

Ultramontanismus als Sozialidee

Prinzipien des ultramontanen Sozialdiskurses und das Beispiel der „Stiftung Liebenau“ in Württemberg

1. Sozialtheorie als Baustein des ultramontanen Konzeptes

Es gibt nach wie vor niemanden in der deutschsprachigen Forschung, der sich mit der Mentalität und den Strukturbildungen des deutschen Ultramontanismus und seinen internationalen Verbindungen intensiver auseinandergesetzt hat als Otto Weiß: Er hat über Jahrzehnte hinweg dessen Selbstverständnis und Theologie beschrieben, auch dort noch, wo sie pure Ideologie war. Er hat sich der ultramontanen Frömmigkeit gewidmet, die anti-aufklärerisch strikt und gleichzeitig massentauglich sein wollte und die mit ihren mystizistischen Bizarrerien verzückte Gläubigkeit ebenso hervorrufen konnte wie himmelschreienden Missbrauch. Er hat sich den ultramontanen Netzwerken gewidmet, die aus intensiven Freundschaften ebenso bestanden wie aus effektiven Strategien einer kämpferischen Personalpolitik, die Verleumdung und Verketzerung der von Otto Weiß ebenfalls subtil ausgeleuchteten katholischen Aufklärungskulturen einschloss.

Von der Tiefe und Breite dieser Kenntnisse weit entfernt, geht es dieser kleinen Skizze darum, die Einsichten von Otto Weiß auch für die Sozialideen des ultramontanen Katholizismus zu erproben. Dabei steht die folgende Frage im Vordergrund: Wie konnte es dem Ultramontanismus gelingen, sich nicht nur einen diskursiven Geltungsvorsprung zu verschaffen, sondern dieses Feld auch ganz handfest für sich zu besetzen? Denn, so die These, gerade über jene Fragen, die sich den sozialen Krisenphänomenen der modernen Gesellschaft widmeten, gelang es den Ultramontanen, den Gesellschafts- und Pastoralentwurf der katholischen Aufklärung auszustechen, ja als unmodern und einseitig erscheinen zu lassen.

Der Ultramontanismus verortete sich in dieser Moderne gegen die Ideen und Wirkungen von 1789. Von der Französischen Revolution her und im Blick auf das, was sie an Krieg und Säkularisation für Deutschland mitgeführt hatte,

leiteten seine Vordenker zwei Schicksale und Krankheiten der modernen Gesellschaft her: Zum einen säkularisiere die Aufklärungsphilosophie eine soziale Elite, die gleichzeitig eine Bildungselite ist. Nach deren Prinzipien monopolisiere sie im Liberalismus die Privilegien der Moderne für sich und schotte sie, die alten Eliten in Kirche und Adel entmachtend, nach oben hin ab. Zum anderen, das sei das zweite Drama der Revolutionserfahrung, werde durch eben diese Negation einer transzendent legitimierten Autorität auch der einfache Mensch, selbst der Arme, seiner Würde und seines Platzes in der menschlichen Gesellschaft beraubt; seither sei der entfesselte Pöbel eine stete Gefahr. Indem sich das liberale Bürgertum zur Mitte der Gesellschaft, ja zur Gesellschaft schlechthin erkläre, riegele sie den Zugang zu sozialer Geltung, ökonomischen Ressourcen und politischer Teilhabe gleichzeitig auch nach unten hin ab. Wenn man liest, was Ultramontane zur Gründung eigener neuer Printmedien wie etwa den „Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland“ oder dem „Katholik“, zum „Kölner Ereignis“, zur Trierer Rockwallfahrt oder zur Revolution von 1848 schreiben, dann wird man diesem Muster immer wieder begegnen.

Die Grundideen des Ultramontanismus, wenn er über Gesellschaft nachdachte, rührten von der Abwehr dieser beiden Probleme her. Diese Haltung begründete eine tief sitzende Abneigung gegen die Aufklärung: Sie galt als intellektuelle Protektion des bürgerlich-liberalen Projekts – auch die theologische und kirchliche Aufklärung. Die Ultramontanen neigten gleichzeitig dazu, neben dem institutionell schwer fassbaren Liberalismus den Staat für die Funktionsstörungen der modernen Gesellschaft verantwortlich zu machen. Denn dieser instrumentalisieren den aufgeklärten Typus von Religion zu seiner eigenen bürokratischen Selbstermächtigung, nachdem er als Profiteur der Säkularisation die Kirche aller Möglichkeiten beraubt habe, ihre eigenen Heilmittel zur Gesundung der Gesellschaft einzusetzen.

Die Sozialtheorien, die die Vordenker des Ultramontanismus konstruierten, wandten sich also wie ihr Frömmigkeitskonzept gegen die neuen ökonomischen und politischen Eliten an diffus definierte, aber romantisch idealisierte Massen. Die eklatanten Probleme der Unterschichten und des von Pauperisierung bedrohten gewerblichen Kleinbürgertums seien nicht nur ökonomischer Art, sondern hingen mit der Zerstörung der arbeitenden Armen als gesellschaftlichem Stand zusammen. Der Stand konstituiere deren Würde, zeitgenössisch gesprochen deren Ehrbarkeit, durch die wechselseitig anerkannte Zugehörigkeit zu einem Wertesystem, das wesentlich von der Kirche bestimmt werden müsse.

Diesen Ansatz gilt es im folgenden skizzenhaft zu entfalten (4.). Ich konzentriere mich dabei auf zwei Themen: das Verhältnis kirchlicher Armensorge zur staatlichen Wohlfahrtspflege (4.1) und die Einführung der neuen Orden,

insbesondere der Barmherzigen Schwestern, in das Sozialkonzept der Ultramontanen (4.2). Allgemeine Daten und Überlegungen werden an einem konkreten Fall illustriert: der Gründung einer Kranken- und Pflegeanstalt für besonders schwere Fälle in den 1860er und 1870er Jahren in Württemberg. Diese Stiftung „Liebenau“ im Landkreis Tettngang kann deshalb exemplarischen Status beanspruchen, weil noch jüngst bis zum Bundesgerichtshof hin umstritten war, ob sie sich als ein solches ultramontanes Sozialprojekt identifizieren lässt.¹ Dabei konzentriere ich mich in einer kurzen Vorschaltung auf jene ersten beiden Drittel des 19. Jahrhunderts, in denen noch nicht die Industrialisierung und die Arbeiterfrage, sondern der vorindustrielle Pauperismus und die durch die *Take off*-Phase verursachten Verarmungs- und Verwahrlosungsphänomene im Vordergrund standen (2.). Zudem ist vorab kurz der Blick zu richten auf die Wohlfahrtskonzepte und -projekte des aufgeklärten Bürgerhumanismus und der staatlichen Wohlfahrtspflege, mit denen sich der Ultramontanismus kritisch auseinandersetzte. Hier vertraue ich mich dankbar den Ergebnissen des Trierer SFB über „Armut und Fremdheit“ an (3.).²

2. Armut, Pauperismus und die Entstehung der sozialen Frage

2.1 Vom Pauperismus zur ‚sozialen Frage‘

Das 18. Jahrhundert kannte Armut, in den Kriegs- und Krisenzeiten auch grassierende und himmelschreiende Armut, aber es kannte keinen Pauperismus und keine soziale Frage. Die katholische Aufklärung um 1800 war noch ganz vorindustriell an einer Überwindung ländlicher Armut interessiert gewesen; sie verstand sich als Initiative der Verbürgerlichung und Verfleißigung des „Landmannes“ durch die Verbesserung von Anbaumethoden und die Steigerung der agrarischen Produktion. Die Rationalisierung des Wirtschaftens und der Religion hatte auf eine Mentalitätsveränderung der Landbevölkerung, nicht eine Strukturveränderung der Wirtschaft gezielt. Bereits im Vormärz war angesichts der Massenarmut das Ungenügen dieser Strategie sichtbar geworden. Der Pauperismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war eine dauerhafte und massenhafte

1 Vgl. Andreas HOLZEM, *Konfession und Sozialstiftung in Württemberg (1870–1970). Stiftungsrecht und Religionskultur der Stiftung Liebenau zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik Deutschland* (Tübinger kirchenrechtliche Studien 6), Berlin 2008.

2 Vgl. www.SFB600.uni-trier.de.

strukturell bedingte Armut. Die Bevölkerung war seit der Mitte des 18. Jahrhunderts anhaltend um etwa fünfzig Prozent gestiegen, hatte sich in manchen Regionen gar verdoppelt. Aber die Nahrungsgrundlagen, die die nach wie vor weitgehend traditionale Landwirtschaft zur Verfügung stellen konnte, waren trotz aufgeklärter Agrikultur-Reformen und verstärktem Anbau von Kartoffeln kaum mitgewachsen. Die arbeits- und brotlosen ländlichen Unterschichten drängten aus der Überbesetzung der Dörfer heraus in die Städte, ohne dass dort für deren Aufnahme ein nennenswert expandierender Arbeitsmarkt zur Verfügung gestanden hätte. Es war eher umgekehrt: Die Abwärtsspirale der Löhne bedingte, dass große Teile der Bevölkerung einen immer größeren Teil ihres Einkommens für die allerelementarsten Grundbedürfnisse aufwenden mussten. Die Folge war eine Abwärtsspirale nun auch der städtischen handwerklichen Arbeit; die Not erfasste auch die unteren Mittelschichten des Handwerker- und Kleinhändler-Bürgertums. Die Lage verschärfte sich teils drastisch durch die verheerenden Hungerkatastrophen der Jahre 1816/17 und 1846/47, aber auch durch die protoindustriellen Produkte aus England, die den Preisdruck auf die nach wie vor weitgehend im Handwerk oder im Verlagssystem hergestellten Waren auf dem deutschen Markt erhöhten. Die industrielle Revolution, deren *Take-off* in den ersten deutschen Zentren in die 1840er Jahre datiert wird, sollte nach 1850 auf lange Sicht den Mangel an Arbeitsplätzen und Verdienstmöglichkeiten beheben, aber um den Preis der ‚sozialen Frage‘: Der um 1850 noch geringe Anteil der Fabrikarbeiter, ganze vier Prozent der Erwerbsbevölkerung, wuchs rasch an. Aber die Industrialisierung brachte zunächst sehr niedrige Löhne teils unter der Subsistenzgrenze, eine hohe Arbeitsmigration, ein rasantes Städtewachstum mit ausgeprägten Elendsquartieren und einen eklatanten Mangel an Bildungsmöglichkeiten und sozialer Infrastruktur für die rasch wachsende Arbeiterschaft und deren Familien mit sich. Krisen alten Typs, ausgelöst durch Produktionseinbrüche der Landwirtschaft, wurden in ihrer unheilvollen Wirkung auf die Lebensressourcen der Unterschichten durch Konjunkturkrisen der industriellen Produktion abgelöst. Immer wieder kam es zu Hungerrevolten und Plünderungen, die nichts mit einer klassenbewussten Revolution zu tun hatten, sondern auf nichts weiter zielten als die Versorgung mit der allernötigsten Nahrung. Dennoch waren die Aufstände von enormer politischer Wirkung, seit insbesondere der schlesische Weberaufstand von 1844 einen publizistischen Widerhall durch ganz Europa erzeugt hatte.

Die Kirchen waren bis um 1850 noch nicht sonderlich gut gerüstet, diesen Wandel in seinen strukturellen Ursachen wahrzunehmen und zu bekämpfen. Lange Zeit herrschte in beiden Konfessionen ein Armutsdiskurs vor, der in der Tradition der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung „würdige“ von „unwürdigen

Armen“ unterschied.³ Öffentliche Unterstützung und christlichen Liebesdienst verdienten jene nicht, die arbeitsscheu die Anstrengung mieden, aggressiv bettelten, aufdringlich und unangepasst vagabundierten und keine Bereitschaft erkennen ließen, sich der sozialen Ordnung einzufügen. Ihnen wurde ihre prekäre Lage als eigene Schuld, moralische Schwäche und Sünde ausgelegt. Davon unterschieden wurden die verschämten Hausarmen, die nicht arbeitsfähigen Kranken, die hilflosen Waisen und Alten, denen kein Familienzusammenhang half. Nicht unterschätzt werden darf das Heer derer, die in zeitgenössischen Quellen als „Cretinen, Idioten, Blöd- und Schwachsinnige, Epileptische“ sodann als die „Krebsleidenden, mit bösartigen Geschwüren, mit schwer heilbaren Hautkrankheiten Behafteten, deren Erscheinen Eckel und Schrecken erregt“ beschrieben werden.⁴ Gerade sie wurden bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein in miserablen Anstalten oft besonders schlecht behandelt und versorgt; in den Familien oft schlichtweg zum niederen Vieh weggesperrt, weil sie die Kräfte und Ressourcen an Zeit und Nahrung besonders strapazierten. Die Unterscheidungskategorie würdiger, als demütig und christlich-fromm betrachteter und unwürdig-sündlicher Armut verstellte zunächst weitgehend den Blick auf die neuen strukturellen Ursachen, die insbesondere in den 1830er und 1840er Jahren Armut hervorbrachten.

Über die Konfessionsgrenzen hinweg rangen zwei Auffassungen miteinander, die auch sonst das kirchliche Leben und die Überzeugungen von einem für

3 Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Armut und Konfession – Ergebnisse und Perspektiven (kirchen-)historischer Forschungen zum Armutsproblem unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts und des deutschen Katholizismus, in: DERS. (Hg.), Konfessionelle Armutsdiskurse und Armenfürsorgepraktiken im langen 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2009, 9–57; Bernhard SCHNEIDER, Katholische Armutsdiskurse und Praktiken der Armenfürsorge im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts und das Paradigma der Zivilgesellschaft, in: Arnd BAUERKÄMPER/Jürgen NAUTZ (Hg.), Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2009, 79–111; Bernhard SCHNEIDER, Christliche Verbrüderung und tätige Nächstenliebe – Armenfürsorge und Bruderschaften im Horizont der katholischen Aufklärung, in: Konrad Krimm u. a. (Hg.), Armut und Fürsorge in der Frühen Neuzeit (Oberrheinische Studien 29), Ostfildern 2011, 237–257; Ingmar FRANZ, Katholische Publizistik und die Diskurse um Armut und Soziale Frage bis zum Kulturkampf, in: Michaela MAURER/Bernhard SCHNEIDER (Hg.), Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „Wettkampf der Barmherzigkeit“? (Religion – Kultur – Gesellschaft. Studien zur Kulturgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne 1), Berlin 2013, 59–93, hier 61–66; Tobias DIETRICH, Der Zwang zum Frieden? Dörflicher Interkonfessionalismus in Deutschland, Frankreich und der Schweiz zwischen Aufklärung und Hungersnot (1780–1830), in: Norbert HAAG/Sabine HOLTZ/Wolfgang ZIMMERMANN (Hg.), Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002, 309–324.

4 Statuten zur Gründung einer Pflieg- und Heil-Anstalt für chronisch Kranke Oberschwabens (1868); vgl. HOLZEM, Konfession (wie Anm. 1) 29.

die Gesellschaft relevanten Christentum prägen: Ist christliche Wohlfahrt Teil der gesellschaftlichen Modernisierung und des Projekts einer liberalen Bürgergesellschaft, so die Aufklärer? Oder ist die wachsende Armut gerade eine Folge des Umbaus der Gesellschaft unter rationalistischen Vorzeichen, die das dem Gemeinwohl förderliche Maß des sozialen Verkehrs und die seit der Urkirche geübten Formen christlicher Liebe dem Prinzip des Egoismus opfert, wie die Ultramontanen und die Erweckten argumentierten? Beide Auffassungen trugen bis in die sozialpolitischen Anfänge des Kaiserreichs ihre theoretische wie praktische Konkurrenz aus, sollten dann aber zunehmend im für Deutschland typischen System des dualen Wohlfahrtsstaates zusammenwachsen.⁵ Darum muss die Darstellung teilweise über die Jahrhundertmitte hinausweisen.

