.1907) hat er nur mehr schneidend kommentiert; aus dem frommen Priester und Apologeten war ein humanistischer Religionswissenschaftler geworden. Nicht nur für ihn, sondern auch für George Tyrrell und andere bedeutete die schlussendliche Exkommunikation das Ende eines Lebens, das mit den besten Absichten einer Verteidigung der Kirche im Horizont der Moderne begonnen hatte. Die Historisierung der Bibel, die ihre theologische Offenbarungsqualität nicht schmälert, sondern qualifiziert, ist heute Basiswissen eines jeden exegetischen Proseminars.

In Deutschland zielte der antimodernistische Furor besonders früh auf den Reformkatholizismus des Würzburger Dogmatikers Herman Schell (1850–1906).¹⁰⁷ Als systematischer Theologe verteidigte Schell den Katholizismus vor allem gegen den Berliner Philosophen Eduard von Hartmann (1842–1906). Hartmann hatte einen populären Monismus entwickelt, den er als Synthese der Größen der deutschen idealistischen Philosophie – Hegel, Schelling, Schopenhauer – behauptete. Seine Hauptwerke der Metaphysik („Philosophie des Unbewussten“, 1869), der Moralphilosophie („Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“, 1878) und der Religionsphilosophie („Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“, 1882) waren enorm einflussreich im protestantischen Bildungsbürgertum und erlebten Massenauflagen. Hartmann war gleichzeitig einer der unbarmherzigsten Kulturkämpfer und hatte den Katholizismus nach dem Infallibilitätsdogma als „Universaltheocratie“ geschmäht. Schell verstand sich als Apologet, der angesichts dieser Herausforderungen die dynamischen und personalistischen Begrifflichkeiten und Vorstellungen der idealistischen Philosophie in seine prinzipielle Hochschätzung der Scholastik integrierte. Seine Hauptwerke „Katholische Dogmatik“ (4 Bde., 1889–1893) und „Gott und Geist“ (1895/96), schließlich sein „Christus“ (1903) waren explizit als moderne Fundamentaltheologie, also als eine den Anliegen der zeitgenössischen Philosophie standhaltende Glaubensbegründung konzipiert. Als Schell wahrnehmen

¹⁰⁷ Hausberger, Karl, Hermann Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskrise (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999.

musste, dass er auf der einen Seite begeisterte Zustimmung und eine breite Leserschaft fand, auf der anderen aber auch glaubenswächterische Bezweiflung auslöste, publizierte er zwei Reformschriften, die wiederum reißenden Absatz fanden: „Der Katholicismus als Princip des Fortschritts“ (1897) und „Die neue Zeit und der alte Glaube“ (1898). Darin machte sich ein Reformkatholizismus geltend, der die theologischen Verengungen römischer Intransigenz für die marginalisierte Rolle der Katholiken in den europäischen Fortschrittsgesellschaften verantwortlich machte. Frei vom elitären Kulturnationalismus seiner Gegner war das nicht: Würde der Katholizismus durch Emanzipation von kurialistischer Bevormundung zu seiner ursprünglichen Weite und Tiefe zurückfinden, würde seine Kulturbedeutung mit dem nationalliberalen Establishment nicht nur gleichziehen. Mindestens implizit regte Schell vielmehr die Hoffnung an, ein solcherart reformierter Katholizismus könne den zunehmender Selbstauflösung anheimfallenden Kulturprotestantismus in seiner identitätsbildenden Kraft überflügeln. Denunziationen aus dem deutschen Sprachraum sorgten dafür, dass seine Hauptwerke, aber auch seine Reformschriften 1898/99 auf den Index gesetzt wurden. Das Verfahren hat sich mittlerweile als ein Muster für die verworrene Arbeitsweise der Kurie herausgestellt, in der verschiedene Dikasterien gegeneinander arbeiteten; wo die einen forcierten, verschleppten die anderen. Schell unterwarf sich und war danach ein gebrochener Mann. Als er bereits 1906 starb, galt seinen Freunden und Förderern die Kurie als Totengräber – der Fall Schell hat die internationale Öffentlichkeit emphatisch beschäftigt.

