

Europäische
Wallfahrtsstudien

Band 11



Kulturkampf und Volksfrömmigkeit

Die Diskussion im preußischen Staatsministerium
und in der preußischen Verwaltungselite
über die staatliche Repression des Wallfahrts- und
Prozessionswesens im Kulturkampf

Volker Speth

Europäische Wallfahrtsstudien

Herausgegeben von
Hartmut Kühne, Jan Hrdina
und Thomas T. Müller

Band 11

Kulturkampf und Volksfrömmigkeit

Die Diskussion im preußischen Staatsministerium
und in der preußischen Verwaltungselite
über die staatliche Repression des Wallfahrts- und
Prozessionswesens im Kulturkampf

Volker Speth

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:
Wallfahrt nach dem Rochusberg bei Bingen,
von W. Simmler

ISSN 1862-149X
ISBN 978-3-631-64123-1 (Print)
ISBN 978-3-653-03052-5 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-03052-5

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2013
Alle Rechte vorbehalten.

PL Academic Research ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.
Peter Lang – Frankfurt am Main · Berlin · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Für Elke und Fabia

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Das preußische Vereinsgesetz vom 11. März 1850 und seine Anwendung auf das Wallfahrts- und Prozessionswesen vor dem Kulturkampf	27
3. Die Fokussierung des preußischen Staatsministeriums auf das Wallfahrts- und Prozessionswesen	55
4. Die Haltung der preußischen Verwaltungselite zum Wallfahrts- und Prozessionswesen	63
5. Die Ministerialverfügung vom 26. August 1874	109
6. Die Debatte im preußischen Staatsministerium über ein reichsgesetzliches Wallfahrts- und Prozessionsverbot	121
7. Schlussbetrachtung	139
Quellenanhang I	143
Quellenanhang II	211
Quellenverzeichnis	229
Literaturverzeichnis	231

1. Einleitung

Wie schon M. Gross feststellte,¹ war der preußisch-reichsdeutsche Kulturkampf hauptsächlich ein Kampf gegen und um Institutionen, vornehmlich natürlich gegen die Institution Kirche, aber auch um die Institution Schule. Der Kulturkampf war im Wesentlichen eine Kirchenverfolgung, denn die Kulturkampfgesetzgebung² konzentrierte sich auf das Wirken des hauptamtlichen Kirchenpersonals (Episkopat, Pfarrklerus, Orden) und auf die Ausübung der Kirchengewalt (Vermögensverwaltung, Disziplinarbefugnis, Ämterverleihung), während er das Glaubensleben der katholischen Laien legislatorisch unangetastet ließ. Zwar berührten viele Kulturkampfgesetze, wie z.B. das Jesuitenverbot, indirekt auch die Volksfrömmigkeit, aber kein einziges parlamentarisch verabschiedetes Kulturkampfgesetz zielte explizit auf die generelle Unterdrückung eines Kultes oder einer popularen Religiositätsmanifestation ab. Doch innerhalb der preußischen Regierung und Verwaltung wurde durchaus intensiv diskutiert über eine staatliche Restriktion einer Hauptform des katholischen Kultus und einer Zentralartikulation der Volksfrömmigkeit, nämlich des Wallfahrts- und Prozessionswesens. So debattierten der Innen- und der Kultusminister über die politische Angebrachtheit, das wünschenswerte Ausmaß und die äußere Form einer Einschränkung der öffentlichen Sakralmobilität; beide befragten die preußische Verwaltungselite von Regionen mit einem beträchtlichen katholischen Bevölkerungsanteil nach ihren diesbezüglichen Ansichten und Vorschlägen, so dass – ein historiographischer Glücksfall – die Einstellungen der betroffenen Oberpräsidenten und Regierungspräsidenten zum katholischen Wallfahrts- und Prozessionswesen und die antikatholische Mentalität der preußischen Verwaltungsspitze während des Kulturkampfes an Hand einer repräsentativen zeitgenössischen Umfrage, die rein verwaltungsintern und somit nicht durch die Rücksichtnahme auf die öffentliche Wirkung verfälscht war, analysiert werden können; schließlich war die Frage einer völligen Ausmerzung des Wallfahrtswesens und einer weitgehenden Öffentlichkeitsverdrängung des Prozessionswesens per Reichsgesetz ein wichtiger Tagesordnungspunkt auf einer Sitzung des preußischen Staatsministeriums. Aus diesem Diskurs resultierte eine die fragliche Materie auf der Grundlage des preußischen Vereinsgesetzes äußerst restriktiv regulierende Polizeiverordnung des Innen- und des Kultusministers, so dass auch die Volksfrömmigkeit sehr wohl ein Angriffsziel des staatlichen

1 „Kulturkampf legislation strictly speaking was not a direct attack against Catholic belief or worship. Instead, legislation attacked the leadership and placed controls on the administration of the church” (M. Gross: *The war against Catholicism*, S. 279).

2 Die beste Auflistung der preußischen und reichsweiten Kampfgesetze im engeren Sinne bietet E. Huber: *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Bd. 4, S. 700–715, 723–727 u. 731–745. Speziell die Strafbestimmungen führt auf und erläutert M. Scholle: *Die preußische Strafjustiz im Kulturkampf*, S. 26–51.

Kulturkampfes war und unter ihm litt. Gleichwohl scheiterte eine Initiative des Kultusministers Falk zu einem reichsweiten Verbot des Wallfahrts- und Prozessionswesens an der Mehrheit der preußischen Staatsminister; weder in Preußen noch auf Reichsebene wurde ein gegen außerkirchengebäudliche massenanziehende Frömmigkeitspraktiken und Gottesdienstformen gerichtetes Gesetz verabschiedet. Den Gründen für diesen elementaren Sachverhalt will die vorliegende Studie auch nachgehen, denn bisweilen ist es ebenso erkenntnisfördernd zu wissen, weshalb etwas nicht geschah, wie zu wissen, weshalb etwas geschah. Insgesamt geht es also in dieser Untersuchung im Kern um das preußische innergouvernementale und inneradministrative Selbstgespräch über die Zweckmäßigkeit, den Umfang und die Modalitäten einer Repression des katholischen Wallfahrts- und Prozessionswesens im Kulturkampf und um das regulative bzw. legislative Ergebnis dieser breit geführten Normsetzungsdiskussion.

Da das preußische Staatsministerium, also das Kollegium der preußischen Staatsminister, als Hauptakteur und Entscheidungsinstanz bei den Bemühungen um eine Reglementierung des Wallfahrts- und Prozessionswesens im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht, soll diese Institution im Folgenden kurz vorgestellt werden.³ Im hier behandelten Zeitraum fungierte das preußische Staatsministerium als die oberste Verwaltungsbehörde des preußischen Staates. Es war im Kontext der preußischen Verwaltungsreform endgültig durch die Kabinettsordre vom 3. November 1817⁴ konstituiert worden, um das alte System der Kabinettsregierung zu ersetzen durch ein kollegial verfasstes Gremium von Ministern, welche an der Spitze von Fachressorts stehen und diese verantwortlich leiten. Innerhalb des Staatsministeriums wurde sowohl mündlich in den Sitzungen als auch schriftlich im Umlaufverfahren über Gesetzesentwürfe, ressortübergreifende Geschäftsgegenstände und bedeutsame Staatsangelegenheiten gemeinsam beraten und nach dem Mehrheitsprinzip beschlossen. Die Prerogative des Monarchen blieb freilich unangetastet, denn dieser hatte die Letztentscheidung, musste alle wichtigen Beschlüsse wie z.B. Gesetzesvorlagen für ihre Rechtswirksamkeit sanktionieren, war Rekursinstanz der bei Abstimmungen unterlegenen Minorität und konnte arbiträr auch einem Minderheitsvotum folgen oder einen gefassten Beschluss umstoßen. Obwohl Letzteres in der Praxis selten vorkam, hatte wegen dieser umfassenden monarchischen Reservat-

3 Vgl. zum Folgenden B. Holtz: Das preußische Staatsministerium; E. Klein: Funktion und Bedeutung des preußischen Staatsministeriums; O. Hintze: Das preußische Staatsministerium im 19. Jahrhundert; H. Brunck: Bismarck und das preußische Staatsministerium; F. Rietdorf: Das preußische Staatsministerium; E. Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 3, S. 64–68.