2.2 Das emanzipative Wohlfahrtssystem der Aufklärung und seine Grenzen

Aufklärer knüpften nach den Umbruchsjahren der Napoleonischen Ära fast nahtlos, angesichts der humanitären Hinterlassenschaften der Kriegszeit oft mit gesteigerter Energie und Dringlichkeit an die Wohlfahrtsdebatten und -institute des späten 18. Jahrhunderts an. Der Unterschied von Armut und Reichtum blieb ein Teil der göttlichen Schöpfungsordnung, der die einen wie die anderen zu christlicher Bewährung herausforderte: in Geduld, Frömmigkeit und Dankbarkeit hier, in Milde und opferbereiter Barmherzigkeit dort. Aber die Bekämpfung der Armut galt als Staatsaufgabe: Bildung, Erziehung, zur Not auch strafende Disziplinierung und eine sehr kontrollierende öffentliche Armenunterstützung galten als Ideal der Wohlfahrtspolitik. Grundgedanke war, wo immer möglich, eine erziehende Hilfe zur Selbsthilfe, um langfristig die Quellen der Armut zu verschließen. Öffentliche Erziehungsanstalten, so der aufgeklärte Pastoraltheologe Vitus Burg

⁵ Vgl. Sigrun KAHL, *The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared*, in: *European Journal of Sociology* 1 (2005), 91–126; Philip MANOW, *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsregime*, Frankfurt 2008; Kees Van KERSBERGEN/Philip MANOW (Hg.), *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, Cambridge 2009; Bernhard SCHNEIDER, *Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein edler Wettkampf der Barmherzigkeit? Einleitung und Zwischenbilanz*, in: MAURER/DERS. (Hg.), *Konfessionen (wie Anm. 3) 13–37*. – Demnächst Andreas HOLZEM, *The Dynamics of Social and Religious Reform in Church, State and Society: Catholic Germany 1850–1920*, in: Joris VAN EIJNATTEN/Liselotte MALMGART (ed.), *The Dynamics of Religious Reform in Church, State and Society in Northern Europe (c. 1780 – c. 1920)*, Vol. 4: *Social Reform and Welfare – The Social Question*, London 2014.

im wessenbergischen „Archiv für die Pastoralkonferenzen“ (1815), müssten „intellektuelle, moralische und industrielle Bildung“ fördern; daran hänge, „ob das Kind ein nützliches oder schädliches Mitglied des Staates“ werde und ein „gemeinnütziges Leben“ führen könne; evangelische Volksaufklärer argumentierten in ganz der gleichen Weise.⁶ Für den Unterhalt der Hausarmen, aber auch der Spitäler, Waisen- und Arbeitshäuser und sonstiger Institutionen wirkten kirchliche und staatliche Instanzen zusammen. Die staatlich-kirchlich – nicht eigentlich staatskirchlich – gedachte Fürsorge sollte zur Mildtätigkeit des Einzelnen nicht in Konkurrenz treten, sondern sie befördern und gleichzeitig strukturieren. Beiträge dazu galten im Vergleich zur spontanen Privatgabe als effektiver und gerechter; zwischen die direkte Konfrontation von Helfendem und Hilfsbedürftigen schob sich die versachlichende Kontrolle einer Anstaltlichkeit, die „alle Gattungen von Nothleidenden“ je spezifisch erfasste: Nahrung, Kleidung und Brennmaterial für die Erwerbsunfähigen und Alten, Unterricht für die Kinder und Jugendlichen, Ausbildung und Arbeitsgelegenheit für die „Gesunden und Kraftvollen“, Arznei und Versorgung für die Kranken und Verunglückten.⁷ Aufgeklärte Sozialreformer knüpften auch an die biblischen Begründungen mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Armutsdiskurse an; im Hilfsbedürftigen begegnete unmittelbar Christus (vgl. Mt 24/25). Der katholische Verdienstgedanke erschien nur noch abgeschwächt: Die Hilfeleistung erzeugte „eine reine, stille Empfindung, wie Wonne aus einer höhern Welt“.⁸ Umgekehrt erhielt das Engagement des Protestanten einen rechtfertigenden Charakter wenn nicht vor dem richtenden Gott, dann doch vor der Bürgergemeinde, der man als gemeinwohlorientiert ausweispflichtig war.

Unter den Bedingungen des vormärzlichen Pauperismus geriet die öffentliche Armenfürsorge an ihre Grenzen, weil sie für die Entwicklung von der agrarischen zur industriellen Welt nur unzureichend gerüstet war und unter den enormen Wanderungsbewegungen im Zuge der Bevölkerungsvermehrung und Pauperisierung rasch zusammenbrach. Sie beruhte in der Regel fast ausschließlich auf den Armenfonds der Ortsgemeinden. Weil die konfessionellen Scheidungen des Westfälischen Friedens jenseits der wenigen bikonfessionellen Städte durch die Arbeitsmobilität erst sehr langsam aufgebrochen wurden, unterschieden die staatlichen Instanzen in der Regel nicht zwischen der kirchlichen und der bürgerlichen Gemeinde; unter Mitwirkung des Ortsgeistlichen erfüllte die eine Gemeinde

6 Vgl. FRANZ, *Publizistik* (wie Anm. 3) 82; Thomas K. KUHN, *Innere Mission und Armenfürsorge. Protestantische Diskurse im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert*, in: MAURER/SCHNEIDER (Hg.), *Konfessionen* (wie Anm. 3) 95–118, hier 101–105.

7 *Volkspredigt über die Münchener Armenanstalten* (1791); vgl. MAURER/SCHNEIDER, *Konfessionen* (wie Anm. 3) 49; FRANZ, *Publizistik* (wie Anm. 3) 66–69.

8 *Festtagspredigt* (1849); vgl. MAURER/SCHNEIDER, *Konfessionen* (wie Anm. 3) 45.

kommunale wie kirchliche Aufgaben. Wie die Kirchen- und Schul-, so wurden auch die Armenfonds von gemischten Stiftungsräten verwaltet; diese fungierten als Behörden, zusammengesetzt aus den Ortsgeistlichen und dem Gemeinderat. Um gegen die vagabundierenden Armen und deren aufdringliche Bettelei wirksam vorgehen zu können, folgte die Armenfürsorge dem Heimatrecht: Nur wer vor Ort seinen Wohnsitz hatte, konnte Unterstützung erhalten. Je mehr die Unterschichten durch den Pauperismus in Bewegung gerieten, um so inadäquater wurde diese Beschränkung auf die Ortsarmen. Die preußische Armengesetzgebung von 1842/55 beispielsweise hatte gegen das alte Heimatrecht vor allem die Freizügigkeit und Niederlassungsfreiheit fördern wollen und die Zuzugsgemeinden verpflichtet, neuen Bewohnern spätestens nach einem Jahr Unterstützung zu gewähren; mit dem „Gesetz über den Unterstützungswohnsitz“ sollte diese formelle Regelung 1870/71 reichsweit ausgedehnt werden. Aber nach wie vor hatten die Städte und Gemeinden Art und Umfang der Unterstützung, die Beschaffung der Mittel und die Organisation selbst zu verantworten, und am schnellsten gerieten die an den Rand ihrer Möglichkeiten, die zu Hauptzielen der Arbeitsmigration wurden.

Vor allem in den Zentren des vormärzlichen Eisenbahnbaus und in den erst langsam, dann rasant wachsenden Industriestädten waren Beschäftigungskrisen nicht zu bewältigen. Obwohl die Industrie zahlreiche Arbeitsplätze schuf und damit die staatlichen Beschaffungsmaßnahmen der 1840er Jahre (Chausseebau, Eisenbahnbau) ablöste, lagen die Arbeitslöhne unter der Bedarfsgrenze und konnten zudem nicht das ganze Jahr über erzielt werden. Armenunterstützung wurde in der Regel nur bei amtsärztlich attestierter Arbeitsunfähigkeit und weit unterhalb des ortsüblichen Lohnniveaus gewährt. Ihrer zu bedürfen war zudem ein soziales Stigma, dem sich niemand freiwillig aussetzte. Daraus entstand eine Pflicht zur Arbeit um jeden Preis, realisiert durch die strikte, ja repressive Handhabung der Armenpflege, obwohl die Arbeitslosigkeit auch in der Phase der Früh-Industrialisierung noch hoch lag und in Rezessionsphasen erneut hochschnellen konnte. Empfänger von Armenunterstützung waren auch politisch diskriminiert: Sie verloren das Wahlrecht, alle öffentlichen Mitwirkungsrechte und unterlagen öffentlicher Aufsicht. Armenpflege wurde hier wesentlich als Schutzpolitik der bestehenden Ordnung, als Armenpolizei verstanden. In den Großstädten musste die Armenpflege bald dezentralisiert und durch Arbeitsvermittlung und öffentliche Arbeitsbeschaffung zu jeglichen Konditionen in Krisenzeiten ergänzt werden, verbunden mit noch strikteren Kontrollen, welche die besser gestellten Bürger unentgeltlich zu leisten hatten (sog. Elberfelder System).

Die Kommunen bemühten sich, ihr Wohlfahrtssystem weiter zu rationalisieren und zu bürokratisieren. Der „kommunale Sozialliberalismus“ des Bürger-

tums⁹ schuf neben der traditionellen Armenpflege immer neue Fürsorgezweige (Wohnungsfürsorge, Kinder- und Jugendfürsorge, Erwerbslosenfürsorge, Arbeitsvermittlung). Dennoch wuchs die Verwahrlosung auch von Kindern und Jugendlichen angesichts der „aktiven Proletarisierung“ und fortschreitenden Verarmung beider Eltern enorm an; eine mangelnde Gesundheitsfürsorge, das hohe Gesundheitsrisiko am Arbeitsplatz (Unfall, Invalidität) und das Fehlen jeglicher Altersvorsorge taten ein Übriges, um die „soziale Frage“ zunächst eher zu verschärfen.¹⁰ Anders als noch im Pauperismus des Vormärz führte die Früh-Industrialisierung dazu, dass „Armut und Verelendung keineswegs nur das Resultat von ‚Nicht-Arbeit‘ sind, sondern gerade auch durch und trotz Arbeit (als Lohnarbeit) entstehen.“¹¹ Diese Defizite konnten zunächst nur durch private Wohltätigkeit oft überkonfessioneller philanthropischer Vereine und durch die kirchliche Fürsorge ausgeglichen werden. Gleichzeitig stieg die Konkurrenz zwischen der aufgeklärt-öffentlichen Wohlfahrtskultur und dem Willen zur Eigenständigkeit konfessioneller Fürsorgeeinrichtungen: Jenseits der öffentlichen Armenpflege, teils gegen sie, entwickelte sich eine vorgelagerte Vereinskultur, die, beginnend im Vormärz und mit weiter Strahlwirkung bis in das Kaiserreich hinein, vorwiegend von den Wertgemeinschaften der religiösen Bewegungen getragen war, insbesondere dem Ultramontanismus und der Erweckungsbewegung.

3. Der Armutsdiskurs der Ultramontanen und das Beispiel „Stiftung Liebenau“

Der Pauperismus vor und die Industrialisierung Deutschlands seit 1840/50 trafen auf einen Katholizismus, dessen Verhältnis zur Moderne sich in Auseinandersetzung nicht mit der wirtschaftlichen, sondern der politischen Entwicklung seit der Französischen Revolution ausgeformt hatte. Der konservative Katholizismus

9 Ewald FRIE, *Katholische Wohlfahrtskultur im Wilhelminischen Reich. Der „Charitasverband für das katholische Deutschland“, die Vinzenzvereine und der „kommunale Sozialliberalismus“*, in: Jochen-Christoph KAISER/Wilfried LOTH (Hg.), *Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik (Konfession und Gesellschaft 11)*, Stuttgart u. a. 1997, 184–201, 184 (unter Berufung auf Dieter Langewiesche).

10 Vgl. Christoph SACHSSE/Florian TENNSTEDT, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg*, Stuttgart u. a. 1998, 202–222.

11 Ebd. 16. – Vgl. Ewald FRIE, *Wohlfahrtsstaat und Provinz. Fürsorgepolitik des Provinzialverbandes Westfalen und des Landes Sachsen 1880–1930 (Forschungen zur Regionalgeschichte 8)*, Paderborn 1993, 26–80.

hatte sich seit den „Kölner Wirren“ vor allem mit dem Ziel entwickelt, gegen die Allgewalt des Staates und des Staatskirchentums die „Freiheit der Kirche“ zu erstreiten. Schon früh freilich brachten seine Vertreter diese Argumentation auch in der Diskussion um die sozialen Verwerfungen der Gesellschaft zur Geltung: Sie erklärten den Pauperismus des Vormärz wie die Massenarmut im Gefolge der Industrialisierung zur Folge von Aufklärung und Säkularisation, von politischem Liberalismus wie bürokratischem Absolutismus. Ein Ausweg könne nur durch einen grundlegenden Strukturwandel von Wirtschaft und Gesellschaft gefunden werden. Diesen Prozess müsse die Kirche durch die Anwendung des Naturrechts auf alle „Stände“ theoretisch grundlegen und durch Armutsbekämpfung in caritativer Nächstenliebe begleiten.

Von diesem Ansatz her erschließt sich die grundlegende Sozialidee des ultramontanen Katholizismus. Aus der politischen Romantik und ihrer Ständelehre stammte die tiefe Distanz der Ultramontanen gegenüber dem liberalen Kapitalismus: Sie warfen ihm vor, mit der marktförmigen Konkurrenz den kollektiven Egoismus zu fördern und die überkommene soziale Ordnung aufzulösen. Dieser ältere katholische Antiliberalismus entstand angesichts der Krisen „alten Typs“ im Pauperismus der ersten Jahrhunderthälfte, wurden aber als „eine scharfsichtige konservative Sozialkritik“¹² zunächst auch noch an die Phänomene der Frühindustrialisierung herangetragen. Daher antwortete man auf die soziale Krise zunächst mit den klassischen Mitteln christlicher Caritas: individueller Hilfe und paternalistischer Fürsorge.

Es ist bezeichnend, dass sich die damit verbundenen Ideale weniger mit der entstehenden wirtschaftskapitalistischen Marktgesellschaft als nach wie vor mit dem Staat auseinandersetzen. Bis um 1900 sollte der moderne Staat als der eigentlich Verantwortliche für „die fundamentale politische, ideologische und ökonomische Schwächung der katholischen Kirche in der Folge moderner Säkularisierungsprozesse“¹³ gelten. Lehrbücher des Kirchenrechts, nach welchen katholische Geistliche und Ordensleute auch für ihren caritativen Dienst ausgebildet wurden, beschrieben vor wie nach 1850 die Fürsorge für die Armen und Kranken als unmittelbare kirchliche Aufgabe, seit die Kirche in der Antike entstanden und ihre sozialcaritative Wirksamkeit in der religiösen Stiftungskultur des Mittelalters breit entfaltet habe. Da der antike Staat Armenfürsorge nicht gekannt und die mittelalterliche Herrschaft diese Aufgabe stets als überkommenes

12 Thomas NIPPERDEY, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, 51.

13 Wolfgang SCHROEDER, *Katholizismus und Einheitsgewerkschaft. Der Streit um den DGB und der Niedergang des Sozialkatholizismus in der Bundesrepublik bis 1960* (Politik- und Gesellschaftsgeschichte 30), Bonn 1992, 35. – Vgl. FRANZ, *Publizistik* (wie Anm. 3) 81–91.

Reservatrecht der Kirche respektiert habe, könne die Entwicklung einer staatlichen Wohlfahrtspolitik im Zuge von Reformation, Aufklärung und Säkularisation kirchlicher Stiftungen und Klöster nur als Usurpation und Beraubung verstanden werden, welche das Selbstbestimmungsrecht der Kirche in ihren inneren Angelegenheiten verletze. Dies wurde nicht nur den protestantischen Staaten, sondern auch dem aufgeklärten Josephinismus katholischer Prägung vorgeworfen. Die defensive, aber auch die populistische Mentalität des Ultramontanismus hatte hier ihre Wurzeln. Um dem Katholizismus eine Massenbasis zu gewinnen und zu erhalten, wurde neben dem religiösen Bekenntnis gerade die Sozialkritik zum Ort des produktiven Bündnisses zwischen aristokratisch-konservativen und bürgerlichen Gruppen, traditionell-handwerklichem Mittelstand und wachsender Arbeiterschaft.