Eine ganze Reihe von Reformtheologen in Deutschland – Albert Ehrhard (1862–1940), Franz Xaver Kraus (1840–1901), Sebastian Merkle (1862–1945), Josef Müller (1855–1942)¹⁰⁸ – argumentierte ähnlich wie Schell, ohne mit ihm und untereinander stets einer Meinung zu sein. In einem breiten Spektrum von Haltungen und Überzeugungen wurden viele Ideen und Forderungen der theologischen Aufklärung wiederbelebt: Bischöfe sollten keine Marionetten Roms sein; Priester müssten umfassender und zeitgemäßer gebildet werden; überhaupt dürfe Bildung kein Korsett, sondern müsse ein Raum unpolemischer Weite werden; die Instrumente der römischen Bücherzensur seien daher zu überwinden; der Katholizismus müsse aus der strukturellen Enge des Milieus heraustreten und seine Defensivhaltung überwinden. Die Zentrumsparterie und das Vereinswesens engten den Handlungsspielraum der Katholiken unnötig ein. Die Katholiken müssten die Feindbilder des Kulturkampfes ablegen und die politischen und kulturellen Leistungen von Staat und Nation anerkennen und bereichern.

Damit verbanden sich alternative Geschichtsbilder und Öffentlichkeitsformen, die in den Kreisen katholischer Bildungsbürger viel Resonanz fanden.¹⁰⁹ Ein ka-

108 Vgl. Weiß, Otto, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 123–196.

109 Vgl. Dowe, Christopher, *Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 171), Göttingen 2006.

tholisch-bürgerliches Selbstbewusstsein beanspruchte nunmehr eine Selbstständigkeit, die sich von einem als integralistisch und antimodern empfundenen Klerus nicht mehr in allen Fragen lenken lassen wollte, auch wenn die grundsätzliche Loyalität eines katholischen Gehorsamsverständnisses im Blick auf zentrale Glaubens- und Moralfragen nicht in Frage stand. Bei aller Eingebundenheit in die Selbstverständlichkeiten des liturgischen Lebens entwickelte sich eine Distanz zur neo-ultramontanen Expressivität (Heiligen- und Marienverehrung, Herz-Jesu-Kult, sentimentale „Herzens“frömmigkeit). Katholische Bürger um 1900 kennzeichnete ein Zug zur Rationalisierung, zur Skepsis gegenüber integralistischen Vermengungen von Religion, Politik und Lebenswelt unter konfessionellen Vorzeichen und zur Annäherung bürgerlicher Frömmigkeitsstile über die Konfessionsgrenzen hinweg.

Die Nationsvorstellungen und Geschichtsbilder wichen nach wie vor vom Kanon der protestantisch-kleindeutschen Nationalstaatsideologien deutlich ab. Reformkatholiken distanzieren sich aber auch von jenem älteren Szenario, welches im Spätmittelalter die eigentliche Phase einer produktiven religiösen Reform erblickte, die durch die Reformation abgebrochen und in deren Gefolge durch Aufklärung, Französische Revolution, Säkularisation und Kulturkampf endgültig in eine negative Richtung gewiesen worden sei. Sie spürten, dass die Gegenreformation und der Ultramontanismus sich dann in eine Haltung kleingeistiger Dauerpolemik hatten treiben lassen. Darum müsse auch der Historismus in katholischem Gewande überwunden werden, der in den Werken etwa eines Johannes Janssen (1829–1891) oder Heinrich Suso Denifle (1844–1905) vor allem als quellengesättigte Polemik gegen Martin Luther und den Protestantismus daherkomme.¹¹⁰ Liberale Katholiken neigten dazu, das Geschichtsbild zu entpolitisieren, zu entkonfessionalisieren und damit insgesamt zu entideologisieren. Zwar wirkten die Kaiser-, ja zum Teil selbst eine gewisse Bismarckverehrung integrierend, aber die obligatorischen Papstthuldigungen wurden nach wie vor im gleichen Atemzug vollzogen. „Nation“ – da war im wörtlichen wie sprichwörtlichen Sinne „Gott vor“ – wurde nie ein Letztwert.

