

ANDREAS HOLZEM

## Emanzipation als Opposition

### Zum Deutschkatholizismus in der Diözese Rottenburg<sup>1</sup>

Am 8. Dezember 1845 setzte sich der katholische Dekan und Stadtpfarrer Thaddäus Ritz (1805–1866) daran, seinem Ärger über ein dreiviertel Jahr Deutschkatholizismus dem Domkapitel gegenüber offen Luft zu machen: »Wie in Esslingen, Neuhausen, Beffingen, Weil der Stadt, Ludwigsburg und anderen Gemeinden, so dauern auch, nur in höherem Maße und auf schamlosere Weise, die Werbungen für die glaubenslose Sekte in Stuttgart fort. Geld, Presse, Bilder der schändlichsten Art, Schmähungen und Verläumdungen, alles wird in Bewegung gesetzt, um den Abfall von der katholischen Kirche zu bewirken. Ein Teil der hiesigen Protestanten hilft wie überall dabei treulich mit und läßt es an namhaften Geldbeiträgen und sonstigen Ermunterungen nicht fehlen«<sup>2</sup>. Liest man diesen aufgeregten Bericht, scheint der Deutschkatholizismus wie eine Flut in Württemberg eingebrochen und sämtliche Dämme katholischen Glaubens hinweggeschwemmt zu haben. Doch das Gegenteil ist richtig. Natürlich war das Aufsehen, das Johannes Ronges (1813–1887) Sendschreiben gegen den Bischof von Trier und die Ausstellung des heiligen Rockes erregt hatte, auch bis Württemberg gedrungen – denn auch die südwestdeutsche Presse füllte ihre Spalten bereitwillig und interessiert mit Kommentaren und Dokumentationen zum »Trierer Götzenfest« (Ronge) und zu den deutschkatholischen Gemeinden. Diese schossen vor allem in Schlesien und Sachsen wie Pilze aus dem Boden und nahmen die Rockausstellung wenn schon nicht zur Ursache, dann doch immerhin zum Anlaß ihres Entstehens. Sie mobilisierten innerhalb kurzer Zeit um die 80000 Mitglieder und die gesamte vormärzliche Öffentlichkeit<sup>3</sup>.

1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag, gehalten am 28. September 1990 in Weingarten auf der Studientagung des Geschichtsvereins und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus. Zur Geschichte kirchlicher Vereine und Verbände im 19. Jahrhundert«. Der Vortrag stellt einen Arbeitsbericht zu einer voraussichtlich 1991 fertiggestellten Dissertation zum »Deutschkatholizismus in der oberrheinischen Kirchenprovinz« dar. Dem Stadium der Vorarbeiten entsprechend konnte manches nur cursorisch behandelt werden – auch im Apparat konnte noch keine Vollständigkeit erzielt werden.

2 Dekan Ritz an Domkapitel Rottenburg, 8. Dezember 1845. DAR G 1.1, F 2.2 a, Fasc. 1. – NEHER 1885, 45.

3 Die wichtigste neuere Literatur zum Deutschkatholizismus nach Autorenalphabet: Jörn BREDERLOW, »Lichtfreunde« und »Freie Gemeinden«. Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49 (Studien zur modernen Geschichte 20), München–Wien 1976. – Jaques DROZ, Die religiösen Sekten und die Revolution von 1848, in: Archiv für Sozialgeschichte 1963, 109–119. – Friedrich Wilhelm GRAF, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau, Darstellung und Dokumentation 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1978. – DERS., Johannes Ronge, in: Martin GRESCHAT (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte 9/2: Die neueste Zeit II, Stuttgart 1985, 153–164. – Catherine Magill HOLDEN, A Decade of Dissent in Germany. A Historical Study of the Society of Protestant Friends and the German-Catholic Church 1840–1848, New Haven 1954. – Günter KOLBE, Demokrati-

Dennoch: Die deutschkatholischen Gemeindegründungen in Württemberg gehören wohl zu den mühseligsten im Gebiet des damaligen Deutschen Bundes, sieht man einmal von den Gebieten ab, in denen der Staat von Anfang an prohibitiv und unterdrückend tätig wurde, von Bayern und Österreich also. Dies entsprach zunächst nicht den Erwartungen der »Pioniere«, die von Breslau aus die Gewinnung der südwestdeutschen Gebiete für den Deutschkatholizismus anstrebten. Ihre Hoffnungen gründeten sich auf eine kirchenpolitische und religionsmentale Gemengelage, die anders als etwa in den preußischen Rheinlanden oder in Bayern noch keine dominanten Bastionen des im Kommen begriffenen Ultramontanismus ausgebildet hatte und in der der Reformkatholizismus noch stark war: Synoden und allgemeine Kirchenreform, Zurückdrängung des Zentralismus, stärkere Beteiligung des Seelsorgsklerus und der Laien am kirchlichen Leben, nicht zuletzt Abschaffung des Zölibats – das waren die Themen, an die eine Anknüpfung zu lohnen schien<sup>4</sup>.

Doch – wie gesagt – der Acker trug mehr Steine als vorhergesehen. Ein Eindringen in das reformkatholische Milieu gelang nicht. Auch in Württemberg zeigt sich der Deutschkatholizismus als ein Phänomen der Städte und der konfessionellen Durchmischung, wenn nicht gar der erdrückenden protestantischen Dominanz. In Württemberg finden sich im Vormärz gerade fünf Städte mit mehr als 10000 Einwohnern: Stuttgart, Ulm, Esslingen, Heilbronn und Reutlingen<sup>5</sup>, alle fünf sind zu mehr als 90 Prozent der Bevölkerung protestantisch. In dreien dieser fünf Städte, in Stuttgart, Ulm und Esslingen, bilden sich deutschkatholische Gemeinden, in einer vierten, in Heilbronn, entfalten die Deutschkatholiken eine intensive Werbetätigkeit, wenn auch der Durchbruch zur Gründung nicht gelingt. Demgegenüber bleiben in kleineren Orten und auf dem Lande Gemeindegründungen und schon Versuche dazu bis nach 1848 fast völlig aus; die Bevölkerung des traditionell katholischen Oberlandes verhält sich militant anti-deutschkatholisch.

Wenn ich im folgenden die Gründungsgeschichte des Deutschkatholizismus in Württemberg nachzuzeichnen versuche, dann setze ich dabei Abraham Peter Kustermanns Aufsatz *sche* Opposition in religiösem Gewande und antikirchliche Bewegung im Königreich Sachsen. Zur Geschichte der deutschkatholischen und freien Gemeinden sowie freireligiösen Vereinigungen von den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts bis um 1900 unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur kleinbürgerlich-demokratischen und Arbeiterbewegung, (Diss.) Leipzig 1964. – DERS., Demokratische Opposition in religiösem Gewande. Zur Geschichte der deutschkatholischen Bewegung in Sachsen am Vorabend der Revolution 1848/49, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 20, 1972, 1102–1112 (Zusammenfassung der o.g. Dissertation). – Annette KUHN, Die Provokation des Friedens und der religiöse Sozialismus der Deutschkatholiken im Jahre 1848/49, in: DIES., Theorie und Praxis historischer Friedensforschung (Studien zur Friedensforschung 7), Stuttgart–München 1971, 35–105. – DIES., Art. »Deutschkatholizismus«, in: TRE 8, 1981, 559–566. – Abraham Peter KUSTERMAN, Zum Synodenwesen der Deutschkatholiken (1844–1847). Mit Seitenblicken auf den Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland, in: RJKG 5, 1985, 91–114. – Alexander STOLLENWERCK, Der Deutschkatholizismus in den preußischen Rheinlanden (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 15), Mainz 1971. Eine verdienstvoll ausführliche, wenngleich nicht ganz vollständige Bibliographie zum Deutschkatholizismus bietet GRAF, Politisierung (wie oben), 365–441; Vgl. dazu KUSTERMAN, Synodenwesen (wie oben), 92, Anm. 6. Die wichtigsten gedruckten zeitgenössischen Quellen zum Deutschkatholizismus sind: *Für christkatholisches Leben* (CKL). Materialien zur Geschichte der christkatholischen Kirche. Unter Mitwirkung sämtlicher Gemeinden, hg. von Ottomahr BEHNSCH, 6 Bde., Breslau 1845–1848. – Ferdinand KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, 4 Bde., Leipzig 1852–1860. – DERS., Geschichte des Deutschkatholizismus und freien Protestantismus in Deutschland und Nordamerika von 1848–1858, Leipzig 1860.

4 KUSTERMAN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 97.

5 Die Zahlen für 1834: Stuttgart 38000, Ulm 15000, Esslingen und Heilbronn 10700, Reutlingen 10800. Karl und Arnold WELLER, Württembergische Geschichte im südwestdeutschen Raum, Stuttgart–Aalen 1971, 246.

zum Synodenwesen der Deutschkatholiken voraus, der im Rottenburger Jahrbuch 1986, gegenüber dem Vortrag gerade um die interessanten lokalen Aspekte erweitert, erschien<sup>6</sup>. Ich versuche daran anzuknüpfen und zu ergänzen, was Kustermann noch offenließ. Dabei werde ich mich auf einige Aspekte konzentrieren.

a) Zunächst soll hier die Geschichte des Deutschkatholizismus als die Geschichte eines religiösen beziehungsweise kirchlichen Konfliktes interessieren. Das ist eine Darstellung gewissermaßen gegen den Trend. Denn die neueren Forschungen zum Deutschkatholizismus, etwa die von Annette Kuhn und Friedrich Wilhelm Graf<sup>7</sup>, sind angeregt durch die Gesamtentwicklungen in der Geschichtswissenschaft seit Beginn der siebziger Jahre und stellen daher im Kontext der allgemeinen Forschungen zum Vormärz die parteiengeschichtlichen und politischen Aspekte in den Vordergrund. Die so erbrachten Ergebnisse sind wertvoll, haben aber dazu geführt, daß man des Deutschkatholizismus als *kirchlicher* Gemeinschaft kaum mehr ansichtig wurde. Hier versuche ich eine Ergänzung beziehungsweise eine Korrektur des Gesamtbildes.

b) Und die Betrachtung des Deutschkatholizismus unter dem Aspekt der Laienemanzipation bedingt eine Beschränkung auf die Deutschkatholiken als Handlungsträger und die Zeit vor 1848 als »heißer Phase« dieses Emanzipationsprozesses.

## 1. Zur Gründungsgeschichte des Deutschkatholizismus in Württemberg

### 1.1 Das Beispiel Ulm

#### 1.1.1 Die Vorbedingungen: Die katholische Gemeinde in Ulm

Protestantische Dominanz und katholische Inferiorität als Voraussetzung für den Deutschkatholizismus lassen sich am Beispiel der ehemaligen Reichsstadt Ulm deutlich aufzeigen. 1530 trat Ulm zur Reformation über – damals entschieden sich noch 13 Prozent für den alten Glauben<sup>8</sup>, 1554 finden wir 573 Katholiken ( $\cong$  3 Prozent), 1570 ist ihr Anteil auf 380–475 Einwohner ( $\cong$  2–2,5 Prozent) gesunken, das 18. Jahrhundert verzeichnet konstant etwa 200 Katholiken in der Stadt<sup>9</sup>. Begründet liegt dieser Rückgang in der zunehmend schärferen Grenzziehung zwischen den Konfessionen seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts. Die protestantische Übermacht übte zunehmenden Druck auf die Religionsfreiheit der Katholiken aus. Parallel zu dem zahlenmäßigen Schwund vollzog sich der soziale Abstieg der katholischen Gemeinde Ulms. Der Anteil der Patrizier sank rasch und kontinuierlich<sup>10</sup>. Ähnlich verläuft die Entwicklung bei den Hofmeistern sowie bei den Handwerkern. Peter Lang verzeichnet 1620 vierzehn katholische Handwerker, nach 1700 »sind die Katholiken aus der Ulmer Handwerkerschaft verschwunden«<sup>11</sup>.

6 KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3).

7 GRAF, Politisierung. – KUHN, Provokation. (Beide wie Anm. 3).

8 Peter LANG, Die katholische Minderheit in der protestantischen Reichsstadt Ulm, in: Jürgen SYDOW (Hg.), Bürgerschaft und Kirche, Sigmaringen 1980, 89–96. Zur historischen Problematik dieser Angabe angesichts der noch verschwommenen Konfessionsgrenzen und mangelnder Unterrichtung über die Kontroverspunkte: Ebd., 89.

9 LANG, Katholische Minderheit (wie Anm. 8), 89f.

10 Zum Gesamtprozeß Peter LANG, Die Ulmer Katholiken zwischen Reformation und Mediatisierung (1530–1803), in: Hans-Eugen SPECKER, Hermann TÜCHLE (Hg.), Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart, Ulm 1979, 232–252; 239.