Im Anschluss an ultramontane Gesellschaftstheoretiker des frühen 19. Jahrhunderts wie Adam Müller, Karl Ludwig von Haller, Franz von Baader und Franz Joseph von Buß forderten sensible Kritiker der protoindustriellen Pauperisierung eine anders konstruierte Gesellschaft. Eine korporativ von unten nach oben aufgebaute „ständisch-organische“ Gesellschaftsverfassung sollte flankiert werden durch eine allein von den Kirchen beanspruchte caritative Arbeit durch Gesinnungsreform und freiwillige Liebestätigkeit. Franz Joseph von Buß forderte zwar in seiner berühmten „Fabrikrede“ in der Zweiten Kammer der Badischen Ständeversammlung schon 1837 Arbeitszeitbeschränkungen, Unfallversicherungen, Altersvorsorge und die Förderung von Bildung und Existenzgründung; dennoch blieb die katholische Staatsskepsis weitgehend erhalten: Der Staat solle zwar den freien Wettbewerb und durch Sozialgesetzgebung auch das Gemeinwohl sichern; der soziale Ausgleich aber sollte vorstaatlich und subsidiär vor allem durch die Kirche geleistet werden. Dieser „Solidarismus“ verfocht ein „Regulations- und Integrationsmodell aus Markt-, Stände- und Sozialstaat“¹⁴.

Ein typischer Exponent dieser Ideen über die Jahrhundertmitte hinaus wurde Wilhelm Emmanuel von Ketteler, zunächst als „Bauernpastor“ ein Kämpfer gegen die ländliche Armut, die Krankheit und den Mangel an Bildungsmöglichkeiten, 1848 profiliert konservativer Sozialpolitiker in der Paulskirche, dann als Bischof von Mainz (ab 1850) Protagonist der katholischen Soziallehre.¹⁵

14 SCHROEDER, Katholizismus (wie Anm. 13) 37.

15 Vgl. ERWIN ISERLOH (Hg.), Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler. Sämtliche Werke und Briefe, 11 Bde., Mainz 1977–2001; ALBRECHT LANGNER, Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene, Paderborn 1998, 154–201; KARSTEN PETERSEN, „Ich höre den Ruf nach Freiheit“ – Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit. Eine Studie zum Verhältnis von konservativem Katholizismus und Moderne, Paderborn u. a. 2005; HERMANN-JOSEF GROSSE KRACHT, Wilhelm

Ketteler war als Jurastudent und Rechtsreferendar von Friedrich Carl von Savigny und – bekehrt durch das „Kölner Ereignis“ – als Theologiestudent von Joseph Görres beeinflusst worden. 1864 hat er die Vorstellungen des katholischen Solidarismus in einer bahnbrechenden Schrift über „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ erneut reflektiert. Noch an der Schwelle zwischen sozialromantischen und sozialpolitischen Ideen machte er sich für Produktivassoziationen stark: Genossenschaften, in denen Arbeiter Herstellung und Vertrieb ihrer Produkte eigenständig in die Hand nahmen (in Anlehnung an Ferdinand Lassalle und Hermann Schulze-Delitzsch). Kirchliche Lehre und Caritas sollte flankierend wirken, weil die religiösen, wirtschaftspolitischen und gesellschaftlich-kulturellen Maximen des antichristlichen Liberalismus nach wie vor als Ursache der sozialen Frage betrachtet wurden. 1869 allerdings sollte Ketteler angesichts der Erfolglosigkeit dieses Konzeptes das Prinzip pastoraler Neutralität verlassen: Auf einem Referat für die Fuldaer Bischofskonferenz über die „Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter“ verlangte er, die Kirche müsse sich der Industrialisierung parteilich stellen; es gebe „soziale Menschenrechte“, welche der Staat durch Sozialgesetzgebung zu garantieren habe; einer kirchlich unterstützten Selbstorganisation der Arbeiter müsse der Staat durch Sozialgesetze und Arbeiterschutzgarantien die notwendigen Freiheitsrechte gewähren, insbesondere das Koalitions- und Streikrecht.¹⁶ Sozialpolitiker der Zentrumspartei sollten dann die Alleingeltung des hergebrachten ständestaatlichen Modells, von dem Ketteler bleibend ausgegangen war, zugunsten einer grundsätzlichen Akzeptanz und Reform des modernen ökonomischen Systems durchbrechen. Das Naturrecht legitimiere alle Gesellschaftsordnungen, welche den „eigentlichen Menschheitszweck“ der „Verherrlichung Gottes“ durch den „Gebrauch der Erdengüter“ garantierten. Zu einer Totalrevision des Wirtschaftssystems könne der Staat nicht verpflichtet werden, weil er dazu gar nicht in der Lage sei. Was er zu leisten vermöge, sei Sozialpolitik durch markt- wie gesellschaftskonforme Gesetzgebung, welche die unveräußerlichen Rechte des Menschen sichere und die widerstreitenden gesellschaftlichen Interessen so ausgleiche, dass Ordnung und Freiheit gewahrt blieben.¹⁷ Wo durch solche

Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Köln/Kevelaer 2011.

16 Hans-Georg ASCHOFF, Von der Armen- zur Wohlfahrtspflege. Anfänge staatlicher Sozialgesetzgebung – Die Kirche im Kontext unterschiedlicher Sozialhelfer in: Erwin GATZ (Hg.), Caritas und soziale Dienste (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 5), Freiburg 1997, 71–90, 73 f.

17 Vgl. Wilfried LOTH, „Die deutschen Sozialkatholiken in der Krise des Fin de Siècle“ in: Jochen-Christoph KAISER/DERS. (Hg.), Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik (Konfession und Gesellschaft 11) Stuttgart u. a. 1997, 128–141, 130–133; Ulrich SELLIER, Die Arbeiterschutzgesetzgebung im 19. Jahrhundert.

Neustrukturierung der Gesellschaft soziale Not bestehen bleibe – wegen Arbeitsunfähigkeit, Krankheit, unkalkulierbaren Risiken des Lebens – sei die kirchliche Liebestätigkeit, bewährt in Jahrhunderten, das Mittel der Wahl. Diese Liebestätigkeit dürfe nicht verstaatlicht, also politischer Kontrolle unterworfen werden, sonst verliere sie ihren umfassend ‚heilsökonomischen‘ Charakter, der aus zwei Gründen unabdingbar war: Er sicherte einen transzendenten ‚Lohn‘ und wirkte darum als Ansporn; und er lieferte darin gleichzeitig den pragmatischen Schlüssel der Effizienz.

Genau dieser Ansatz ließ sich beim dem württembergischen Projekt beobachten, das hier im Mittelpunkt stehen wird: die Gründung der Armen- und Pfllegeanstalt „Liebenau“ bei Tettngang.

Zentrale Gründungsfigur der Stiftung Liebenau war der Kaplan und spätere Pfarrer von Wilhelmskirch Adolf Aich, 1824 als Sohn eines katholischen Lehrerhepaares in Rottenburg geboren. Nach dem frühen Tod beider Eltern (1836/37) ermöglichten Verwandte eine Gymnasialausbildung. 1846 bezog er zum Studium der Theologie das Wilhelmsstift in Tübingen, welches in jenen Jahren einen schrittweisen Wandel von einer eher aufgeklärt-staatskirchlichen Theologie zu in dieser Zeit als „strengkirchlich“ bezeichneten konservativ-katholischen Positionen durchlief.¹⁸ Im Priesterseminar in Rottenburg (seit 1850) wurde diese Ausrichtung Aichs verstärkt: Regens Joseph Mast vertrat einen traditionellen, an den Beschlüssen des Trienter Konzils orientierten, die Ideale der Aufklärung bewusst verwerfenden Katholizismus und distanzierte sich scharf von den politischen und kulturpolitischen Entwicklungen der Moderne. Dazu gehörten in seinen Augen nicht nur die wesentlichen inhaltlichen Überzeugungen und religiösen Ausdrucksformen der Aufklärung, sondern auch der politische Liberalismus, der protestantisch-bürokratische Anstaltsstaat sowie das von diesem etablierte sogenannte „Staatskirchentum“, welches nach der Säkularisation auch im Bereich der ehemaligen katholischen Reichskirche eine strenge staatliche Kirchengaufsicht

Das Ringen zwischen christlich sozialer Ursprungsidee, politischen Widerständen und kaiserlicher Gesetzgebung (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N.F. 82), Paderborn 1998, 86–103.

18 Genauere Hinweise: Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewissheit, Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner Theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995, 69–139; Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992, 66–190; Rudolf REINHARDT, Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: DERS. (Hg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium 16), Tübingen 1977, 1–42.

implementierte. Ultramontane bewerteten diese Religionspolitik nicht nur als Bevormundung und als Verstoß gegen die „Freiheit“ der Kirche, sondern vielfach auch als schleichende Protestantisierung. Obwohl Regens Mast sich später als kirchenpolitisch nicht unproblematische Figur entpuppte¹⁹, fühlte sich Aich zeitweilig durch diese Seminarzeit in positivem Sinne geprägt: „Mit schwerem Herzen schied ich [...] 1851 vom Priesterseminar in Rottenburg, als ich zum letzten Mal das Ave-Läuten hörte und bald darauf es nochmals hörte von der Kapelle des Wurmlinger Berges herab.“²⁰

Nach der Vikariatszeit und einer Rekonvaleszenzphase nach schwerer Erkrankung übernahm Aich aufgrund der Ernennung durch den Königlich-katholischen Kirchenrat vom 04.02.1859 die Kaplanei St. Johann in Tettngang. Alle bisherigen Prägungen hatten dazu geführt, dass ihm die Krankensorge als eine der zentralsten Aufgaben kirchlicher Diakonie, vor allem aber seines priesterlichen Auftrags als Seelsorger erschien. Seine schriftliche Arbeit für das zweite Cura-Examen in Pastoraltheologie widmete er dem Thema: „Welche Stelle nimmt die Besorgung der Kranken unter den Pflichten des Seelsorgers ein? Was fordert diese Pflicht insbesondere von ihm bei Schwerkranken?“ Einleitend formulierte er: „Im ganzen gesellschaftlichen Leben gibt es kaum einen edleren Dienst als den der Kranken, die den gerechtesten Anspruch auf öffentliches Mitleiden, auf freundschaftliche Unterstützung und brüderlichen Trost haben.“²¹

Aich machte die Betreuung von Schwerkranken und Armen zum Zentrum seines pastoralen Wirkens im mit seiner Kaplaneistelle verbundenen städtischen Spital zu St. Johann, in den umliegenden Armenhäusern (Neuhäusle, Reute, Straß) und in den Unterkünften der proletarisierten und verwahten Unterschicht. Bis 1864 hat sich aus diesem Engagement der konkrete Plan ausgeformt, eine Pflegeanstalt für unheilbar Kranke einzurichten, welche entweder allein standen oder in ihrer familiären Umgebung nicht mehr versorgt werden konnten. Anlass dazu gaben u. a. Wahrnehmungen im St. Johann-Spital in Tettngang, welches von einem auf Lebenszeit angestellten Spital-Ehepaar geführt wurde, dem insbesondere die Pflege der an Gesichts-, Brust- und Unterleibskrebs leidenden Patienten Anstrengungen an der Grenze des Unerträglichen abverlangte. Drei konkrete Initiativen lassen sich in diesem Vorstadium historisch greifen:

19 Zu den sog. ‚Rottenburger Wirren‘ vgl. WOLF, Ketzler (wie Anm. 18) 201–243.

20 Adolf AICH, Chronik für die Lourdes-Grotte 1866; Handschrift in: Pfarrarchiv Wilhelmskirch, 16. Zit. nach: Hermann LINK, Die Stiftung Liebenau und ihr Gründer Adolf Aich, Liebenau 1983, 23.

21 Prüfungs-Arbeiten des Kaplans zu St. Johann in Tettngang. Adolph Aich, Prokura vom 4.2.1859; Handschrift in: Diözesanarchiv Rottenburg (DAR), Personalakte Adolf Aich, o. S., zit. nach LINK, Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) 25.

a) Einerseits besuchte er 1846 (und dann immer wieder in Folge) Krankenanstalten, die ihm als in besonderer Weise vorbildhaft erschienen oder geschildert wurden. Dabei wurden zunächst solche Anstalten bevorzugt, die von Katholiken oder katholischen Geistlichen gegründet worden waren (Eggsberg bei Mühldorf/Oberbayern, Altötting).

b) In diesem Sinne suchte Aich von vornherein einen katholischen Träger für seine Anstaltspläne: 1846 wandte er sich an die bereits seit 1515 aus jeweils einhundert Geistlichen bestehende Priesterbruderschaft St. Ulrich mit Sitz in Wangen/Allgäu. Dabei begriff er die Priesterbruderschaft als Äquivalent zum nach der Revolution von 1848 entstehenden ultramontan-katholischen caritativen Vereinswesen der Elisabeth- und Vinzenzvereine, die er der St. Ulrichsbruderschaft gegenüber explizit als Vorbilder benannte. Als diese 1865 ablehnte, gründete er in Tettngang den St. Johann-Verein (19.03.1866).

c) Im Eintrag zu diesem Datum in der Chronik der Stiftung Liebenau unter der Überschrift „Geschichte des St. Johann-Vereins und Entstehung des St. Gallushauses in Tettngang“ berichtete er von einer dritten Initiative, die zur Vorgeschichte der derzeitigen Stiftung Liebenau ein wesentliches Element beitrug: „Herr Caplan Aich hat schon in den Jahren 1863–64 den Gedanken gefaßt, durch freiwillige Beiträge einen Fonds zu sammeln, um einstens im Spital Tettngang barmherzige Schwestern einzuführen, das Spital zu vergrößern & auch die umliegenden Gemeinden hiezu beizuziehen. Daß sollte in der Art geschehen, daß diejenigen benachbarten Gemeinden, welche gar keine oder nur sehr ungenügende Spitale haben, sich mit der hiesigen verbinden, um gemeinschaftlich ein größeres Spital zu erstellen und den betreffenden Armen & Kranken eine bessere Pflege & Unterkunft bieten zu können. Es sollte dann womöglich ein eigener Spitalgeistlicher angestellt werden, der über das geistige Wohl der Spitaliten zu wachen hätte. Auch sollte versucht werden, verwahrloste Pfründner und fahrige Kinder aufzunehmen, bis solche in guten, christlichen Familien versorgt und untergebracht werden könnten.“²²

Zwei Prinzipien oder Kriterien des ultramontanen Sozialkatholizismus lassen sich hier am Beispiel der Anstaltsgründung illustrieren:

a) keine Mischfinanzierung mit den gemeindlichen Armenfonds, da die Kommune gemischtkonfessionell war, und keine Mitsprache der Regierung, sowie

b) eine Pflege der Kranken durch Barmherzige Schwestern, was eine Distanzierung vom alten kommunalen Spitalsystem implizierte.

²² Chronik der Stiftung Liebenau; in: Archiv der Stiftung Liebenau, vgl. LINK, Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) I f.

4. Distanz zum ‚Wohlfahrtsstaat‘ und ‚christliche Barmherzigkeit‘ als Organisationsmaximen ultramontaner Stiftungstätigkeit

4.1 Kaplan Aich und die Gründung der Stiftung Liebenau als Gegenkonstruktion zum Wohlfahrtsstaat

Staatlich gelenkte Wohlfahrtspolitik galt als staatskirchenrechtliche Bevormundung kirchlicher Liebestätigkeit, ja als Verletzung der Gewissensfreiheit, welche „der Wohlthätigkeit und dem Opfersinn der Gläubigen unwürdige Schranken“ setze. Der weitgehend protestantische Charakter der größeren und mittleren Staaten des Deutschen Bundes wie das in politischen Entscheidungen und öffentlichem Auftreten präsentierte Überlegenheitsbewusstsein seiner adligen und bürgerlichen Eliten tat ein Übriges, um Ressentiments gegen eine staatlich gelenkte Protestantisierung zu nähren. Sozialcaritative Stiftungsgründungen katholischer Priester- und Laienvereine wählten daher vielfach den Charakter kirchlicher Stiftungen kanonischen Rechts unter der Oberaufsicht der Ortsbischöfe, um dieses Selbstverständnis angesichts eines oft noch sehr defizitären staatlichen Stiftungsrechtes eindeutig zum Ausdruck zu bringen. Gegenüber der Selbstverständlichkeit, mit der das protestantische Kirchenrecht das Zusammenwirken von Kirche und Obrigkeit als Ausfluss evangelischer Identität von Kirchen- und Bürgergemeinde deutete, betrachteten Katholiken die staatliche Unabhängigkeit ihrer caritativen Einrichtungen als konfessionelles Distinktivum. Dass die Armenpflege eine Staatsaufgabe sei, wies die katholische Gesellschaftsauffassung als explizit „protestantische Anschauung“ und als „Durcheinandermischung der Konfessionen“ in einem „der Kirche abgeneigten Geist der Zeit“ zurück.²³

Der ultramontane-strengkirchliche Katholizismus, der sich aus staatlicher Bevormundung zu befreien versuchte, ist spätestens seit der Revolution von 1848/49 ein Vereins- und Verbandskatholizismus gewesen. Es waren vor allem die traditional denkenden Katholiken, denen es in besonderer Weise gelang, die mit der liberalen Bewegung und der Revolution verbundenen Freiheits- und Vereinsrechte für die Organisation ihrer politisch eher konservativen Interessen zu nutzen.²⁴ Es war also durchaus der konservativ-katholische Widerstand gegen eine protestantisch-obrigkeitsstaatliche Mehrheitsgesellschaft, welcher die partizipative Struktur der lokalen Gesellschaft durch eine Welle von Vereinsgründungen mit politischen, sozialpolitischen, kulturellen, caritativen und religiösen Zielsetzungen entwickeln

23 HOLZEM, Konfession (wie Anm. 1) 39–50, 94–97, hier 94, 96.

24 Vgl. NIPPERDEY, Religion (wie Anm. 12) 24–27.

half. Obwohl sich dies – in Auseinandersetzung mit Staat und protestantischen Formen der Vergesellschaftung – in den einzelnen deutschen Ländern in sehr unterschiedlicher Intensität und Breitenwirkung vollzog, entstand dennoch ein reichsweites Netzwerk, das mit den Katholikenversammlungen seit 1848/49 und mit der Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland in den 1890er Jahren eine besondere organisatorische Verdichtung fand.