4 Vgl. E. Klein: Funktion und Bedeutung des preußischen Staatsministeriums, S. 205; B. Holtz: Das preußische Staatsministerium, S. 76f; O. Hintze: Das preußische Staatsministerium im 19. Jahrhundert, S. 559f.

rechte das Staatsministerium doch nicht den Charakter einer Regierung, wie er einem Kabinett in modernen parlamentarischen Demokratien eignet, sondern allenfalls denjenigen eines Regierungsorgans. Im Prinzip bildeten die Minister ein Kollegium von Gleichberechtigten und waren allein dem Monarchen verantwortlich, der sie einsetzte und entließ. Der den Vorsitz im Ministerkollegium führende Ministerpräsident, dessen Amt 1848 geschaffen wurde, besaß nicht den Status eines weisungsbefugten Regierungschefs mit bindender Richtlinienkompetenz im heutigen Sinne, sondern war de jure nur primus inter pares mit Mediator-, Koordinator- und Sprecherfunktion, auch wenn die Kabinettsordre vom 8. September 1852 seine Position im Staatsministerium stärkte, indem sie ihm das Recht einräumte, von den Ministern über alle wichtigen Vorgänge vorab informiert zu werden, alle ihre Berichte an den König zur Stellungnahme vorgelegt zu bekommen und allen ihren dem König erstatteten Immediatvorträgen beizuwohnen.⁵ Das Amt des Preußischen Ministerpräsidenten hatte von 1862 bis 1890, ab 1871 in Personalunion mit demjenigen des Reichskanzlers, Otto von Bismarck inne, der es dank des königlichen Vertrauens vermochte, ungeachtet seiner häufigen Klagen über die staatsrechtliche Impotenz des Ministerpräsidentenamtes tatsächlich eine dominante Position im Staatsministerium zu erringen. Lediglich vom 1. Januar bis 9. November 1873 präsierte nach Bismarcks freiwilligem Amtsverzicht Kriegsminister v. Roon das preußische Staatsministerium, so dass also in diesem für den Kulturkampf wichtigen Zeitraum Bismarck vorübergehend nicht preußischer Ministerpräsident war (aber natürlich weiterhin Reichskanzler und preußischer Außenminister blieb). Als Bismarck wieder das Ministerpräsidium übernahm, wurde zu seiner Arbeitsentlastung gleichzeitig das Amt des Vizepräsidenten des preußischen Staatsministeriums neu geschaffen. Erster Vizepräsident war Finanzminister Otto Camphausen (1873 – März 1878), der in der Regel die laufenden Amtsgeschäfte führte und die Sitzungen des Staatsministeriums leitete, da Bismarck selbst nur noch sporadisch an ihnen teilnahm und sich immer wieder für längere Zeit auf seine Güter zurückzog.⁶

Der Kulturkampf, eines der sperrigsten Themen der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts, hat den Historikern Rätsel aufgegeben und divergierende Interpretationen erfahren.⁷ Diese schließen sich zwar nicht aus und im

5 Vgl. E. Klein: Funktion und Bedeutung des preußischen Staatsministeriums, S. 219f; F. Rietdorf: Das Preußische Staatsministerium, S. 73–77; O. Hintze: Das preußische Staatsministerium im 19. Jahrhundert, S. 590f; E. Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 3, S. 65.

6 Vgl. E. Klein: Funktion und Bedeutung des preußischen Staatsministeriums, S. 236–239; H. Brunck: Bismarck und das preußische Staatsministerium, S. 243f u. 270f; O. Hintze: Das preußische Staatsministerium im 19. Jahrhundert, S. 611–614.

7 Zumindest Aspekte und Ansätze einer Gesamtbetrachtung und -deutung des preußisch-reichsdeutschen Kulturkampfes bieten: R. Morsey: Der Kulturkampf – Bismarcks

Allgemeines wird eine der Komplexität des Phänomens allein gerecht werdende multiperspektivische Sicht eingenommen, doch sind in der Historiographie zum preußisch-deutschen Kulturkampf differierende Erklärungsschwerpunkte und ein Wandel der vorherrschenden Erklärungsmuster erkennbar. Im Folgenden sollen die einzelnen Deutungsmuster in idealtypisierender Absicht analytisch herauspräpariert werden und auf ihre Erklärungskraft hin befragt werden.

Ein Deutungsparadigma begreift den Kulturkampf als Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche um die schärfere Abgrenzung ihrer jeweiligen Zuständigkeitsbereiche und Handlungsdomänen.⁸ Demnach war der Kulturkampf auch eine Etappe im historischen Prozess der Trennung von Religion und Politik, war Teil eines zumindest seit dem Investiturstreit virulenten Konfliktes um die Scheidung der Kompetenzen von Staatsgewalt und Kirchengewalt, war ein krisenhafter Höhepunkt im säkularen Ringen um die Auseinanderdividierung und Neuabsteckung der jeweiligen Wirkungsfelder der früher eng verflochtenen Großinstitutionen Staat und Kirche.⁹ Doch diesem etatistisch-staatskirchenrecht-

Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche; A. Heinen: Umstrittene Moderne; A. Birke: Zur Entwicklung und politischen Funktion des bürgerlichen Kulturkampfverständnisses; H. Bornkamm: Die Staatsidee im Kulturkampf; T. Nipperdey: Deutsche Geschichte 1866 – 1918, Bd. 2, S. 364–381; W. Loth: Bismarcks Kulturkampf; H. Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4, S. 892–902; W. Mommsen: Das Ringen um den nationalen Staat, S. 405–446; M. Gross: The war against Catholicism, S. 185–291; H. Smith: German nationalism and religious conflict, S. 19–49; W. Becker: Der Kulturkampf in Preußen und Bayern; Ders.: Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen; U. Puschner: Kulturkampf; E. Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 4, S. 645–831; E. Schmidt-Volkmar: Der Kulturkampf in Deutschland; W. Altgeld: Katholizismus, Protestantismus, Judentum, S. 195–211; Ders.: Zwischen Ausgrenzung und Anpassung; M. Anderson: Windthorst, S. 130ff; Dies.: Liberalismus, Demokratie und die Entstehung des Kulturkampfes; Dies.: The Kulturkampf and the course of German history; D. Blackburn: Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf; C. Clark: Kulturkampf und europäische Moderne; Ders.: Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf; A. Owzar: Ein Kampf der Kulturen?; G. Besier: Der Kulturkampf als europäisches Phänomen?; die von R. Lill verfassten Kapitel über den deutschen Kulturkampf im Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 6,2, Freiburg 1973, S. 28–48 u. 59–78.

8 Zu den staatskirchenrechtlichen und verfassungsrechtlichen Aspekten des Kulturkampfes vgl. neben dem genannten umfassenden Überblick von E. Huber außerdem: P. Landau: Verfassungskonflikte im Streit um die staatliche Kirchenhoheit; M. Heckel: Kulturkampfaspekte.

9 So z.B. W. Mommsen (Das Ringen um den nationalen Staat, S. 406f): „Die herkömmliche katholische Lehre ging davon aus, daß allein der christliche Staat, der sich als Schutzherr und Garant der christlichen Lehre und der katholische Kirche verstehe, vor Gott und den Menschen Legitimität beanspruchen könne. Der moderne rationale Anstaltsstaat hingegen war mit der hier geforderten Verschränkung von staatlicher und kirchlicher Gewalt, wie sie in zahlreichen Lebensbereichen bestand und teilweise in besonderen Konkordaten mit dem Heiligen Stuhl festgeschrieben worden war, nicht