11 LANG, Katholische Minderheit (wie Anm. 8), 90f.

Das Ergebnis zahlenmäßiger Degression und sozialer Marginalisierung: »Der überwiegende Teil der katholischen Gemeinde Ulms bestand aus Angehörigen der sozialen Unterschicht: aus Knechten, Mägden, Tagelöhnern und Handwerksgesellen. Sie waren zumeist nicht aus Ulm gebürtig, sondern kamen häufig aus der näheren Umgebung, um in der Stadt Arbeit zu suchen«<sup>12</sup>. Als Ulm 1810 an Württemberg kam, lebten gerade 168 Katholiken in der Stadt, eine Zahl, die nur langsam auf etwa 600 um 1830 und auf 1000 um 1845 stieg, bedingt durch den Ausbau Ulms zur Bundesfestung und zum Eisenbahnknotenpunkt, wodurch Arbeiter und Dienstboten aus Bayern, Tirol oder dem katholischen Oberland zahlreich nach Ulm einströmten. Diese Umstände perpetuierten trotz des Wachstums die soziale Struktur der Ulmer katholischen Gemeinde bis zum Ende des 19. Jahrhunderts: noch 1895 verdienen 73 Prozent ihren Lebensunterhalt als nämliche Arbeiter oder Dienstboten<sup>13</sup>.

Diese Formen der Inferiorität – geringe Anzahl, beschränkte Religionsübung, untere Ränge in der sozialen Hierarchie, mangelnde Bildungsmöglichkeiten – brachten einen weitgehend defensiven und unartikulierten Zug in den Charakter der Ulmer Katholiken. So blieb hier aus, was anderswo den Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmte: die Ausbildung katholischer Subgesellschaften mit einheitlicher weltanschaulicher Basis und sozialer Organisation, die Verbindung von Identitätsstiftung nach innen und Emanzipationsbestreben nach außen und die Durchorganisierung des religiösen Lebens<sup>14</sup>. Der katholische Stadtpfarrer und Dekan Ludwig Dirr<sup>15</sup> (1802–1861) in Ulm etwa berichtet, daß »hier eine ziemliche Anzahl von Katholiken – besonders in den höhern Ständen – sich befindet, welche es mit der Ausübung der Religion ganz nach Belieben hält, und die man daher sehr selten oder gar nie in der Kirche erblickt«<sup>16</sup>. Was hier für Ulm wegen der besseren Forschungslage beispielhaft beschrieben wurde, gilt ebenfalls für die traditionelle Residenzstadt Stuttgart<sup>17</sup> und die ehemalige Reichsstadt Esslingen.

### 1.1.2 Die Gründungsinitiative: Der Redakteur Julian Chownitz

Vor diesem Hintergrund ergriff im Februar 1845 der Literat und Redakteur Julian Chownitz die Initiative. Chownitz stammte aus Ungarn und war der Sohn eines Rittmeisters in österreichischen Diensten; nach dessen frühem Tod wuchs er bei seinen Großeltern in einem volksgläubig-katholischen Milieu auf. Während der Militärzeit entdeckte Chownitz seine Begabung für Poesie und Literatur, verließ die Armee und arbeitete als Schriftsteller und Redakteur verschiedener Zeitungen. Parallel beschäftigte er sich intensiv mit Fragen der religiösen Kritik, studierte Hegel, Feuerbach, Strauß, Baur und andere, konnte sich aber mit keinem dieser Systeme innerlich beruhigen.

An Chownitz läßt sich nun durch seine Beschreibung hindurch erkennen, welche elektri-

12 Ebd., 91.

13 Peter RUMMEL, Die Entstehung und Entwicklung katholischer Pfarreien in Ulm und Neu-Ulm vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Kriegsende 1945, in: Hans-Eugen SPECKER, Hermann TÜCHLE (Hg.), Kirchen und Klöster in Ulm (wie Anm. 10), 254–322; 262f.

14 Urs ALTERMATT: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 104f.

15 Ludwig Crato Dirr, \*9. Dez. 1802 in Hohenbaldern (Oberamt Neresheim) als Sohn des Wallersteinschen Hofrats Johann Baptist Dirr; Studium in Ellwangen, Tübingen; Priesterweihe 1826; 1830 Stadtpfarrer in Esslingen; 1838 Stadtpfarrer und Dekan in Ulm. – NEHER 1885, 25f. – RUMMEL, Entstehung (wie Anm. 13) 270, Anm. 74.

16 Dekan Dirr an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 3. April 1845. DAR G 1.1; F 2.2 a, Fasc. 1.

17 »In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war durchschnittlich bei einem Bevölkerungsverhältnis von 1 (Katholiken) zu 2 (Protestanten) das Beamtenverhältnis 1 zu 50 ... Nach dem Staatshandbuch von 1842 waren 23 Katholiken unter 210 Beamten«. Peter BLICKLE, Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormärz, in: HJ 88, 1968, 369–406; 373, Anm. 17.

sierende Wirkung von Ronges Sendschreiben im Oktober 1844 ausgegangen sein muß und wie neben Chownitz auch andere kritisch und rationalistisch eingestellte Menschen sich mit dem Aufkommen des Deutschkatholizismus am Ende ihrer ehrlichen Suche nach einer »vernünftigen Religion« wählten: »Da mit einemmal tauchte etwas vor mir auf, was wie ein starker Fels aussah, und oben auf dem Felsen war etwas Großes, Glänzendes, ein verklärtes Wort ... Ich griff hastig nach dem Felsen, schwang mich an ihm empor, erkletterte ihn bis zu seiner Höhe und ging in sein verklärtes Allerheiligstes, ging in sein Wort ein. Es war die neue Religion Ronge's. Ich bedurfte einer; ich hatte mir keine geben können; hier fand ich eine, die mir gut schien«<sup>18</sup>. Und, noch deutlicher die Qualität und Dignität der Hoffnungen und Erwartungen beschreibend, die sich mit dem Deutschkatholizismus verbanden: »Ich habe schon angedeutet, wie mich die Sehnsucht nach Etwas, das ich mir nicht geben konnte, nach einer Religion, nach einer *geoffenbarten Religion* zum ›Deutsch-Katholizismus‹ führte; für nichts weniger als für das hielt ich ihn. Er war mir, wie den Meisten, die sich ihm verbündeten – er war mir im ersten Augenblick nicht nur Religion, sondern auch Christentum, nicht nur das, sondern auch das Wahre, das Ewigwahre, das Ursprüngliche, folglich das alte *katholische Christentum*«<sup>19</sup>.

Chownitz' Angaben über die Motivation seines Beitritts zum Deutschkatholizismus sind eher exemplarisch als singulär und beschreiben die religiösen Bedürfnisse, die die anfängliche Begeisterung innerhalb des Deutschen Bundes für den Deutschkatholizismus trugen.

Diese Begeisterung existierte jedoch in Württemberg nur in eingeschränktem Maße, als Chownitz versuchte, seine persönlichen Überzeugungen zu verbreiten. Der ausgeprägt pietistische Charakter des schwäbischen Protestantismus verhinderte zunächst dessen Eintreten für die Gründung einer deutschkatholischen Gemeinde<sup>20</sup>. Anfang 1845 erhielt Chownitz den Posten des Redakteurs der »Ulmer Schnellpost«, welche schon den Zeitgenossen als »katholikenfressendes Blatt« galt. Über die Entwicklung des Blattes unter Chownitz' Federführung berichtet der bereits erwähnte Dekan Dirr: »Schon seit längerer Zeit gestattet die Censur dem Lokalblatt ›Schnellpost‹ die Aufnahme der heftigsten Artikel teils aus norddeutschen Blättern, teils aus eigener Feder ... Die Redaction des Blattes ist an einen jener wandernden Literaten übertragen, die ihre Feder um's liebe Brod jeder Sache leihen, und der in seinem grundsätzlichen Katholikenhaß (obgleich er selbst Katholik zu sein behauptet) kaum so weit gehen dürfte, wenn er nicht zum Vorkämpfer der kirchlichen Opposition gegen Baiern und das katholische Oberland bestellt worden wäre«<sup>21</sup>. Man merkt dem Schreiben das Unverständnis für die Motivationen der Deutschkatholiken deutlich an. Diese Verstehensbarriere

18 Julian CHOWNITZ, *Meine Aussöhnung mit der Kirche*. Zugleich ein Aufruf an meine frühere Gemeinde. Aus den »Katholischen Sonntagsblättern« besonders abgedruckt, Mainz 1845, 9. Diese ausführliche religiöse Biographie muß mit einer gewissen Vorsicht gelesen werden, da sie erst entstand, nachdem sich Chownitz im August 1845 enttäuscht vom Deutschkatholizismus abgewandt hatte und in Mainz rekonvertiert war. Noch aus seiner deutschkatholischen Zeit stammt: Julian CHOWNITZ, *Die erste deutschkatholische Gemeinde in Schwaben und ihre Gegner*. Von J. C., Redacteur der »Ulmer Schnellpost« und Vorsitzendem der deutsch-katholischen Gemeinde in Ulm, Ulm 1845. Später verfaßte Chownitz – meist unter dem Namen Julian oder Joseph Chowanetz – ultramontane Traktate, in denen er sporadisch auf den Deutschkatholizismus zu sprechen kam, zum Beispiel: Julian CHOWANETZ, *Signaturen aus Schwaben, Baden und vom Rhein*, Regensburg 1847.

19 CHOWNITZ, *Aussöhnung* (wie Anm. 18), 10.

20 August HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg 1*, Stuttgart 1956, 553. Die Darstellung ist an vielen Stellen ungenau und »konfessionalistisch« interpretierend. – Für die Gemeinde in Ulm weiterhin: CKL (wie Anm. 3) 1, 8ff., 266f. 2, 301–304. 4, 192–214. 5, 111f. 6, 106f., 250. – KAMPE, *Geschichte der religiösen Bewegung* (wie Anm. 3) 1, 154f. 2, 11–13, 23. – KUSTERMANN, *Synodenwesen* (wie Anm. 3), 97f.

21 Dekan Dirr an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 3. April 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1.

hat immer wieder auch den ernst- und gutgemeinten Verständigungsbemühungen, so es zu ihnen kam, den Erfolg verunmöglicht.

Chownitz benutzte seine publizistische Bühne, um einerseits seine neuen Überzeugungen öffentlich auszusprechen und andererseits zu Versammlungen einzuladen, in denen Gleichgesinnte nämlich tun sollten. Diese Versammlungen im Februar 1845 brachten zwar drei- bis vierhundert Menschen in den Saal, den der Magistrat der Stadt Ulm auf Betreiben des Stadtschultheißen Schuster bereitwillig zur Verfügung gestellt hatte. Aber nur die wenigsten, zu Beginn etwa fünfzehn, waren über ihr Interesse hinaus bereit, sich zu einer Gemeinde zu konstituieren. Chownitz blieb organisatorisch wie publizistisch federführend, stattete den Saal mit Altar, Kerzen und Kreuz aus und hielt religiöse Vorträge, vor allem zu biblischen Themen. Am 30. März beriet eine kleine Gruppe die Annahme eines Glaubensbekenntnisses und entschied sich auf Betreiben von Chownitz »für die wörtlich übereinstimmende Annahme des von dem würdigen Herrn Johannes Ronge entworfenen, und von den Mitgliedern der Breslauer Gemeinde anerkannten Glaubensbekenntnisses«<sup>22</sup>. Mit diesem Glaubensbekenntnis übernahm man mehr als nur einen bestimmten Wortlaut. Die Übernahme des Breslauer Bekenntnisses bedeutete gleichzeitig den Versuch, die schlesische Hauptgemeinde und ihren Prediger Ronge zum Maßstab des eigenen Handelns zu nehmen. Ungeachtet des großen Einflusses, den die Leipziger Gemeinde wenige Wochen später vor allem durch Robert Blum auf dem dortigen ersten Konzil ausübte: In Breslau erblickte man die Modellgemeinde des Deutschkatholizismus, in Ronge eine unbestrittene und gefeierte, wenngleich auch informelle Autorität, die nominell keine neue Hierarchie begründen konnte und wollte, dessen Gemeinde faktisch aber doch als Zentrale fungierte und aufgrund ihrer Größe die Möglichkeiten der kleinen südwestdeutschen Gruppen so vehement überstieg, daß die Anlehnung geradezu zwangsläufig wurde. Das Breslauer Glaubensbekenntnis bot darüber hinaus auf zweierlei Weise eine geistige Heimat. In der Reihenfolge seiner Aussagen:

- erstens, weil es in seinen Absagen auf generelle Zustimmung rechnen konnte, da es sich gerade bei diesen um die klassischen reformkatholischen Themen des Südwestens drehte: um Zölibat, Ohrenbeichte, deutsche Nationalkirche, deutschen Gottesdienst etc;
- zweitens, weil der positive Teil des Glaubensbekenntnisses trotz aller Änderungen und Streichungen einen vertrauten Klang behielt und ein mit dem orthodoxen Bekenntnis weitgehend identisches Verständnis zumindest für den zuließ, dem nicht dogmatische, sondern vitale Interessen voran standen. Wenn die oben genannten Motive, die Chownitz zum Deutschkatholizismus geführt haben, entsprechend seiner Angabe verallgemeinerungsfähig sind, dann bestand dieses vitale Interesse nicht in einem letztverbindlichen Ins-Wort-bringen der Wahrheit, sondern in der Suche nach kirchenbildender Gemeinschaft. Denn gerade der dogmatische und disziplinarische Anspruch der katholischen Kirche war denen, die diesen Ansprüchen nicht genügen konnten oder wollten, zum gemeinschaftszerstörenden Faktor geworden. Das Breslauer Bekenntnis schien zu verbürgen, daß die menschliche und religiöse Gemeinschaft nicht mehr durch theoretische Absolutsetzungen zerbrechen konnte. Daß sich diese Hoffnungen später nicht erfüllten und Streitigkeiten unter den Deutschkatholiken Württembergs neben Verfassungsfragen auch dogmatische Probleme betrafen<sup>23</sup>, erledigt meines Erachtens noch nicht die Faktizität und Wirksamkeit solcher Erwartungen, die für den überwiegenden Teil der theologisch nicht gebildeten Deutschkatholiken der ersten Stunde eine Rolle gespielt haben dürften.