Bemerkenswert genug ist, dass Kaplan Aich bereits seit der Mitte der 1860er Jahre zu diesem entstehenden Vereins-, Verbands- und ‚Milieu‘-Katholizismus und den frühen Gründungsvätern der katholischen Zentrumspartei während seiner Spendensammlungsreisen intensive Kontakte aufbaute und auch mehrfach auf öffentlichen Verbändeversammlungen als Redner auftrat. Zu seinen Kontaktleuten gehörten führende Zentrumsabgeordnete des Reichstags aus dem hohen Bistumsklerus wie Domherr Moufang (Mainz). Verbindungen entstanden zum katholischen Bürgertum, etwa zur Familie Ballestrem, über Generationen einflussreiche Zentrumspolitiker in Preußen, sowie zum Berliner Zentrumsabgeordneten Rudolf Probst, der als einflussreicher katholischer Landtagsabgeordneter in Stuttgart bereits das Gesetz über die Kirchen von 1862 in Württemberg mit namhaften Anträgen zu beeinflussen versucht hatte, aber auch zum katholischen Adel, etwa die Grafen Schönburg und Waldburg-Zeil für den deutschen Südwesten, die Fürsten Radziwill für das Umfeld der preußischen Politik oder die Freiherrn von Schmiesing-Kerssenbrock für Westfalen und das Rheinland; es war die katholische Adelsprominenz, die ihm auch die Türen zu den regierenden Häusern etwa in Sachsen oder Preußen öffnete. Katholische Bischöfe in Süddeutschland, in der Schweiz und in Österreich, nicht zuletzt in Südtirol blieben eine erste Eintrittskarte für Spendensammlungen.²⁵ Aich besuchte Zentralstädte des katholischen Vereinswesens wie Köln, Aachen und Trier²⁶; vor allem war er regelmäßiger Gast und dann auch Berichterstatter auf den sogenannten „General-Versammlungen der deutschen Katholiken“, aus denen nach 1870 die „Deutschen Katholikentage“ hervorgehen sollten. 1869 berichtete Aich in Düsseldorf in dessen Sektion für christliche Caritas über den gegenwärtigen Stand seines Projekts und erhielt eine besondere Empfehlung, welche damit innerhalb des entstehenden „katholischen Milieus“ reichsweit bekannt wurde und wichtige Türen weit über Württemberg hinaus öffnete.

Gleichzeitig gehörte zum ultramontanen Vereins- und Sozialkatholizismus ein ausgreifendes Pressewesen, welches sogenannte „Katholische Volkszeitungen“ gründete und darin überregionale Informationen verbreitete. Aich wusste sich

25 Vgl. LINK, Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) 39, 46 f.

26 Ebd. 47.

diese zu Nutzen zu machen und erreichte Publikationen im „Deutschen Volksblatt“, der Vorläuferin der „Germania“ als reichsweit gelesener Kölner Zentrumszeitung, im Stuttgarter „Katholischen Volksblatt“, im „Tiroler Volksblatt“ in Bozen, in der „Katholischen Bewegung“ (Würzburg) und in den „Historisch-politischen Blättern“, einem der Zentralorgane der katholisch-ultramontanen Bewegung in München schon im Vormärz. In diesen Zusammenhang gehört auch, dass Aich zusammen mit den Direktoriums- bzw. Komitee-Mitgliedern des St. Johann-Vereins Bueble und Locher während des Ersten Vatikanischen Konzils nach Rom reiste, nicht ohne dort die vergleichbare Anstalt für Unheilbare der „Incurabili di San Trinità“ zu besuchen.²⁷

Aich nutzte also gezielt das Vereins-, Verbands- und Öffentlichkeitsnetzwerk des Ultramontanismus und des entstehenden katholischen Milieus, um seine Initiative bekannt zu machen, um Unterstützung für sie zu werben, von Wohlhabenden, insbesondere kirchlichen Würdenträgern, Adligen und großbürgerlichen Zentrumspolitikern, Unterstützung, aber auch Empfehlungen für weitere Sammlungen bei einfachen Leuten zu erhalten, politische und kirchenpolitische Legitimität zu gewinnen und gleichzeitig seinerseits zu einem wichtigen Faden innerhalb des entstehenden Netzwerkes zu werden. In der allgemeinen Geschichtsauffassung wird häufig verkannt, dass diese Phase der späten 1860er bis in die 1890er Jahre nicht nur eine technisch-industrielle, sondern auch eine soziale Gründerzeit gewesen ist, welche sich nicht an einem bürgerlichen Wirtschaftsliberalismus unter der Protektion eines bürokratischen Obrigkeitsstaates, sondern strikt an weltanschaulichen Grenzen orientierte; neben dem katholischen Milieu zählt auch ein pietistisch-protestantisches Diakoniewesen der „Inneren Mission“ und ein sozialdemokratischer Organisationsaufbruch zu dieser Gründerzeit von „sozialmoralischen“ Milieus.²⁸ Der St. Johann-Verein, benannt nicht nur nach der Kaplanei Aichs, sondern vor allem nach Kapelle und Altar des Tettninger Spitals, verstand sich als Teil dieser sozialcaritativen Vereinsbewegung und war von vornherein als Sammel- und Trägerverein für ein eigenständiges Krankenhaus aus freiwilligen Beiträgen angelegt. Oberstes Ziel waren die Sammlung von Spendengeldern, die Herbeiführung längerfristiger finanzieller Selbstverpflichtungen und der Erwerb eines Grundstückes oder Anwesens, auf welchem, das war wiederum konstituti-

²⁷ Ebd. 40.

²⁸ Zur grundsätzlichen Begrifflichkeit vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), 588–654; Dies., Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120 (2000), 357–395.

ver Bestandteil der Gründungsversammlung am 18. März 1866, die Barmherzigen Schwestern von vornherein die Pflegeaufgaben übernehmen sollten.

Aich trieb zeit seines Lebens einen enormen Aufwand, um als bettelnder Priester auf weiten Reisen Geld für sein Projekt zu sammeln. Trotz der gewaltigen Anstrengungen, aber auch des Geschicks und der Erfolge dieser Sammeltätigkeit provozierte er immer wieder Konflikte mit den unmittelbaren Vorgesetzten und dem Bischöflichen Ordinariat um die Gewährung von lang währenden Sonderurlauben, Abwesenheit von der Pfründe und Finanzierung eines Stellvertreters. Auch für eine solche Sammeltätigkeit diakonisch engagierter Geistlicher besaß Aich Vorbilder im deutschen, österreichischen und schweizerischen Welt- und Mönchsklerus. Insofern darf er durchaus als Verkörperung eines bestimmten „Typus“ katholischer Geistlicher des 19. Jahrhunderts gelten, die sich einem caritativen Projekt mit aller Lebenskraft verschrieben und dafür Vorbilder unter den Heiligen insbesondere des tridentinischen Erneuerungsprozesses der Frühen Neuzeit fanden; explizit berief sich Aich auf den Mailänder Reformbischof Carlo Borromeo, dessen religiöses Erneuerungsprogramm mit einer intensiven Seelsorge an den städtischen Unterschichten und den Insassen der Armen- und Krankenhäuser und sonstiger Wohlfahrtseinrichtungen verbunden gewesen war, sowie auf Filippo Neri.²⁹ Bei der Sammeltätigkeit, über die Aich an verschiedenen Stellen ausführlich berichtet, scheint immer wieder ein bestimmtes Muster durch: Erster Ansprechpartner war eine hohe kirchliche Autorität, in der Regel der Ortsbischof. Daneben bildete der katholische Adel eine wichtige Anlaufstelle. Von diesen ließ sich Aich mit Empfehlungsschreiben versehen, um anschließend Klöster und Pfarreien, also Ordensleute und den Seelsorgeklerus zu überzeugen. Dieser war, häufig über die Präsentation des Projekts in sonntäglichen Gottesdiensten, der Türöffner zu den Gemeindemitgliedern und dem Seelsorgeumkreis. Nur ein Beispiel für diese Vorgehensweise ist die Sammlung vom Mai 1867 im Bistum St. Gallen, „wo ich mich dem H. Bischof Carl Johann vorstellte und hoch Derselbe mir eine schriftliche Empfehlung ausstellte. Mit dieser war mir der Weg gebahnt zu den Türen der Geistlichen, Klöster und Laien, unter welchen ich viele Bekannte hatte. [...] Reich beschenkt kehrte ich nach Tettngang zurück.“³⁰

Neben den Reiseerträgen jedoch rechnete Aich auf möglichst dauerhafte Finanzierungszusagen aus der unmittelbaren Umgebung. Unmittelbar nach der Gründung des St. Johann-Vereins bezog Aich in einer Unterredung in Rottenburg

29 Agostino BORROMEIO, Art. Borromäus, Karl, in: LThK 2 (31994), 598–600; Gottfried BITTER, Art. Neri, Filippo, in: LThK³ 7 (1998), 740 f.

30 Chronik der Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) 35.

am 7. April 1866 den Diözesanbischof Dr. Josef Lipp³¹ in die Vorgänge ein. Dabei ist hervorzuheben, dass Bischof Lipp in kirchenpolitischen Grundüberzeugungen mit der eher ultramontanen Ausrichtung Aichs übereinstimmte; seine Amtszeit gilt als Verabschiedung einer als „staatskirchlich“ interpretierten Anfangsphase des Bistums. Noch während des Jahres 1866 war Bischof Lipp bereit, Aich mit Krediten von insgesamt 3.000 fl. aus eigenen Mitteln zu unterstützen – „möge der Segen Gottes ihr Unternehmen begleiten!“ Segenswünsche – das gilt es für die Religiosität dieser katholischen Priester- und Laiengruppen im späten 19. Jahrhundert nachdrücklich zu betonen – waren alles andere als eine Leerformel, sondern gingen von einem intensiven Jenseitsbezug allen irdischen Tuns aus.³² Darum wurde von Anfang an der Bischof und nicht der Staat als Letzverantwortlicher des Stiftungsvermögens benannt: „Sollte wider Verhoffen unvorhergesehener Zufälle die Anstalt nach dem in den Statuten bestimmten Zwecke nicht mehr verwaltet werden können, so soll der jeweilige Hochwürdigste Diöcesan Bischof über das Vermögen dieser Anstalt für ähnliche wohlthätige Zwecke des Oberlandes frei verfügen. Weder der Staat, noch ein Einzelner hat auf das Vermögen dieser Anstalt einen Anspruch zu machen. Der huldvollsten Bitt-Gewährung entgegensehend zeichnet in tiefster Ehrfurcht [...]“.³³

Schon die ersten „Statuten zur Gründung einer Pfl eg- und Heil-Anstalt für chronische Kranke Oberschwabens“ vom 25. Juni 1868 legten sich hier im Konsens mit dem Bischof rechtlich verbindlich fest: „Die Krankenpflege besorgen Barmherzige Schwestern aus dem Orden des hl. Franziskus von Assisi. – Die Anstalt soll eine reine Privatanstalt sein und bleiben, hervorgegangen aus der freithätigen, christlichen Liebe, eben dadurch auch fort erhalten werden und stets auf katholischer, kirchlicher Grundlage ruhen. – Unterstützungen aus öffentlichen Kassen können den Charakter als Privatanstalt nicht ändern. – Das Vermögen der Anstalt besteht im Vertrauen auf Gott und die christliche Opferwilligkeit. – Die Anstalt steht direct unter Oberaufsicht des jeweiligen Diöcesan-Bi-

31 Vgl. Rudolf REINHARDT, Art. Lipp, in: Erwin GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 453–455; Bischof Dr. Josef Lipp, in: Das Katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zeiten. Zeichen. Zeugen. Zukunft, im Auftrag des Bischöflichen Ordinariats der Diözese Rottenburg-Stuttgart hg. von Werner GROSS und Heinz Georg TIEFENBACHER, Ostfildern 21993, 84 f.

32 Vgl. die Schreiben Bischof Lipp an Kaplan Aich, 25.4.1866 (420 fl.), 10.5.1866 (1.080 fl.) sowie 5.10.1866 (1.500 fl. unverzinslich); in: Archiv der Stiftung Liebenau, vgl. LINK, Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) I f.

33 Kaplan Aich an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 27.6.1868; in: DAR G I.1 Nr. C 20. Ia, Beilage zu Nr. 3.

schofes und wird von einem vom Hochwürdigsten Bischof ernannten Vorstande geleitet [...]“.³⁴

Aus alledem geht deutlich hervor, dass in den Statuten keine allgemein bürgerlich-humanistischen, sondern explizit konfessionell-katholische Ziele vertreten wurden, welche den Dienst an den „Elenden“ explizit als „Opfer“, als religiöses Handeln mit klarem Transzendenzbezug begriffen. Weiterhin stellten die Statuten einen ausdrücklichen Zusammenhang zwischen der zentralen Rolle der Barmherzigen Schwestern und dem Zweck der Anstalt her (vgl. 4.2). Das Institut war von vornherein darauf angelegt, den Anstaltsinsassen im Zusammenwirken von einem eigenen Hausgeistlichen und den Barmherzigen Schwestern eine umfassende geistliche Seelsorge zukommen zu lassen, welche die medizinische und materielle Leibsorge in religiöser Hinsicht weit überstieg.

Diese Betonung impliziert eine Entgegensetzung: Abgelehnt hingegen haben die Stifter alle zwischen 1867 und 1868 unternommenen Versuche, die Anstaltspläne der entstehenden Stiftung Liebenau in ein von der königlichen Familie verantwortetes und damit im Prinzip staatliches Wohlfahrtsprojekt für das gesamte Königreich Württemberg zu integrieren. Zentrale Vermittlungsfigur für dieses Vorhaben war der Stuttgarter Stadtpfarrer Friedrich Zimmerle³⁵, der dort gleichzeitig als Mitglied des Königlich-Katholischen Kirchenrates amtierte, also jener dem Kultministerium nachgeordneten staatlichen Verwaltungsbehörde für das katholische Kirchenwesen, welche nach dem Vorbild protestantischer Konsistorien eine von Katholiken vielfach als „Staatskirchentum“ abgelehnte weltliche Aufsicht auch über das Bistum Rottenburg ausübte. Daher war der Katholische Kirchenrat seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, in Analogie zu staatlichen Behörden organisiert und mit weitreichenden Kompetenzen ausgestattet, für alle „Ultramontanen“ (wie etwa Regens Mast, Bischof Lipp und Kaplan Aich), die für ein weitgehendes Selbstbestimmungsrecht der Kirche in ihren inneren Angelegenheiten eintraten, eines der wesentlichsten innenpolitischen Hemmnisse der als innerkirchliche Autonomie verstandenen „Kirchenfreiheit“.

In Schreiben vom 26. Januar und 12. März 1867 sollte Aich zur Integration seiner Pläne in die „Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins“ veranlasst werden. Die „Centralleitung“ war 1816/17 angesichts von Hungersnot und Wirtschaftsdepression im nachnapoleonischen Württemberg durch Königin Katharina

34 Statuten zur Gründung einer Pfleg- und Heil-Anstalt für chronische Kranke Oberschwabens, 25.6.1868, gedruckte Fassung mit Genehmigungsvermerk des Bischöflichen Ordinariats in Rottenburg vom 14.8.1868; in: DAR G I.1 Nr. C 20.1a, zu Nr. 6.