lichen Deutungsmuster eignet aus mehreren Gründen eine eher geringe Überzeugungskraft. Erstens blendet es die Gesellschaft, insbesondere ihren verbreiteten Antikatholizismus, völlig aus und vermag die Emotionalität, mit welcher der Kulturkampf in der Öffentlichkeit geführt wurde, nicht recht verständlich zu machen. Zweitens lässt sich die Mehrzahl der Gesetze gar nicht unter die Rubrik der forcierten Separierung von Staat und Kirche subsumieren, sondern die meisten sind nach allen Kriterien dem Trennungsgedanken widersprechende massive Eingriffe in Kircheninterna. Weder die Beschneidung der kirchlichen Personalhoheit, d.h. des Rechts zur Auswahl des hauptamtlichen Personals, zur Bestimmung seines Qualifikationsprofils und zur freien Stellenbesetzung, noch die Beschränkung der kirchlichen Disziplinargewalt gegenüber Klerikern, noch die Verkürzung des Rechts von Geistlichen, auf der Kanzel frei ihre Meinung zu gesellschaftspolitischen Sachverhalten zu äußern, noch das Verbot von Orden und die Vertreibung von Ordensangehörigen aus dem Reichsgebiet, noch die Reglementierung der kirchlichen Vermögensverwaltung, noch die Absetzung von kanonisch installierten Bischöfen, am allerwenigsten die massenhaften Amtsenthebungen, Ortsverweisungen, Inhaftierungen, Vermögenskonfiszierungen, ja sogar Ausbürgerungen von Pfarrgeistlichen wegen verbotener Seelsorge, Messezelebrierung und Sakramentenspendung lassen sich sinnvoll mit dem Etikett ‚Sphärenscheidung‘ belegen, sondern waren im Gegenteil die Staatssäkularität und Kirchenautonomie missachtende Repressivmaßnahmen, die meist schon nach damaligen, erst recht nach heutigen Rechtsstaatsmaßstäben schlicht grundrechtswidrig waren.¹⁰ Drittens votierten viele liberale Wortführer, insbesondere die „Staatskanonisten“¹¹ aus der historischen Schule des Kirchenrechts, deren führende Vertreter als Berater von Kultusminister Falk fungierten und sich als wissenschaftliche Apologeten der Kulturkampfgesetzgebung profilierten, keineswegs für eine friedlich-schiedliche Trennung von Staat und Kirche, die gemäß dem Koordinationsmodell ihre verschiedenen Zuständigkeiten wechselseitig respektieren und in den ‚res mixtae‘ partnerschaftlich kooperieren, sondern verknüpften die Betonung der Staatsautonomie mit der Forderung nach Rückkehr zur bevormundenden staatlichen Kirchenhoheit in der Tradition des früheren Territorialismus.¹² Trotzdem bleibt bestehen, dass objektiv gesehen, d.h. unter Absehung von der subjektiven Moti-

vereinbar. ... Eine Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Kirche war unvermeidlich geworden.“

10 So auch P. Landau (Verfassungskonflikte im Streit um die staatliche Kirchenhoheit, S. 192): „Es konnte insgesamt kein Zweifel bestehen, daß die Maigesetze nicht nur die Kirchenhoheit des Staates restaurierten, sondern sogar in das innerkirchliche ius in sacra eingriffen.“

11 S. Ruppert: Kirchenrecht und Kulturkampf, S. 168.

12 Vgl. S. Ruppert: „Nach Canossa gehen wir nicht“, insbes. S. 700–702; Ders.: Kirchenrecht und Kulturkampf, insbes. S. 131–153, 170, 173–177; M. Gross: The war against Catholicism, S. 246–255 u. 274f; G. Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik, S. 39.

vation der Akteure, einige Gesetze (Einführung der obligatorischen Zivilehe,¹³ Schulaufsichtsgesetz,¹⁴ Kirchenaustrittsgesetz) „Strukturgesetze“¹⁵ waren, die eine Entflechtung von Kirche und Staat herbeiführten und dass der Kulturkampf faktisch den säkularen Prozess der wechselseitigen Distanzierung von Staat und Kirche und die Säkularisierung der Politik vorantrieb.

Ein zweites Interpretament, das primär von den Motiven Bismarcks ausgeht und in ihm den Initiator des Kulturkampfes sieht, betont dessen Funktion als staatlicher Kampf gegen den politischen Katholizismus. Danach beargrwöhnte Bismarck das vom entschiedenen Föderalisten Windthorst¹⁶ geführte Zentrum¹⁷ in fast paranoider Weise als Sammelbecken von demokratisch-sozialrevolutionären und partikularistisch-nationalrevolutionären Bestrebungen, perhorreszierte es als Aktionseinheit so disparater Strömungen wie Polonismus, Frankophilie, Welfentum, Sozialdemokratie, Kommunismus, Jesuitismus, Papalismus und Ultramontanismus, verteufelte es als organisiertes Komplott und Panverschwörung aller antideutschen, reichsfeindlichen und staatsubversiven Elemente. Weiterhin verurteilte Bismarck wie auch viele Liberale das Zentrum als eine politische Anomalie und Monstrosität, als einen Religion und Politik verquickenden Fremdkörper im Parlamentarismus, weil es sich in einer mit dem parlamentarischen Willensbildungsprozess unverträglichen Weise nicht auf der Basis von politischen Interessen, sondern von konfessioneller Zugehörigkeit formiert habe und weil es in einer dem Grundsatz des freien Mandats zuwiderlaufenden Weise als instruktionsgebundenes Werkzeug der Kurie und verlängerter Arm der Kirche im Parlament fungiere.¹⁸ In dieser Sicht ist der Kulturkampf also eine wesentlich vom Reichskanzler initiierte und geführte Abwehrschlacht gegen einen vermeintlich vom Zentrum ausgehenden oder zu befürchtenden Angriff auf sein politisches Einigungs- und Verfassungswerk. Die Etikettierung des Kulturkampfes als „innenpolitischer Präventivkrieg gegen

13 Vgl. H. Conrad: Zur Einführung der Zwangszivilehe in Preußen und im Reich.

14 Vgl. M. Lamberti: State, Church and the politics of school reform during the Kulturkampf.

15 Vgl. E. Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 4, S. 694f.

16 Zu den politischen Anschauungen Windthorsts vgl. M. Anderson: Windthorst, passim; W. Becker: Bismarck, Windthorst und der Kulturkampf, S. 495ff.

17 Zum Zentrum während des Kulturkampfes vgl. u.a. D. Blackburn: Die Zentrumsparterie und die deutschen Katholiken während des Kulturkampfes und danach; H. Hürten: Geschichte des deutschen Katholizismus, S. 136–159.

18 Vgl. W. Becker: Otto von Bismarcks Rolle bei Ausbruch, Verschärfung und Beilegung des preußischen Kulturkampfes; Ders.: Der Kulturkampf in Preußen und Bayern, S. 59–61; H. Aschoff: Bismarck und der deutsche Katholizismus, insbes. S. 66ff; H. Bornkamm: Die Staatsidee im Kulturkampf, S. 287–294 u. 300f; L. Gall: Bismarck, S. 469–493, insbes. S. 473 u. 485–487; T. Nipperdey: Deutsche Geschichte 1866 – 1918, Bd. 2, S. 371f; E. Schmidt-Volkmar: Der Kulturkampf in Deutschland, S. 31–47; M. Anderson: Windthorst, S. 142–147, 157f u. 160.

den politischen Katholizismus¹⁹ vernachlässigt jedoch den gesellschaftlichen Kulturkampf²⁰ und wird durch die elementare Tatsache in Frage gestellt, dass kein einziges der Kulturkampfgesetze direkt auf den politischen Katholizismus zielte, sondern dass sich alle Repressivgesetze gegen die Kirchenhierarchie, den Klerus und die Orden richteten, während das Zentrum im Kulturkampf legislatorisch unbehelligt blieb.²¹ Selbst wenn man die enge Verflechtung von Kirche und Zentrum berücksichtigt, insofern der Klerus dem Zentrum organisatorischen Rückhalt gab, in den Fraktionen stark vertreten war und bei der Mobilisierung der Wähler zugunsten des Zentrums eine wichtige Rolle spielte,²² so war doch der Kulturkampf ausweislich der parlamentarisch verabschiedeten Kulturkampfgesetze substantiell keine Parteiverfolgung, sondern eine Kirchenverfolgung. So war zwar der Antizentrumsaffekt für Bismarck persönlich, ohne oder gegen den der Kulturkampf als staatliches Projekt so nicht hätte geführt werden können und dessen Verantwortlichkeit auch nicht marginalisiert werden darf, zweifellos ein wichtiger Motivstrang, aber in der Sache war der Kulturkampf allenfalls indirekt und am Rande auch ein Kampf gegen das Zentrum.