Dieser Versuch innerhalb der Doktrin des Deutschkatholizismus, den undogmatischen Charakter der neuen Observanz quasi-dogmatisch zu formulieren, wurde von den Zeitgenos-

22 Ulmer Schnellpost Nr. 74, 1. April 1845.

23 Vgl. die Auseinandersetzungen um die Entlassung des Predigers Georg Würmle in Stuttgart. (Unten S. 95f.)

sen und der bisherigen Forschung als etwas Defizitäres, als Widerspruch wahrgenommen und beschrieben<sup>24</sup>. Demgegenüber scheinen die Deutschkatholiken selbst diesen Ansatz als das ihnen Eigene und Besondere und als eine Chance der Realisierung christlicher Praxis bewußt angezielt zu haben, sowenig dieser Ansatz theoretisch verständlich gemacht und späterhin praktisch durchgetragen werden konnte.

### 1.1.3 Die ersten Beitritte: Mitglieder und Motive

Als die Deutschkatholiken Mitte April ihre Konstituierung dem Oberamt Ulm anzeigten und um ihre Anerkennung als Religionsgesellschaft nachsuchten, enthielt das beigefügte Mitgliederverzeichnis vierzehn Namen. Aus der Vorstandswahl in der ersten konstituierenden Sitzung war neben Chownitz der Regimentsquartiermeister Hetterich und der Tagschreiber Marcus Schmid als Leiter, Sekretär und Kassenwart der Gemeinde hervorgegangen<sup>25</sup>. Mit dieser Form der Konstituierung hielt man sich erneut eng an das Vorbild der Breslauer Gemeindeverfassung, die ihrerseits das liberale Vereinswesen zum Muster nahm. Allein schon die Wahl als Rekrutierungsform der Gemeindeleitung setzt sich deutlich ab von der hierarchischen Einsetzung einer Autorität von oben; ein Gremium ersetzt die Einzelperson und betont die Intention einer gleichberechtigten und dialogischen Entscheidungsfindung, die Laien dominieren anstelle des durch Bildung, Weihe und Lebensform abgegrenzten Klerus. Knapp gefaßt können die deutschkatholischen Gemeindestrukturen demnach als autonom, egalitär und anti-ständisch charakterisiert werden.

Die Nachrichten über diese ersten Ulmer Deutschkatholiken sind spärlich – wir kennen nur die Namen, die Berufe und die Herkunft<sup>26</sup>. Doch schon daraus läßt sich einiges erschließen: Außer dem bereits betagten Wundarzt Georg Josef Treu gehörte niemand zur ortsansässigen Ulmer Bürgerschaft. Ihrer sozialen Stellung nach sind sie als klein- und unterbürgerlich einzustufen, viele arbeiteten als Maurer, Zimmerleute oder Schanzaufseher an der Ulmer Festung. Die Motive ihres Beitritts zum Deutschkatholizismus können meist nur indirekt erschlossen werden. Von Chownitz abgesehen teilt nur Treu seine Beweggründe in einem Schreiben an den Dekan Dirr mit<sup>27</sup>. Wie bei Chownitz erscheinen auch hier die Motive des Durchbruchs, des plötzlichen Erscheinens beziehungsweise Erwachens der Erkenntnis zur Illustration der Erlebnisqualität der deutschkatholischen Anfänge sowie die Suche nach Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit vor sich selbst und vor der Öffentlichkeit, verbunden mit der Absage an jede Heuchelei, an jede nur vorgetäuschte Zustimmung.

Diesen Übertrittszeugnissen ließen sich weitere an die Seite stellen, aus denen hervorgeht, daß die Deutschkatholiken sich gewissermaßen in einem »status confessionis« wähnten: Sie individualisierten und exponierten sich bewußt gegenüber der Masse des Kirchenvolkes wie der bürgerlichen Öffentlichkeit. Immerhin ließen sich die Folgen eines solchen Schrittes im Klima des Vormärz kaum genau abschätzen: die heute kaum mehr vorstellbare räumliche und mentale Enge auch der Städte, die stets auch etwas miefige Atmosphäre von Tradition und Ehrbarkeit, die große Bekanntheit eines jeden mit jedem, die festgefühten Rollenerwartungen, die Verhaftung an Ehrfurcht und Gläubigkeit gegenüber den obrigkeitlichen Gewalten und ihrem Urteil, das strenge Einhalten des »juste milieu« selbst bei oppositionellen Liberalen – alles das machte einen solchen Schritt zu einem nicht unbeträchtlichen Risiko für die bürgerliche Existenz, und so mag manche »Schere im Kopf« weiterhin offengestanden haben.

24 GRAF, Politisierung (wie Anm. 3), 42f.

25 Vorstand der Deutschkatholiken an Oberamt Ulm, 15. April 1845, anliegend: Verzeichnis der Mitglieder der Deutsch-katholischen Gemeinde. StA Ludwigsburg E 179 II, Bü. 6466.

26 Verzeichnis der Mitglieder der Deutsch-katholischen Gemeinde, 15. April 1845, StA Ludwigsburg E 179 II, Bü. 6466.

27 Wundarzt Treu an Dekan Dirr, 6. April 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1.

Ebendies wird den Deutschkatholizismus manches ihm prinzipiell wohlgesonnene Mitglied gekostet haben.

Im Unterschied zu Chownitz dringen bei dem Wunderarzt Treu allerdings auch nationale Töne ein, indem er die Sache Ronges als eine Sache Deutschlands wie des Christentums versteht. Die (in den Quellen) schweigende Mehrheit dürfte ähnlich gedacht und empfunden haben wie Chownitz und Treu, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten und Schwerpunktsetzungen. Sie war im allgemeinen seit längerer Zeit kirchlich abständig und durch ihren Konflikt mit der kirchlichen Beicht- und Bußpraxis auch am Empfang der Kommunion gehindert; ihr Meßbesuch war daher eher sporadisch, und wenn er stattfand, führte er nicht in die Mitte der Kirchengemeinde, sondern nur an ihren Rand: Die Deutschkatholiken rekrutierten sich eher aus denen, die in Pfarrerberichten mit einer gewissen Regelmäßigkeit als »schlechte Katholiken«, als »faule« oder »abgestorbene Glieder«, als »Tür- und Eckensteher« erwähnt werden. Ihr liturgisches und theologisches Wissen war meist äußerst gering, worunter die ersten Versuche einer eigenständigen kirchlichen Praxis sehr litten<sup>28</sup>. Die Zahl der in gemischter Ehe lebenden Gemeindemitglieder kann anhand der Quellen für Ulm nicht ermittelt werden, dürfte aber hoch sein. Illustrativ ist hier ein Seitenblick auf die Stuttgarter Verhältnisse: Von den dortigen 38 Gründungsmitgliedern gehörten 37 vorher der katholischen Kirche an; »24 derselben sind verheirathet und leben in gemischter Ehe, die 14 übrigen sind ledig«<sup>29</sup>. Allerdings ist in Württemberg die Mischehe eher ein Indikator als ein Grund für eine gelockerte kirchliche Bindung. Denn anders als etwa in Rheinpreußen blieb die Gültigkeit des staatlichen Eherechtes von der Kirche noch weitestgehend unangetastet. Katholische Pfarrer haben solche gemischten Ehen unterschiedslos eingeseget, wenn der Mann katholisch war, ohne Rücksicht auf die Konfessionszugehörigkeit und Erziehung der Kinder und ohne Dispens. Nach einer Angabe des Stadtpfarrers Ritz bestanden im Jahre 1842 in Stuttgart nur 161 rein katholische, dagegen 381 Mischehen, also weit mehr als doppelt so viele<sup>30</sup>. An dieser Einsegnungspraxis hielten Klerus und Ordinariat auf Betreiben der Regierung auch gegen die Intervention des Hl. Stuhles während des ganzen Vormärz fest<sup>31</sup>; erst in den 1840er Jahren verweigerten vereinzelt ultramontan gesinnte junge Priester die Einsegnung gemischter Ehen ohne Versprechen katholischer Kindererziehung.

Somit hat es in Württemberg den vielbeschworenen Druck im Beichtstuhl auf die katholischen Partner gemischter Ehen wohl nur in abgeschwächter Form gegeben und die Mischehe als solche war kein Anlaß, mit der katholischen Kirche zu brechen. Es ist eher umgekehrt: Die Mischehe signalisiert die allgemeinen Auswirkungen der Diasporasituation: geringe Ausbildung von Konfessionalismus und kirchlicher Geschlossenheit, wenig spezifische Lebens- und Frömmigkeitsformen. Dies sind die mentalen Ansatzpunkte für den Deutschkatholizismus. Zusammenfassend ergibt sich folgender Befund bezüglich der ersten Ulmer Deutschkatholiken:

– Sie stammen eher aus den unteren Schichten und eher aus den zugewanderten Gruppen der Stadtbevölkerung. Bürger oder gar Honoratioren stimmen dem Deutschkatholizismus innerlich und – sofern sie katholisch sind – vorsichtiger auch öffentlich zu, aber sie treten ihm selten bei. Die Sozialstruktur spiegelt insgesamt deutlich die Zusammensetzung der

28 CHOWNITZ, Aussöhnung (wie Anm. 18), 15.

29 Anbringen des Ministeriums des Innern an den König, 30. Okt. 1845. HStA Stuttgart E 33, Bü. 893, Nr. 2; unter Berufung auf Bericht der Stadtdirektion Stuttgart an Kreisregierung Ludwigsburg, 26. Mai 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 303f.

30 HAGEN, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 423, Anm. 314.

31 HAGEN, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 171f., 422f. – DERS., Der Mischehenstreit in Württemberg (1837–1855), Paderborn 1931.

*katholischen* Gemeinde wieder. Wenn also verschiedentlich eine negative Bewertung der theologischen oder historischen Bedeutung des Deutschkatholizismus unter anderem aus seiner Sozialstruktur hergeleitet wird<sup>32</sup>, dann ist darauf hinzuweisen, daß diese Sozialstruktur auf derjenigen der deutschkatholischen Rekrutierungsgruppe zumindest mit beruht.

– Wie im sozialen sind auch im religiösen Bereich die Deutschkatholiken diejenigen, die aus dem Zentrum des Geschehens ausgeschlossen bleiben. Sie versuchen, ihrer religiösen wie ihrer sozialen Marginalisierung durch Gemeinschaftsbildung zu entgehen. Offenbar aber müssen diese beiden Merkmale der Unzufriedenheit zusammenkommen, vermutungsweise weil die sozialen Schranken noch stärker trennend wirken als die gemeinsamen Überzeugungen verbindend. Insofern täuschte sich Dekan Dirr, wenn er besonders die Katholiken der höheren Stände als gefährdet ansah.

