

PETER STADLER

Kulturkampf und Kulturkämpfe im mittleren Europa des 19. Jahrhunderts

Versuch einer vergleichenden Orientierung

Der Titel geht von der Voraussetzung aus, daß es nicht nur »den« Kulturkampf gibt, sondern eine Pluralität – also nicht einen klar umgrenzten Vorgang wie etwa die Einigung Italiens oder Deutschlands, sondern diverse Ansätze und Abläufe, in der Regel aber doch mit einem als zentral empfundenen Austrag oder Entscheidungskampf. Wie kam es dazu und warum diese Diversitäten oder Phasenverschiebungen? Ich habe einmal den Kulturkampf als »Investiturstreit des 19. Jahrhunderts« bezeichnet und damit – auch abgesehen vom rechtssymbolischen Gewicht eines Einkleidungs- oder Übertragungsaktes – markieren wollen, daß die Kirche in vielen europäischen Staaten des 19. Jahrhunderts noch eine starke und mitgebetende Stellung innehatte, welcher sie in der zweiten Jahrhunderthälfte sukzessive verlustig ging, nicht ohne zähe Widerstände und Gegenangriffe ihrerseits. Nun ist der Träger des Wortes Kulturkampf bekanntlich der Anatom Rudolf Virchow gewesen – er schuf damit, wohl ohne dies vorauszu- sehen, ein Schlagwort, das über die Tagespolemik hinaus zu einem bis heute nicht ersetzten Geschichtsbegriff geworden ist. In einem Votum vor dem Abgeordnetenhaus des Preußischen Landtages am 17. Januar 1873 entfaltete er seine Sicht der Vergangenheit, die im wesentlichen darin bestand, daß die Kirche, die im Früh- und Hochmittelalter Trägerin der ganzen humanen Entwicklung war, durch die von ihr herangebildeten Laien allmählich ihr eigenes Monopol zerstörte, so daß diese »als gleichberechtigte Träger der Kultur sich erheben konnten«; und weiter: »von dem Augenblicke an beginnt nicht bloß die Ketzerei, sondern eben auch die einseitige dogmatische Entwicklung der Kirche und des Papstthums«. Ein dialektischer Geschichtsprozeß, wobei fast nach hegelschem Modell die These ihre Antithese hervorbringt, allerdings eine krönende Synthese einstweilen noch nicht erkennbar wird, da der Kampf noch anhält, ja sogar – anfangs 1873 – erst richtig entbrannt ist. Für Virchow bezeichnend der Umstand, daß nunmehr nicht einfach zwei Kulturen – eine kirchliche und eine laizistische – sich bekämpfen; vielmehr hat sich im Zuge der Dogmatisierung und Hierarchisierung eine geistige Entleerung der Kirche ergeben, so daß – fast könnte man von einer »translatio imperii« sprechen – die Kultur ganz zur weltlich-ketzerischen Seite hinüberge- wechselt hat. Natürlich läßt sich dieser Interpretation sehr vieles entgegenhalten, was die Zwangsläufigkeit des Ablaufs beeinträchtigt: die Kultur des kirchlich-katholischen Barockzeitalters etwa, die kirchliche Musik von Palestrina bis zur Wiener Klassik, die katholische Romantik und anderes mehr. Bei Virchow fiel das aber insofern nicht entschei- dend ins Gewicht, als die Wissenschaft – die er in seinem Raisonement weitgehend mit moderner Kultur identifiziert – ihre eigene Autonomie entfaltete. Da allerdings ließ sich nicht verkennen, daß die im Zeitalter Pius IX. kirchlich verordnete Neuscholastik wenig fruchtbare Impulse bot – dies alles eben eine Folge der triumphierenden Hierarchie; »sie nahm« – um wieder den Anatomen zu zitieren – »mehr und mehr den absonderlichen Charakter des Ultramontanismus an, indem sie allmählich immer ausschließlicher das Kardinalskollegium aus Italienern zusammensetzte, die Päpste immer mehr ausschließlich aus italienischen Bischö-