35 Friedrich Zimmerle, *1806, ab 1861 Stadtpfarrer in Stuttgart, Mitglied im dem Kultministerium angegliederten Katholischen Kirchenrat, † 1893; vgl. August NEHER, Real-Katalog des Bistums Rottenburg, Rottenburg 1894, 77.

ins Leben gerufen worden, um mit Rückhalt im Königshaus das Wohlfahrtswesen des Königreichs Württemberg zu koordinieren, zu unterstützen und halbamtlich zu beaufsichtigen. „Obrigkeitliche Personen, Landvögte, Oberamtänner, Dekane, Oberamtsärzte, Stiftungsverwalter und Armenpfleger erhielten die Mitarbeit als Amtspflicht auferlegt. Dadurch hat die Zentralleitung „immer eine wesentliche Bindung zum Staat gehabt“, zumal die Gründerin und ihre königlichen Nachfolgerinnen „die Autorität des Staates selbst [...] mit in die Waagschale geworfen“ haben.³⁶ Da auch neu gegründete Anstalten der Inneren Mission unter dieses organisatorische Dach gestellt worden waren, plante Königin Olga als Schirmherrin auch hier ein konfessionsparitätisches staatliches Vorgehen, zumal „der protestantische Charakter der Bevölkerung des ehemaligen Herzogtums Württemberg auch im Königreich im wesentlichen die tragenden bürgerlichen Schichten des Landes geprägt [hatte]. Ihre Haltung bestimmte die Einstellung des Staates und der Öffentlichkeit auch in den sozialen Fragen.“ Dieser Ursprung wirkte strukturprägend und hatte „zu einer ständigen engen Verbindung zum Königshaus und zur Staatsführung bis an das Ende der Monarchie und darüber hinaus geführt“.³⁷

Relativ rasch wandelte sich daher die von der Königin ausgesprochene, über die staatliche Aufsichtsbehörde für das katholische Landesbistum vermittelte Einladung zur Kooperation zu einer Nötigung, indem Aich in persönlichen Unterredungen mit immer höherrangigen Personen zur Zustimmung bewegt werden sollte: Im Juli 1867 erneut Kirchenrat Zimmerle, am 17. März 1868 Staatsrat von Adelung, am Vorabend von Christi Himmelfahrt Regierungsrat Matthes mit einem persönlichen Schreiben der Königin Olga, schließlich diese persönlich im August bei einer Unterredung im Schlossgarten Friedrichshafen.³⁸ In der strikten Ablehnung dieses Ansinnens in bis zur Schroffheit reichenden Szenen³⁹ ließen sowohl Aich als auch sämtliche Mitglieder des St. Johann-Vereins ihren Stifterwillen klar erkennen. Kaplan Aich darüber in der Chronik: „Um diese Zeit kamen auch an Herrn Kaplan von Stuttgart verschiedene Anfragen über die Anstalt. Es hatte

36 Vgl. Albert SCHOLL, Die Zusammenarbeit der öffentlichen und der freien Wohlfahrtspflege in Baden-Württemberg von 1816–1966, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 114 (1967), 1–6, hier 3; vgl. auch ausführlich Herhard IHME, Von der Zentralleitung des Wohltätigkeitsvereins zum Landeswohlfahrtswerk für Baden-Württemberg, in: ebd. 28–66.

37 Arnold WELLER, Wohlfahrtspflege in Württemberg 1817–1966, in: ebd. 7–19, hier 7, 9. Dort 8–13 auch ausführlich zu den Anstrengungen der weitgehend vom schwäbischen Pietismus getragenen und in die Zentralleitung integrierten protestantischen Wohlfahrtspflege seit den 1820er Jahren bis zum I. Weltkrieg. Vgl. zudem Sylvelyn HÄHNER-ROMBACH, Sozialgeschichte der Tuberkulose. Vom Kaiserreich bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs unter besonderer Berücksichtigung Württembergs (MedGG-Beihefte 14), Stuttgart 2000, 89–92 zur „Zentralleitung des Wohltätigkeitsvereins“.

38 Vgl. LINK, Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) 34–37.

39 Vgl. ebd. 37.

nämlich Ihre Majestät, die Königin Olga, die Absicht geäußert, wie im Unterlande zu Wildberg, so im Oberlande hier, für die Katholiken eine Kranken- und Pfründeranstalt zu gründen. Es wurde deshalb Herrn Kaplan der Antrag gemacht, das bis jetzt gesammelte Vermögen mit der von Ihrer Majestät zu gründenden Anstalt zu verschmelzen und solche unter ihre Protektion zu geben. Es würde sodann die Anstalt wie die in Wildberg einer Oberleitung von der Königin hierzu bestimmten Person übergeben. D. h., die Verwaltung aus den bisherigen Händen genommen und der Schwerpunkt derselben nach Stuttgart oder in solche Hände gelegt, welche dem Wesen der Sache bis jetzt ganz fremd und nur ein untergeordnetes Interesse dafür hätten. Um diesen Plan zu erreichen, wurde sogar der Hochwürdigste Bischof dafür einzunehmen gesucht und der Stadtpfarrer Zimmerle direkt hierher gesandt. Unterm 19. September berief Herr Kaplan deshalb den Verein zusammen und legte ihm die Sachlage vor. Die ganze Versammlung war aber der Ansicht, daß durch eine derartige Verschmelzung der Zweck der Gesellschaft gefährdet würde und man sich nicht entschließen könne, darauf einzugehen. Herr Kaplan wurde deshalb ersucht, dem Hochwürdigsten Bischof dies vorzustellen und ihn zu bitten, dem Verein ferner in gleicher Weise beizustehen und sich nicht darauf einzulassen. Herr Kaplan solle die Anträge zurückweisen, was dann auch geschehen ist.“⁴⁰

Den Bischof als Protektor des Vereins zu benennen, richtete sich also ausdrücklich gegen die auf Geheiß der Königin Olga getätigten Integrationsinitiativen. Diese Absicht klärt auch den Begriff der „reine[n] Privatanstalt“, die „hervorgegangen aus der freithätigen, christlichen Liebe, eben dadurch auch forterhalten werden und stets auf katholischer, kirchlicher Grundlage ruhen“ soll.⁴¹ Die Begrifflichkeit „reine Privatanstalt“ richtete sich gegen jede staatliche Bevormundung und betonte die gewollte katholischen Kirchlichkeit, die hier als institutionelle Anbindung verstanden wird; der Charakter als „reine Privatanstalt“ und die „katholische, kirchliche Grundlage“ bedingten sich im Willen der Stifter wechselseitig. Auch bei Unterstützung aus öffentlichen Kassen sollte dem Staat kein Eingriffsanspruch erwachsen. Denn was die Gründer unter einer „reinen Privatanstalt [...] auf katholischer, kirchlicher Grundlage“ verstanden, machte der vierte Teil der Satzung deutlich: „IV. Verwaltung und Leitung der Anstalt. Die Anstalt steht direct unter Oberaufsicht des jeweiligen Diöcesan-Bischofes und wird von einem vom hochwürdigsten Bischof ernannten Vorstände geleitet, dem ein rathendes und helfendes Comitée von sechs Mitgliedern zur Seite steht. – Der

40 Chronik der Stiftung Liebenau, Handschrift Aich; in: Archiv der Stiftung Liebenau, fol. 9–11.

41 Statuten zur Gründung einer Pfleg- und Heil-Anstalt für chronische Kranke Oberschwabens, 25.6.1868 (wie Anm. 34).

Vorstand der Anstalt soll immer ein Geistlicher sein und im Orte oder in der Nähe der Anstalt seinen Wohnsitz haben, sowie auch das Comité.⁴⁴²

Es ist daher deutlich, dass der Begriff der „reinen Privatanstalt“ der Abwehr des zwischen Frühjahr 1867 und Sommer 1868 immer massiver vorgetragenen staatlichen Einflussbegehrens diene. Aus diesem Grund wurde für die Statuten vom Sommer 1868 eine Form gewählt, welche nicht nur einer allgemeine bekenntnisorientiert-kirchliche Gesinnung der Stifter, sondern eine institutionelle Anbindung an die Organe der Kirche, hier den Bischof von Rottenburg, fest-schrieb.⁴³ Im Gegensatz dazu war der quasi-staatliche Charakter der unter der Ägide des Königshauses stehenden Wohlfahrtspflege schon durch deren Struktur deutlich: „Der Vorstand und die Mitgl. der Zentralleitung des Wohlvereins (unter letzteren auch Frauen) wurden vom König auf Lebensdauer zu diesem Ehrenamt berufen. Der Zentralleitung kam die Aufgabe zu, auf dem weitverzweigten Gebiet der Liebeshätigkeit anregend, beratend, unterstützend und bis zu einem gew. Grad auch beaufsichtigend zu wirken. Um ihr die Erfüllung ihrer Aufgaben zu erleichtern, wurde die ZentrL. dem bestehenden Behördenorganismus angegliedert und ihr ein gewisser amtlicher Charakter verliehen.“⁴⁴

Die Errichtung staatlichen Einflusses durch Behördencharakter wirkte sich bis auf die Ortsebene hinunter direkt aus: „Für diese eigenartige Organisation ist namentlich charakteristisch die Verbindung von amtlicher Autorität und freiwilliger Tätigkeit. Den Ortsleitungen gehörten kraft ihres Amtes an die geistlichen und weltlichen Vorsteher der Gden. und die Mitgl. des Kirchenkonvents; in den AALeitungen hatten OAMann, Dekan, OA.-Arzt und OAPfleger von Amts wegen Sitz und Stimme. Im Übrigen wurden die Orts- und OA-Leitungen gebildet aus männlichen und weibl. Armenfreunden. Auf die Orts- und OA-Leit. wurden seitens der Regierung gewisse Amtsbefugnisse der Orts- und BezBeh. übertragen.“⁴⁵

Im nämlichen Artikel wird die „Pfl- und Bewahranstalt für Unheilbare (St. Galluspfl-ge in Liebenau OA. Tettngang“ erwähnt als „von der Privatwohltätigkeit eingerichtete und unterhaltene Anst.“⁴⁶; gleichzeitig wird geklärt, dass der Begriff „Privatanstalt“ hier eindeutig als Abgrenzungsbegriff gegenüber staatlichen Initiativen verstanden wird: „Die einzelnen Wohltätigkeitsanstalten und -vereine tragen in der Regel i. d. R. konfess. Charakter, und jede Konf. ist bestrebt, die

42 Ebd.

43 Art. Wohltätigkeitsanstalten und -vereine, in: Friedrich HALLER (Hg.), Handwörterbuch der württemb. Verwaltung, Stuttgart 1915, 884–887, hier 884.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Ebd. 886.

noch bestehenden Lücken nach Möglichkeit auszufüllen. Eigentümlich ist bei der Mehrzahl dieser Veranstaltungen, daß die Initiative zu ihrer Gründung von der Privatwohltätigkeit ergriffen wurde, während der Staat sich im wesentl. darauf beschränkte, die Unternehmungen durch Gewährung finanz. Beihilfe zu fördern.“⁴⁷

Auch die Begrifflichkeit der württembergischen Verwaltungsordnung stellt also das Private, auch wenn es eindeutig konfessionellen Charakter besitzt und mit den Konfessionskirchen institutionell verbunden ist, dem Staatlichen und Öffentlichen als Gegensatzbegriff gegenüber. Somit geht – vor dem Hintergrund der allgemeinen württembergischen Verwaltungsbegrifflichkeit – schon aus dem Sprachgebrauch Aichs und des St. Johann-Vereins klar hervor, dass bereits 1868 eine konfessionelle Privatinitiative unter Ausschaltung des staatlichen Einflusses, aber ausdrücklich in organisatorischer Verbindung zur Institution Konfessionskirche, sprich zum Bistum Rottenburg, beabsichtigt war und in dieser Form in einem förmlichen Verfahren vom Bistum Rottenburg genehmigt wurde.

Die Gründer des Tettnanger, dann auf die Liebenau transferierten Projekts verstanden ihre Initiative daher nicht im Lichte eines aufgeklärten philanthropischen Bürgerhumanismus, sondern im Gegensatz dazu als katholisch-konfessionelles Unternehmen, dessen Erfolg sie – neben den menschlichen Bemühungen – buchstäblich „im Himmel“ verankert glaubten. Dies lassen Akten und Chroniken deutlich erkennen. Bereits in der Gründungsversammlung vom 18. März 1866 wurde der Beschluss, sich urkundlich auf ein Grundkapital von 10.000 fl. zu verpflichten, „im Vertrauen auf den Beistand des Allmächtigen und die Fürbitte der seligen Jungfrau“ gefasst. Das Werk solle „mit Gottes Hilfe zu seinem Ruhm und dem Wohl leidender Menschheit dienen“.⁴⁸ Schon bei seinen ersten Besuchen von „Cretinen-Anstalten“ hatte Aich den bayerischen Wallfahrtsort Altötting besucht, dort „Maria, die huldvolle Gottesmutter“ begrüßt und ihr „mit innigem Vertrauen mein Anliegen vor[gelegt]“. Carlo Borromeo, den heilig gesprochenen Bischof und Krankenfürsorger Mailands nach dem Trienter Konzil, erwählte er ebenso zum Patron wie sämtliche Heilige, auf welche die Altäre der Kirchen und Kapellen in Tettngang und auf der Liebenau geweiht waren: im Spital Johannes der Täufer (oder der Evangelist Johannes), in der Stadtpfarrkirche der hl. Gallus als „Missionar des Bodenseeraumes“, auf der Liebenau Teresa von Avila.⁴⁹ Ein solches Patronat ist religionsgeschichtlich zu erläutern: „Patrozinium bezeichnet im Römischen Recht die Schutzpflicht, die ein Patron seinen Klienten schuldet“; diese Schutzpflicht wurde nun auf die „himmlisch-irdische Existenz des Heiligen

47 Ebd. 884 f.

48 Chronik der Stiftung Liebenau (wie Anm. 40) fol. 5 f.

49 Vgl. LINK, Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) 26 f., 43.

mit seiner Möglichkeit der Fürbitte bei Gott und der Vermittlung von *virtus* [Kraft, Vermögen] für die Menschen“ übertragen: „Entsprechend hatte der Heiligenpatron vom Himmel her seinen Schutzbefohlenen auf Erden beizustehen.“⁵⁰ Im „Vertrauen auf Gott und die christliche Opferwilligkeit“ spiegelte sich das *offerre pro* der mittelalterlichen Tradition als ein bewusstes ‚sich selbst aufopfern für‘, als *imitatio Christi*, Nachahmung des gekreuzigten Passionschristus mithin. Auf ein solches theologisches Referenzsystem nahm Aich auch bei der Predigt während der Almosensammlungen Bezug, bei welcher er die Spendenfreudigkeit der jeweils angesprochenen Eliten und breiten Bevölkerungen „mit Stellen aus der Heiligen Schrift, aus Kirchenvätern, z. B. Chrysostomus, dann heiliger Borromäus, Philipp von Neri, die sich besonders auf das Almosen, auf das Wohltun für Unglückliche bezogen“ angestachelt und befördert hatte.⁵¹ Die religiösen Vollzüge, insbesondere die Stiftungsmessen zum Jahrgedächtnis Verstorbener, wurden zu einem festen Bestandteil des anwachsenden Stiftungsvermögens. Dies ahmte in den Möglichkeiten des 19. Jahrhunderts den Charakter spätmittelalterlicher Bruderschaftsspitäler nach, deren Finanzierung sich aus einer Foundation in Grund und Renten wie aus sogenannten „Seelgerät-Stiftungen“ speiste, in welchen für das Seelenheil lebender und verstorbener Zustifter Messen gelesen und das Stundengebet verrichtet wurde.⁵² Der Jenseits-Bezug zu Gott, Maria und den Heiligen blieb für Aich zeitlebens wesentlich; zusammenfassend berief er sich auf „die mächtige Hand Gottes, den Schutz unsichtbarer Geister, die Kraft des Rosenkranzgebetes. Ich blieb meinem Gelöbnis treu und trotz aller Vorkommnisse der festen Überzeugung, daß Gott die Unternehmung des begonnenen Werkes von mir verlange.“

Gerade jene „Kranke, vor denen die menschliche Natur zurückschreckt und vor welchen man nicht selten die Türe schließt“, galten ihm unter Berufung auf das Lukas-Evangelium (Lk 16,19–31) als „Erben des armen, aussätzigen Lazarus“; die ihnen angebotene Hilfe gilt ausdrücklich als geistliches und für das ewige Leben verdienstliches „Werk“ im Rahmen der katholischen Lohn- und Verdienstlehre des 19. Jahrhunderts: „Die Opfer, die für sie gebracht, sind die ver-

50 Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 190 f. – Die dort genannte „himmlisch-irdische Doppelexistenz“ des Heiligen beruht auf seinem „Bei-Gott-Sein“ aufgrund des Martyriums; doch der Leib des Heiligen, das „Zurückgelassene“ (*reliquum* – Reliquie) im Grab bzw. im Altar gilt als nach wie vor verbleibender, krafterfüllter Aufenthaltsort des Heiligen auf Erden.