## 1.2 Besonderheiten in Stuttgart und Esslingen

### 1.2.1 Stuttgart: »Orthodoxie« und »Biedersinn«

Nahezu parallel zu den Ereignissen in Ulm wurde auch in Stuttgart die Gründung einer Gemeinde betrieben. Zahlreiche Motive kehren hier so stereotyp wieder, daß auf eine erneute genaue Beschreibung verzichtet werden kann: die Anregung der öffentlichen Diskussion durch die Presse, die einem Vereinsbildungsprozeß abgeschauten Gründungsversammlungen mit Wahl eines Presbyteriums als Vorstand, mit Beratung und Beschlußfassung bezüglich eines Glaubensbekenntnisses als einer Quasi-Satzung, mit der Bekräftigung des Beitritts durch das Einschreiben in eine Liste, das alles ähnelt dem Ulmer Beispiel<sup>33</sup>. Einige charakteristische Unterschiede müssen dennoch genannt werden:

– Die Stuttgarter unterzeichneten ebenfalls das Breslauer Bekenntnis, allerdings mit bedeutsamen Zusätzen bezüglich der Fortgeltung der Tradition, der Christologie, der Soteriologie, des Sakramentenverständnisses und der Heiligenverehrung, mit denen sich die Gemeinde – bei allen verbleibenden Unterschieden – zu wesentlichen Elementen christlicher Orthodoxie bekannte<sup>34</sup>. Sie verstand sich somit zunächst eher als »reformkatholisch«. Es ist zu vermuten, daß diese Zusätze im wesentlichen auf den Privatlehrer Josef Butterstein<sup>35</sup> zurückgehen, der,

32 In der konfessionell gebundenen katholischen Forschung ein häufig verwendetes Argument gegen die Deutschkatholiken. Vgl. STOLLENWERCK, *Deutschkatholizismus* (wie Anm. 3), 17.

33 Zur Gemeindegründung in Stuttgart: Dekan Ritz an Katholischen Kirchenrat, 26. März 1845 und 30. Juni 1845. StA Ludwigsburg E 211 VI, Bü. 401. – Stadtdirektion Stuttgart an Ministerium des Innern, 15. April 1845 und Stadtdirektion Stuttgart an Kreisregierung Ludwigsburg, 26. Mai 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 315f. und 303f. – Anbringen des Ministeriums des Innern an den König, 30. Okt. 1845. HStA Stuttgart E 33, Bü. 893, Nr. 2. – CKL (wie Anm. 3) erwähnt Stuttgart in 1, 5ff., 127, 181–185, 246, 267. 2, 301–304. 4, 192–214. 5, 321. 6, 106, 250. – KAMPE, *Geschichte der religiösen Bewegung* (wie Anm. 3) 1, 154f. – HAGEN, *Geschichte* 1 (wie Anm. 20), 553ff. – KUSTERMANN, *Synodwesen*, 98.

34 Beglaubigte Abschrift dieser Zusätze durch Dekan Ritz, Beilage zu: Dekan Ritz an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 16. Juli 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1.

35 \* 1806 in Großengstingen, Theologiestudium in Tübingen, 1831 Priesterweihe, 1833 Repetent in Tübingen, 1834 provisorisch, 1835 definitiv Präzeptoratskaplan in Scheer a. d. Donau, 1839 Pfarrer in Obersulmetingen, 24. Okt. 1844 Aufgabe des geistlichen Amtes wegen eines Verhältnisses mit seiner Haushälterin, Strafhaft auf dem Hohenasperg (wegen Preßvergehen?), dort Übertritt zum Protestantismus, anschließend Privatlehrer in Reutlingen. Februar 1845 Übertritt zum Deutschkatholizismus, später Rekonziliation in der katholischen Kirche, Hilfspriester in der Erzdiözese Freiburg, Kuratkaplan in Bellikon (Schweiz), April 1873 Pfarrverweser in Mühlhausen (Dekanat Wurmlingen), † 23. November 1873. NEHER 1885, 42f. – KUSTERMANN, *Synodwesen* (wie Anm. 3), 98, Anm. 38. – DAR Best. F II a Obersulmetingen.

wie die Stadtdirektion Stuttgart berichtet, unter den Deutschkatholiken die Hauptrolle »bei der Einwirkung auf die Bildung derselben«<sup>36</sup> spielte.

– Die Mitgliederstruktur in Stuttgart zeigt gegenüber derjenigen Ulms ebenfalls einige Unterschiede: Dominierten dort zahlenmäßig die Unterbürgerlichen und die Fremden, so in Stuttgart eher ortsansässige Kleinbürger, zumeist Handwerker.

Von den im Mai eingetragenen 38 Personen waren 21 als Meister beziehungsweise Selbständige erkennbar, sechs waren Gesellen, drei nur Gehilfen, bei den übrigen ist das Beschäftigungsverhältnis unklar. 24 waren seit langem in Stuttgart ansässig<sup>37</sup>. Nach Auskunft der Stadtdirektion stehen alle »in unbescholtenem Rufe«<sup>38</sup>. Über ihre tatsächliche soziale Lage aber sagt das noch relativ wenig aus. Es ist anzunehmen, daß diese »zumeist aus dem niedern Gewerbestand«<sup>39</sup> stammenden Mitglieder an der allgemeinen Handwerkskrise des Vormärz partizipierten, die mit den Stichworten ökonomische Stagnation, Überbesetzung, Unterbeschäftigung, Einkommensverlust und Not skizziert werden kann<sup>40</sup>. Dennoch gab diese soziale Zusammensetzung der Gemeinde zugleich eine andere Note. Sie verstärkte sich noch, als im Sommer 1845 die Kaufmannsfamilien Wölfel und Mercy hinzutraten und sogleich führende Rollen übernahmen, nachdem der bis dahin amtierende Gemeindegründer und Vorsitzende Carl Leyendecker eher glücklos agiert hatte<sup>41</sup>. Die Stuttgarter Gemeinde blieb seitdem orientiert an Ehrbarkeit und öffentlicher Reputation, sie gab sich eher bürgerlich und bieder, distanzierte sich von allem Radikalismus und allen politischen Verwicklungen.

### 1.2.2 Esslingen: »Ronge-berauschte« Protestanten

Auch die Esslinger Katholiken lebten in einer extremen Diaspora-Situation. Von den 10700 Einwohnern Esslingens gehörten 275 zur katholischen Gemeinde, das sind gerade 2,6 Prozent; schulisch, familiär und ökonomisch waren sie ganz von den Protestanten abhängig.

Dennoch bildete sich die deutschkatholische Gemeinde in Esslingen – vergleichsweise spät

36 Stadtdirektion Stuttgart an Kreisregierung Ludwigsburg, 26. Mai 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 303f.

37 »Verzeichnis der Mitglieder des deutschkatholischen Vereins in Stuttgart bis zum 24. Mai 1845«. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 313.

38 Stadtdirektion Stuttgart an Kreisregierung Ludwigsburg, 26. Mai 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 303f.

39 Stadtdirektion Stuttgart an Ministerium des Innern, 15. April 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 315f.

40 Zur Lage des Handwerks im Vormärz und zu seiner Mentalität: Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, 210–219. – Hans Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 2: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen »Deutschen Doppelrevolution« 1815–1845/49*, München 1987, 54–64. – Wolfgang v. HIPPEL, *Bevölkerungsentwicklung und Wirtschaftsstruktur im Königreich Württemberg 1815/65. Überlegungen zum Pauperismusproblem in Südwestdeutschland*, in: Ulrich ENGELHARDT, Volker SELLIN (Hg.), *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, Stuttgart 1976, 270–371. – DERS., *Auswanderung aus Südwestdeutschland. Studien zur württembergischen Auswanderung und Auswanderungspolitik im 18. und 19. Jahrhundert (Industrielle Welt 36)*, Stuttgart 1984, 167ff., 189.

41 Die von Carl Leyendecker und Josef Butterstein initiierten ersten Versammlungen in Stuttgart waren alles andere als ein Erfolg. In der ersten, die am 23. März 1845 in Leyendeckers Privathaus stattfand, mußte er sich von zahlreich erschienenen katholischen Gegnern geradezu niederbrüllen lassen, »und da jener, ein Mann ohne Bildung, auf keine Weise im Stande war, seine Gegner zu widerlegen, so löste sich die Versammlung auf«. Dieser Rückschlag führte zunächst dazu, daß die für den 30. März 1845 angesetzte Versammlung abgesagt wurde und erst am 13. April erneut ca. 150 Personen im Bürgermuseums-Saal zusammenkamen. Auf dieser Versammlung führte Butterstein den Vorsitz, sie wurde zur eigentlichen konstituierenden Sitzung. Stadtdirektion Stuttgart an Ministerium des Innern, 15. April 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 315f.

– erst im September im Zusammenhang mit der ersten deutschkatholischen Synode der süd- und westdeutschen Kirchenprovinz in Stuttgart<sup>42</sup>. Die Konstituierung der Gemeinde erscheint fast als ein Nebenprodukt einer allgemeinen Rongebegeisterung, ausgelöst durch dessen Anwesenheit in Württemberg. Stärker als in Ulm und in Stuttgart waren es die Protestanten, die sich in Esslingen ihre deutschkatholische Gemeinde quasi selbst schufen, nachdem einige von ihnen als Gasthörer an der Stuttgarter und Cannstatter Synode teilgenommen hatten und als Folge davon die Euphorie für den Deutschkatholizismus offen ausbrach.

### 1.3 *Deutschkatholizismus als Gruppenbildung der Distanzierten*

Faßt man den Befund der deutschkatholischen Gründungsphase in Württemberg zusammen, so könnte zunächst die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit kaum größer sein: All das Machtvolle, Zwingende, die gleichsam in der Luft liegende Durchsetzung der Bewegung, die als Erwartung die Reden und Schriften der Deutschkatholiken durchzieht, war nicht eingetreten. Mehr als 400 Mitglieder hat der Deutschkatholizismus in Württemberg nicht mobilisieren können<sup>43</sup>.

Abraham Peter Kustermann vertritt in seinem Aufsatz über das Synodenwesen der Deutschkatholiken die These, sie seien vor allem daran gescheitert, daß es ihnen nicht gelungen sei, den südwestdeutschen Reformkatholizismus für sich zu gewinnen. Ein entscheidendes Datum dieses Mißlingens sei die Weigerung Ignaz von Wessenbergs (1774–1860) gewesen, Ronge zu empfangen und seinem Projekt auch nur von Ferne zuzustimmen<sup>44</sup>. Zugespitzt: Eine Chance, den Reformkatholizismus in den Deutschkatholizismus zu integrieren, hat eigentlich nie ernsthaft bestanden. Der *Reformkatholizismus* existierte auch in geschlossen katholischen Gebieten, er war und blieb in einer engen Bindung mit der katholischen Kirche, auch wenn er sich manches in ihr anders wünschte. Kontakte zum Protestantismus waren getragen von der Idee konfessioneller Toleranz, nicht von dem Gedanken eines generellen Negierens der Bedeutsamkeit konfessioneller Unterschiede. Zudem wurde der Reformkatholizismus vornehmlich von Geistlichen getragen, die seiner ungeachtet ihr »Standesbewußtsein« als Kleriker beibehielten<sup>45</sup>. Der Bezug des *Deutschkatholizismus* zur katholischen Kirche hingegen bestand allein in der schroffen Entgegensetzung – die Unterschiede überwogen bei weitem die Gemeinsamkeiten. Selbst dort, wo der Deutsch-

42 Zur Gemeindegründung in Esslingen: Stadtpfarrer Schneider an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 29. Okt. 1845 und 4. Dez. 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1. – CKL (wie Anm. 3) 2, 301, 304. 4, 192–214. 6, 106. – KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung 2 (wie Anm. 3), 11–13, 22–23, 76–79. – Hagen, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 555. Zur Stuttgarter Synode: Acten der am 15. und 16. September 1845 zu Stuttgart gehaltenen Provinzial-Synode. Als Manuskript gedruckt, Frankfurt 1845. HStA Wiesbaden Abt. 211, Nr. 6109, Fasc. 2, p. 22–45. – CKL (wie Anm. 3) 2, 301. 4, 197ff. – KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung 2 (wie Anm. 3), 240f. – *Das Concil der Deutsch-Katholiken*. Eine Komödie in drei Aufzügen, gespielt zu Stuttgart vom 15.–17. September 1845. Kritische Noten eines Zuschauers, in: Historisch-politische Blätter 16, 1845, 697–717. Wer diesen Artikel verfaßt hat, läßt sich nicht angeben trotz der verdienstvollen Edition von Dieter ALBRECHT, Bernhard WEBER, Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland 1838–1923 (Veröffentl. KommZGB, Bd. 52), Mainz 1990. Der Artikel gehört zu den etwa 20%, die anonym blieben. – KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 111. – Ebd., Anm. 119 wäre entsprechend obigem Archivfund zu korrigieren.

43 Die jeweils höchsten Zahlen in den Mitgliederlisten lauten für Stuttgart ca. 190, für Ulm ca. 160, für Esslingen ca. 70.

44 KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 103: »Denn gerade an »Konstanz« scheiterte der Deutschkatholizismus im Südwesten«.