Ein drittes Interpretationsparadigma versteht den Kulturkampf als Ergebnis einer Kollision des Katholizismus mit der stärksten Ideologie des Jahrhunderts, dem Nationalismus.²³ Die Katholiken standen bei den nationalprotestantischen Herrschafts- und Geisteseliten im Ruch, der kleindeutschen Einigung unter preußischer Führung skeptisch-distanziert gegenüberzustehen und der großdeutschen, Österreich einbeziehenden Lösung nachzutruern. Die Kirche wurde als Anwalt, Stütze und Nährboden partikularistischer und separatistischer Bestrebungen im Reich verdächtigt; vor allem der polnische Klerus wurde der kollektiven Inspirierung und Organisation des nationalpolnischen Widerstandes in den Ostprovinzen geziehen. Weiterhin galt der Katholizismus wegen seiner Universalität als ferngesteuerter Fremdkörper innerhalb der Nation, als

-
- 19 W. Mommsen: Das Ringen um den nationalen Staat, S. 405. So ähnlich auch: R. Morsey: Der Kulturkampf – Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche.
- 20 Dazu u.a. M. Borutta: Antikatholizismus, S. 102–116; C. Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne, S. 319–360; N. Schlossmacher: Entkirchlichung, Antultramontanismus und nationalreligiöse Orientierungen; A. Leugers: Latente Kulturkampfstimmung.
- 21 Darauf verweist auch T. Nipperdey (Deutsche Geschichte 1866 – 1918, Bd. 2, S. 376): „Die Stellung der Zentrumspartei ist rechtlich niemals angegriffen worden; sie behielt alle parlamentarischen Rechte, und sie konnte bei Wahlen ziemlich unbehelligt ihre Anhänger und überhaupt fast alle kirchentreuen Katholiken mobilisieren.“
- 22 Vgl. O. Blaschke: Die Kolonialisierung der Laienwelt, S. 110–118; M. Anderson: Clerical election influence and communal solidarity; U. v. Hehl: Vom Honoratioren-zum Berufspolitiker?, S. 167–169.
- 23 So z.B. H. Smith: German nationalism and religious conflict, S. 19–49; D. Klenke: Deutsche Nationalreligiosität, S. 445f; O. Zimmer: Nation und Religion, S. 632f; C. Clark: Kulturkampf und europäische Moderne, S. 40f.

eine die Geschlossenheit der Nation unterminierende ‚schwarze Internationale‘, deren Oberhaupt im Ausland residiert und in Gestalt der Orden über international operierende Truppen gebietet. Diese Stigmatisierung der Katholiken als national unzuverlässige, subversive Trojaner erhielt durch das Unfehlbarkeitsdogma neue Nahrung, denn es löste die Befürchtung aus, der Papst werde seine neugewonnene Lehrautorität nutzen, um mit allerhöchstem Sakralnimbus bekleidete Sentenzen über politisch-gesellschaftliche Materien zu promulgieren, zu deren Befolgung die Katholiken gleich wie Gottesgeboten im Gewissen verpflichtet wären. Die Katholiken eines Landes unterstünden nun – so die verbreitete Sorge – einem fremdländischen Souverän, der in ihren Augen eine gottähnliche Dignität habe und über eine mit der Staatsgewalt konkurrierende, ja sie überbietende Macht verfüge, die leicht missbraucht werden könne, um in die inneren Angelegenheiten eines Staates einzugreifen. Unter diesem nationalen Aspekt war der Kampf gegen die katholische Kirche eine Mobilmachung gegen einen inneren Reichsfeind, eine geradlinige Fortsetzung des Kriegs gegen den äußeren Reichsfeind Frankreich. Gemäß dieser Logik mussten um der nationalen Integration willen die institutionelle Macht der Kirche beschnitten, ihre Aktivitäten und ihr Personal strenger staatlicher Kontrolle unterstellt, ihre gesellschaftliche Präsenz beispielsweise durch das Ordensverbot geschwächt und ihr Einfluss auf die Schule, neben dem Heer die wichtigste Nationalerziehungsanstalt, gemindert werden. Ähnlich wie das Motiv der Zentrumsbekämpfung beruhte freilich auch der nationale Furor der Kulturkämpfer auf einer verzerrten Realitätseinschätzung, denn die Verfemung der Katholiken als unpatriotische, romgesteuerte Nationsverächter entbehrte weitgehend der Grundlage und unterschätzte völlig ihre Eingliederungsbereitschaft, die nur durch den Kulturkampf gebremst wurde, aber nach dessen Beendigung in eine fraglose Reichstreue und in einen ‚Normalpatriotismus‘ mündete. Trotzdem wäre die Behauptung unzutreffend, der Kulturkampf habe seine Bedeutung als Kampf um die nationale Integration einer reichsreservierten Minderheit im Wesentlichen allein dadurch gewonnen, dass die Kulturkämpfer ihm subjektiv einen solchen Sinn zuschrieben, sondern zwischen dem Nationalbewusstsein des ultramontanen Katholizismus und dem hegemonialen Reichsnationalismus der protestantischen Macht- und Deutungseliten herrschte auch objektiv ein prekäres, diskursiv und praktisch ausgetragenes Spannungsverhältnis, so dass man zumindest bis zum Ende des Kulturkampfes von einer regelrechten Spaltung der Nationalbewegung und des Nationalgedankens entlang der Konfessionsgrenzen sprechen kann.²⁴ Denn erstens zielte die katholische Nationsvision auf ein

24 Zum Thema Konfession und Nation, zu den konfessionsspezifischen Nationsmodellen und -definitionen, zur konfessionellen Aufladung und Prägung der Nationsidentitätskonstrukte, zu den unterschiedlichen Affinitäten der Konfessionen zum Nationalismus, zur Rolle des konfessionellen Faktors in der deutschen Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts und zur Integrierung der Katholiken in den kleindeutschen

föderal organisiertes Großdeutschland, während der protestantisch gefärbte Mehrheitsnationalismus kleindeutsch und unitarisch ausgerichtet war. Der „Verbindung ultramontaner Kirchlichkeit mit großdeutschem Nationalsinn“²⁵ stand die Symbiose von kleindeutschem Borussismus und norddeutschem Protestantismus gegenüber. Zweitens wollte der politische Katholizismus die Nation nach anderen ordnungspolitischen Leitvorstellungen formen als der Nationalliberalismus und -protestantismus. Dessen von Machtstaatsverehrung, Etatismus, Militarismus und Laissez-faire-Kapitalismus bestimmter Wertewelt begegnete er aus eigenen schmerzlichen Erfahrungen mit instinktiver Abneigung und propagierte statt dessen einen naturrechtlich fundierten Rechtsstaatsgedanken, eine stärkere parlamentarische Rückbindung und Kontrolle der Staatsmacht sowie eine Eindämmung des Spiels der freien Kräfte zugunsten einer gesinnungsethisch motivierten Sozialpolitik. Drittens schufen sich beide Konfessionen unterschiedliche nationale Identifikationsfiguren, Symbole, Mythen, Zeremonien und Feste und konstruierten unterschiedliche historische Kontinuitäten und Erinnerungswelten. Beispielsweise kreiste die katholische Nationsbegründungsvorstellung um die Gestalt des hl. Bonifatius als dem „Apostel der Deutschen“²⁶ anstatt um den Hermannsmythos; dem Klassikerkult sowie der Stilisierung von Luther, Arminius und König Gustav Adolf zu Nationalhelden und deren Glorifizierung zu Freiheitskämpfern gegen Rom

Nationalstaat vgl. R. Bennette: *Fighting for the soul of Germany*; K. Novak: *Konfession und Nation*; T. Nipperdey: *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, S. 454–457; S. Weichlein: *Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus*; A. Birke: *Nation und Konfession*; G. Hübing: *Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus*; T. Schulte-Umberg: *Berlin – Rom – Verdun*; T. Mergel: *Dauernde Zugehörigkeiten*; F. Becker: *Konfessionelle Nationsbilder*; W. Altgeld: *Katholizismus, Protestantismus, Judentum*, insbes. S. 125–211; Ders.: *Religion, Konfession und Nationalismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts*; Ders.: *Religion, denomination and nationalism*; H. Smith: *German nationalism and religious conflict*; B. Stambolis: *Nationalisierung trotz Ultramontanisierung*; Dies.: *Religiöse Symbolik und Programmatik in der Nationalbewegung*, S. 173–182; S. Laube: *Konfessionelle Brüche in der nationalen Heldengalerie*; F. Kuhlemann: *Konfessionalisierung der Nation?*; U. Rasche: *Geschichtsbilder im katholischen Milieu des Kaiserreichs*; F. Graf: *Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs*, S. 12–22; R. Lill: *Großdeutsch und kleindeutsch im Spannungsfeld der Konfessionen*; Ders.: *Die deutschen Katholiken und Bismarcks Reichsgründung*; Ders.: *Nation und Katholizismus im Kaiserreich*; H. Gramley: *Christliches Vaterland – einiges Volk*; R. Morsey: *Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat*; U. Altermatt: *Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation*; Ders.: *Katholizismus und Nation*; O. Zimmer: *Nation und Religion*; N. Buschmann: *Auferstehung der Nation?*; Ders.: *Gottes Zorngericht*; P. Walkenhorst: *Nationalismus als ‚politische Religion‘*, S. 516–527; H. Gründer: *Nation und Katholizismus im Kaiserreich. – Zum Stellenwert der Religion in den Nationskonstruktionen und in der Nationalismusforschung* vgl. besonders F. Graf: *Die Nation – von Gott erfunden?*