fen hervorgingen und das Papstthum als solches sich mehr und mehr als eigentlich italienische Kirchengewalt darstellte...«¹. Man sieht: absonderlich (im Sinne der Absonderung) ist hier eine Italianisierung von Papsttum und Hierarchie – und dieser Befund ist sicher nicht falsch, wenn man die systematische Zurückdrängung deutscher Wissenschaft innerhalb des Katholizismus von Wessenberg und Möhler bis Günther und Döllinger bedenkt. Italianisierung ist gleichbedeutend mit Isolierung und Abschirmung, wobei selbstverständlich nicht an italienische Kultur und Politik von Dante bis zu den großen Komponisten, bis zu Mazzini oder Cavour gedacht ist, sondern an den ultramontanen Klerikalismus, wie er in Abwehr aller geistigen Impulse der Moderne in der Negation verharrte. Bekanntlich war Pio nono nach seiner Wahl 1846 als Hoffnungsträger begrüßt worden; von ihm schien – so dachten nicht nur die Liberalen – nach den erstarrten Restaurationspontifikaten eine Erneuerung auszugehen. Man weiß, wie rasch der Revolutionsverlauf von 1848/49 diese Hoffnungen ins Gegenteil umkehrte, und wie der Verlauf der 1850er Jahre Papsttum und Kirchenstaat immer mehr in Bedrängnis brachte und zu entsprechenden Reaktionen veranlaßte. Das große Schockerlebnis für die Gebildeten fast aller Länder war der Syllabus von 1864, dieser der Enzyklika »Quanta cura« angefügte Katalog der verdammenswerten Irrtümer, dessen undifferenziert plakativer Ton allen noch möglichen Verständigungen ein schroffes Nein entgegensetzte. Gewiß war vieles dieser Kriegserklärungen an Liberalismus, Indifferentismus, Glaubensfreiheit, an entfesselte und ruchlose Wissenschaft bereits in der Enzyklika »Mirari vos« von 1832 ausformuliert worden. Aber seither war fast ein Dritteljahrhundert vergangen, der politische Liberalismus in vielen Ländern an die Macht gekommen oder doch zu einer respektierten Realität geworden; daß angesichts dieser Entwicklung der Papst sich wieder auf die überwunden geglaubte Ära seines reaktionären Vorgängers und ihrer Verkündigungen zurückbesann, bedeutete Frustration für die einen, stillen Triumph für die anderen – nicht nur für die kirchlichen und weltlichen Parteigänger der äußersten Rechten, sondern gerade auch für jene liberal- und nationalgesinnten Zeitgenossen, welche von der katholischen Kirche im Grunde nichts anderes und besseres erwartet hatten und sich nunmehr bestätigt fanden. So hartete die öffentliche und die veröffentlichte Meinung gespannt des weiteren Ablaufs. Die Niederlage Österreichs von 1866 schien wieder einmal die Rückständigkeit einer katholischen Macht vor Augen zu führen – denn die Habsburgermonarchie hatte im Konkordat von 1855 der Kirche eine so präponderierende Stellung eingeräumt, daß dies fast einer Erneuerung von Idealen des 17. Jahrhunderts gleichkam. Die Vorbereitungen zum 1. Vatikanischen Konzil und dieses selbst erfreuten sich einer gespannten Aufmerksamkeit, die auch durch die Ereignisflaute der letzten Jahre vor dem deutsch-französischen Krieg bedingt war; es fehlte an konkurrenzierender Ablenkung, und so konnten sich Zeitungsleser uneingeschränkt der finalen Eskalation in Form der Infallibilitätserklärung zuwenden, welche wieder einmal allen Kritikern der jüngsten Entwicklung recht gab.

Dies der zeitgeschichtliche Hintergrund jener Stellungnahmen Virchows, deren geschichtlicher Erlebnisgehalt aber auch eine persönliche Färbung aufwies. Der berühmte Mediziner hatte in jüngeren Jahren im streng katholischen Oberschlesien gewirkt und die Erfahrung gemacht, daß Kranke in der letzten Phase ihres Leidens medizinische Hilfe, die sich lebensretzend hätte auswirken können, verschmähten und sich ganz der Kirche anvertrauten. Damit ist ein mögliches Konfliktfeld berührt, das in der Folge noch ab und zu – vor allem auch literarisch, bis hin zu Schnitzlers »Professor Bernhardi« – den Staub der Diskussionen

1 Gekürzter Wortlaut der Rede Virchows vom 17. 1. 1873 nach dem Stenographischen Bericht bei Georg FRANZ, Kulturkampf, München 1954, 9–11. Vgl. zum folgenden auch die auf Deutschland ausgerichteten Forschungsberichte von Margaret Lavinia ANDERSON, Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism, in: The Journal of Modern History 63, 1991, 681ff., oder von Michael KLÖCKER, Das katholische Milieu, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44, 1992, 241 ff.

aufwirbelte. Zugleich enthält Virchows Votum ein Bekenntnis zur Wissenschaft als einer überpolitisch-unanfechtbaren Instanz von internationaler Gültigkeit, von der man sich längerfristig die Überwindung von Vorurteilen versprach.