Nicht nur im Bereich der Religion, sondern insbesondere im Bezug auf Wissenschaft und Kultur versuchten katholische Bildungsbürger, die Spannungen aus dem *Syllabus errorum*, aus dem Unfehlbarkeitsdogma und dem Modernismustreit in ein konsistentes katholisches Wissenschaftsverständnis der „relativen Selbstän-

¹¹⁰ Vgl. Arnold, Claus, Heinrich Suso Denifle OP (1844–1905). Die Wirkungen einer historischen Polemik gegen Luther, in: Holzem, Andreas/Leppin, Volker (Hg.), Martin Luther: Monument, Ketzler, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther, Freiburg/Br. 2017, 247–268. Holzem, Andreas, „Die Cultur trennte die Völker nicht: sie einte und band“. Johannes Janssen (1829–1891) als europäischer Geschichtsschreiber der Deutschen? in: Irene Dingel/Heinz Duchhardt (Hg.), Die europäische Integration und die Kirchen II – Denker und Querdenker (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 93), Göttingen 2012, 9–49.

digkeit der Kultursachbereiche“ zu überführen und Weltanschauungsfragen aus dem wissenschaftlichen Diskurs zu eliminieren. Deutliche Anzeichen dafür waren die vorsichtig versachlichende Auseinandersetzung mit Kant (bei gleichzeitiger vehementer Ablehnung Nietzsches), die zunehmende Akzeptanz eines evolutionsgeschichtlichen Weltbildes und einer ihm entsprechenden historisch-kritischen Bibelhermeneutik (bei schroffer Zurückweisung monistischer Weltlehren), der Einzug auch Schillers und Goethes (und anderer „Nationalliteratur“) in den katholischen Lektürekanon, die Verweigerung gegenüber „Milieuromanen“ und katholischer Heimatliteratur. Reformkatholiken wurden somit ein Teil des Bürgertums, und zwar keineswegs nur in Deutschland, sondern überall in Europa. Denn im Mittelpunkt ihres Selbstbildes und ihrer Religiosität standen typisch bürgerliche Ideale: Selbstbewusstheit und Selbstständigkeit, Individualität und kommunaler Gemeinsinn, Leistungsbereitschaft auf der Basis moderner Wissenschaftlichkeit, die Verbindung von Arbeit und „bürgerlicher Tugend“ sowie ein spezifisch bürgerliches Familienideal.

Carl Muth (1867–1944) gründete im Jahr 1903 die Kulturzeitschrift „Hochland“, die einen alternativen katholischen Kulturbetrieb etablieren sollte¹¹¹; zahlreiche weitere Periodika folgten. In dieser Literatur standen Heilige und Mystiker Modell für einen erneuerten Katholizismus. Engagiertes Christentum, praktiziert an den Verlierern des industriellen Zeitalters, und Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung, gelebt gegen den sakral-institutionellen Objektivismus kirchlicher Autorität: so sollte reformorientierter Katholizismus aussehen. Der Roman „Il Santo“ des italienischen Autors Antonio Fogazzaro (1842–1911) wurde ein internationaler Bestseller, weil dort ein einfacher Priester und Armenseelsorger den Papst persönlich für „wissenschaftsfeindliche Verketzerungssucht, Autoritarismus und blinden Konservatismus in der Kirche“ haftbar machte.¹¹² Dass Fogazzaro umgehend von Pius X. persönlich auf den Index befördert wurde, machte den Klassiker dieses idealistischen Kirchen- und Weltverständnisses nur um so interessanter. Gleichzeitig war der deutsche Reformkatholizismus ein ausgesprochen bürgerliches Projekt. Dem Arbeiterkatholizismus der christlichen Gewerkschaften stand er ebenso fern wie dem organisierten Vereinskatholizismus, der Zentrumspartei und den sozial-caritativen Ordensgemeinschaften. Das katholische Milieu, das Armensorge tatsächlich leistete, blieb ihm ebenso fremd wie der traditionale Katholizismus ländlicher Lebenswelten. Denn deren oft bigott kirchentreu Frömmigkeit repräsentierte genau das Gegenbild zum eigenen bildungselitären Habitus. Weil das alles „römisch“ und „jesuitisch“ war, begannen die Reformkatholiken das „germanische“ und „deutsche“ Wesen zu preisen, das sich in Kaiser und Reich ebenso verkörperte wie im

111 Vgl. Giacomini, Maria Cristina, Zwischen katholischem Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im Hochland (1903–1918) (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 29), Paderborn u. a. 2009.