45 Dazu der ebenfalls auf dieser Tagung gehaltene Vortrag von Thomas MERGEL, Reformen im Südwesten – Reformen im Rheinland. Anti-ultramontane Bewegungen des Vormärz im Vergleich.

katholizismus stark war, in Schlesien oder in Sachsen, lebte er von der Unterstützung der Protestanten, die dem Katholizismus feindlich gesonnen waren, und er lebte in der Heftigkeit seines Aufkommens von dem Vorhandensein akuter Unzufriedenheit und Protesthaltung, von Anlässen wie umstrittenen Bischofsernennungen, aktuellen Mischehenkonflikten, demonstrativem Auftreten ultramontaner Frömmigkeitsformen.

Alles dies aber war im kirchlichen Klima Württembergs kaum vorhanden. Das binnenkirchliche Klima blieb in Württemberg vergleichsweise konfliktarm, gemäßigt staatskirchlich und gewissermaßen routiniert. Daran hatte auch die dem Bischof Keller auf Betreiben der Ultramontanen 1841 abgerungene Motion im Landtag nichts ändern können. Wenn es in Württemberg so etwas wie einen Protestkatholizismus gab, dann war er eher ultramontan als reformerisch<sup>46</sup>. So fehlte der Heftigkeit und Radikalität des Deutschkatholizismus jeder emotionale Haftpunkt. Dementsprechend ist die Ausprägung des Deutschkatholizismus in Württemberg mit dem Begriff einer Protestbewegung kaum zutreffend zu beschreiben. Er ist vielmehr eine Bewegung der Distanzierten, eine Verbindung derjenigen, die sich im protestantischen und säkularisierten Milieu der Städte von kirchlichen Bindungen bereits weitgehend gelöst haben und nun eine religiöse Praxis überhaupt erst wieder zu entwickeln beginnen. Wenn diese Überlegungen richtig sind, wenn nicht die Protestierenden, sondern die Fernstehenden, und somit nicht die Prominenten, sondern eher die im Hintergrund Stehenden aus oben genannten Gründen das spezifische Rekrutierungspotential des Deutschkatholizismus in Württemberg bilden, dann erklärt sich daraus die geringe Zahl seiner Anhänger. Denn der Vormärz ist nicht einfachhin schon eine Zeit genereller Säkularisierung, nicht schon nur Vorgeschichte der Dechristianisierung des 20. Jahrhunderts, die die einer Kirche aktiv Zugehörenden zu einer Minderheit macht. »Religion und Kirche«, so Thomas Nipperdey, »sind eine das Dasein, das Bewußtsein und Verhalten des Menschen bestimmende Selbstverständlichkeit und Macht, sie bleiben auch für Staat, Gesellschaft und Kultur von entscheidender Bedeutung«<sup>47</sup>. Die den Großkirchen radikal Fernstehenden bleiben damit eine verschwindende Minderheit; und selbst sie bestätigen nur noch die Richtigkeit des oben Zitierten, indem sie den Versuch unternehmen, selbst wieder kirchenbildend tätig zu werden, um ihren dennoch vorhandenen religiösen Vorstellungen und Bedürfnissen Ausdruck zu verleihen.

## 2. Der Deutschkatholizismus als Faktor der württembergischen Öffentlichkeit

Die Deutschkatholiken, gering an Anzahl und gesellschaftlicher Bedeutung, richteten zunächst naturgemäß einen Großteil ihrer Aktivitäten auf ihr Wachstum. Um die Gemeinden ausbauen zu können, fehlte es an Mitgliedern, an Geld, an kompetenter Leitung. Das hatte zu mancher ebenso raschen wie massiven Abwendung geführt. Chownitz etwa, der Gründervater in Ulm, rekonvertierte schon im Herbst – und zwar ausgerechnet bei dem ultramontanen Mainzer Pfarrer Himioben. In der freilich mitleidig-höhnischen Rückschau desjenigen, der für sich Besseres gefunden hat, beschreibt Chownitz die ersten kirchlichen Gehversuche der

46 HAGEN, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 513–544. – Walter-Siegfried KIRCHER, Adel, Kirche und Politik in Württemberg 1830–1851. Kirchliche Bewegung, katholische Standesherrn und Demokratie (Göppinger Akademische Beiträge 79), Göppingen 1973, 62–135. – Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, Bd. 22), St. Ottilien 1983, 462–468. – Hardtwig BRANDT, Parlamentarismus in Württemberg (1819–1879). Anatomie eines deutschen Landtags (Handbuch der Geschichte des deutschen Parlamentarismus), Düsseldorf 1987, 609–614.

47 NIPPERDEY, Bürgerwelt und starker Staat (wie Anm. 40), 403.

Deutschkatholiken in Ulm: »Unser Gebäude stand auf Sand, und wir waren die Gefoppten. Das heißt, wir selbst machten uns dazu. Aber dies kommt daher, weil Leute über Religion und Christentum lehren, ja ein neues gründen wollten, die längst nichts mehr davon wußten. Menschen, die 15, 20, 30 Jahre lang ohne jede Kirchengemeinschaft und häufig auch allen Glaubens baar gelebt hatten! – Und diese sind nun plötzlich allesamt zu Theologen, Doctoren und Reformatoren geworden. Hr. Treu, dem wir in unseren Versammlungen das Amt eines Priesters übertragen hatten, d. h. um es aushülfsweise zu versehen – er konnte gleich bei der ersten Function nicht einmal mehr das Vater unser beten, sondern blieb bei der vierten Bitte stecken, so daß ich, der Vorsitzende und Prediger, ihn herausziehen mußte ... Meine beiden Herren Mitvorstände verstanden von allen religiösen Sachen, insbesondere von unserer neuen Confession, eben so viel, wie [Eskimos] von der Trigonometrie. – Sie machten mir eben Alles nach, höchst gelehrig, das ist wahr. Sie thaten, was ich sie hieß«<sup>48</sup>. Die pejorativen Untertöne sind nicht zu verkennen. Dennoch dürfte Chownitz im ganzen ein zutreffendes Bild der Schwierigkeiten gezeichnet haben. Je weniger die Gemeinden aus ihrer bloßen Existenz und Funktion heraus in der Öffentlichkeit präsent bleiben konnten, um so mehr versuchten sie, Öffentlichkeit bewußt zu mobilisieren und Publikum gezielt zu erzeugen. Ein Großteil ihrer Aktivitäten ist in ihrer Eigentümlichkeit nur von dieser Intention her zu verstehen. Für solche Aktivitäten zwei Beispiele:

### 2.1 Gottesdienste als Demonstrationen

Bis in den Sommer des Jahres 1845 hinein war die gottesdienstliche Praxis der Deutschkatholiken stark reduziert und beschränkte sich meist auf Vorträge und Gebete. Das änderte sich, als im Juni der schlesische Kaplan Karl Kerbler durch Südwestdeutschland reiste, wohl um einem Auftreten Ronges den Boden zu bereiten. Auch in Württemberg wurde Kerbler ehrenvoll willkommen geheißen und feierte mit den Gemeinden Stuttgart und Ulm »feierliche Gottesdienste«. Diese Gottesdienste wurden sorgfältig vorbereitet und aufwendig inszeniert. Als Beispiel diene der Gottesdienst in Stuttgart:

Kerbler hielt während seines immerhin achttägigen Aufenthaltes zwei Versammlungen. Anders als in Ulm hatten die Stuttgarter Deutschkatholiken bei der Stadtdirektion vorher um eine Genehmigung des Gottesdienstes mit Kerbler nachgesucht, der mit Zustimmung des zuständigen Stiftungsrates in der reformierten Kirche stattfinden sollte. Aufgeschreckt durch das Aufsehen, das Kerblers Aufenthalt bereits in Ulm hervorgerufen hatte, erließ das Innenministerium jedoch eine Reihe von Beschränkungen: So sollte den Deutschkatholiken, um einer Entscheidung über ihren Status nicht vorzugreifen, die Abhaltung eines öffentlichen Gottesdienstes mit Abendmahlfeier nicht gestattet werden. Allein eine Rede könne Kerbler in der reformierten Kirche halten, jedoch »ohne die Form einer gottesdienstlichen Feier zu gebrauchen«. Gottesdienst könnten die Deutschkatholiken nur »in Form einer Hausandacht privatim« halten, »somit ohne Zulassung des Publicums, in aller Stille«, wozu die reformierte Kirche wohl zu groß sei. Das Innenministerium trug der Stadtdirektion auf, »streng darüber zu wachen, daß den Katholiken kein Grund zu einer Beschwerde gegeben und kein Aufsehen im Publikum erregt wird«<sup>49</sup>.

Entgegen diesen Bestimmungen hätte das Aufsehen, das die beiden Veranstaltungen der Deutschkatholiken machten, kaum größer sein können. Zwar hielten sie sich äußerlich an die gemachten Vorschriften, ließen Kerbler in der reformierten Kirche nur eine Rede halten, suchten für den feierlichen Gottesdienst einen anderen Raum und beschränkten den Zutritt

48 CHOWNITZ, Aussöhnung (wie Anm. 18), 15.

49 Ministerium des Innern an Stadtdirektion Stuttgart, 23. Juni 1845. StA Ludwigsburg E 211 VI, Bü. 401.

durch Eintrittskarten. Aber nichtsdestoweniger umrahmten sie Kerblers Rede mit liturgischen Elementen: mit vierstimmigen Chorälen, vorgetragen von einem Sängerkhor, mit Gebet und Gemeindegang. Und der Gottesdienst fand, wenn schon nicht in einer Kirche, dann im großen Saal des Bürgermuseums statt – und es waren die Eintrittskarten so breit gestreut worden, daß die Teilnehmer auf 600–700 geschätzt wurden.

Über beide Veranstaltungen berichtete die Tagespresse ausführlich: Demnach »hielt Pfarrer Kerbler aus Breslau eine Rede über das Wesen dieser neuen Reformation voll Feuer, Geist und einer solchen Überzeugungskraft, daß man sich unwillkürlich hingerissen, auf's Tiefste ergriffen fühlte. Die edle Einfachheit der gediegenen Rede, der Ton der eigenen inneren Überzeugung von der Wahrheit des Gesagten, der schöne Vortrag verbunden mit der einnehmenden Persönlichkeit des muthigen Apostels der neuen geläuterten Lehre brachten sichtlich eine zauberhafte, elektrisirende Wirkung auf die Hörer hervor, und als nach dem kurzen verlesenen Gebet das Lied angestimmt wurde: »Nun danket Alle Gott«, da blieb fast kein Auge thränenleer; die Rührung war allgemein und wohl manche Eisrinde um ein Herz des Unglaubens mag sich gelöst und edleren Gefühlen, dem Aufschauen zu dem einigen Gott, dem Gott der Liebe zugewendet haben, der alle ohne Ansehen der Person und des Glaubensbekenntnisses mit der gleichen Liebe umfaßt«<sup>50</sup>. Es ist vielfach bezeugt, daß Kerbler menschlich zu gewinnen wußte, daß er als »ächter Weltmann« galt und daß selbst polizeiliches Aufsichtspersonal von ihm beeindruckt war. Der Zeitungsbericht enthält einige Elemente, die den Veranstaltungen mit Kerbler zu ihrer Wirkung verhalten: die »edle Einfachheit«, die »eigene innere Überzeugung«, die »geläuterte Lehre«, dazu Gesang und Gebet, das alles erzeugte eine dichte und emotionsgeladene Atmosphäre.