Formal begann der Kulturkampf in Preußen denn auch als Hochschulkonflikt. Als der Kölner Erzbischof (Melchers) Bonner Professoren der katholischen Theologie, die als Gegner der Infallibilität ihre Unterwerfung verweigerten, die »missio canonica« und damit das Lehramt entzog, schützte sie das preußische Ministerium, da diese Beamten ja nicht gegen die preußischen Staatsgesetze verstoßen hätten; es befand, eine kirchliche Zurechtweisung sei nur mit Vorwissen des Staates zulässig. Ähnliche Konfrontationen ergaben sich in Breslau und im ostpreußischen Braunsberg. Die praktische Schwierigkeit bestand dann freilich darin, daß der Staat wohl die Professoren in ihrem Amt schützen konnte, nicht aber gegen den kirchlich verordneten Boykott ihrer Lehrveranstaltungen durch die Theologiestudenten. Das hört sich leicht an, losgelöst von allen Einzelheiten. Wie sich das aber in der Realität ausnahm, zeigen Bonner Reminiszenzen in den »Lebenserinnerungen« des österreichischen Historikers Hermann Hüffer. »Wieviel Zerwürfnisse, Klatsch und Zwischenträgereien, wieviel brave tüchtige Menschen in ihren religiösen Überzeugungen beunruhigt, in ihren wissenschaftlichen Arbeiten gestört! Ohne Not, ohne Zweck war dem staatlichen wie dem kirchlichen Leben ein Nachteil zugefügt, der in mancher Hinsicht noch bis heute nicht wieder ausgeglichen ist.« Er exemplifiziert diese Krise an den Beispielen der Historiker Kampschulte, dessen Lebenskraft durch den Konflikt regelrecht gebrochen wurde, und Franz Xaver Kraus, der ihr mehr Vitalität entgegenzusetzen hatte. Abschließend heißt es: »Ich gehe nicht weiter auf diese Gegensätze ein, weil ich nicht unmittelbar in Mitleidenschaft gezogen wurde und noch in der Erinnerung mir nichts widerwärtiger ist«². Das beschränkte sich einstweilen auf die universitäre Ebene, wenn es auch die Älteren unter uns beinahe an das 1968er Klima und dessen Vergiftungserscheinungen gemahnen mag.

Begann der Konflikt in Preußen auf der Hochschulebene, so endete er in der Schweiz, wo alle Hochschulen unter protestantisch-liberaler Kontrolle standen, mit einer volksschulpolitischen Auseinandersetzung. Sie spielte sich 1882 – also ziemlich genau ein Jahrzehnt später – ab und gipfelte in einer eidgenössischen Volksabstimmung über den sog. Schulvogt (genauer: den Schulsekretär), welcher im Auftrag der Eidgenossenschaft und des Bundesrates die Volksschulen der einzelnen Kantone überprüfen und koordinieren sollte. In Wirklichkeit aber stand anderes auf dem Spiel: der Föderalismus vor allem, also die Eigenständigkeit der Kantone, im weiteren aber Befürchtungen der Katholiken wie der konservativen Protestanten vor Eingriffen in die Schulen im Sinne einer Laizisierung und Säkularisierung. Die Abstimmung verlief im Zeichen einer gesamtschweizerischen Polarisierung und zeitigte einen kumulativen Effekt durch Mobilisierung aller Unzufriedenheiten und Befürchtungen. Bei der extrem hohen Stimmbeteiligung von 77 Prozent wurde die Vorlage verworfen, was zugleich als Gericht über die jüngste Vergangenheit erschien. »Fort mit der Kulturkämpferei, für welche das Verständnis beim Volke allmählich abhanden gekommen«, schrieb unter dem Eindruck des Entscheids das katholisch-konservative »Vaterland«; »die Zukunft gehört den volkswirtschaftlich-sozialen Fragen!«³ Der Aufruf zeigt, daß neue Prioritäten gefragt waren. Zur Bilanz der Auseinandersetzung gehören aber auch zwei indirekte Folgen: die Gründung der Universität Freiburg i. Ue. oder Fribourg (1889), welche das hochschulpolitische Defizit der Schweizer Katholiken beendete, und die Wahl des ersten katholisch-konservativen Bundesrates (1891), womit die Integration dieser starken Minderheit in die Landesregierung inauguriert war.