51 LINK, Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) 33.

52 Vgl. für die direkte Umgebung: Andreas SCHMAUDER (Hg.), Macht der Barmherzigkeit. Lebenswelt Spital (Historische Stadt Ravensburg 1), Konstanz 2000.

dienstlichsten nach den Worten des Heilandes: was ihr einem meiner Geringsten getan, das habt ihr mir getan.“⁵³

Bei dem ganzen Unternehmen ging es neben den notleidenden Menschen ausdrücklich immer auch um die „Ehre Gottes“, die ihm erwiesen werde, indem die Menschen seine Gebote befolgten, wie sie in der Gerichtsrede des Matthäus-Evangeliums (Mt 25,31–46), auf die sich Aich im obigen Zitat berief, als Dienste der Nächstenliebe bzw. – in der Sprachtradition des späten Mittelalters – als „Sieben Werke der Barmherzigkeit“⁵⁴ zusammengefasst wurden.

Die Stiftung Liebenau gehört damit in den Kontext eines seit der Mitte des 19. Jahrhunderts unter ultramontan-strengkirchlichen Vorzeichen intensivierten Stiftungsbooms, der an verschiedenen Stellen der Diözese in jeweils enger Tuchfühlung mit dem Bischöflichen Ordinariat zu sehr vergleichbaren Lösungen führte. Dies gilt nicht nur für einzelne Satzungsformulierungen, für die innere Struktur der Anstalten und für die darin festgeschriebenen Aufsichtsrechte des Bischofs, sondern reichte bis in Aufbau und Gliederung der Satzungen hinein.⁵⁵ Was Aich und der St. Johann-Verein planten und initiierten, war nicht nur etwas anderes, sondern das pointierte Gegenmodell zu dem, was als staatsnahe katholisch-bürgerliche Philanthropie die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts noch geprägt hatte. Es ist der Vergleich, der selbst in trockenen Satzungstexten den völlig anderen Geist, die vollkommen veränderte konfessionskulturelle Gemengelage und die daraus im Blick auf Organisationsstruktur und institutionelle Einbindung in kirchliche Organe veränderte Situation der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck bringt.

Hinter dem Einzelfall stand eine öffentliche Debatte, die Kanonisten und Staatsrechtler in großer Deutlichkeit, teils auch Schärfe führten. Daran haben sich auch die Kirchenrechtler der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen beteiligt. So ist davon auszugehen, dass die in Württemberg Beteiligten diese Grundsatzdebatten sehr wohl kannten.

Für das Selbstverständnis der katholischen Armen- und Krankenpflege im 19. Jahrhundert, das sich in einem prinzipiellen Gegensatz zur bürokratischen Verstaatlichung der Wohltätigkeit definierte, genügen wenige Beispiele, etwa aus der Feder des Grazer Kanonisten Franz Heiner: „Die kirchliche Verwaltung des gesamten Stiftungsvermögens nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts wurde

53 LINK, Stiftung Liebenau (wie Anm. 20) 49, 65, 66.

54 Die „Werke“ im Einzelnen: Hungrigen zu essen und Durstigen zu trinken geben, Nackte bekleiden, Kranke besuchen und beherbergen (hier unmittelbar relevant), Obdachlose aufnehmen, Gefangene befreien, Tote begraben.

55 Zur Gegenprobe bei den Satzungen bürgerhumanistischer Projekte vgl. HOLZEM, Konfession (wie Anm. 1) 89–94.

[vorreformativ; A.H.] vom Staate anerkannt, und die Stiftungen selbst hatten, sei es als Anstalten, sei es als Fonds, die juristische Persönlichkeit [im Rahmen des kanonischen Rechts; A.H.]. Aber seit der Reformation wurden dieselben nicht nur in protestantischen, sondern auch in katholischen Ländern der weltlichen Macht unterstellt, oder gar als weltliche Stiftungen in rechtswidriger Weise erklärt und der Verwaltung der Kirche gänzlich entzogen, oder selbst mit brutaler Rechtsverletzung zu anderen, dem Willen der Stifter entgegengesetzten Zwecken bestimmt. Auch in Bezug auf die Neugründung solcher Stiftungen oder Zuwendung zu schon vorhandenen bestehen in allen deutschen Staaten die Rechte der Kirche und die Gewissensfreiheit der Katholiken verletzende Gesetze, indem der Wohlthätigkeit und dem Opfersinn der Gläubigen unwürdige Schranken gezogen werden.⁵⁶

Darin drückten sich massive, auf der Interpretation der Geschichte wie des kanonischen Rechts aufruhende Ressentiments gegenüber den Maßnahmen des Staates sowohl in protestantischen, als auch von der Aufklärung geprägten katholischen Staaten aus, die als Zumutungen und widerrechtliche Übergriffe interpretiert wurden. Auch eine thesesianisch-josephinistische, als antirömisches „Nationalkirchentum“ kritisierte Politik vornehmlich in Österreich und Bayern galt damit als einem vermeintlich allein „wahren“, sich an Rom, am Papsttum, am bis zur Säkularisation geschichtlich Hergebrachten orientierenden Konfessions- und Kirchenbewusstsein abträglich. Es waren diese Ressentiments, gegen welche sich das Postulat der „Kirchenfreiheit“ von staatskirchlich-bürokratischer Bevormundung richtete. Dementsprechend restriktiv wurden faktisch bestehende Aufsichtsrechte des Staates interpretiert: „Diese Aufsicht des Staates als solche, wenn sie auch eine wohl erworbene wäre, enthält aber noch kein Recht der Mitverwaltung, und selbst wo aus besonderen Gründen, z. B. aus Vertrag, bei etwaigen Veräußerungen ein Recht der Einsprache des Staates besteht, kommt doch die letzte Entscheidung der Kirchenobrigkeit zu. Jede andere Einmischung in die kirchlichen Vermögens-Verwaltungsrechte muß als ein Eingriff in das Gebiet der Kirche betrachtet werden.“⁵⁷

Solche Positionen waren keineswegs eine radikale Einzelmeinung, sondern wurden durchgängig vertreten. Protestantische Interpretationen der historischen Entwicklung unterschieden sich in ihrer Einschätzung grundlegend, weil die Beteiligung der kommunalen Gemeinde, vor allem aber der Obrigkeit als organische Entwicklung aus reformatorischem Gedankengut heraus galt. So kam etwa der

56 Franz HEINER, *Katholisches Kirchenrecht*. Bd. 2: Die Regierung der Kirche, Paderborn 1913, 461 f.

57 Ebd. 444.

preußische Oberregierungsrat Aemilius Ludwig Richter, Professor beider Rechte in Berlin, in seinem prominentesten und vielfach überarbeitet neu aufgelegten grundlegenden „Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts“ zu gänzlich anderen Ergebnissen der historischen Herleitung: „Durch die Reformation wurde der Zusammenhang der Wohlthätigkeitsanstalten mit der Kirche zwar nicht aufgehoben, aber den evangelischen Grundsätzen gemäß die Gemeinde und die Obrigkeit ebenso veranlaßt, sich dieser Sorge mit zu unterziehen. Allgemein jedoch machte sich seit dem 16. Jahrhundert in protestantischen wie katholischen Ländern eine große Mannigfaltigkeit neuer Stiftungszwecke geltend; eine Menge neuer, rein weltliche Stiftungen nahm zwar, um für ihr Vermögen die Privilegien der *res ecclesiasticae* zu gewinnen, die Bezeichnung als *piæ causæ* in Anspruch, stand aber mit der Kirche und ihren Aemtern in keinerlei rechtlichem Zusammenhang. Infolge davon ferner, daß die Kirchen thatsächlich nicht mehr im Stande waren, für den gesammten Bedarf der Armenpflege aufzukommen, und daß der Staat sich nun genöthigt sah, die Armenlast als eine bürgerliche Rechtspflicht seinen Gemeinden aufzulegen, deshalb aber auch die einheitliche Ordnung des Armenwesens als Staatsangelegenheit zu behandeln, wurden nicht nur die Wohlthätigkeitsanstalten mehr und mehr in den Bereich der Staatsgesetzgebung gezogen und alle Stiftungen für öffentliche Zwecke der staatlichen Oberaufsicht unterworfen, sondern es konnte in dieser Entwicklung auch nicht ausbleiben, daß viele Armen- und Krankenstiftungen besonders in den Städten ihre frühere Beziehung zur Kirche ganz einbüßten, während andererseits die Pfarrer meist an der Leitung der einheitlichen kommunalen Armenverwaltung beteiligt wurden. Sonach steht, – wenn auch die Kirche unzweifelhaft berechtigt ist, eine, die allgemeine polizeiliche Fürsorge für die Nothleidenden unter den eigenthümlichen kirchlichen Gesichtspunkten ergänzende Armen- und Krankenpflege zu organisieren und zu treiben, und grundsätzlich, wie auch durch ihre Stellung als öffentliche Corporation, darauf angewiesen ist, ihre Mission der thätigen Uebung der Nächstenliebe in öffentlich-rechtlichen Formen zu erfüllen, – doch die allgemeine Sorge für die Armen gemeinrechtlich ihr nicht mehr zu.“⁵⁸

Obwohl die staatliche Politik namentlich in protestantischen Ländern des deutschen Bundes und Reiches im 19. Jahrhundert auf dieser Geschichtsinterpretation

58 Aemilius Ludwig RICHTER, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände. Nach dem Tode des Verfassers mit eingehender Berücksichtigung der neueren Entwicklung im Gebiete des Staates und der Kirche in Achter Auflage bearb. von Dr. Richard DOVE und Dr. Wilhelm KAHL, Leipzig 1886, 1302–1304. – Richter war „Doctor der Theologie und der Rechte, geh. Oberreg.-Rathe und ord. Prof. der Rechte zu Berlin“, Dove „Geh. Justizrathe u. ordentl. Professor d. Rechte zu Göttingen“, Kahl „ordentlicher Professor der Rechte zu Erlangen“ (Titelblatt).

weitgehend basierte, wurde sie von der sogenannten „strengkirchlichen“ Theologie, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholisch-theologischen Fakultäten mehr und mehr prägte, nie akzeptiert. Theologiestudierende in Tübingen lernten beim Kirchenrechtler Johann Baptist Sägmüller: „Die kirchliche Leitung des gesamten Stiftungswesens war während des Mittelalters auch von der staatlichen Gesetzgebung anerkannt. Den frommen Stiftungen war als solchen die juristische Persönlichkeit zuerkannt, und sie konnten demgemäß auch staatlicherseits gültig Eigentum erwerben und besitzen. Allein seit dem Ende des Mittelalters vollzog sich hier ein starker Umschwung. Das erwachende Bewußtsein des Staates von seinen Rechten und Pflichten, die protestantische Anschauung, daß die Armenpflege Staatssache sei, die Entstehung zahlreicher rein weltlicher Stiftungen, die mit der Kirche in gar keiner Beziehung standen, das Unvermögen der Kirche, allen Anforderungen nach dieser Seite hin zu genügen, so daß der Staat auch die Gemeinden hierfür in Anspruch nehmen mußte, die Durcheinandermischung der Konfessionen, endlich der der Kirche abgeneigte Geist der Zeit – all das bewirkte, daß die frommen Stiftungen der Kirche mehr und mehr entzogen worden, daß die Armenpflege heute als Sache des Staates gilt.“

Soweit war das eine präzise Zusammenfassung der bei Aemilius L. Richter formulierten Position. Aber nun: „Demgegenüber wird die Kirche prinzipiell daran festhalten, daß das Vermögen der frommen Stiftungen Kirchenvermögen ist, daß die frommen Stiftungen ihrer Leitung unterstehen, sie wird das ihr entzogene Vermögen und dessen Verwaltung reklamieren oder den Entzug höchstens tolerieren, solche Stiftungen errichten und für sie vom Staat die juristische Persönlichkeit und selbständige Leitung verlangen, endlich wo ihre Vertreter in die staatliche Armenpflege als Mitvorstände aufgenommen werden, davon Gebrauch machen.“⁵⁹

Aus diesen Formulierungen ergibt sich, in welchem historischen und rechtlichen Gesamtzusammenhang ultramontan-katholische Stiftungsgründer sich zu den per Gesetz festgelegten staatlichen Aufsichtsrechten ins Verhältnis setzten. Sie verlangten selbstbewusst für ihre Stiftungen die Verleihung der juristischen Persönlichkeit durch den Staat. Doch dessen Rechte an kirchlichem Stiftungsvermögen, auch privatrechtlichem, bestritt man prinzipiell und tolerierte lediglich den von der staatlichen Gesetzgebung her unvermeidlichen Umfang der Mitwirkung. Die von Otto Weiß in ihren Theoriebausteinen und Handlungsoptio-

⁵⁹ Johann Baptist SÄGMÜLLER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1. Teil: Einleitung. Kirche und Kirchenpolitik. Die Quellen des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 1900, § 202: Die frommen Stiftungen, 802 f.

nen fein herausgearbeitete Gegnerschaft des Ultramontanismus gegenüber dem Staatskirchentum lässt sich also bis in den Einzelfall klar zurückverfolgen.

4.2 Die Rolle der Krankenpflege durch „Barmherzige Schwestern“ als Teil einer alternativen Sozialpraxis

Soweit die Strukturen und die Theorie. Aber die bereits im Vormärz einsetzende Entstehung des Sozialkatholizismus wäre nicht denkbar gewesen ohne die Gründung zahlreicher neuer caritativer Orden und Kongregationen, meist getragen von Geistlichen und sozial engagierten Frauen aus dem romantischen Konvertiten-, dem katholischen Bürger-, später teils Industriellenmilieu: Luise Hensel, Clara Fey, Franziska Schervier, Pauline von Mallinckrodt und viele andere.⁶⁰ Die Wiedereinführung der Barmherzigen Schwestern in der Krankenpflege ging nach der Säkularisation von strengkirchlichen Kreisen in München aus und entfaltete eine nicht unbedeutende Strahlwirkung auf den gesamten Ultramontanismus und dessen Hauptvertreter im deutschen Südwesten, aber auch in Preußen, insbesondere im Rheinland. Aus den lokalen Caritas-Vereinen des Vormärz und der Revolutionszeit gingen zwischen 1840 und 1860 zahlreiche Genossenschaften und Kongregationen hervor, die deren Ziele mit zunehmender Professionalität, aber auch mit der Organisationskraft und Hingabebereitschaft ordensähnlicher Strukturen weiterführten: Früheste Gründungen von Mutterhäusern waren die Clemensschwestern (Münster 1808/20), die Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul (Zams/Bozen und Innsbruck/Meran 1826, München 1832, Fulda 1834, Wien 1836, Paderborn 1841), die Schwestern von der hl. Elisabeth (Essen 1843), die Schwestern vom armen Kinde Jesus (Aachen 1844), die Armen-Schwester vom hl. Franziskus (Aachen 1845), die Schwestern der christlichen Liebe (Paderborn 1849); dazu traten Borromäerinnen, Franziskanerinnen, Kreuzschwestern, Schwestern von der Liebe usw. In unterschiedlichsten Zweigen „von der Buße und der christlichen Liebe“ oder „von der allerseligsten Jungfrau Maria und den Engeln“ unterhielten auf dem späteren deutschen Reichsgebiet nicht weniger als 169 Ordensgenossenschaften und 20 Vereinigungen 5.350 Niederlassungen mit fast 47.800 Mitgliedern.⁶¹ Europaweit wurden diese Frauengemeinschaften unter

60 Vgl. Relinde MEIWES, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt/New York 2000, 30–45, 98–113.

61 Vgl. Erwin GATZ, Kirchliche Mitarbeit in der öffentlichen Armenpflege. Die Neuanfänge einer eigenständigen kirchlichen Armenpflege in: DERS. (Hg.), Caritas und soziale Dienste (wie Anm. 61) 66, 109. – Für Preußen MEIWES, Arbeiterinnen (wie Anm. 60) 74–88. – Lokalstudie: Antonius LIEDHEGENER, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und

dem Begriff der „Barmherzigen Schwestern“ (*Sœurs de la Miséricorde, Sisters of Mercy*) zusammengefasst. Sie orientierten sich an der Regel des Vinzenz von Paul; spätere Gründungen folgten oft der Drittordensregel des hl. Franziskus. Sie widmeten sich sämtlichen sozialen, caritativen und pflegerischen Tätigkeiten, derer das 19. Jahrhundert angesichts der Defizite kommunaler und staatlicher Wohlfahrtspflege dringend bedurfte. „Für viele katholische Gläubige wurden die Schwestern zu den wichtigsten Begleiterinnen im Prozeß des sozialen Wandels von der vorindustriellen zur industriellen Gesellschaft.“⁶² Außerordentlich flexibel und mit sehr effektiven Strukturen füllten sie Lücken der Sozialfürsorge aus und leisteten einen wesentlichen Beitrag zur Entstehung und Lebensfähigkeit des sozialen Katholizismus. Männliche Kongregationen und Brüdergemeinschaften wie die „Barmherzigen Brüder vom hl. Johannes von Gott“ (Koblenz 1853) oder die Franziskanerbrüder vom Hl. Kreuz (Waldbreitbach 1862) standen hinter diesem weiblichen Engagement weit zurück (insgesamt 113 Niederlassungen mit knapp 2.000 Mitgliedern).