25 R. Lill: *Großdeutsch und kleindeutsch im Spannungsfeld der Konfessionen*, S. 41.

26 Vgl. besonders S. Weichlein: *Der Apostel der Deutschen*.

verweigerten sich kirchentreue Katholiken und beantworteten den Einbau eines Antioomanismus und Antipapalismus in die deutsche Nationsidentitätskonstruktion mit der Adellung von Heiligen (z.B. Bonifatius, Ludgerus, Elisabeth) zu Nationalpatronen und mit der Verklärung des mittelalterlichen Katholizismus zum Stifter der nationalen Einheit im Gegensatz zum nationsspalterischen und innerlich zerrissenen Protestantismus; während das katholische Geschichtsbild das Kaiserreich in eine Traditionslinie mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation stellte, deklarierte es die protestantische Historiographie antihabsburgisch und antimittelalterlich als Teil, Fortsetzung und Höhepunkt der neuzeitlichen preußischen Geschichte; von den am Sedanstag, dem inoffiziellen Nationalfeiertag, praktizierten Selbstzelebrierungen eines bellizistisch-triumphalistischen Reichsnationalismus hielten sich die Katholiken lange fern und inszenierten während des Kulturkampfes Papstfeste als Gegenkundgebungen. „Das katholische Nationalbewusstsein war damit ein dezidiert polemisches Bewusstsein, das sich gegen Grundannahmen des kulturprotestantischen Nationalismus richtete.“²⁷ Viertens konfligierte tendenziell die verfassungsmäßige Transnationalität der katholischen Kirche und der Universalitätsanspruch der katholischen Glaubenslehre mit dem ‚egozentrischen‘ Nationalstaatsbezug des Nationalismus, zumal der Ultramontanismus gerade auf der Überwindung aller nationalkirchlichen Strömungen beruhte und deren entschiedener Gegner war. Gegenüber dem partikularen Sozialverband Nation beanspruchte die ultramontane Kirche für sich die Höherrangigkeit als menschenverbindende Vergemeinschaftsform. Diese strukturellen Spannungen steigerten sich zum Gegensatz zweier unvereinbarer Sinnwelten, als sich ein Flügel der Nationalbewegung zum integralen Ultranationalismus oder Chauvinismus mit nationalreligiösen Zügen radikalisierte, welche kein mit der Nation konkurrierendes Loyalitätsobjekt, gewissermaßen keinen fremden Gott neben der Göttin Nation mehr duldeten und die Nation zur innerweltlichen Heilsgemeinschaft mystifizierten.²⁸ In diesem Fall stieß sich die Sakralisierung der Nation, ihre Erhebung zum Höchstwert mit absolutem Verbindlichkeits- und Hingabeanspruch, mit dem traditionellen Selbstverständnis der katholischen Kirche, göttlich beglaubigte Repräsentantin eines Sinnsystems mit lebensorientierender Letztgültigkeitsqualität zu sein, und speziell mit demjenigen des Papsttums, Wahrheiten von oberster Priorität verkünden zu können, denen gegenüber alle anderen, also auch die nationalen Wahrheiten nur nachrangige Bedeutung haben. Insofern handelte es sich insgesamt beim Kulturkampf durchaus auch objektiv um einen Feldzug des offiziösen, protestantisch imprägnierten Mehrheitsnationalismus gegen eine Minderheitskonfession mit einem

27 S. Weichlein: Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus, S. 144.

28 Vgl. dazu D. Klenke: Deutsche Nationalreligiosität; W. Altgeld: Katholizismus, Protestantismus, Judentum; B. Stambolis: Religiöse Symbolik und Programmatik in der Nationalbewegung, insbes. S. 157–173.

differierenden Nationskonzept und mit supranationalen Loyalitätsbindungen sowie eines säkularreligiösen Radikalnationalismus gegen eine Institution, welche für ihre Leitwerte und Glaubensvorstellungen gegenüber der religionsanalogen Nationsvergottung den verpflichtungsethischen und handlungsleitenden Vorrang reklamierte. Diese Rivalität zweier Wertwelten von unbedingtem Verpflichtungs- und Wahrheitsanspruch ist für die Emotionalität und Schärfe des Kulturkampfes stark mitverantwortlich.

Eine vierte Meistererzählung deutet den Kulturkampf, den Begriff ernst und wörtlich nehmend, als Kampf zwischen antagonistischen Deutungs- und Wertsystemen. Dieser kulturalistische Ansatz interpretiert den Kulturkampf als Höhepunkt einer im Laufe des 19. Jahrhunderts an Dynamik gewinnenden Konfrontation zweier unvereinbarer, antipodischer Weltanschauungen, Wertorientierungen, Symbolensembles, Nationsvisionen, Gesellschaftsordnungsmodelle und Staatsverfassungsvorstellungen im Kontext eines sich beschleunigenden Modernisierungsprozesses. Dieser Ansatz nimmt wiederum zwei verschiedene Ausprägungen an. Gemäß der einen Variante, welche die zeitgenössische liberale „Dichotomisierung von Katholizismus und Moderne“²⁹ zwar nicht in ihrer polemischen Zuspitzung, aber in ihrem sachlichen Kern wiederaufnimmt und erneuert, kämpften die Anwälte des Fortschritts und der Freiheit gegen die Kirche als Bollwerk der Rückständigkeit und der Modernitätsfeindschaft, und zwar gegen eine Kirche, die sich nicht damit begnügt, traditionale Lebenswelten und überholte Theoriegebäude defensiv zu bewahren, sondern ihre restaurativen gesellschaftspolitischen Lehren und ihre unzeitgemäßen moralischen Normen autoritativ ihrer nichtkirchlichen Umwelt aufzuzwingen sucht. Der Ultramontanismus, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert dominante Strömung innerhalb des Katholizismus, sei eine Fundamentalopposition gegen die Zentralwerte der Moderne gewesen, ein geschworener Erbfeind der Religions-, Meinungs-, Geistes-, Gewissens- und Wissenschaftsfreiheit, der Demokratie und Menschenrechte, der religiösen Toleranz und Parität, der Trennung von Staat und Kirche, der kirchlicher Bindungen ledigen Staatssouveränität wie überhaupt der Existenz von eigenständigen säkularen Funktionssegmenten, die nicht kirchlicher Bestimmungsmacht und religiöser Normierungshoheit unterstehen wie die Ehe, die Schule, die Wirtschaft oder die Politik. Der Kulturkampf sei letztlich eine reaktive Selbstverteidigung gegen eine ultramontane Offensive gewesen, welche Politik und Gesellschaft päpstlichen Machtworten mit Unfehlbarkeitsanspruch unterstellen wollte, und gegen einen kirchlichen Integralismus, der säkulare Lebensbereiche kirchlicher Reglementierung zu unterwerfen suchte; systemtheoretisch gesprochen, sei der Kulturkampf um die modernisierungsnotwendige Ausbildung von semiautonomen, eigenlogischen, einander gleichgeordneten Subsystemen im Prozess der funktionalen Differenzierung geführt worden.