2 Hermann HÜFFER, Lebenserinnerungen, hg. v. Ernst SIEPER, Berlin 1912, 259f.

3 Peter STADLER, Der Kulturkampf in der Schweiz, Frauenfeld-Stuttgart 1984, 579f. (erw. Neuausgabe Zürich 1996).

1872–1882: fast genau ein Jahrzehnt hatte der Kulturkampf in Deutschland wie in der Schweiz gedauert, abgesehen von mehr oder weniger langen Vor- wie Nachspielen; in dieser Zeit bedeutete er eine wirkliche Dominante der Innenpolitik. Die Schweiz aber markiert trotz ihrer Kleinstaatlichkeit insofern ein beispielhaftes Versuchsfeld, als sie das einzige Land war (und ist), das – an drei sprachlichen Hochkulturen Europas beteiligt – deren Kräfte und Gegensätze gewissermaßen aufnimmt und reproduziert. Auf Details brauche ich hier nicht einzugehen. Wesentlich als Voraussetzung bleibt, daß die Eidgenossenschaft sich kraft ihrer Verfassung als dreisprachig verstand (das Rätoromanische kam offiziell dann noch 1938 hinzu); d. h. es gab keine bevorzugte Staatssprache. Zahlenmäßig überwog zwar die deutsche Schweiz, doch wurde diese numerische Präponderanz durch den Bikonfessionalismus modifiziert; zudem war in jeder eidgenössischen Volksabstimmung mit einer Zusammenballung welschfranzösischer und -italienischer Kräfte zu rechnen, die im Verbund mit dem kleinkantonalen Föderalismus ein sehr starkes Oppositionspotential ergaben. Die Schwerpunkte der Kämpfe lagen denn auch eindeutig in den konfessionell gemischten Kantonen wie Bern (mit den katholischen Teilen des Berner Jura), Genf (wo der traditionell reformierten und liberalen Stadt eine erst im 19. Jahrhundert hinzugekommene strikte katholische Landschaft savoyischer Provenienz gegenüberstand) und den Kantonen St.Gallen, sowie dem zwar katholischen, aber stark industrialisierten und radikal-liberalen Kanton Solothurn. Rein katholische oder protestantische Kantone blieben weitgehend verschont oder wurden allenfalls wie in Zürich oder Basel durch den Diasporakatholizismus, der sich aus der industrialisierungsbedingten Zuwanderung von Angehörigen der Unterschichten ergab, betroffen. Anlaß zum Ausbruch war fast immer die dogmatisierte päpstliche Unfehlbarkeit; das kam dann zwar nicht schlagartig zum Austrag, sondern jeweils dann, wenn der Geistlichkeit eine Akzeptanz abverlangt wurde – was in den meisten Fällen problemlos war, in einigen aber zu Widerständen und damit zur Amtsenthebung führte oder führen sollte. Im Falle des Kantons Solothurn verweigerte die Regierung – ähnlich der preußischen – die Zustimmung zu solcher Sanktion. Das fiel deshalb ins Gewicht, weil der Bischof von Basel seinen Amtssitz in Solothurn hatte (und noch hat). Der Konflikt eskalierte und führte zur Absetzung des Bischofs Lachat durch die Mehrzahl der sog. Diözesanstände – d. h. der Kantone, die am Bistum partizipierten und ein weltlich-politisches Aufsichtsorgan (genannt Diözesankonferenz) stellten.

Zwei Sofortfolgen ergaben sich aus diesem Entscheid. Zunächst mußte der Bischof Solothurn verlassen und im treuerbliebenen Luzern seinen Sitz nehmen. Dort, wie auch im kleinen Kanton Zug, wurde er weiterhin als Diözesanhirte anerkannt. Sodann – und das war gravierender – weigerten sich die katholischen Geistlichen des Berner Juras, die Absetzung anzuerkennen, worauf die bernische Regierung sie ihrerseits ihrer Ämter enthob und schließlich ihrer Wirkungsstätten verwies. Damit war ein langer und bitterer Kampf ausgelöst – ein wirklicher und den religiösen Alltag berührender. Denn die Schwierigkeiten folgten erst jetzt: Regierungsentscheide von oben waren leicht zu treffen; viel komplexer war ihre Durchsetzung unten, innerhalb des Kirchenvolkes. Der Ausweg, den die Obrigkeiten fanden, orientierte sich ziemlich eindeutig am deutschen Modell eines antipäpstlichen Reformkatholizismus, der im Reiche Alt-, in der Schweiz *Christkatholizismus* hieß. Die Problematik blieb sich stets die gleiche; die staatliche Förderung half zwar über Anfangsschwierigkeiten hinweg, erwies sich jedoch zunehmend als Bleigewicht, und zwar auch da, wo Persönlichkeiten von hohem menschlichem Format (wie z. B. der erste christkatholische Bischof Herzog) Trägerfiguren waren. So konnte die Bewegung nur in bestimmten Regionen der Kantone Solothurn und Aargau (hier bezeichnenderweise in solchen österreichisch-josephinischer Vergangenheit) Fuß fassen. Ganz abgelehnt wurde sie im Berner Jura, geringen Widerhall fand sie in Genf. Hier war, anders als in der großen Solothurner Diözese, die Konfrontation wesentlich von kirchlicher Seite ausgelöst worden; genauer durch den sehr ehrgeizigen Curé de Genève

Gaspard Mermillod, der – wie aus den vatikanischen Akten deutlich hervorgeht – alles tat, um seinen Aufstieg voranzutreiben und sich dabei der Unterstützung Pius' IX. sicher wußte. Er selber zitiert einen päpstlichen Ausspruch, wonach das »protestantische Dreieck« London–Berlin–Genf gebrochen werden müsse. »J'ai établi un Cardinal à Londres, je vais établir un évêque à Berlin, il y a quelque chose à faire pour Genève, c'est le triangle protestant qu'il faut briser, et c'est de là que nous viennent les émissaires pour l'Italie«⁴. Der Ausspruch, der mit anderen Verkündigungen des Unfehlbarkeitspapstes in Zusammenhang gestellt werden muß, zeigt, daß der Kulturkampf keineswegs nur als staatliche Offensive gegen die Kirche gesehen werden darf: vielmehr waren es zwei Offensiven, die aufeinanderprallten, wobei der Papst sich – wie der Nachsatz von den protestantischen Emissären, die nach Italien geschickt wurden, zeigt – seinerseits in der Defensive wähnte und ihr offensiv begegnen wollte.