Die Mitglieder der neuen Orden und Kongregationen stammten meist aus der religiös tief verwurzelten mittleren Stadt- und Landbevölkerung. Vor allem Töchtern kinderreicher Familien boten sie als Alternative zur Familie neben der gemeinschaftlichen Bindung „soziale Sicherheit, Bildungschancen, ein gewisses Sozialprestige und die Wahrnehmung von Verantwortung“.⁶³ Weit entfernt davon, ein vormodernes Relikt frommen katholischen Lebens für ‚Übriggebliebene‘ fortzuschreiben, waren die Frauengemeinschaften ein Weg weiblicher Partizipation am sozialen Wandel. Schwerpunkte der regionalen Verteilung bildeten insbesondere die katholischen Kerngebiete Preußens (46% aller Niederlassungen) sowie Bayern (18%), Baden (12%) und das Reichsland Elsass-Lothringen (9%). Sie verstanden sich als „Arbeiterinnen des Herrn“ und lebten eine „Symbiose von tätigem und religiösem gemeinschaftlichem Leben“, die im 19. Jahrhundert für viele Katholikinnen äußerst attraktiv war.⁶⁴

Dass kirchliche Wohlfahrtseinrichtungen von Ordensleuten getragen wurden, war im 19. Jahrhundert ein Politikum. Insbesondere die weiblichen Kongregationen der „Barmherzigen Schwestern“ wurden vielfach bis in Parlamentsreden hinein als ultramontan-katholisches Signal gegen einen aufgeklärt-konfessionsindifferenten Bürgerliberalismus gedeutet. Die politischen Debatten um die staatliche Genehmigung zur Einführung der Barmherzigen Schwestern in konfessionelle

Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (VKZG.B 77), Paderborn u. a. 1997, 138–141, 453 ff.

62 MEIWES, Arbeiterinnen (wie Anm. 60) 10.

63 GATZ, Mitarbeit (wie Anm. 61) 107.

64 MEIWES, Arbeiterinnen (wie Anm. 60) 9.

Sozialeinrichtungen wurden als Teil der Debatte um die „Freiheit der Kirche“ geführt. Die Barmherzigen Schwestern sahen sich dabei vergleichbaren Verdächtigungen ausgesetzt, wie sie auch gegenüber den Jesuiten geäußert wurden: Moderne- und aufklärungsfeindlich, konfessionell intolerant, auf missionarische Beeinflussung aus. Typisches Beispiel einer solchen Denkweise ist die Rede des berühmten badischen Liberalen und Parlamentsabgeordneten Friedrich Daniel Bassermann um die Mitte des 19. Jahrhunderts (1846), mit welcher er ein Verbot der Niederlassung des Krankenpflegeordens der Barmherzigen Schwestern ebenso begründen wollte wie ein weiteres Fernhalten der Jesuiten aus den badischen Landen: „Diese besonderen Orden aber verbinden sich zu besonderen Handlungen und Zwecken. Die Barmherzigen Schwestern wollen eingeführt sein in unsere Krankenhäuser, wo unsere Mitbürger verschiedener Confession in schwachem und krankem Zustand ihnen preisgegeben sein sollen, ihnen, die die Pflicht haben, sie zu bekehren. Vor dieser Quälerei muss der Staat seine Angehörigen schützen. Die Jesuiten aber befolgen bekanntlich Grundsätze, die im vorigen Jahrhundert in ganz Europa und von dem Papst Clemens XIV. selbst verdammt wurden.“⁶⁵

Vollkommen anders wurde das Engagement der Barmherzigen Schwestern innerhalb des zeitgenössischen Katholizismus interpretiert. Der bayerische Kirchenrechtler Michael Permaneder schilderte zeitgleich in seinem 1846 erschienenen „Handbuch des gemeingültigen katholischen Kirchenrechts [...]“ den „Einfluss der Kirche auf die Wohlthätigkeit-Anstalten“ als ein Novum der Geschichte, welches überhaupt erst durch das Christentum in die Welt gekommen sei: „Erst an der Hand des Christenthums zog die Liebe und das Erbarmen in die Welt ein. Das Alterthum kannte keine milden Stiftungen, oder doch nur wenige und bloß für Einheimische, denn eine starre Scheidewand hielt die Völker des Heidenthums voneinander gesondert; und im einzelnen Volke wieder trat das Mißtrauen und der Hochmuth zwischen den Patrizier und den Plebeier, zwischen den Günstling des Glücks und den Unglücklichen. Der Arme galt als das Opfer, das seinem Schicksale verfallen war, und dem der Mensch nicht zu helfen habe. Mit dem Erscheinen des Gesetzes der Liebe, mit der Verkündigung des Einen die ganze Menschheit umfassenden Bruderbundes wich die Gesetzeshärte der früheren Welt zurück, und es wurde auch öffentlich geboten, die Armen zu unterstützen, das Vermögen der Waisen der Confiscation zu entziehen, die Gefangenen auszulösen; und überall erhoben sich Anstalten für geistige und leibliche Pflege der Unglücklichen und Hilfsbedürftigen [...]. Aber es waren dieß nicht bloße sanitätspolizeiliche

⁶⁵ Verhandlungen der Ständeversammlung Baden, II. Kammer 54. öffentliche Sitzung, 12.8.1846, 45. – Zum Zusammenhang vgl. Andreas HOLZEM, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (VKZG.B 65), Paderborn u. a. 1994, 275–281, hier 278 f.

Anstalten; es waren Werke christlicher Barmherzigkeit; das leitende Prinzip war brüderliche Liebe.“⁶⁶

Gegen diese „Zeugnisse von der religiösen Gesinnung und werkhätigen Liebe unserer Ahnen, die sie antrieb, im Interesse der leidenden Menschheit und zur Förderung des Gemeinwohls solche Anstalten zu gründen und zu unterhalten“⁶⁷, wurde nun das staatliche Fürsorgewesen der Neuzeit scharf abgegrenzt: „Bis ins XVI. Jahrhundert waren es beinahe ausschließlich kirchliche Anstalten, welche die Verwaltung und selbst den Dienst um die Pflege der Hülfbedürftigen zumal in größeren Armen- und Kranken-Spitälern besorgten. Diese Seite der praktischen Wirksamkeit der Kirche auf die Gesellschaft läßt sich in ihrer Wichtigkeit nur ermessen, wenn man sie mit der Unzulänglichkeit des Armenwesens und der Krankenpflege der neueren Zeit vergleicht, seit dem der Staat diese Wirksamkeit der Kirche abgenommen hat. Warum aber besorgte die Kirche diese Angelegenheiten mit so großem Erfolge? Weil sie zugleich auch auf die innere Gesinnung der Armen und Kranken wirkte, jenen das lebendige Gottvertrauen und die Tugend der Genügsamkeit, diesen die gottergebene Fassung einzuflößen verstand; weil sie eigene Orden schuf, die nicht für irdischen Lohn sondern um Gottes Willen, und daher von Gott begnadiget mit selbstopfernder Liebe, welche dem bezahlten Miethlinge fremd ist, und die nur eine corporative Gesinnung geben kann, dem schönen Zwecke ihrer Stiftungen dienen. In neuerer Zeit aber begann man in vielen Ländern, namentlich in Deutschland das Aufsichtsrecht der Bischöfe zu beseitigen, die innere Verwaltung dieser Institute den geistlichen Genossenschaften abzunehmen und unter die weltlichen Behörden zu stellen, und bald auch die Vorsteher und das Dienstpersonal dieser Häuser aus dem Laienstande zu wählen. [...] Der Orden der Barmherzigen Schwestern, erst im vorigen Jahrhunderte in Deutschland eingeführt, wurde mit der Zertrümmerung der katholischen Kirchenverfassung seiner segensreichen Wirksamkeit entsetzt; in Bayern, wohin ihn 1742 die Churfürstinn Maria Amalia verpflanzt hatte, verschwand er 1809. Aber in dem Maße, als die Armenpflege, die Hospitäler und überhaupt die Anstalten der öffentlichen Wohlthätigkeit der Kirche entzogen, und reine Staats- und Communal-Anstalten geworden sind, wich auch in denselben das christliche Element und damit der Segen in auffallender Weise zurück.“⁶⁸

66 Michael PERMANEDER, Handbuch des gemeingültigen katholischen Kirchenrechts, mit steter Hinsicht auf die katholisch-kirchlichen Verhältnisse Deutschlands und insbesondere Bayerns, Bd. 2, Landshut 1846, § 834: Von den milden Stiftungen für Hilfsbedürftige, 673–675.

67 Ebd. 675.

68 Ebd. § 836: Behandlung der Armen- und Krankenpflege. B. In neuerer Zeit, 678 f.

Die Wiedereinführung der Barmherzigen Schwestern in der Krankenpflege ging von strengkirchlichen Kreisen in München aus und entfaltete eine nicht unbedeutende Strahlwirkung auf den gesamten Ultramontanismus und dessen Hauptvertreter im deutschen Südwesten, aber auch in Preußen, insbesondere im Rheinland. Darum wies sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts der Orden der Barmherzigen Schwestern als jenes Politikum aus, als welches er von dem Liberalen Bassermann in seiner Rede vor der Zweiten Kammer der badischen Ständeversammlung gekennzeichnet worden war. Die Gegenreden katholischer Abgeordneter freilich bewerteten ein Verbot der Zulassung der Barmherzigen Schwestern im Sinne der ultramontanen „Kirchenfreiheit“ ihrerseits als Verhöhnung des liberalen Freiheitsbegriffs, welcher die Freiheit des Andersdenkenden einschließen müsse. Dementsprechend positiv beurteilte auch der Kirchenrechtler Permaneder die in den 1830er und 1840er Jahren im Zusammenhang der „Restauration der kirchlichen Verhältnisse“ vollzogenen Wiedereinführungen der Barmherzigen Schwestern, vielfach durch Bemühungen einer „Genossenschaft des hl. Carolus Borromäus, ein Nebenweig des Ordens der Barmherzigen Schwestern“; eben jenes nachtridentinischen Seelsorge- und Wohltätigkeitsbischofs, den sich auch Aich in den frühen 1860er Jahren bereits zum Patron gewählt hatte. Die Literatur, die in diesem Zusammenhang angeführt wurde, gehörte mit ihren Autoren unmittelbar in die damaligen Zentren des ultramontanen Personennetzwerkes.⁶⁹ Dementsprechend scharf setzte Permaneder die christliche Liebestätigkeit von der staatlich verantworteten und kontrollierten Wohlfahrtsbürokratie in aufgeklärtem Sinne ab. Am Beispiel Bayerns formulierte er: „In die Verwaltung der Krankenhäuser in Bayern ist theilweise schon frühe, besonders aber seit der Klöster-Aufhebung allseitig die weltliche Beamtung unter der Oberaufsicht der Regierung eingetreten. Auch den Krankendienst besorgten in neuerer Zeit ausschließlich weltliche Wärter und Wärterinnen. Wenn gleich nicht in Abrede zu stellen ist, daß auch im Laienstande Einzelne zu jener heroischen Begeisterung sich zu erheben im Stande sind, sich dem schweren und abschreckenden Berufe der Krankenwartung mit selbstaufopfernder Liebe hinzugeben; so zeigt doch die Erfahrung, daß Beispiele dieser Art immer seltener wurden und werden mußten, zu einer Zeit, wo unläugbar das Familienleben sowie das öffentliche in Folge der Schwächung des religiös-sittlichen Lebensmomentes in eine vielfache Zerrüttung eingegangen ist; und täglich auffallender erweist sich der Mißgriff der modernen Staatskunst, wie überall so auch hier an die Stelle des religiösen Prinzips das humanistische setzen zu wollen. Das hochherzige Verlangen, die Lage der unglücklichen Kranken möglichst zu lindern, lenkte den Blick vor allem auf die

69 Vgl. ebd. 680.

Gesellschaft der Barmherzigen Schwestern, die ihre christliche Aufopferung im Krankendienste schon früher so großartig bethätiget hatten. [...; hier werden Beispiele vorgetragen; A.H.]. Man scheint sich mehr und mehr zu überzeugen, daß ‚den Apostolat der Krankenpflege‘ niemand besser versteht als das Weib, zumal eine an Christus hingeebene und den Sorgen der Mildthätigkeit durch ihr heiliges Gelübde geweihte Ordensschwester; und daß die gepriesene Philanthropie unseres Jahrhunderts nirgends – am wenigstens im Krankendienste – das Christenthum zu ersetzen im Stande ist.⁶⁷⁰

Damit ist das religionskulturelle, aber auch das kirchen- und konfessionspolitische Spannungsfeld, in dem sich Aich und der St. Johann-Verein mit der Berufung der Barmherzigen Schwestern nach Tettngang und dann auf die Liebenau bewegte, präzise umrissen. Der Orden war deshalb so umstritten, weil er in seiner Nähe zum personellen und institutionellen Netzwerk des entstehenden deutschen Ultramontanismus Krankenpflege dezidiert gegen staatsbürokratische oder bürgerlich-humanistische Konzepte der Aufklärung als „Apostolat“ und als durch Gelübde Christus geweihten katholischen Heiligungsdienst interpretierte und damit strikt in kirchlich-konfessionelle Bezüge einordnete. Die staatliche Wohlfahrtsbürokratie erschien hier keineswegs nur als alternatives Modell, sondern als ein Gegner weltanschaulicher Art, weil christliche Nächstenliebe und „Philanthropie“ prinzipiell auf anderen Grundlagen aufbauten. Zu den vermeintlichen Folgen der Letzteren bemerkte Permaneder: „Die Mildthätigkeit mußte besteuert werden; das Vertrauen schwand; die Herzen erkalteten; die Quellen der Hülfe versiegten.“⁶⁷¹

Aich und die Mitglieder des St. Johann-Vereins waren weder Theoretiker noch Politiker, aber sie gingen in ihrem ganzen Denken und Handeln klar erkennbar von diesen in der zeitgenössischen theologisch-kanonistischen Literatur formulierten Prinzipien aus. Diese zeigen – bis in die Begrifflichkeit hinein – was gemeint war, wenn in den Statuten von „der freithätigen, christlichen Liebe [...] auf katholischer, kirchlicher Grundlage“ die Rede war und warum bereits in diesem ersten Passus über „Name, Zweck, Charakter der Anstalt“ die Festlegung unverzichtbar war: „die Krankenpflege besorgen Barmherzige Schwestern aus dem Orden des heiligen Franziskus von Assisi.“⁶⁷² Gründungsvorgang, Anfangsphase und jahrzehntelang geübte Praxis der Liebenau fanden über die religiösen Sinnbezüge, die Liturgie wie die konfessionskulturelle und religionspolitische Konnotation der Barmherzigen Schwestern vor dem Hintergrund eines durchgängig katholisch-

70 Ebd., § 847: Die Krankenpflege, 691 f.

71 Ebd., § 836 (wie Anm. 68) 679.

72 Statuten zur Gründung einer Pflög- und Heil-Anstalt für chronische Kranke Oberschwabens 25.6.1868 (wie Anm. 34) I.2./3.

kirchlich konturierten Sinnsystems statt. Diese mentale Struktur war den Handelnden so selbstverständlich geläufig, dass sie in Statuten oder Korrespondenzen nur noch in wenigen formelhaften Wendungen zum Ausdruck gebracht zu werden brauchte.