29 M. Borutta: Antikatholizismus, S. 40 u. 48.

Speziell sei es um die endgültige Emanzipation des mündig gewordenen und Unabhängigkeit beanspruchenden Staates von anmaßenden kirchlichen Primatspräventionen gegangen, um die Beseitigung von mittlerweile anachronistisch gewordenen Relikten der Vormoderne, in welcher die Kirche, mit quasistaatlichem Status versehen, staatliche Funktionen ausübte, eine mit dem Staat konkurrierende Gesellschaftsgestaltungsmacht besaß und gemäß der Doktrin des im kirchlichen Auftrag zu führenden weltlichen Schwertes eine Indienststellung der Staatsgewalt für religiös-kirchliche Interessen verlangte. Als Inbegriff und Beweis dieses militanten antimodernen Integralismus wurde und wird der ominöse ‚Syllabus errorum‘ von 1864 gewertet. Er sei eine „Herausforderung für den modernen laizistischen Staat“³⁰, eine „gezielte Kampfansage gegen die moderne Gesellschaft und den modernen Staat“ gewesen und wirke „auch heute noch als ein Angriff auf die Fundamente der modernen Welt“³¹. Auch die Zuschreibung von Infallibilität an einen fehlbaren Menschen auf dem 1. Vatikanischen Konzil 1870 habe nur als sakrilegische Anmaßung und geistige Perversion, als Affront für den modernen, aufgeklärten Menschen und als Kriegserklärung an die moderne Kultur und Wertewelt aufgefasst werden können. Als Instrument zur Durchsetzung der machtbesessenen fundamentalistischen Gesellschaftsformierungs- und Staatsdominierungsansprüche, gewissermaßen als Vorposten und Handlanger der Kirche im gesellschaftlichen und politischen Raum habe das katholische Vereinswesen sowie der politische Katholizismus operiert, womit die Kirche die Profanität dieses Raums in Frage gestellt und ihn in unzeitgemäßer Weise zu rekonfessionalisieren gesucht habe. Laut dieser Lesart, welcher E. Huber, H. Wehler und W. Loth zuneigen, kreiste also insgesamt der Kulturkampf im Kern um die Behauptung der Eigengesetzlichkeit und Weltlichkeit der Welt sowie insbesondere um die Verteidigung der Säkularität, Liberalität, Superiorität und Souveränität des modernen Nationalstaates gegenüber theokratischen Übermächtigungsaspirationen der in einem rückwärtsgewandten Traditionalismus verharrenden Kirche; kurzum, Kulturkampf war Freiheitskampf, Kampf um die Befreiung von Staat und Gesellschaft aus kirchlicher Kuratel und um die Durchsetzung der lichtvollen modernen Welt gegen ihren großen finsternen Widersacher. Damit figuriert der Kulturkampf als Teil des Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesses, als „ein Stück nachholender Modernisierung“³². Aus dieser Auffassung folgt die Anerkennung der prinzipiellen moralischen Legitimität und historischen Sinnhaftigkeit des Kulturkampfes. Die hässlichen, illiberalen und schikanösen Begleiterscheinungen (Inhaftierung und Amtsenthebung von Pfarrgeistlichen und Bischöfen, Drangsalierung und Entlassung katholischer Beamter, Behinderung der Seelsorge und Sakramentenspendung, Gefängnisstrafen für katholische

30 W. Mommsen: Das Ringen um den nationalen Staat, S. 408.

31 E. Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 4, S. 654.

32 W. Loth: Bismarcks Kulturkampf, S. 157.

Redakteure)³³ erscheinen als bedauerliche, der Hitze des Kampfes geschuldete Kollateralschäden auf dem vorbestimmten Weg zur modernen Kultur, Bildung und Wissenschaft, die das Joch der kirchlichen Bevormundung abgeworfen haben, zum modernen Machtstaat, der in voller Unabhängigkeit seinen staatsraisondiktierten eigenen Gesetzen folgt, und zu einer stärkeren Sonderung der staatlichen und kirchlichen Zuständigkeitsbereiche, d.h. konkret zur Ausschaltung des kirchlichen Einflusses auf genuin staatlichen Handlungsfeldern, wie z.B. der Schule. Der Kulturkampf stellt sich hier dar als eine Art gerechter Krieg gegen einen fanatischen Modernitätsfeind, der sich historisch gesehen im Unrecht befindet, als überschießende, aber im Kern legitime Abwehr- und Notwehrreaktion auf illegitime theokratische Hegemonialambitionen der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft, als die schmerzhaften Geburtswehen moderner Staatlichkeit, als zwar mit fragwürdigen Mitteln unternommener, aber in der Sache gerechtfertigter Versuch zur Verteidigung der Moderne, der modernen Kultur, der modernen Gesellschaft und des modernen Staates, insbesondere ihrer aller Freiheit von kirchlichen Direktiven und religiös begründeten Imperativen.³⁴ Diese Interpretation ist letztlich eine Apologie des

33 Zur Praxis des Kulturkampfes vgl. R. Ross: The failure of Bismarck's Kulturkampf; Ders.: The Kulturkampf; Ders.: The Kulturkampf and the limitations of power; M. Scholle: Die preußische Strafjustiz im Kulturkampf; M. Anderson/K. Barkin: Der Mythos der Puttkamer-Säuberung; H. Schiffers: Der Kulturkampf in Stadt und Regierungsbezirk Aachen; K. Kammer: Trierer Kulturkampfpriester.

34 „Der tiefere Grund des Konfliktes, in den Kirche und Staat gerieten, war die Antinomie zwischen dem Anspruch der durch innere Erneuerung wiederhergestellten Kirche auf die geistliche Durchdringung und Bestimmung der Gesellschaft und dem Anspruch des als Verfassungsstaat neu konstituierten Staats auf seine unabhängige nationale Existenz und auf den Schutz der individuellen Freiheit seiner Bürger. Die im Kampf um Einheit und Freiheit machtvoll durchdringende bürgerliche Nationalbewegung, die aus ihr hervorgegangen und sie zugleich führenden liberalen Parteien, die den gesellschaftlichen Fortschritt bestimmenden Kräfte der Wirtschaft und Wissenschaft, schließlich aber auch die das Bindeglied zwischen Staat und Gesellschaft bildende Bürokratie waren gemeinsam bestimmt von dem Bekenntnis zur Weltlichkeit des gesellschaftlichen und staatlichen Daseins. So wie die Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder eine weit über ihren bloßen Organisationsbereich in die Vielfalt des gesellschaftlichen Gesamtdaseins wirkende geistliche Macht zu sein beanspruchte, so war umgekehrt die im Staat verkörperte Nation eine säkulare Macht, die kraft ihrer Weltlichkeit das gesellschaftliche Gesamtdasein zu bestimmen gewillt war ... Er [d.h. der Kulturkampf] war ein Versuch des Staats, im Verein mit der bürgerlichen Bewegung, mit den liberalen Parteien, mit den fortschrittlichen Mächten der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Bürokratie, die Freiheit der sich in säkularer Autonomie entfaltenden Gesellschaft gegenüber der auf die neue geistliche Durchdringung und Bindung der Welt bedachten Kirche zu wahren. Gegenüber den wissenschafts-, gesellschafts- und fortschrittsfeindlichen Tendenzen, wie sie die Zeitgenossen in der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariens, im Syllabus errorum und schließlich in der Dogmatisierung der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes am Werk

nationalliberalen Kulturkampfpimpetus, denn sie übernimmt das polarisierende Weltbild und die heroisierende Kulturkampfdeutung des weltanschaulichen Liberalismus,³⁵ auch wenn einige Maßnahme- oder Repressivgesetze als Überreaktion und Grenzüberschreitung, als Verrat an den eigenen liberalen Wertvorstellungen getadelt werden.

Diese ‚nationalliberale‘ Kulturkampfdeutung leidet jedoch an zwei gravierenden Fehleinschätzungen. Zum einen unterstellt sie dem ultramontanen

sahen, erhoben Staat und Gesellschaft sich zu gemeinsamem Widerstand. Der Satz, der Angriff sei die beste Verteidigung, ist eine banale Sentenz. Näher an die Wahrheit führt die Einsicht, daß die spezifische Gefährdung jedes legitimen Widerstandes darin liegt, daß er im Bestreben, erfolgreich zu sein, aus der Defension in die Aggression umschlägt, womit er sich selbst ins Unrecht setzt. So wandelte sich auch der Kulturkampf unversehens aus einer staatlichen Verteidigung der gesellschaftlichen Freiheit gegen die Kirche in einen massiven Angriff des Staates auf die Freiheit der Kirche. In der Geschichte begegnet nichts häufiger als dieser destruktive dialektische Prozeß, in dem das anfängliche Recht im Versuch der Selbstdurchsetzung sein Gegenteil aus sich entfaltet und damit zu Unrecht wird“ (E. Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 4, S. 817f).