Eben diese »Ansprache des Gemüthes« brachte auch der feierliche Gottesdienst hervor, den Kerbler am darauffolgenden Sonntag im Saal des Bürgermuseums hielt, von den Mitgliedern der Museumsgesellschaft, protestantischen Bürgern also, ebenfalls bereitwillig eingeräumt. Der Bericht beschreibt anschaulich den Wert, den man auf die äußere Ausstattung legte: »Das Lokal ... war auf's Sinnigste und Geschmackvollste der erhabenen Feierlichkeit entsprechend hergerichtet worden. Unter Blumengewinden des Emporiums, für das Gesangchor und die, die Stelle der Orgel vertretenden, Trompeten und Posaunen war von lebendigem Grün in malerisch ernster Zusammenreihung der Altar errichtet, zu dem einige mit Teppich belegte Stufen führten. In der Mitte der mit scharlachrotem Tuch ausgeschlagenen Vorderseite war das Zeichen des christlichen Glaubens, das Kreuz, in Gold zu schauen, und über dem Altare erhob sich ein schönes Altargemälde, die Kreuzigung Christi. Um ein silbernes Crucifix reihten sich die zum Abendmahl nothwendigen Gefäße, der reformierten Kirche angehörend, und dazwischen brannten vier Wachskerzen. Die Kanzel, zur Seite des Altars war gleichfalls roth ausgeschlagen und mit Blumengewinden behängt«<sup>51</sup>. Dieses Arrangement zielte sichtlich darauf, den Eindruck einerseits von Kostbarkeit und Erhabenheit (Chor, Musik, Teppich, Gold und Silber, Kerzen), andererseits aber auch von Üppigkeit und Lebendigkeit (»lebendiges Grün«, Blumengirlanden) hervorzubringen. Was hier geschah, so sollte insinuiert werden, war ernst und erhebend, aber es war dennoch nicht antiquiert, sondern im Gegenteil aktuell und vital. Nach dem Bericht des »Tagblatt«-Journalisten ist diese Insinuation durchaus gelungen: »Die ganze Feierlichkeit brachte sichtbar auf alle Anwesenden den erhebendsten Eindruck hervor, und mancher wohl, der gegen die »Neuerung« eingenommen gekommen war, mag von ganz entgegengesetzten Gefühlen bewegt hinweggegangen seyn. Ich glaube, sagen zu dürfen, es wäre der neuen Kirche nichts Besseres zu wünschen, als wenn die ehrlichen ihrer Gegner bei einem solchen Gottesdienste zugegen wären. Ihre

50 Neues Tagblatt für Stuttgart und Umgebung, Nr. 145, 26. Juni 1845.

51 Neues Tagblatt für Stuttgart und Umgebung, Nr. 149, 1. Juli 1845.

Vorurtheile würden so am leichtesten schwinden«<sup>52</sup>. Auch hier wurde der Öffentlichkeits- und »Bekehrungswert« der deutschkatholischen Liturgie offen ausgesprochen.

Die Wirkung von Kerblers Predigt<sup>53</sup> fußte zum einen sicherlich auf einer Schwarz-Weiß-Technik, die alles Positive dem Deutschkatholizismus, alles Schlechte den Katholiken zuschrieb. Sie fußte zum anderen auf der breit gestreuten geistigen »Verwertbarkeit« der verwendeten Begriffe: Sie sprachen zunächst über Religion und Glauben, aber wer wollte, konnte auch nur »freie Verfassung«, »Einigkeit in Deutschlands Gauen«, »das Volk als Grundlage«, »freies deutsches Herz« und »Freiheitskampf« hören, alles Vokabeln, die der Text enthielt und die etwa der Dekan Ritz rot anstrich, bevor er die Predigt dem Ordinariat übersandte. Diese Offenheit der Formulierung, die den verschiedensten Zuhörern Offerten machte, war sicherlich bewußt und in werbender Absicht gewählt<sup>54</sup>, aber sie öffnete – und das war das Verhängnisvolle – den Mißverständnissen Tür und Tor und ließ das eigentliche Selbstverständnis als kirchliche Gemeinschaft und das eigentliche Ziel der Bildung von Gemeinden diffus werden. So bewirkte die Predigt wie schon in Ulm auch in Stuttgart Zustimmung, Zustrom aber bewirkte sie nicht. Man warb um Mitglieder mit differenzierten Mitteln – aber gerade diese Mittel führten auf die falsche Fährte.

## 2.2 »Fetierung« der Idole

Daß Ronge, als er im Herbst zur deutschkatholischen Synode nach Stuttgart kam, stärker noch als Kerbler ausgiebig als der Held des Tages gefeiert wurde, verstand sich fast schon von selbst. Als Beispiel diene der Bericht Stadtpfarrer Schneiders aus Esslingen über die »totale Rongebereichung« und die daraus hervorgehenden »fast fürstlichen« Ehrenbezeugungen: »Montag, den 27. d. Abends<sup>55</sup> 7 Uhr kam Ronge hier an. Seine Ankunft gab eine Salve von mehr denn dreißig Pöller Schüssen von derselben Stelle der Burg kund, von welcher aus am Geburts-Feste Sr. Majestät, unseres allergnädigsten Königes die Salven gegeben werden. (Das kam fast einer Majestätsbeleidigung gleich! A. H.) Eben so ertönten gestern Früh 6 Uhr von derselben Stelle 15 Pöller-Schüsse ... Der Zug der Procession, welche den Mann des Tages vom Gasthof zum Adler in das alte Rathaus begleitete, wo die Festlichkeit begangen wurde, war von einem Policei-Officianten mit gezogenem Säbel geleitet«<sup>56</sup>. Auch wenn aus heutiger Perspektive solche Reaktionen kaum verständlich sind und Ronge im allgemeinen als seicht, beliebig und selbstgefällig eingestuft wird und wenn vor allem in der katholischen Forschungsliteratur die Schatten des nach 1850 verrinnenden Deutschkatholizismus auch auf die Anfänge fallen und diese dann als hybrides Unternehmen erscheinen – die Quellen sprechen eine deutliche Sprache bezüglich der Begeisterung, die Ronge auslöste und die die für

52 Ebd.

53 Kerblers Predigt wurde abgedruckt in: Neues Tagblatt für Stuttgart und Umgebung, Nr. 150, 2. Juli 1845, und 151, 3. Juli 1845. Kerbler scheint diese Predigt an verschiedenen Orten mehrfach in sehr ähnlicher Form gehalten zu haben, was allerdings auch den Zeitgenossen schon auffiel. Vgl. CHOWNITZ, Aussöhnung (wie Anm. 18), 17, der von Kerblers »Allerorts-Predigt« spricht.

54 KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 104: »In diesem Geflecht von Formulierungen und Vorstellungen, Kritik und Vision, zeigt sich: Im Deutschkatholizismus flossen von Anfang an religiöse, politische und soziale (Protest-)Motive zusammen, ohne daß sie theoretisch oder praktisch voneinander zu trennen gewesen wären. Jedes Moment führte die anderen mit sich; jedes warf sein Licht auch über die anderen«.

55 Gemeint ist der 27. Okt. 1845. Ronge kam auf der Rückreise von Baden erneut durch Württemberg und machte nochmals in Esslingen (27.–28. Okt.), in Stuttgart (28. Okt.–2. Nov.) und in Heilbronn (6.–7. Nov.) Station.

56 Stadtpfarrer Schneider an Katholisches Dekanat Stuttgart, 29. Okt. 1845. StA Ludwigsburg E 211 VI, Bü. 401.

Württemberg typische anfängliche Skepsis selbst der Protestanten zu überwinden in der Lage war. Eine weniger theologie- oder geistesgeschichtlich, sondern eher wirkungsgeschichtlich orientierte Wahrnehmung kann nicht an der Erkenntnis vorbei, daß hier mächtige Gefühls- und Hoffnungsströme wirksam wurden, so diffus sie inhaltlich auch bleiben mochten zwischen der Überwindung voraufklärerischen Obskurantismus im religiösen Bereich und der nationalen Sendung Deutschlands im politischen und gesellschaftlichen Bereich. Der Deutschkatholizismus brachte Bewegung in das zunehmend als dumpf, starr und schwül erlebte gesellschaftliche Leben des Vormärz, in welche Richtung auch immer; und das machte ihn wichtig<sup>57</sup>. Damit blieben sowohl Kerbler und Ronge als auch die tatsächlichen Gründer deutschkatholischer Gemeinden in ihren kirchlichen Anliegen gänzlich unverstanden; und es bleibt eine Forschungsaufgabe, den Deutschkatholizismus *als Kirche beziehungsweise als Gemeinde* anschaulich zu machen, damit nicht die zeitgenössische gesellschaftspolitische »Verwertung« des Phänomens dieses selbst überdeckt. Es gehört zu der ihm selten offen zugestandenen Tragik Ronges, daß er, der sich plötzlich nach oben und nach vorn gespült sah von einer bereitliegenden Aufbruchstimmung und fiebernden Erwartung, die er nicht selbst geschaffen hat, daß er diese Hoffnungen nicht zu erfüllen in der Lage war, einerseits wohl tatsächlich aus einem Mangel an Profil, andererseits aber auch, weil diejenigen, die ihm Wirksamkeit hätten verleihen können, ihn schlicht degoutant fanden und abprallen ließen, so wenig sie – mindestens zum Teil – auch mit der bestehenden katholischen Kirche als solcher sympathisierten. Dies sind Indizien dafür, daß eine historische Bewertung des Deutschkatholizismus nicht allein bei dem Verständnis ansetzen kann, das die vormärzliche Öffentlichkeit ihm verlieh.

Festessen und Toasts, Fackelzüge und Nachtmusiken, Lebehochs und Gastgeschenke – das ganze Repertoire bürgerlicher Festkultur und liberalen Heldenkultes gingen zunächst auf Kerbler, dann auf Ronge und seinem steten Begleiter Dowiat nieder. Erneut zeigt sich hier das Bestreben der Deutschkatholiken nach Präsenz in der Öffentlichkeit, aber auch die verhängnisvolle Verkennung ihrer eigentlichen Ziele durch die Liberalen, welche sie hochleben ließen. Diese Verzeichnung des Deutschkatholizismus fand schon im Vormärz ihre Kritiker, am schärfsten wohl in dem Schriftsteller und Demokraten Wilhelm Jordan. Sein »Weckruf an das Ronge-berauschte Deutschland« gehört zu den ätzendsten, aber auch treffendsten Satiren bezüglich der liberalen und nationalen Bewegung und ihrer Symbolik, die er »als Vorbeileben an den Notwendigkeiten der Wirklichkeit empfand, an der Aufgabe, ein einiges Deutschland zu schaffen, das sich nach außen kraftvoll regen konnte«<sup>58</sup>. »Hat jemand«, so Jordan, »ein freies Wort gesprochen oder geschrieben, so kann er bei uns darauf reisen wie ein Virtuos. In jeder irgend bedeutenden Stadt tun sich die Liberalen zusammen, bringen ihm zunächst das nötige Ständchen resp. Fackelzug, und geben dann ihm und sich ein Diner, bei dem man mitten unter den vortrefflichsten Suppen, Pasteten, Braten und Weinen auf das Bequemste seine Freiheitsliebe betätigen kann. O wie sie dann klatschen und jubeln, Pokale schenken und Toaste ausbringen! Wenn sie dann mit Löwenstimmen stelzbeinige Redensarten durcheinanderschreien und die vollen Römer erheben, in Fäusten, denen ein sechsfüßig Ritterschwert nicht zu gewichtig wäre; wenn dann auf ihren bärtigen Verrinagesichtern eine Röte empor-

57 GRAF, Politisierung (wie Anm. 3), 63f.: »die Unterstützung der kirchlichen Reform durch das Volk war weniger eine Angelegenheit organisierter Opposition als vielmehr ein Akt momentaner Solidarisierung ... Sie ermöglichte den begeisterten Bürgern, das Verlangen nach Emanzipation zu artikulieren, ohne damit im Grundsätzlichen mit den Institutionen der alten Ordnung in Konflikt zu geraten«. – KÜSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 100.

58 Hans FENSKE, Einleitung, in: DERS., Vormärz und Revolution 1840–1849 (Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4), Darmstadt 1976, 3.

flammt, die man für einen edlen Zorn halten könnte, für das Morgenrot eines nahenden Tages, wäre es nicht allzu offenbar, daß der Wein sie geschminkt und begeistert, dann möchte man glauben, daß sie nicht bloß Gläser zusammenklirren und nicht bloß ihre Kasse sprengen können, die sie in voreiligem Viktoria-Schießen, im Pelotonfeuer aus Champagnerbatterien verpuffen«<sup>59</sup>. Auch wenn Jordan deutlich machte, daß er vom Deutschkatholizismus nichts hielt und von Ronge am allerwenigsten – in einem Punkt sah er klarer als die meisten seiner Zeitgenossen, die den Deutschkatholizismus mit der Nationalbewegung und der Revolution identifizierten und ihn nach 1848 deren Schicksal erleiden ließen: Jordan gestand den Deutschkatholiken eine ehrliche Begeisterung für ihre »Los-von-Rom«-Bewegung zu, auch wenn er sie nicht zu teilen vermochte; aber er wußte davon deutlich zu unterscheiden den Aktionismus derjenigen, »welche den meisten Lärm machen ... ihnen ist es nur darum zu tun, sich zu regen und eine Demonstration zu machen ... Der politische Hintergrund, welchen diese Herrn überall erblicken, ist auch bei dieser Gelegenheit der einzige Reiz für sie«<sup>60</sup>. Dies erklärt die Divergenz zwischen der öffentlichen Wirkung und der tatsächlichen Konsolidierung des Deutschkatholizismus auch in Württemberg.