Die weiteren Etappen: Nachdem Mermillods Ernennung zum Titularbischof von Hebron 1865 relativ unbemerkt über die Szene gegangen war, folgte die Ernennung zum Apostolischen Administrator, schließlich – und als Schritt in Richtung Wiedererrichtung eines selbständigen Bistums Genf – 1872 zum »Apostolischen Vikar« über den Kanton Genf (»mit allen Kompetenzen, welche den Ordinariaten zukommen«): das war der entscheidende, zu diesem Zeitpunkt als Provokation aufgefaßte Gestus, der die Genfer Regierung in Übereinstimmung mit dem Bundesrat nicht nur zur Absetzung Mermillods, sondern zu seiner Landesverweisung veranlaßte – zeitlich übrigens fast genau mit der Absetzung Lachats zusammenfallend. Die Frage, ob die Schweizer Instanzen der verschiedenen Stufen sich dabei durch den gleichzeitig entbrennenden Kulturkampf in Deutschland gedeckt und vielleicht beschwingt wußten, darf gestellt und braucht nicht verneint zu werden. Tatsächlich arbeitete die Schweiz damals mit dem kaiserlichen Deutschland, dem sie auch durch die starke Stellung der Nationalliberalen als der eigentlichen Kulturkampfpartei in der deutschen Innenpolitik nahestand, ziemlich eng zusammen. Der Schweizer Gesandte informierte Bismarck sofort von Mermillods Ausweisung und wurde prompt zu einem freundschaftlichen Gespräch empfangen. »Wir kämpfen auf dem nämlichen Boden und um die nämlichen Ziele«, ließ ihn der Kanzler wissen und entfaltete anschließend seine Perspektiven eines unaufhaltsamen Niedergangs der katholischen Staaten⁵.

Gelitten haben unter dem damals entbrennenden Kampf weniger die Politiker und Kirchenfürsten als die kleinen Geistlichen und das einfache Kirchenvolk. Menschenopfer gab es nicht, und der Ausgleich ließ sich dann relativ elegant in Form einer Rochade bewerkstelligen. Lachat, der sich in Luzern isoliert hatte, wurde unter Erhebung zum Erzbischof, aber unter Verzicht auf die Basler Diözese in das Tessin abgeschoben – damit war die Möglichkeit eines künftigen Kantonalbistum umrißhaft erkennbar geworden. – Mermillod konnte auf eine in Fribourg freiwerdende Diözese befördert und damit von seinem Exil befreit werden; anfangs der 1890er Jahre wurde er gar zum Kurienkardinal erhoben und nach Rom transferiert. In beiden Fällen also die beispielhafte Anwendung des Grundsatzes »promoveatur ut amoveatur« – damit waren die Hände für genehmere Beförderungen frei. Der Kanton Tessin aber hatte ohnehin eine Sonderform des Kulturkampfes durchgemacht. Damals mit ständiger Auswanderung konfrontiert und sozioökonomisch unterentwickelt, waren seine Kontakte zur übrigen Schweiz bis zur Eröffnung der Gotthardbahn (1882) bescheiden, im Winter fast inexistent. Kirchenkonflikte gehörten seit dem Durchbruch des Liberalismus anfangs der 1830er Jahre fast schon zur Tradition, die jeweils von kurzen konservativen Phasen abgelöst wurden. Kirchenpolitisch zeichnet sich gegenüber den klassischen Kulturkampfstaaten eine Phasenverschiebung ab, die sich stärker an *Italien* orientierte, wo die Auseinandersetzung mit der Romkirche eindeutig durch den Einigungs- und – damit verbunden – einen langsamen

4 Ebd., 165 Anm. 3.

5 Diplomatische Dokumente der Schweiz 1848–1945, Bd. 3, 7. Bericht Hammers an den schweizerischen Bundespräsidenten, Berlin, 23. 2. 1873.

Modernisierungsprozeß bestimmt war. Einigung bedeutete in Italien bekanntlich die Beseitigung österreichischer Vormacht und des Staatenpluralismus: im Unterschied zu Deutschland entstand südlich der Alpen kein Bundesstaat mit einer Vormacht, sondern ein zentralisierter Einheitsstaat. Einen religionspolitischen Durchbruch hatten zu Beginn der 1850er Jahre im Königreich Sardinien die nach dem Grafen Siccardi benannten Gesetze geschaffen, welche u. a. die kirchliche Gerichtsbarkeit beseitigten, eine staatliche Kontrolle hinsichtlich der religiösen Feiertage und der Handänderungen zugunsten geistlicher Institute herbeiführten. 1855, also bereits unter dem Ministerium des Grafen Cavour, kam die Aufhebung der kirchlichen Kongregationen hinzu, die nicht soziale Aufgaben erfüllten: ihr Eigentum wurde vom Staat einer sog. *Cassa ecclesiastica* zugewiesen, aus welcher vor allem schlecht besoldeten Pfarreien finanziell aufgeholfen werden konnte. Man mag diese Gesetzgebung als antizipierten Kulturkampf bezeichnen – doch holten sie Bestimmungen nach, die anderswo (beispielsweise in Österreich) schon in der Zeit des aufgeklärten Absolutismus Rechtswirklichkeit geworden waren. Das Königreich Sardinien war von der Reformwelle bisher eben kaum erfaßt worden – da mußte einiges nachgeholt werden.