„Im Augenblick der inneren Staats- und Nationsbildung trafen jedoch das Kaiserreich und der Liberalismus auf eine soeben dogmatisch befestigte Kirche. Die Papstdiktatur leitete ja gerade aus der siegreichen ultramontanen Ideologie, die sie als Erneuerung der Kirche, als ihre Panzerung für die herandräuenden Großkonflikte ausgab, den Auftrag zu einer offensiven Durchdringung der Welt her – nicht etwa nur der katholischen, das verstand sich von selber, sondern mit neuem Missionsfanatismus der gesamten Welt, besonders der abtrünnigen protestantischen. Dieser Auftrag sollte keineswegs nur vom Klerus und den Gläubigen in allen Gemeinden ausgeführt werden. Vielmehr nahmen sich Orden und Kongregationen, Vereine und Parteien, kurz: eine Vielzahl von militanten, effektiv indoktrinierten Organisationen seiner an“ (H. Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, S. 899). – „In der Hitze des Gefechts, als auch die Emotionen immer weniger kontrolliert wurden, setzen sich die Liberalen über ihre eigenen rechtsstaatlichen Ideale, die mit den repressiven Ausnahmegesetzen unvereinbar waren, ständig hinweg. An dieser illiberalen Verletzung eigener Standards gibt es nichts zu deuteln. Aber mit den Strukturgesetzen hatten sie das Recht der modernen Entwicklung auf ihrer Seite. Wer wollte schon – das war alsbald nur mehr eine rhetorische Frage – auf den durch diese Gesetze erst ermöglichten Zugewinn an individueller Autonomie, an liberalen Freiheitsrechten, an staatlichem statt kirchlich-orthodoxem Einfluß verzichten? In den katholischen Ländern Südeuropas etwa haben viele die Vorzüge der Zivilehe und Scheidung, des staatlichen Schulwesens und eines straffer gezähmten ultramontanen Katholizismus nach dem deutschen Kulturkampf noch über fast hundert Jahre hinweg neiderfüllt als fernes Vorbild betrachtet“ (ebd., S. 901).

35 Zur zeitgenössischen liberalen Kulturkampferinterpretation und zum Selbstverständnis und Feindbild der Kulturkämpfer vgl. S. Ruppert: Kirchenrecht und Kulturkampf; C. Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch, S. 319–360; A. Birke: Zur Entwicklung und politischen Funktion des bürgerlichen Kulturkampfverständnisses; A. Heinen: Umstrittene Moderne, S. 143–151; H. Smith: German nationalism and religious conflict, S. 20–41 u. 51–61.

Katholizismus einseitig traditionalistische Rückwärtsgewandtheit und Fortschrittsblockierung. Damit übernimmt sie die modernisierungstheoretisch grundierte Säkularisierungstheorie³⁶ in ihrer älteren deterministisch-linearen Fassung, wonach das Fortschreiten des Modernisierungsprozesses (mit den Merkmalen funktionale Differenzierung, Demokratisierung, Industrialisierung, Urbanisierung, Individualisierung, Pluralisierung, Rationalisierung, Enttraditionalisierung usw.) wegen der prinzipiellen, unaufhebbaren Inkompatibilität von ‚klassischer‘ Religion und Moderne unweigerlich mit einem parallelen Niedergang der Religion als mentalitätsbestimmender, handlungsstimmulierender und gesellschaftsprägender Kraft verknüpft ist, so dass dieser sowohl soziale wie im Durchschnitt auch individuelle Bedeutungsverlust von Religion als der Traditionsmacht par excellence geradezu ein zuverlässiger Gradmesser für den Modernisierungserfolg bildet. Doch dieser Glaube, dass der Konnex zwischen Modernisierung und allmählichem Religionsschwund ein historisches Entwicklungsgesetz sei, die Denkprämisse, dass die traditionellen institutionszentrierten, elaborierte Lehrgebäude produzierenden Religionsgemeinschaften wie beispielsweise der ultramontane Katholizismus mit der alles in Frage stellenden Dynamik der geistig-wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Moderne unvereinbar seien, von ihr unrettbar deplausibilisiert würden und daher zum langsamen Absterben verurteilt seien, die Grundannahme, dass der Zivilisationsfortschritt zwingend eine Verdrängung von kirchengebundener Religion, einer zentralen Modernisierungsbarriere, aus vielen nun als rein säkular definierten Bereichen sowohl erheische als auch bewirke, dieses ein völliges Verschwinden von Religion prognostizierende Säkularisierungsnarrativ ist mittlerweile als wunschgeleiteter Trugschluss entlarvt, denn es unterschätzt neben der Beharrungskraft genuin religiöser Bedürfnisse (nach Sinnstiftung, Welterklärung, Transzendenz-erfahrung, Moralorientierung, Bewältigung der Lebensrisiken und -krisen) völlig die Anpassungsfähigkeit und Wandelbarkeit von Religion. Trotz des

36 Die umfangreiche, fast unübersehbar gewordene Literatur zur Säkularisierungstheorie hier anzuführen, würde den Rahmen sprengen. Als kleine subjektive Auswahl seien genannt: G. Pickel: Religionssoziologie, S. 137–178; A. Rammer: Säkularisierung; U. Willms: Säkularisierung des Politischen oder politikwissenschaftlicher Säkularismus?; M. Wohlrab-Sahr: Säkularisierte Gesellschaft; D. Dobbelaere: Towards an integrated perspective; J. Zachhuber: Die Diskussion über Säkularisierung; M. Ruff: The postmodern challenge to the secularization thesis; S. Bruce: God is dead; D. Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos?; Ders.: Rückkehr des Religiösen?; H. McLeod: Secularisation in Western Europe 1848–1914; H. Lehmann: Säkularisierung. – Wichtige neuere Sammelwerke sind: H. Lehmann [Hrsg.]: Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung; K. Gabriel [u.a.] [Hrsg.]: Umstrittene Säkularisierung; M. Franzmann [u.a.] [Hrsg.]: Religiosität in der säkularisierten Welt; C. v. Braun [u.a.] [Hrsg.]: Säkularisierung.

diskursiven Antimodernismus namentlich der offiziellen römischen Theologie³⁷ eigneten nämlich dem Katholizismus in Teilbereichen seines Lehrgebäudes, so vor allem auf dem Gebiet der Staats- und Soziallehre, wie in seiner politisch-gesellschaftlichen Praxis erhebliche Modernitätspotentiale, so vor allem auf dem Gebiet der Caritas, der Sozialpolitik, der parlamentarischen Interessenvertretung und der Vereinstätigkeit.³⁸ Weiterhin hatte die ultramontan reformierte katholische Kirche der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wenig mehr mit der feudalen Adelskirche des Ancien Régime gemein, sondern sie war einerseits homogener, zentralistischer, professioneller, bürgerlicher, durchorganisierter und bürokratischer, andererseits volknäher, massenverankerter, mobilisierungsfähiger, den Kultanliegen der Gläubigen gegenüber aufgeschlossener, weniger Bestandteil und Stütze der geltenden Herrschafts-, Besitz- und Wirtschaftsordnung, an die sie ein existenzielles und materielles Eigeninteresse binden würde.³⁹ Im Kern freilich lag die spezifische Modernität des ultramontanen Katholizismus darin begründet, dass er unter konsequenter Nutzung der modernen Vergesellschaftungs-, Kommunikations- und Agitationsmittel (Vereine, Presse, Parteien, Petitionen, Versammlungen, Großveranstaltungen wie z.B. Katholikentage) ein eng vernetztes, relativ geschlossenes Milieu⁴⁰ aufbaute, das sich von seiner Außenwelt klar abgrenzte und seine politisch-sozialen Forderungen ihr gegenüber deutlich artikulierte, so dass der ultramontane Katholizismus am Prozess der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verselbständigte, eigengesetzliche, scharf konturierte Subsysteme voll partizipierte. Er war daher ungeachtet seiner antimodernen Rhetorik kein mittelalterliches Relikt, sondern genau wie der Liberalismus Produkt und Teil der Moderne. Dem widerspricht nicht der programmatische Antimodernismus des Ultramontanismus, denn dieser ist kein Signum der Vormoderne, sondern

37 „Für Pius IX. sind Katholizismus und Moderne inkompatibel. Religionsfreiheit wird eindeutig als Menschenrecht und als Wert des humanen Fortschritts verworfen. Der Papst wollte [im ‚Syllabus errorum‘] nicht nur praktische Auswüchse verurteilen, er lehnte die Sache selbst ab und machte es damit Katholiken im Grunde unmöglich, in einem modernen, pluralistischen Staat zu leben. Hier wird ausdrücklich eine Gegenposition zur Moderne eingenommen. Sie repräsentiert die böse, feindliche Welt, mit der sich die Kirche auf keinen Fall einlassen darf“ (H. Wolf: Der ‚Syllabus errorum‘, S. 134).