112 Arnold, Modernismus, 33.

Fortschritts- und Durchsetzungswillen der akademischen und industriellen Welt. Was als Überlegenheitsgestus daherkam, war allerdings nicht selten auch ein Betreten um Teilhabe.

Auch die deutschsprachigen Gegner der Modernisten boten kein einheitliches Bild. Als der Dominikaner Albert Maria Weiss (1844–1925) seinen Alarmruf „Die religiöse Gefahr“ (1904) veröffentlichte, war das blanker neothomistischer Integralismus. Der Theologe und spätere Bischof von Rottenburg Paul Wilhelm von Keppler (*1852, 1899–1926) hingegen lebte das Paradox eines quasi modernistischen Antimodernismus: Er schmähte in einer berühmt-berüchtigten Rede „Über wahre und falsche Reform“ (1902) den Kurs der Reformer als „Margarinekatholizismus“, also als billiges Surrogat-Lebensmittel der Seele, weil er sich selbst in die Neoromantik und die pessimistisch-völkische Kulturkritik der Jahrhundertwende verstrickt hatte. Er setzte einen ästhetisch überhöhten, kunstliebend weltfernen und daher geschönt römischen Katholizismus gegen die Wissenschaftsgläubigkeit und den Fortschrittsoptimismus und sah sich durch die „Leidenschule“ des Ersten Weltkriegs mehr als bestätigt. Bei den antimodernistischen Kuralisten waren Weiss wie Keppler einflussreich; Keppler gelang es zudem, in der Tübinger theologischen Fakultät und im Rottenburger Klerikalseminar durch exemplarische Amtsenthebungen und Disziplinierungen furchtsames Stillschweigen zu verbreiten.¹¹³

Eine ganz eigene Gestalt nahmen des Modernismus verdächtige Haltungen in Nordamerika an.¹¹⁴ Die Vereinigten Staaten drängten gegen Ende des 19. Jahrhunderts offensiv in die Weltpolitik – Europas Dominanz begann schon vor dem Ersten Weltkrieg brüchig zu werden. Das neue imperiale Selbstbewusstsein der USA spornte auch deren Katholiken an, sich gegen das vergreiste kirchliche Europa zu wenden, gegen das Buhlen um Aufmerksamkeit, mit dem sich der spanische, französische und deutsche Katholizismus der römischen Kurie andienten. Die irisch-, deutsch- und italienischstämmigen Katholiken Amerikas sollten und wollten ihre nationalreligiösen Sonderidentitäten aufgeben und sich der Ideologie des amerikanischen *melting pot* anvertrauen, des Schmelztiegels der Konfessionen und Kulturen. Nur so sei die europäisch geprägte Enge nicht nur der religiösen, sondern auch der politischen Auffassungen zu überwinden, jener reflexhafte monarchistische Konservatismus, der mit dem republikanischen Pluralismus nach wie vor seine liebe Not hatte, aber kaum volksmissionarische Kraft entfaltete. Die Ku-

¹¹³ Vgl. Weiß, Modernismus, 344–382. Hausberger, Karl, Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im Episkopat, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 163–177. Weiß, Otto, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zu „Sodalitium Pianum“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998, 134–203.

¹¹⁴ Vgl. Bendroth, in diesem Band, 359–397. Portier, William L., *Divided Friends. Portraits of the Roman Catholic Modernist Crisis in the United States*, Washington DC 2013.

rie betrachtete diesen „Amerikanismus“ skeptisch, obwohl ein großer Teil der amerikanischen Bischöfe und ein internationales Netzwerk von Theologen dahinter stand. Der Papstbrief *Testem benevolentiae* (22.1.1899) verurteilte eine zu starke Betonung des Freiheitsideals, das auf kirchliche Strukturen übergreife und die Hierarchie schwäche, und warnte vor einem Interkonfessionalismus, der um pragmatischer Zusammenarbeit willen katholische Sonderlehren zugunsten des allgemeinen Christlichen hintanstelle.