Um aber auf das Tessin zurückzukommen: hier hat die in Bedrängnis geratene liberalradikale Regierung sich in den Jahren des ›Pronunciamento‹ und der damit verbundenen kirchlichen Gesetzgebung des Jahres 1855, der ›*Legge civile ecclesiastica*‹, absichern können. Ein umfassendes Paragraphennetz unterstellte jede geistliche Aktivität der staatlichen Kontrolle. Ausländer, deren Recht auf Amtsausübung jederzeit rückgängig gemacht werden konnte, fanden sich zusätzlich eingeschränkt. Vom Plazet abhängig waren überdies alle Verlautbarungen des Heiligen Stuhls und der Bischöfe. Das fiel ins Gewicht, weil der Tessin keiner einheimischen Episkopatsgewalt, sondern den Diözesen von Mailand und Como unterstand. Den Kirchgemeinden kam die Wahl der Pfarrer und das Recht auf Veräußerung des Kirchenbesitzes zu. Das war nun das wohl umfassendste Gesetz in dieser Hinsicht: es trug weit mehr als die Gesetzgebung Siccardis, durch die es vermutlich mit angeregt worden war, Kulturkampfcharakter. Außerdem ist es gekennzeichnet durch klare Abgrenzungen gegenüber Italien, und dieser Grundzug verstärkte sich im Entscheidungsjahr 1859, als der Krieg in Oberitalien die Grundlage für die italienische Einheit schuf. Der Schweizer Bundesrat reagierte prompt, indem er – noch während des Krieges – einseitig und von sich aus den Kanton Tessin aus dem Diözesanzusammenhang mit Mailand und Como löste, ohne ihn freilich – was außerhalb seiner Kompetenzen lag – in eine eigene Diözese umzugestalten oder einem schweizerischen Bischof zuzuweisen. Doch war es angesichts des Zusammenbruchs der österreichischen Herrschaft über die Lombardei und der Schaffung eines italienischen Nationalstaates wichtig, die schweizerische Eigenständigkeit des Tessins auch kirchenrechtlich zu markieren und gegen Irredentismen jeder Art abzuschirmen. Im übrigen hielt sich das System des liberalen Radikalismus im Tessin bis zur Zeit des Kulturkampfes und war in seiner letzten Phase belastet durch eine fast hektische gesetzgeberische Aktivität gegen angebliche oder wirkliche politische Betriebsamkeiten der Geistlichkeit – und eben dies führte in den Wahlen von 1875 einen Rückschlag herbei, der im Zeichen der ›*Aera Respini*‹ eine maßvoll konservative Restauration anbahnte. Das Kirchengesetz von 1886, die ›*Legge sulla libertà della Chiesa cattolica e sull'amministrazione dei beni ecclesiastici*‹, räumte dann der Kirche weitgehende Freiheiten und Befugnisse der Selbstverwaltung ein. Auch in Bern war man zeitweilig froh über dieses Regime. Bellinzona bot nämlich in den diffizilen Verhandlungen mit dem Vatikan seine vermittelnden Dienste an, die dem Ausgleich zugute kamen.

Zwischen dem Kulturkampf im Tessin und der Kirchenpolitik Italiens vor und nach der Einigung bestand – sehr im Unterschied zu Deutschland und der deutschen Schweiz – insofern eine wesentliche Übereinstimmung, als es in den italienischsprachigen Gebieten zwar einen recht virulenten Antiklerikalismus gab, aber keinen Alt- oder Christkatholizismus,