38 Vgl. u.a. A. Rauscher [Hrsg.]: Der soziale und politische Katholizismus; E. Gatz [Hrsg.]: Caritas und soziale Dienste; H. Hürten: Kirche auf dem Weg in eine veränderte Welt; Ders.: Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus; J. Mooser: Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft.

39 Vgl. M. Ebertz: „Ein Haus voll Glorie schauet ...“; Ders.: Grundzüge katholischer Massenreligiosität; Ders.: Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“; C. Clark: Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf, S. 21–28; D. Burkard: Kirchliche Eliten und die Säkularisation.

40 Da die umfangreiche Literatur zur Milieutheorie bereits an anderer Stelle nachgewiesen wurde, soll an dieser Stelle davon abgesehen werden.

gehört untrennbar zur Moderne und setzt diese voraus. Natürlich verfolgten beide Kontrahenten verschiedene Modernitätswürfe und sie bewerteten die konkreten Charakteristika der ‚realen‘ Moderne unterschiedlich, nur lässt sich diese Dichotomie nicht mit den Attributen vormodern-traditional versus modern-fortschrittlich fassen.⁴¹ Zum anderen krankt die ‚nationalliberale‘ Kulturkampfdedeutung daran, dass sie das damalige Bedrohtheitsgefühl der Kulturkämpfer als realitätsgerechte Lagebeurteilung ausgibt. Dagegen war zumindest in Deutschland, wie T. Nipperdey zu Recht konstatiert, die Vorstellung von einer Offensive der ultramontanen Kirche zur Rekatholisierung Deutschlands, zur Mediatisierung des Staates und zur Unterminierung der nationalen Einheit eine liberale Fiktion.⁴² Die kirchliche Grundhaltung war hier vielmehr eine defensive Integrationswilligkeit, also die Bereitschaft zur Einfügung in den Nationalstaat, verbunden freilich mit der Entschlossenheit zur Verteidigung der katholischen Identität gegen den loyalitätsmonopolisierungsbedachten Machtstaat, gegen liberal-nationale Assimilierungszumutungen und gegen konkurrierende säkulare Sinnsysteme oder Säkularreligionen.⁴³

Überzeugender ist daher ein neueres kulturalistisches Narrativ, dessen führende Protagonisten neben A. Birke,⁴⁴ D. Blackbourn,⁴⁵ A. Arnim,⁴⁶ W. Altgeld⁴⁷ und C. Clark⁴⁸ vor allem M. Borutta,⁴⁹ M. Gross⁵⁰ und H. Smith⁵¹ sind. Diese stimmen bei unterschiedlicher Akzentsetzung im Einzelnen darin überein, dass sie den Kulturkampf zwar ebenfalls als krisenhafte Kulmination eines im Laufe des 19. Jahrhunderts wachsenden weltanschaulichen Antagonismus zwischen dem erstarkenden Katholizismus einerseits und dem Liberalismus und Kulturprotestantismus andererseits interpretieren, aber entgegen dem Selbstbild der Letzteren und im Widerspruch zur ‚nationalliberalen‘ Interpretation die eigenaktive, aggressive, vorwärtstreibende Rolle des politischen und religiös-weltanschaulichen Liberalismus herausstellen sowie den hochgradig ideolo-

41 So auch C. Clark: Kulturkampf und europäische Moderne, S. 41–43.

42 Vgl. T. Nipperdey: Deutsche Geschichte 1866 – 1918, Bd. 2, S. 369.

43 Vgl. besonders H. Smith: German nationalism and religious conflict, S. 61–78; W. Altgeld: Katholizismus, Protestantismus, Judentum, S. 206–211; R. Bennette: Fighting for the soul of Germany, *passim*.

44 A. Birke: Zur Entwicklung und politischen Funktion des bürgerlichen Kulturkampfverständnisses.

45 D. Blackbourn: Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf.

46 A. Arnim: Umstrittene Moderne.

47 W. Altgeld: Katholizismus, Protestantismus, Judentum, insbes. S. 195–211; Ders.: Zwischen Ausgrenzung und Anpassung.

48 C. Clark: Kulturkampf und europäische Moderne; Ders.: Der neue Katholizismus und der europäische Kulturkampf.

49 M. Borutta: Antikatholizismus.

50 M. Gross: The war against Catholicism.

51 H. Smith: German nationalism and religious conflict, S. 17–78.

gischen Konstruktcharakter der liberalen kulturkampfmotivationalen Weltsicht, konkret ihren vorurteilsbefangenen Antikatholizismus und Antiklerikalismus,⁵² dekuvirieren. Im Folgenden soll nun, die Nuancen nivellierend und von Akzentuierungsunterschieden abstrahierend, ein Versuch zur Synthetisierung dieser neueren kulturalistischen Deutungsansätze unternommen werden:

Der Liberalismus nahm seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, die auf anti-reaktionären und antigouvernementalen Interessenaffinitäten fußende partielle Allianz zwischen Katholiken und Liberalen während des Vormärz beendend, in steigendem Maße antikatholische Züge an, bis ein geisteskriegerischer Antikatholizismus zum konstitutiven Identitätsmerkmal des Liberalismus und Kulturprotestantismus⁵³ wurde. Die Ursache dieser Entwicklung war auf der einen Seite die Massen mobilisierende katholische Erneuerungsbewegung, welche sich vor allem in der Ausbildung eines katholischen Vereinswesens, in der Neugründung von Orden und (Frauen-)Kongregationen, im Entstehen des politischen Katholizismus, im Aufschwung eines kirchennahen Frömmigkeitslebens und in den Volksmissionen manifestierte. Der nach der Reorganisation der Kirchenstrukturen in den 1820er Jahren allmählich wieder erstarkende Katholizismus nutzte den Freiraum, den ihm die Revolution von 1848/49 vor allem in Preußen gewährte, zur religiösen Revitalisierung, zur Massenmissionierung, zur institutionellen Festigung und zur Ausweitung seines gesellschaftlichen Einflusses, wodurch die Kirche größere Volksverbundenheit und Breitenanziehungskraft gewann. Es bildete sich eine katholische Massenbewegung heraus, welche antiaufklärerisch, antiliberal, staatskritisch,⁵⁴ theologisch konservativ, frömmigkeitsmäßig traditional sowie kirchen- und papsttreu, mit einem Wort ultramontan war. Auf der anderen Seite stand ein verunsicherter Liberalismus, dessen siegessicheres Selbstvertrauen, das auf seinem Selbstbild als Bannerträger und Speerspitze des historischen Fortschritts fußte, durch das

52 Neben der eben genannten Literatur, insbesondere den Werken von M. Borutta, H. Smith und M. Gross, thematisieren den verbreiteten Antikatholizismus und Antultramontanismus im 19. Jahrhundert außerdem noch R. Ross: *The failure of Bismarck's Kulturkampf*, S. 17–26; W. Kaiser: *Kampf den Ultramontanen*; D. Blackburn: *Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube*, S. 17–24; N. Schlossmacher: *Antultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland*; Ders.: *Entkirchlichung, Antultramontanismus und nationalreligiöse Orientierungen*; A. Müller-Dreier: *Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs*.

53 Zum Kulturprotestantismus vgl. C. Lepp: *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne*; G. Hübinger: *Kulturprotestantismus und Politik*; T. Nipperdey: *Religion im Umbruch*, S. 67–73 u. 78–80; F. Graf: *Protestantische Theologie*, passim; H. Smith: *German nationalism and religious conflict*, S. 51–61.

54 Die berechtigten Einwände von S. Hyde (*Roman Catholicism and the Prussian State*) beiseite schiebend, attestiert M. Gross (*The war against Catholicism*, S. 35) allerdings dieser Massenbewegung zu Unrecht einen gegenrevolutionären, obrigkeitstrogen Charakter und verortet sie als Teil des reaktionären „rollback“. Vgl. dazu auch M. Anderson: *The Kulturkampf and the course of German history*, S. 82–87.