Das römische Lehramt war nicht daran interessiert, die große Bandbreite der Positionen, Solidaritäten und Loyalitäten dessen wahrzunehmen, was bis 1910 als „Modernismus“ verurteilt werden sollte. Vielmehr wurde Modernismus als vermeintliche Bewegung erst in den kurialen Instanzen konstruiert. Dennoch hat der seit 1998/2002 für die historische Forschung freigegebene Aktenbestand des Vatikanischen Geheimarchivs keineswegs jenen geschlossenen Block des römischen Antimodernismus offengelegt, den die Opfer der Modernismuskrise imaginiert hatten. Vielmehr zeigte sich, dass während der Pontifikate Leos XIII. und Pius' X. hinter den Kulissen heftig um die Bewertung der Einzelfälle wie des Gesamtphänomens gerungen wurde.

Das erste Ergebnis solcher internen Auseinandersetzungen war das Dekret *Lamentabili* (3.7.1907)¹¹⁵. Es präsentierte sich als Syllabus, als Sammlung 65 verurteilter Lehrsätze. Heute wird erkennbar, dass der komplizierte Werdegang dieses Dokuments direkt aus dem Index-Prozess gegen Loisy hervorging, den Pius X. unmittelbar nach seinem Amtsantritt im Jahr 1903 an das *Sanctum Officium* der Inquisition überwiesen hatte. Die Gutachter und Konsultoren, die päpstliche Bibelkommission und der Kardinalstaatssekretär Rafael Merry del Val (1865–1930) lieferten sich hier ein Gefecht, das sich über Jahre hinzog. Während die eine Tendenz eine möglichst scharfe Qualifizierung möglichst vieler Sätze als „häretisch“ betrieb, mahnte die andere zur Vorsicht, weil dadurch im stillschweigenden Gegenzug serienweise neue, auf alle Zukunft bindende Dogmen kreiert würden. Strittig war auch, ob man schnell zuschlagen müsse, um die verunsicherten Gläubigen in ihrem schlichten Glaubensbewusstsein zu stärken, oder ob sorgfältige und breite Prüfung des „Systems Modernismus“ über den Fall Loisy hinaus notwendig sei. Das jahrelange Tauziehen endete mit einem sehr restriktiven Dokument insbesondere für die katholische Bibelwissenschaft, obwohl die eine oder andere Abmilderung der Verurteilungen und der Verzicht auf ihre Qualifizierung als „häretisch“ der historisch-kritischen Exegese einen kleinen Rest an Bewegungsraum beließ.

Den strengen Antimodernisten genügte das nicht. Sie sahen im Modernismus weit mehr am Werk als nur die unterminierende Bibelkritik der französischen

115 DH 3401–3466: Denzinger/Hünemann (Hg.), *Enchiridion*, 932–939.

Schule um Loisy. Die Enzyklika Pius' X. *Pascendi dominici gregis* (8.9.1907)¹¹⁶ war daher der Versuch, den Modernismus als ein Geflecht des philosophischen „Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und Reformismus“¹¹⁷ zu brandmarken. Pius X. verstand sich als konservativer Reformator, nicht nur als Bewahrer. Aber seiner Idee der umfassenden Erneuerung (*Instaurare omnia in Christo*) lag eine deziert antimoderne Agenda zugrunde; niemand musste ihm feindlicher erscheinen als die modernistische Verschwörung gegen Jesus Christus und die Kirche, die in seinen Augen das Heilswerk Gottes dem Satan als dem Feind des Menschengeschlechts auslieferte. Das Eifernde des kurialen Antimodernismus wird verkannt, wenn man die dort wirkenden Energien nur den Schulstreitigkeiten und dem Machtwillen zuschreibt. Die Akteure sahen sich im Kampf mit den Helfershelfern der apokalyptischen Finsternis. Die Grundidee zur Enzyklika *Pascendi* ging auf den bayerisch-österreichischen Dominikaner Albert Maria Weiss zurück: Als Autor von Frömmigkeitsliteratur und als Kritiker des Liberalismus erreichte er im deutschsprachigen Raum Massenaufgaben. Durchaus hellichtig legte er seine Finger in die Wunden der kapitalistisch-szientistischen Industriegesellschaft. Aber er tat das auf eine so schroffe Weise, dass weder die deutschen Bischöfe noch der politische und verbandliche Katholizismus mit ihm identifiziert werden wollten. Darum wandte sich sein Antimodernismus nach Rom: Seine Interventionen überboten das Inquisitionsverfahren gegen einzelne häretische Thesen, das schließlich zu *Lamentabili* führen sollte, durch den theoretischen Horror eines häretischen Systems und den praktischen Rigorismus einer effektiven Kontrolle des Modernismus. Französische und römische Integralisten setzten daraus sehr zügig und an *Lamentabili* vorbei den Lehr- und den Disziplinteil von *Pascendi* zusammen; Kardinalstaatssekretär Merry del Val baute eine für die Durchsetzung effektive Medienstrategie auf.