### 2.3 Bilanz

Insgesamt war die so gestaltete Werbearbeit mühselig, ihre Erfolge oft gering. Schon gegen Ende des Jahres 1845 verbreitete sich unter den Deutschkatholiken die Einsicht, daß gezielte Ansprache den Gemeinden kaum noch neue Mitglieder verschaffen konnte. Den Dekan Dirr erfüllte das mit einer gewissen Zufriedenheit: »Was zunächst die Wirkungen und Nachklänge der genannten unkirchlichen Bewegungen betrifft, so sind dieselben dem leiblichen und geistlichen Zustand eines Menschen nach vorangegangener Trunkenheit zu vergleichen. Der Stand jener sektiererischen Bestrebungen ist im Ganzen der eines veralteten Modeartikels ... die Aussichten, dem erhobenen Widerspruch Permanenz zu verschaffen, sind verschwunden«<sup>61</sup>. Dies wird seinen Grund sicherlich mit darin gehabt haben, daß die dem Deutschkatholizismus euphorisch zujubelnden Massen anderes erwartet hatten als das, was die Deutschkatholiken tatsächlich beabsichtigten und sich in die Begeisterung mehr liberale und nationale Euphorie mischte, als einem klaren Verfolgen der angezielten Gemeindegründung guttat. Jedenfalls führte die erkennbare Stagnation dazu, daß sich die Aktivitäten, so wie die Dinge lagen und von einzelnen Zwischenfällen abgesehen, ab 1846 stärker auf die innere Konsolidierung der bestehenden Gemeinden richteten.

## 3. Deutschkatholischer Alltag

Über solchen Demonstrationen wird der deutschkatholische Alltag nur zu leicht vergessen. Denn jenseits solcher Höhepunkte schufen sich die Deutschkatholiken ein relativ schlichtes, aber funktionierendes Gemeindeleben. So kamen sie allwöchentlich zu Andachtsstunden zusammen, lasen in der Bibel oder in aufklärerischen Andachtsbüchern, besprachen Texte und Gemeindeangelegenheiten, sangen, wie erhaltene Liederbücher dokumentieren, religiöse Lieder und feierten Abendmahl. Alle diese Aktivitäten waren bestimmt von stark lehrhaften wie stark dialogischen Zügen. Sie hatten, anders als die Glaubensunterweisungen der Großkirchen, zum Ziel, religiöse Reflexion einzuüben, Religion als ein individualistisch zu bearbeitendes Phänomen zu vermitteln, das es nicht einfachhin zu praktizieren, sondern zunächst

59 Wilhelm JORDAN, *Ihr träumt! Weckruf an das Ronge-berauschte Deutschland*, Leipzig 1845, 6f.

60 JORDAN, *Weckruf* (wie Anm. 59), 9.

61 Dekan Dirr an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 25. Nov. 1845. DAR G 1.1, F 2.2 a, Fasc. 1.

vernünftig zu erfassen galt, um als einzelner in diesem Sinne »mündig« zu werden. Hält man sich an dieser Stelle nochmals die soziale Zusammensetzung der Gemeinden und den Grad allgemeiner und religiöser Bildung ihrer Mitglieder vor Augen, wird rasch deutlich, wie mühsam ein solches Unterfangen gewesen sein muß. Immerhin aber besaß die Stuttgarter Gemeinde schon 1846 eine eigene kleine Bibliothek mit über 200 Schriften.

Darüber hinaus entwickelten die Deutschkatholiken eine spezifische Form der Geselligkeit. Katholische Polemik hat dies immer als »Biertisch-Religion« abgetan. Dahinter steht jedoch der Versuch, mehr als nur *religiöse* Zusammenkünfte zu halten und die Gemeinschaftserfahrung auch in das soziale und alltägliche Leben herüberzuziehen beziehungsweise eine solche überhaupt erst anhand eines religiösen Zusammenschlusses aufzubauen. Gerade in den Wirtshäusern aber kam es bei Bekehrungsversuchen immer wieder zu erregten und beleidigenden Wortwechseln, etwa wenn Handwerksgelesen von Protestanten gefragt wurden, ob sie noch immer »dummkatholisch« statt »deutschkatholisch« seien<sup>62</sup>. Solche Streitreden wurden kolportiert und rasch in den jeweiligen Städten bekannt. Sie trugen weiter dazu bei, die Öffentlichkeit in Erregung zu halten. Dieses permanente Stimulieren gesellschaftlicher Resonanz war für die Aktionen der Deutschkatholiken im Verlauf des Jahres 1845 typisch; es trug vor allem unter den Katholiken zu einer angstvollen Überschätzung des Deutschkatholizismus bei.

Indem sich der Deutschkatholizismus als »Christentum der tätigen Liebe« verstand, bemühte er sich überall, eine Sozialfürsorge aufzubauen. Trotz der denkbar beschränkten Gemeindemittel gehörte die Gründung einer Armenkasse zu den ersten und zentralen Aktivitäten fast einer jeden Gemeinde, so auch in Stuttgart und Ulm<sup>63</sup>.

Noch deutlicher als *Gemeinde* traten die Deutschkatholiken in Erscheinung, als es ihnen nach und nach gelang, eigene Prediger zu finden und mit Hilfe der Protestanten auch zu besolden<sup>64</sup>. Mit diesen Predigern aber kamen auch vielfache Probleme. Das hängt wesentlich mit deren Herkunft und persönlicher Prägung zusammen. Man kann wie im gesamten Deutschkatholizismus, so auch in Württemberg, zwei Typen von Pfarrern unterscheiden. Die einen waren ältere, rationalistisch gesinnte, früher katholische Kleriker. Sie fanden sich häufig mit dem veränderten binnenkirchlichen Klima des Vormärz schlecht zurecht; und in den meisten Fällen kamen Zölibatsprobleme, manchmal auch Schulden und Alkoholismus hinzu, das Korrektionshaus war vielen von ihnen auch von innen nicht fremd. Der von den eigenen Problemen und den Kirchenoberen geschaffene Leidensdruck fand bei ihnen im Deutschkatholizismus ein eher zufälliges Ventil – so traten sie über, meist unter geräuschvoller Abrechnung mit dem Katholizismus; und in allen Fällen folgte über kurz oder lang die Rekonversion. Vielen dieser Priester werden in den Quellen arge Verdikte zuteil, und die Literatur wiederholt solche Denunziationen oft recht unbesehen. Manchen von ihnen

62 Stadtpfarrer Schneider an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 4. Dez. 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1.

63 CKL (wie Anm. 3) 5, 119. Zu diesem Zweck schlossen sich eigens mehrere südwestdeutsche Gemeinden zum sog. »Ulmer Kreisverein« zusammen.

64 Ein kurzer Überblick. Ulm: 1845–1846 Georg Würmle, 1846 bis nach 1870 Friedrich Albrecht. Stuttgart: 1845–1846 aushilfsweise Maier, Riegger und Josef Butterstein, 1846 Georg Würmle, 1847–1848 Heribert Rau, 1850–1852 Ferdinand Kampe parallel zu seinen Studien in Tübingen, danach Mitversorgung durch Albrecht. Esslingen: 1845–1846 Heinrich Loose, danach Mitversorgung durch Albrecht. Zu Würmle: Anm. 67. Zu Albrecht: Anm. 70. Zu Maier und Riegger: CKL (wie Anm. 3) 4, 206f. Zu Butterstein: Anm. 35. Zu Rau: Anm. 71. Zu Kampe: DERS., Geschichte der religiösen Bewegung (wie Anm. 3). – Kurzbiographie in BREDERLOW, Lichtfreunde (wie Anm. 3), 64, Anm. 72. Zu Loose: CKL (wie Anm. 3) 1, 113, 183, 266f. 2, 304. 4, 192–214. – Adolf Eduard ZUCKER (Hg.), The Forty-Eighters. Political Refugees of the German Revolution of 1848, New York 1950, 316f. – KUHN, Provokation (wie Anm. 3), 41. – HOLDEN, Decade of Dissent (wie Anm. 3), 351.

gebührte aber mindestens eine Teilrehabilitation. Denn jenseits ihrer persönlichen Probleme und charakterlichen Schwächen sind sie auch Beispiele dafür, wie Menschen zwischen den rasch wechselnden kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Grenzverläufen des Vormärz zerrieben werden konnten. Zu diesem Typus gehören in Württemberg Josef Butterstein<sup>65</sup>, Gründungsmitglied der Stuttgarter Gemeinde, Maximilian Wangenmüller<sup>66</sup>, später deutschkatholischer Pfarrer in Krefeld, und vor allem Georg Würmle<sup>67</sup>.

In seinem Beispiel verdichtet sich die ganze Problematik, die dieser Priestertyp in die deutschkatholischen Gemeinden trug. Das hatte seine Ursache vornehmlich in den Verfassungsvorstellungen dieser Gemeinden. Laikal, demokratisch und antiständisch in ihrem Selbstverständnis, räumten sie dem gewählten Presbyterium und dem sich daraus rekrutierenden Vorstand fast alle Entscheidungsbefugnis in den Perioden zwischen den regelmäßigen Gemeindeversammlungen ein. Der Pfarrer oder Prediger wurde ihnen kollegial zugeordnet, war also vom Idealbild her nicht Gemeindeleiter, sondern nur Teil des entsprechenden Kollegiums und seinen Mehrheitsentscheidungen unterworfen. Kam es zum Konflikt, wie im Dezember 1846 in Stuttgart, trat der Anspruch dieser Kleriker, über der Gemeinde zu stehen und von ihr keine Weisungen entgegennehmen zu müssen, wieder deutlich hervor. Der Konflikt um die verfassungsmäßige Stellung des Predigers Würmle wurde darüber hinaus durch eine Fülle von Aspekten kompliziert: durch die Befürchtungen, die die Gemeinde bezüglich ihres öffentlichen Ansehens hegte, weil Würmle offenbar von unfreundlichem Charakter, trinkfest und vergnügungssüchtig sowie hoch verschuldet war; durch den Mangel an Aufmerksamkeit, den Würmle seinen Aufgaben, vor allem Unterricht und Predigt zuwandte, so daß die Gemeinde inhaltlich auszutrocknen drohte; aber auch durch die Auseinandersetzung um die theologische Grundausrichtung der Gemeinde, die sie in ihren Zusätzen zum Breslauer Glaubensbekenntnis festgelegt hatte und die von Würmle offenbar nicht berücksichtigt wurden. Als nun der Vorstand, mittlerweile dominiert durch den »ehrbaren« Stuttgarter Kaufmann Louis Wölfel, Würmle suspendierte und entließ, gelang es der Gemeinde nur mit Mühe, eine Spaltung zu vermeiden<sup>68</sup>. Dabei waren sich die Deutschkatholiken im Bezug auf sein unzulängliches Wesen und seine anmaßende Haltung im

65 Vgl. Anm. 35. Zu seinen mangelhaften Qualitäten CKL (wie Anm. 3) 4, 193.

66 \* 1805 in Biberach a. d. Riß, 1831 ordiniert. 1833 Präzeptoratsverweser in Wiesensteig, 1840 Pfarrverweser, 1841 Pfarrer in Frommenhausen, 1843 zwangsversetzt auf die Kaplanei Bergatreute wegen Nichteinhaltung des Zölibats, 1844 suspendiert, 1845 deutschkatholischer Prediger in Krefeld, dort 1847 entlassen, Übertritt zum Protestantismus, 1859 Rekonversion zum Katholizismus, † 1860 in Stuttgart. NEHER, 1885, 46. Die Schriften Wangenmüllers bei GRAF, Politisierung (wie Anm. 3). – KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 103, Anm. 67. – STOLLENWERCK: Deutschkatholizismus (wie Anm. 3), 180–185.

67 \* 10. März 1805 in Heuweiler, 1829–1832 Theologiestudium in Freiburg, 16. August 1833 ordiniert, 1833 Vikar in Eichsel und Kirchhofen, 1834 in Waldkirch, 1835 in Zöblingen, 1836 in Bretten, 1837 in Meersburg, 1838 in Seefeld, 1839 in Billafingen und Wehr, 1841 Pfarrverweser in Oeflingen und Dauchingen, bis 1844 auf verschiedenen Stellen, u. a. Hammereisenbach, 1844 Kaplaneiverweser in Degenbach, 1845 Pfarrverweser in Wahlwies bei Stockach, 23. Juni 1845 suspendiert, zunächst deutschkatholischer Prediger in Ulm, später in Stuttgart, dort im Dezember 1846 suspendiert und entlassen, im Mai 1847 Ausweisung aus Württemberg. Curriculum vitae Würmles in: Kreisregierung Ludwigsburg an Ministerium des Innern, 14. April 1846. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421. Würmle an Stadtdirektion Stuttgart, 14. Nov. 1845 sowie weiteres undatiertes Schreiben. StA Ludwigsburg F 201, Bü. 235, p. 561–564, 628–631. Personalkartei des EAF. Personalakte Georg Würmle in EAF. Über Würmle und seine Einschätzung bei den Deutschkatholiken auch CKL (wie Anm. 3) 1, 64, 127f. 2, 303. 4, 192–214.