natürlicherweise – denn für Staats- oder Kulturitaliener war es schwierig, gegen ›Rom‹ zu sein. Der Konfliktstoff des geeinten Italiens mit dem Vatikan aber lag nicht in irgendwelchen Kulturkampfartikeln begründet, wohl aber im Willen, Rom als Hauptstadt und krönenden Schlußstein dem vollendeten Bauwerk der Nation einzufügen. Kurz vor seinem Tode konnte Cavour im Winter 1860/61 folgende Vorstellungen in die Verhandlungen einbringen: Der Papst wird als Souverän anerkannt, auch ohne Territorium; ihm wird der Vatikan mit Umgelände sowie eine reiche finanzielle Entschädigung zugesprochen, ebenso die Freiheit des Konklaves gewährleistet, natürlich auch der freie Zugang der Gläubigen zu ihm. Im übrigen sollte die Formel »Freie Kirche im freien Staat« gelten – also freie und staatlich unbeeinflusste Ausbildung der Priester auf ihren Seminarien, Verzicht der Regierung auf jedes Ernennungs- und Präsentationsrecht von Bischöfen und Priestern, staatlich unkontrollierte Ausübung des Predigtamtes, dagegen wiederum Ausschließung des kirchlichen Einflusses von den staatlichen Hochschulen. Cavour wollte somit nicht nur den Kirchenstaat auflösen, sondern der Kirche auch wirklich etwas bieten. Er schrieb im Januar 1861 an einen Mitarbeiter: »Quant à la question de Rome vous connaissez ma manière de voir. Plus j'y réfléchis plus je demeure convaincu qu'on obtiendra jamais du Pape la moindre concession comme Souverain, si ce n'est en accordant à l'église une grande liberté d'action«⁶. Und er fügt hinzu, die Politiker könnten die von ihm ins Auge gefaßte Lösung je nachdem beschleunigen oder hemmen, aber auf die Dauer nicht verhindern. Die Verhandlungen ließen sich zunächst günstig an, brachen sich dann aber am Widerstand der schroff antiliberalen Gruppe um den Kardinal-Staatssekretär Antonelli: die endgültige Absage erteilte der Papst im März 1861, mit Erklärungen, deren Tenor bereits den des drei Jahre später verkündeten Syllabus vorwegnahm. Den Untergang des Kirchenstaates konnte er nicht verhindern. Das vom Staate nach der Besetzung Roms einseitig erlassene »Garantiesgesetz« (die »legge delle garantigie«) beruht gleichwohl auf dem Konzept der Freien Kirche im Freien Staat. Fast sechzig Jahre später bildete es den einzig dauerhaften Erfolg der Diktatur Mussolinis, den Ausgleich mit dem Vatikan im wesentlichen auf der Basis der Vorschläge Cavour erreicht zu haben. Einstweilen aber blieb der Bruch mit dem ›Gefangenen im Vatikan‹, wie Pio nono sich nannte, perfekt, das ›Non possumus‹ klare Maxime, wenn auch das ›non expedit‹ mit dem Wahlboykott gemäß der Formel ›né eletti, né elettori‹ dem Katholizismus ins eigene Fleisch schnitt und einer Säkularisierung der italienischen Politik Vorschub leistete. Immerhin vermied die Regierung der ›Destra‹ den offenen Kulturkampf, und das Garantiesgesetz (1871), das von der Linken als zu weitgehend bekämpft worden war, erwies sich nach den Worten des Italienhistorikers Rudolf Lill als »Werk hoher politischer Weisheit«, das bei aller scheinbaren Unversöhnlichkeit der Gegensätze einen ›modus vivendi‹ ermöglichte⁷.

Frankreich wiederum wies in seinen Konfrontationen zwischen Staat und Kirche einen eigenen Rhythmus auf. Die entscheidende Etappe stellte zweifellos die Französische Revolution dar, deren Kirchenpolitik und Kirchenverfolgung eine Mittelstellung zwischen aufgeklärtem Absolutismus und Kulturkampf markiert: Einerseits durchgreifender als jener, wiewohl im Ansatz ähnlich – Griff des Staates nach den Kirchengütern und den Bischofsernennungen, Besserstellung des niederen Klerus auf Kosten der bisher favorisierten hohen Feudalgeistlichkeit, Verbürgerlichung des Episkopats; andererseits sehr viel blutiger und verfolgungssüchtiger als der Kulturkampf, weil synchronisiert mit einer gewaltigen Revolution, während die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts sich vor dem Hintergrund innenpolitischer Ruhe abspielten. Bezeichnend aber, daß die Revolution auch das in den Kulturkämpfen Deutschlands und der Schweiz charakteristische *Zweikirchenprinzip* antizipierte: staatsreuer und konstitutionel-