Die deutschen Bischöfe, erleichtert, den Kulturkampf zumindest äußerlich befriedet zu haben, legten keinen Wert darauf, ihn durch neue Ideologisierung wiederzubeleben. Sie interpretierten *Pascendi*, indem sie darauf verwiesen, dass es den dort definierten Modernismus in der deutschen Theologie gar nicht gebe. Daher sei es auch nicht notwendig, die im praktischen Teil der Enzyklika geforderten Überwachungsgremien einzurichten – die Kontrolle des theologischen Buchmarktes durch die Bischöfe reiche vollkommen aus. Sie übergangen damit bewusst den zentralen Vorwurf der Antimodernisten, der Modernismus schütze sich dadurch, dass er es tunlichst vermeide, als geschlossenes System aufzutreten. Auch die amerikanischen Bischöfe konnten behaupten, „Amerikanismus“ im Sinne von *Testem benevolentiae* müsse gar nicht bekämpft werden, weil er so nirgends vertreten werde.

¹¹⁶ DH 3475–3500: ebd., 940–953.

¹¹⁷ Arnold, *Modernismus*, 107.

Als letztes Instrument ihrer aggressiven Angst konstruierten die Antimodernisten einen ihrer Ideologie Ausdruck verleihenden Eid.¹¹⁸ Seit dem 1. September 1910 hatte jeder Geistliche bis ins Kleinste die antimodernistischen Verwerfungen zu beschwören. Umberto Benigni (1862–1934), zunächst subalternen Mitarbeiter des Staatssekretariates, später Protegé des Papstes, begründete das *Sodalitium Pianum*, das durch Spitzelei, Denunziation und Pressekampagnen insbesondere diejenigen Personen, Gruppen und Organisationen ins Zwielficht rückte, die man für einen politischen Modernismus verantwortlich machte, also christdemokratische Politiker, Gewerkschafter oder Journalisten. Der deutsche Zentrums- und Gewerkschaftsstreit, angefacht durch diesen politischen Antimodernismus, sollte den deutschen Sozialkatholizismus viel Durchschlagskraft kosten.¹¹⁹ Eidverweigerungen, Amtsenthebungen und schwerste Gewissensnöte waren die Folge dieser Verpflichtung, die erst im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgehoben wurde. Im Klima der Denunziation und der Furcht zog schwerer Nebel auf. Der europäische Katholizismus hatte, soweit er irgends noch nach Theologie fragte, sich selbst die Perspektive geraubt.