68 Zu den Vorgängen, die hier nicht im Detail dargestellt werden können: StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 169–170, 194–195, 217–236. F 201, Bü. 235, p. 511–613. – CKL (wie Anm. 3) 4, 206–212.

Gesamtgefüge der Gemeinde kaum uneins. Es scheinen im Gegenteil die dogmatischen Probleme gewesen zu sein, an denen sich der Streit entzündete, ob man Würmle halten solle oder nicht. Alle Auseinandersetzungen, die man mit Hilfe einer möglichst offenen Formulierung der deutschkatholischen Glaubenssätze außen vor lassen wollte, kamen nun mittelst Würmles Prediger-Praxis durch die Hintertür wieder herein – um so schlimmer, als solche Gegensätze zwar in den Quellen durchschimmern, aber in der Kontroverse selbst kaum offen ausgesprochen werden konnten, hatte man doch Lehrfragen als Ursache von Streit und gegenseitiger Verurteilung a priori ausgeschlossen. Es bedurfte erst eines Schiedsspruches einer Heidelberger Kreissynode, welcher Würmles Entlassung im Prinzip bestätigte, um die Gemeinde wieder zu befrieden. Die Institutionalisierung solcher Schiedsgerichte war erst auf der Stuttgarter Synode im September 1845 beschlossen worden, wohl auf der Grundlage ähnlicher Erfahrungen in anderen Gemeinden.

Der »Fall Würmle« dokumentiert nicht nur das Auseinanderklaffen von Verfassungstheorie und Verfassungspraxis im Deutschkatholizismus, sondern auch die insgesamt prekäre Versorgungslage bei der Besetzung von Predigerstellen. Denn Würmle war erst nach Stuttgart gekommen, nachdem er die Ulmer Gemeinde nach wenigen Monaten Amtszeit im Streit verlassen hatte; und als man in Stuttgart nicht mehr mit ihm auskam, machte ihm Esslingen eine Offerte, wohl eher aus purer Notwendigkeit denn aus Neigung. Daß Würmle die Stelle nicht antreten konnte, lag allein an der Staatsregierung, denn als er sich von ihr Unterstützung seiner Sache erbat, strengte das Innenministerium eine Untersuchung gegen ihn an, die mit seiner Ausweisung aus Württemberg aufgrund seiner verheerten wirtschaftlichen Lage endete<sup>69</sup>.

Einen gänzlich anderen Predigertyp repräsentierten zum Beispiel der Ulmer Geistliche Friedrich Albrecht<sup>70</sup> oder der Nachfolger Würmles in Stuttgart, Heribert Rau<sup>71</sup>. Sie waren entweder direkt vom Theologiestudium oder sogar aus bürgerlichen Berufen heraus zum Deutschkatholizismus gekommen. Er war ihnen weniger Fluchtpunkt für persönliche Probleme als wirkliches inneres Anliegen. So vertraten sie seine Sache mit Überzeugung, Intelligenz und persönlicher Integrität. Die Lebensbeschreibung, die Albrecht im Zuge seines Bestätigungsverfahrens der Kreisregierung Ulm vorlegte, zeigt gänzlich andere Motivationsstränge für den Beitritt zum Deutschkatholizismus, weit zurückreichend bis in das konfessionell gemischte, aber irenische Elternhaus, wo der protestantische Vater in der katholischen Kirche Orgel spielte und die katholische Mutter die protestantischen Predigten hörte; bis in

69 Ministerium des Innern an Kreisregierung Ludwigsburg, 3. Mai 1847. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 180–182. – CKL (wie Anm. 3) 5, 7.

70 \* 10. März 1818 als Sohn eines invaliden protestantischen Offiziers und einer katholischen Mutter, Schulbildung auf dem Gymnasium in Glatz, 1836–1837 Studium der evangelischen Theologie in Breslau, 1837–1839 in Berlin, 1844 Prüfung vor einer Kommission der deutschkatholischen Gemeinde in Breslau, 31. Dezember 1845 deutschkatholischer Prediger in Ulm, Redakteur der »Ulmer Schnellpost«, nach 1848 der »Kirchenfackel«, Gründungsmitglied des ersten Ulmer Arbeitervereins, † 1890. Sein umfangreiches Schrifttum bei GRAF, Politisierung (wie Anm. 3). Wichtig ist Albrechts Lebensbericht anlässlich seiner Bestätigung durch die württembergische Regierung in StA Ludwigsburg E 179 II, Bü. 6466. Über ihn auch CKL 2, 95f. 4, 203. – Bernhard MANN, Die Württemberger und die deutsche Nationalversammlung 1848/49 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 57), Düsseldorf 1975, 377 und passim.

71 \* 11. Februar 1813 in Frankfurter Kaufmannsfamilie, 1839 Heirat und Geschäftsübernahme, 1844 Übertritt zum Deutschkatholizismus in Frankfurt, Gründungsmitglied und Vorstand der dortigen Gemeinde, parallel erschienen literarische Arbeiten (Romane, Lyrik) mit religiöser Thematik, 1846–1847 Theologie- und Philosophiestudium in Heidelberg, 1847 deutschkatholischer Prediger in Stuttgart. Kreisregierung Ludwigsburg an Ministerium des Innern, 23. April 1847. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 184f.

die Erfahrungswelt des strengkatholischen Gymnasiums in Glatz; bis in die Studienzeit, in der Albrecht in Breslau Ronge, Vogtherr, Hofferichter, Kerbler und andere spätere deutschkatholische Prediger kennenlernte. Es hat den Anschein, daß hier bereits an der Universität ein Kreis junger Theologen entstanden war, der sich bezüglich seiner religiösen Interessen und Ziele verständigte und zur Verfügung stand, als Ronge 1844 die deutschkatholische Bewegung initiierte. Dementsprechend stark hat dieser Kreis – im Gegensatz zu den übertretenden katholischen Priestern – das Bild der Bewegung bestimmt.

Dieser Lebensbericht spiegelt auch die Entwicklung der religiösen Mentalität Albrechts: »Studieren, vergleichen, selbst prüfen, entscheiden« – das sind die Vokabeln, die seinen Werdegang prägen; jede Form der frommen Routine erscheint dieser Mentalität als pietätlos; jede Veräußerlichung wird als Verletzung des »Innerlichkeits«charakters der Religion abgelehnt. Dieser Prozeß wachsender religiöser Individualisierung ist einerseits die Ablehnung einer A-priori-Akzeptanz des Orthodoxen, andererseits aber auch ein Wachsen religiösen Empfindens und religiöser Empfindlichkeit und eben darin ein Wachsen der Distanz zu der bestehenden religiösen Praxis der überkommenen Konfessionen.

Albrecht war in Ulm so erfolgreich, daß er sich im Laufe der Zeit eine ansehnliche öffentliche Reputation in der Stadt verschaffen konnte und bei den Wahlen zur Nationalversammlung 1848 auf dem Gebiet der Stadt Ulm mehr Stimmen erhielt als der Liberale Haßler, auch wenn dieser in den umliegenden Orten favorisiert und damit letztlich Abgeordneter des Donau-Kreises wurde<sup>72</sup>. So übte Albrecht auch auf die deutschkatholische Gemeinde eine enorm stabilisierende Wirkung aus.

#### 4. Deutschkatholizismus als Laien-Emanzipation

Zum Schluß eine begriffsgeschichtliche, eine religionsgeschichtliche und eine sozialgeschichtliche These zu der Weise, in der sich im Deutschkatholizismus eine Emanzipation von Laien vollzieht:

Zunächst *begriffsgeschichtlich*: Diese Emanzipation ist kein organischer Prozeß. Sie ist ein hereinbrechendes Ereignis, ein ruckhaftes und radikales »Sich-los-Reißen«. Der Begriff der Emanzipation entstammt ursprünglich dem römischen Recht und bezeichnete dort jenen Rechtsakt, »kraft dessen ein pater familias ein Kind aus der väterlichen Gewalt entlassen konnte«, womit dieses Kind aus dem Familienverband ausschied und eigenen Rechtes wurde<sup>73</sup>. Diese Emanzipation war eine von der bisherigen Autorität gewährte und verdankte; sie war überlassene Mündigkeit. Anders im vorliegenden Falle: Die kirchliche Autorität wurde als nicht gewährend erlebt, und so entzog man sich ihr in demonstrativer Selbstbefreiung. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu allen Formen der Laienemanzipation, die sich im Kontext der katholischen Kirche vollzog.

Sodann: In *religionsgeschichtlicher* Perspektive ist der Deutschkatholizismus Emanzipation im Bezug auf den Glaubensmodus und den Träger der Glaubensinhalte. Ihm ist der Akt selbst frei gewählter Unterwerfung unter eine geoffenbarte Wahrheit nicht mehr möglich. Denn diese geoffenbarte Wahrheit ist in ihrer Genese und ihrer Symbolik dem Individuum durchschaubar geworden<sup>74</sup> – die öffentliche Diskussion um die Trierer Rockwallfahrt ist ein deutliches Beispiel dafür. An die Stelle tradierter dogmatischer Differenzen tritt die Funda-

72 MANN, Württemberger und Nationalversammlung (wie Anm. 70), 81f., das Wahlergebnis 408.

73 Trutz RENDTORFF, Emanzipation und christliche Freiheit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 18, Freiburg-Basel-Wien <sup>2</sup>1982, 149-179; 155f.

74 Rainer DÖBERT, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt/M. 1973, 132.

mentalnorm des Nicht-Verdammens – die dogmatischen Probleme werden als Herrschaftsinstrumente irrelevant. Sie werden ersetzt durch freies Forschen und offenen Dialog. Damit emanzipieren sich auch die Individuen als Träger des »religiösen Systems« von der universalistischen Gemeinde beziehungsweise Kirche.

Dieses religionsgeschichtliche Modell ist von dem Göttinger Historiker Hans Erich Bödecker für das 18. Jahrhundert als »Religion der Gebildeten« und als »Privatreligion« beschrieben worden<sup>75</sup>. »Nicht die Abkehr vom christlichen Glauben war ihr Ziel, sondern ein gereinigter Glaube, eine neue Frömmigkeit, die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Glauben und Wissen, Religion und Vernunft kraft des mündigen Denkens«<sup>76</sup>. Sie verlangte nach »Formen verbindlicher Selbstvergewisserung, nach denen [man] weiter Christ sein konnte, ohne dabei seine intellektuelle, seine moralische Redlichkeit zu verlieren«<sup>77</sup>. Diese Religiosität sollte selbstbestimmt und weder an Lehrtraditionen noch Autoritäten gebunden sein; ihr kam es auf den selbständigen Zugang zum Christentum an. An diesem Prozeß »war der Mensch mit Gewissen und Gemüt, mit Verstand und Willen beteiligt, während die öffentlich geltende Kirchenreligion bei vielen Christen nur noch als ein innerlich unbeteiligtes Gewohnheitschristentum existierte«<sup>78</sup>. Diese Individualisierung und Verinnerlichung von Religion machte sie wandelbar durch die Integration neuer Erfahrungen; und sie machte die Nächstenliebe zum entscheidenden Signet religiöser Bewährung.

Diese Religiosität der Gebildeten war nun, *sozialgeschichtlich* gesprochen, klassenspezifisch und elitär. Sie war klassenspezifisch als Religiosität des gehobenen Bürgertums im 18. und 19. Jahrhundert, und sie war elitär insofern, als sie für die »Ungebildeten«, für den »Pöbel« nach wie vor Kirchenlehre, Dogmen, Predigt und gebräuchliche Frömmigkeitsübungen als das Geeigneterere ansah<sup>79</sup>. Der Deutschkatholizismus ist nun in sozialgeschichtlicher Perspektive Emanzipation in dem Sinne, daß diese Religiosität die bisher klar gezogenen Klassenschranken überwindet und »unten«, im »Volk«, bei den »kleinen Leuten« virulent wird. Dieser mühsam erkämpfte Prozeß des Durchlässigwerdens von Klassenschranken, gerade auf dem Gebiet der Religion, scheint mir trotz aller damit verbundenen Verwerfungen und Verzerrungen ein hochbedeutsamer Vorgang zu sein.

75 Hans Erich BÖDECKER, Die Religiosität der Gebildeten, in: Karlfried GRÜNDER, Karl Heinrich RENGSTORF (Hg.), Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 11), Heidelberg 1989, 145–195. – Trutz RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Hamburg 1969, 16.

76 BÖDECKER, Religiosität (wie Anm. 75), 146.

77 Ebd., 152.

78 Ebd.

79 RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche (wie Anm. 75), 16.