Christliche Wohltätigkeit lebe davon, dass die eine Hand nicht wisse, was die andere tue; eine „Armensteuer“ staatlicher Armenverwaltung untergrabe die Gefühle der Dankbarkeit und Verpflichtung bei den Bedürftigen und fördere das Anspruchsdenken, während die wohlhabenden Geber eine tiefe Abneigung gegen jeden Zwang hegten: „Mit allem Geld der Erde läßt sich die christliche Sanftmuth, die himmlische Freundlichkeit, die unerschöpfliche Geduld nicht erkaufen, und darum Nichts erreichen, was den Stiftungen eines Vincenz von Paul, eines Karl Borromäus, eines Johann von Gott auch nur von Ferne zu vergleichen wäre.“⁷³ Gegen den „Despotismus der Bürokratie“ und die „Arroganz der Medizinalpolizei“ müsse kirchlichen Anstalten völlige Freiheit gelassen werden.⁷⁴

Die Gründung konfessioneller Pflege- und Bewahanstanalten, Krankenhäuser, Sozialstationen und anderer Einrichtungen hing wesentlich mit diesem Erstarken einer sozialkatholischen Bewegung unter antirevolutionären und dann zunehmend kulturkämpferischen Vorzeichen zusammen. Damit lässt sich das konkrete Beispiel generalisieren: Wo es in größeren katholischen Städten an der Grenze zwischen der ersten und der zweiten Jahrhunderthälfte neben der häuslichen Kranken- und Altenpflege überhaupt Spitäler gab, gingen sie oft noch auf mittelalterliche Stiftungen zurück. Sie dienten weniger der Heilbehandlung als der Unterbringung armer, alter und kranker Pflinglinge auf Dauer; die Versorgung dieser „Pfründner“ war Teil des Armenwesens, nicht der Gesundheitsfürsorge. Geleistet wurde sie oft von weltlichen Spitalpflegern, die ebenfalls bepfründet, oft aber kaum ausgebildet waren. Die wenigen Einrichtungen waren oft krass unterfinanziert, der Umgang mit den Insassen rüde; Spitalmeister und deren angestellte Pfleger seien „bezahlte und gierige, ehr- und gefühllose Wärter“⁷⁵. Die Berufung Barmherziger Schwestern löste allenthalben einen Professionalisierungsschub der Krankenpflege aus. Der ältere Bürgerhumanismus der Aufklärungszeit wurde seit den 1840er Jahren abgelöst von einer konfessionell überformten Gründungsära, die im Zeichen katholisch-ultramontanen Selbstbehauptungswillens gegen die staatliche Wohlfahrtspolitik wie gegen den Bürgerliberalismus stand. Die strukturellen Defizite und die Unterfinanzierung, aber auch die liberale weltanschauliche

73 Bischof Wilhelm Arnoldi, Trier, Sonntagspredigten (1869); vgl. MAURER/SCHNEIDER, Konfessionen (wie Anm. 3) 53.

74 GATZ, Mitarbeit (wie Anm. 61) 66 f.

75 Johann Theodor LAURENT, Apostolischer Vikar in Luxemburg, Fastenhirtenbrief 1847; vgl. MAURER/SCHNEIDER, Konfessionen (wie Anm. 3) 55.

Offenheit kommunaler Armenverwaltungen, Spitäler und Stiftungen wurden hier verabschiedet: Die Ordensfrauen und die kirchliche Trägerschaft garantierten in der Regel den Bestand und Betrieb dieser Einrichtungen. Das hatte eine Kehrseite: Obwohl sie selbstverständlich auch Protestanten und Juden aufzunehmen und dafür eigene Trakte einzurichten bereit waren, spaltete sich vielerorts das Krankenhauswesen konfessionell auf. Neben katholische traten evangelische Krankenhäuser der Gemeinden oder der „Inneren Mission“, die von Diakonissen geführt wurden. Die Rekonfessionalisierung des 19. Jahrhunderts spiegelte sich im tiefen Misstrauen gegen die „Proselytenmacherei“ aufopferungsvoller Schwestern, aber auch in den gehässigen Abwertungen der zeitgleich expandierenden Lebensform der evangelischen Diakonisse, die „auf einige Jahre ein ähnliches Leben versucht, um später wieder in die Welt zurückzukehren, wenn sie dieses Dienstes satt ist.“ Und überhaupt: „Die vollkommene Liebe findet sich nicht außer der Einheit.“ Darum könnten alle evangelischen „Institute der christlichen Liebe“ nur „dazu beitragen, die Protestanten über die Haltlosigkeit ihrer kirchlichen Stellung aufzuklären.“⁷⁶ Hüben wie drüben waren die publizistischen Äußerungen über diesen „Wettstreit der Barmherzigkeit“ nicht selten alles andere als „edel“.⁷⁷ Und sie reproduzierten ein Geschlechterideal, das zwar darauf beharrte, Nächstenliebe sei eine Aufgabe aller Christen, für Aufopferung, Pflege und aufmunternde Liebeständigkeit aber seien Frauen vom Naturell her dennoch prädestiniert.⁷⁸

Die Strukturen der von Barmherzigen Schwestern geführten Einrichtungen waren vielfältig. Die Ordensgemeinschaften arbeiteten mit Diözesen und Pfarreien, aber auch mit eigens gegründeten Vereinen und Komitees zusammen; anders als der ältere Philantropismus mobilisierten diese Initiativen eine hohe Spendenbereitschaft. Gründerinnen und Gründer widmeten oft ein ganzes Leben einem solchen Projekt. Das staatliche Stiftungsrecht war um die Mitte des 19. Jahrhunderts teils sehr weit, teils kaum über den Stand des frühen 19. Jahrhunderts

76 Anton WESTERMAYER, Predigt in der Michaelshofkirche München (1856); vgl. MAURER/SCHNEIDER, *Konfessionen* (wie Anm. 3) 55; FRANZ, *Publizistik* (wie Anm. 3) 74.

77 Vgl. MAURER/SCHNEIDER, *Konfessionen* (wie Anm. 3) Titel.

78 Vgl. Michaela SOHN-KRONTHALER, *Armutsdiskurse und Gender(-frage) im deutschsprachigen Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, in: MAURER/SCHNEIDER (Hg.), *Konfessionen* (wie Anm. 3) 325–349; Ute GAUSE, „Aufbruch der Frauen“ – Das vermeintlich ‚Weibliche‘ der weiblichen Diakonie, in: Jochen Christoph KAISER/Rajah SCHEEPERS (Hg.), *Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert (Historisch-theologische Genderforschung 5)*, Leipzig 2010, 57–71; Ute GAUSE, *Armenfürsorge und Genderfrage im Protestantismus des deutschsprachigen Raums am Beispiel Kaiserswerths und seiner Diakonissen*, in: MAURER/SCHNEIDER (Hg.), *Konfessionen* (wie Anm. 3) 351–361; Bernhard SCHNEIDER, *The Catholic poor relief discourse and the feminization of Caritas in early nineteenth-century Germany*, in: Patrick PASTURE/Jan Art/Thomas BUERMAN (Hg.), *Gender and Christianity in Modern Europe. Beyond the Feminization Thesis*, Leuven 2012, 35–55.

hinaus entwickelt. In Preußen sicherte Art. 15 der Landesverfassung von 1850 den Kirchen den ungestörten Genuss ihrer für Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds und gewährte die dazu notwendigen Korpurationsrechte.⁷⁹ In Württemberg hingegen war man über die Regelungen für die Ortskirchen- und Ortsarmenstiftungen noch kaum hinausgelangt; die Verleihung der „Juristischen Persönlichkeit“ an kirchliche Stiftungen war unspezifisch und mit einer Vielzahl von vermögens-, medizin- und gewerberechtlichen Auflagen verbunden. Das Kirchengesetz von 1862 machte nicht nur die Verleihung der Juristischen Persönlichkeit, sondern auch die Gründung von Ordensniederlassungen von staatlicher Genehmigung abhängig, weshalb bis um 1900 nur sechs Kongregationen entstehen konnten; zahlreiche Gesetzesänderungen sollten diesen Zustand bis 1924 dennoch nicht wesentlich ändern.⁸⁰ Baden schuf eine vergleichbare Gesetzeslage, ließ Neugründungen aber praktisch ungehindert zu. Wo also der Staat einerseits freistellte und unterstützte, reglementierte und beaufsichtigte er in anderen Regionen und zementierte so die Distanz katholischen Fürsorgewesens zum Anstaltsstaat. Die Schwerpunkte bildeten sich entsprechend heraus: Bis 1850 waren 43 katholische Hospitäler gegründet worden, die meisten nach 1840. Bis 1870 entstanden weitere 250, im Jahrzehnt des Kulturkampfes nur 59, zwischen 1880 und 1910 hingegen nochmals fast 400. In der Diaspora konnten sie zu Stützpunkten katholischen Gemeindelebens heranwachsen (z. B. das St. Hedwigs-Krankenhaus in Berlin, 1846). Viele dieser Hospitäler übernahmen zusätzliche Aufgaben. Sie gliederten eine häusliche Krankenpflege, aber auch Kindergärten, Waisen- und „Rettungs“-Häuser und andere Fürsorgeeinrichtungen an. Am vielfältigsten wirkten die kleinen Schwesternniederlassungen in den Pfarreien: Stationen ambulanter Krankenpflege, Kinderbewahranstalten und Elementarschulen, die der Bekämpfung von Kinderarbeit, Armut und Verwahrlosung und der Sicherung einer elementaren Bildung dienten. Waisenhäuser nahmen Kinder aus durch Misswirtschaft, Elend oder Tod zerfallenen Familien auf. In vergleichbarem Stil widmeten sich Erziehungs- und Besserungsanstalten verwahrlosten oder straffälligen Jugendlichen. Männliche Sozialreformer richteten ihre Initiativen im Vereins- und Verbandswesen vielfach fast ausschließlich darauf, die Erwerbssituation und Bildung der Männer zu verbessern und auf diesem Wege auch die christliche Familie zu fördern. Frauenarmut hingegen lag vielfach außerhalb ihres

79 GATZ, Mitarbeit (wie Anm. 61) 65; Thomas KLEINKNECHT, „Private Stiftungen in der Stadt Münster. Zu sozialen Hilfeformen im traditionellen Milieu des 19. und 20. Jahrhunderts“ in: Andreas WOLLASCH (Hg.), Wohlfahrtspflege in der Region. Westfalen-Lippe während des 19. und 20. Jahrhunderts im historischen Vergleich (Forschungen zur Regionalgeschichte 22), Paderborn 1997, 23–38.

80 HOLZEM, Konfession (wie Anm. 1) 97–113.

Blickfeldes. Hier setzten wiederum die Kongregationen an, um durch Ausbildung die Erwerbs- wie Familienchancen wie die sittliche Festigung von Mädchen langfristig zu unterstützen. Besondere Haushaltsschulen unterrichteten junge Frauen der Unterschicht in Haushaltsführung, Handarbeit und Kinderpflege. Weibliche Jugendliche nach der Schulentlassung, oft ohne Arbeit und Obdach, jugendliche und junge Arbeiterinnen, Dienstbotinnen, die von ihren Dienstgebern geschwängert worden und nicht selten in die Prostitution abgeglitten waren, fanden zudem in den „Rettungshäusern“ der Klöster Unterkunft, Nahrung und Erziehung. Vorrangig wurde diese Arbeit seit 1840 in den „Häusern vom Guten Hirten“ geleistet, in denen Mädchen und junge Frauen in asketischer Strenge in der Haus-, Land- und Gartenwirtschaft arbeiteten und typisch weibliche Arbeitstechniken erlernten. In allen diesen Einrichtungen nahm die moralische und religiöse Erziehung einen hohen Rang ein. Gottesdienst, Stillschweigen und permanente Kontrolle sollten Disziplinierung und Verbürgerlichung sichern.

5. Ultramontanismus als soziale Praxis

Die Wiederherstellung und Förderung einer christlichen Armenpflege nach den ‚Beraubungen‘ der Säkularisation wurde zu einem Prüfstein für die Kirchenfreiheit; insofern sollte diese sozialcaritative Vereinstätigkeit nach 1850 eng an die Mentalität konservativ-ultramontaner Kreise gebunden werden. Für die zahlreichen Priester, Ordensfrauen und männlichen wie weiblichen Laien, die sich in der Armenfürsorge, der institutionalisierten Wohlfahrtspflege und in der Sozialpolitik engagierten, blieb der Umgang mit Armen, Verwahrlosten und Kranken oder der Kampf um soziale Besserstellung der Unterschichten unmittelbare Christusbegegnung. Soziales Engagement war Teil des religiösen Revival und der neuen Innerlichkeit, mit der sich der Ultramontanismus im deutschen Sprachraum durchsetzte, und wurde als unmittelbare göttliche Beauftragung erlebt. Neben einer intimen Christusbeziehung spielte Maria als Bezugsperson des Gehorsams und der solidarischen Hilfe und Leidensbereitschaft eine herausragende Rolle. Gründungsprozesse waren von Exerzitien, Gelübden und Liturgie begleitet und wurden auf kirchliche Hochfeste gelegt. Formale Institutionen folgten oft erst später auf Anfänge, die ganz von religiösen Motivationen getragen waren. Sozialökonomische Bedingungen der Not wurden nicht ausgeblendet, aber im Vordergrund stand bei vielen caritativen Gründungen die „Ausbreitung des Reiches Christi in den Seelen“ und somit eine ganz individualistische Auffassung des Verhältnisses von Hilfsbedürftigem und Helfer; Not war auch eine von Gott gewollte Konsequenz

der Schuld, darum musste neben aller materiellen Fürsorge auch seelsorgerlich und vor allem pädagogisch gehandelt werden. Modern war dieser Ansatz insofern, als er auf Verurteilung und soziale Ausgrenzung verzichtete und im Sinne der Nachfolge Jesu ein ganz unbedingtes Hilfsangebot machte.⁸¹ Insbesondere Frauen bot sich mit der Entscheidung für ein zölibatäres Ordensleben und gegen die Ehe, in deutlichem Unterschied zu heutigen Werthaltungen, eine Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* an, welche ein gewisses Mehr an Selbstbestimmung sicherte als klassische Frauenrollen. Dies vollzogen sie freilich, ähnlich wie bürgerliche Gründerinnen, im Sinne einer strikten und dauerhaften Selbstbindung an caritative Projekte. Die Leitung durch die kirchliche Hierarchie wurde hier oft als Unterstützung, der Staat jedoch als Reglementierung und Einschränkung erfahren.⁸² Viele caritativ oder sozialpolitisch engagierte Katholiken und Katholikinnen schrieben ihrer Arbeit zudem eine missionarische Kraft zu. Und in der Tat sollte der Sozialkatholizismus zur hohen schichtenübergreifenden Integrationskraft des in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehenden ‚katholischen Milieus‘ erheblich beitragen.

Es ist das große Verdienst von Otto Weiß, dass er uns den Ultramontanismus zu „sehen“ gelehrt hat, indem er einen kritischen, das heißt klärend-unterscheidenden Blick auf sein Selbstverständnis und seine religiöse Erfahrungswelt geworfen hat. Das ist nicht hoch genug einzuschätzen, weil die ultramontane Mentalität höchst erklärungsbedürftig geworden ist, nicht nur für eine postmoderne Öffentlichkeit, sondern auch für eine Kirche, die das II. Vatikanum und seine ambivalenten Rezeptionsprozesse für das erste halbe Jahrhundert hinter sich hat. Vielleicht tragen Überlegungen zum Ultramontanismus als Sozialidee dazu bei zu verstehen, warum diese in ihren Zielsetzungen antimoderne, in ihren politisch-sozialen Strategien modernefähige Bewegung eine so mehrdeutige Erfolgsgeschichte ihrer Selbstdurchsetzung aufzuweisen hatte.

81 Vgl. Andreas WOLLASCH, *Der Katholische Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder (1899–1945). Ein Beitrag zur Geschichte der Jugend- und Gefährdetenfürsorge in Deutschland*, Freiburg 1991, 30–34.

82 Vgl. MEIWES, *Arbeiterinnen* (wie Anm. 60) 33–37, 45–49, 217–243; HOLZEM, *Konfession* (wie Anm. 1) 15–50.