Als 1914 der Erste Weltkrieg ausbrach, gab es den einen europäischen Katholizismus so wenig wie 1789 oder 1815. Autoritative Vereinheitlichung war das große ultramontane wie kurialistische Programm des langen 19. Jahrhunderts gewesen. Es hatte sich in weiten Bezirken des kirchlichen Lebens durchsetzen lassen, aber um einen hohen Preis. Dieser größere Teil des Katholizismus war antiintellektuell und auf eine sehr uniforme Weise kirchenfromm. Aber er war wenig begeistert wie begeisternd; die allermeisten Gläubigen, Priester und Theologen versuchten sich von den opferreichen Schlachten um die päpstliche Unfehlbarkeit und den (Anti-)Modernismus fernzuhalten. Sie arrangierten sich, sie nahmen hin, sie versuchten sich und ihre sozialen Engagements zu schützen. Die Defensive blieb das Vorzeichen, mit dem dieser Mehrheitskatholizismus nicht nur der Moderne, sondern auch sich selbst begegnete. Glühende Emphase, brennende Motivation waren nicht das, was ihn kennzeichnete. Für die meisten Menschen verlangte das Leben ein hohes Maß an Tapferkeit, Leidenstoleranz, Rollenkonformität und Solidarität. Für alle, die sich dieser Sinn- und Lebenswelt anvertrauten, hatte Katholizismus eine bergende Kraft. Für herausragende oder anonym bleibende Laien, Ordensleute und Priester war gerade der ultramontan vereindeutigte Katholizismus ein Raum des unermüdlichen Engagements. Verloren oder verschreckt waren hingegen die Traditionen der katholischen Aufklärung, der Ideenreichtum einer Theologie jenseits der Scholastik, eine Vision der Verschwisterung von Christentum und

118 *Motu proprio „Sacrorum antistitum“*; DH 3537–3550: Denzinger/Hünemann (Hg.), *Enchiridion*, 961–964.

119 Vgl. Holzem, *Hunger und ‚Soziale Frage‘*, 167–211, hier 206–209 (dort Lit.).

Humanismus. Der Erste Weltkrieg selbst zog dann in kürzester Zeit die Grenzlinien völlig neu: In den militanten Nationalismus zusammengezwungene Katholizismen führten einen europäischen Krieg der Federn, predigten das blutige Opfer auf dem Altar des Vaterlandes und hofften auf eine missionarische Wirkung des großen Gemetzels.¹²⁰

Literatur

- Burleigh, Michael, *Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*, München 2008. Engl. Orig.: *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics from the French Revolution to the Great War*, London 2005. *Sacred Causes. Religion and Politics from the European Dictators to al Qaeda*, London 2006.
- Die Geschichte des Christentums Bd. 11: Gadille, Jaques u. a. (Hg.), *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914)*, Freiburg u. a. 1997.
- Holzem, Andreas, *Christentum in Deutschland. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn – München – Wien – Zürich 2015.
- Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3: Wolf, Hubert (Hg.), *Von der Französischen Revolution bis 1989*, Darmstadt 2008.
- Schatz, Klaus, *Vaticanium I 1869–1870*, Bd. 1: *Vor der Eröffnung*; Bd. 2: *Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei filius“*; Bd. 3: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn u. a. 1992–1994.
- Schlögl, Rudolf, *Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt/M. 2013.
- The Cambridge History of Christianity, Bd. 7: Brown, Stewart J./Tackett, Timothy (Hg.), *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, Cambridge 2006; Bd. 8: Gilley, Sheridan/Stanley, Brian (Hg.), *World Christianities c. 1815–c. 1914*, Cambridge 2006.
- The Dynamics of Religious Reform in Church, State and Society in Northern Europe (c. 1780 – c. 1920), Bd. 1: Robbins, Keith (Hg.), *Political and legal perspectives*, Leuven 2010; Bd. 2: Eijnatten, Joris van (Hg.), *The Churches*, Leuven 2010; Bd. 3: Jalert, Anders (Hg.), *Piety and Modernity*, Leuven 2012; Bd. 4: van Molle, Lee (Hg.), *Charity and Social Welfare*, Leuven 2017.

¹²⁰ Vgl. Greschat, Martin, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2014 (Lit.). Holzem, Andreas, *Erster Weltkrieg*, in: Volkhard Krech/Lucian Hölscher (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 6: 1: *20. Jahrhundert – Epochen und Themen*, Paderborn u. a. 2015, 21–60 (Lit.). Holzem, Andreas (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50)*, Paderborn u. a. 2009, 56–104, 656–751. Jantzen, Annette, *Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 116)*, Paderborn 2010. Reichmann, Bettina, *Bischof Ottokár Prohászka (1858–1927): Krieg, christliche Kultur und Antisemitismus in Ungarn (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 127)*, Paderborn u. a. 2015.