6 La Questione Romana negli anni 1860/61, vol. I, Nr. 117.

7 R. VON ALBERTINI, Handbuch der europäischen Geschichte Bd. 6, Stuttgart 1968, 402.

ler gegen eidweigernd romtreuen Klerus. (Zweikirchenprinzip natürlich unter Vorbehalt: nach dem Willen der Revolutionäre hätte es bei der einen, von Rom emanzipierten Nationalkirche – einer Art revolutionärem Gallikanismus – sein Bewenden haben müssen, wie dann im Kulturkampf eine altkatholische nationale Kirche das angestrebte Idealmodell war). Da der revolutionäre Staat seine Machtmittel mit ganz anderer Brutalität einsetzte als dies dann später geschah, waren die Folgen an Menschenopfern und Zerklüftung der Nation unendlich viel weittragender. Napoleon zog dann eine auf ihre Art souveräne Bilanz, indem er im Konkordat von 1801 die aufgeklärt-absolutistischen Elemente des Kirchenkampfes adaptierte und gewissermaßen grundgesetzlich verfestigte: Die katholische Kirche wurde (wie übrigens Protestantismus und Judentum auch) dem Staate integriert, verhielt sich strikt staatsloyal, die Bischöfe aber fungierten als die »violetten Präfekten«. Einzig die 1808 von Napoleon verordnete Gefangennahme des Papstes hat den Konflikt völlig überflüssigerweise erneuert und viele kaisertreue Katholiken in einen Gewissenskonflikt gestürzt. Mit dem Untergang des Empire waren die Möglichkeiten der Konfrontation durchgespielt; die Regierungen hatten die Macht der Kirche kennen und richtig einschätzen gelernt. Das Restaurationsregime stützte sich ganz auf diese; das Bürgerkönigtum Louis-Philippes lavierte zumindest vorsichtig; die 1848er Revolution blieb ein Zwischenspiel. Napoleon III. verhielt sich in seiner ersten Regierungsphase ganz klerikal, während das Second Empire nach 1860 auf einen kirchenpolitisch etwas liberaleren Kurs einschwenkte, im Blick auf die Infallibilität einen gewissen Pluralismus favorisierte, ohne prinzipiell die katholische Grundhaltung preiszugeben. Zur großen Krise aber führte die Niederlage von 1870/71 mit der als aufwühlendes soziales Erdbeben verstandenen Commune. Verschiedene Optionen standen nach dem Scheitern des Aufstandes offen – etwa die Hinnahme der Niederlage als Sieg und Überlegenheitszeugnis deutscher Wissenschaft und des Protestantismus, wie es Ernest Renan in einer damals viel beachteten Studie empfahl. Doch stand das französische Bürger- und Bauertum viel zu sehr unter dem Schock der gerade noch gebannten roten Gefahr; es verschrieb sich – wie schon nach 1848 – einem Rechtskurs traditionellen Mustern, und das hieß: einem royalistisch integralen Katholizismus. Damit verhielt sich Frankreich gegenüber Deutschland (und auch gegenüber der Schweiz) betont antizyklisch und bewußt antikulturkämpferisch. So beschirmte es zeitweilig die Opfer des bernjurassischen Kulturkampfes, bot vertriebenen Geistlichen aus der Grenzregion Unterschlupf und die Gelegenheit, durch heimliche Grenzübertritte in diesen schwer zu kontrollierenden Zonen ihren Pfarrgemeinden geistlichen Beistand zu leisten, auf das Risiko hin, von bernischen Gendarmen aufgegriffen zu werden.

Durch diese kirchenfreundliche Haltung sammelte das damalige Frankreich Sympathiepunkte bei den Katholiken aller Länder, sogar in Deutschland. Der Romkirche sei mit Gewalt ohnehin nicht beizukommen. Als sich der schweizerische Gesandte einmal mit dem französischen Außenminister Duc de Broglie besprach, erteilte ihm dieser eine kleine Lektion in Sachen kirchlicher Liberalismus. »Faites comme en Amérique, ignorez-la, laissez le pape faire évêque qu'il voudra et créer les évêchés qui lui plairont. Vous aurez de cette manière laissé les consciences libres, et vous entrez dans la seule voie conforme à l'esprit moderne et au passé de la Suisse, la voie de la liberté«⁸. Allerdings ließ nicht einmal Frankreich dem Papst das Recht zur freien Schaffung von Bistümern, und die Schweiz verunmöglichte sie eben damals durch die Bundesrevision von 1874.

Anders hielten es freilich Holland und vor allem die angelsächsischen Länder, wo der Katholizismus zu jener Zeit ungehindert einen großen Aufschwung nahm. Zwei englische Kardinäle der römischen Kirche haben zuvor der anglikanischen Kirche angehört. Einer davon, Manning, vertrat die strikt infallibilistisch-ultramontane Linie. Der andere, John

8 STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 3), 296.

Henry Newman, stand Pius IX. und der Infallibilität distanzierter gegenüber und fand »seinen« Papst erst in Leo XIII., dem Überwinder des Kulturkampfes, der ihn denn auch mit dem Purpur auszeichnete. Was dem Katholizismus in England Vorschub leistete, war die innere Erschütterung des anglikanischen Staatskirchentums wie auch die Zuwanderung von Arbeitern und Priestern aus Irland. Allerdings baute sich auch hier der Gegensatz ultramontaner Kräfte und der mehr zu einem kirchlichen Liberalismus drängenden Exponenten um Lord Acton und sein Organ »The Rambler« auf. Konfliktansätze wurden aber überdeckt vom unverkennbaren Aufschwung, der seit der »Emancipation Bill« von 1829 und der Institutionalisierung der bischöflichen Hierarchie (1850) den englischen Katholizismus bestimmte.

Um aber zu *Frankreich* zurückzulenken: Ende der 70er Jahre flachte die katholische Welle ab, als Folge der zunehmenden Republikanisierung des Landes und seiner politischen Mentalität. Gambettas Kampfruf »Le cléricalisme, voilà l'ennemi!« wandte sich vor allem gegen die starke (und im Second Empire eher noch gestärkte) Stellung des Klerus im Unterricht. Gegen sie richtete sich nun die Schulgesetzgebung des Unterrichtsministers und alsdann Ministerpräsidenten Jules Ferry, die in die Jahre 1881/82 fällt und eine entscheidende Etappe der Laizisierung des Unterrichts darstellt. Sie koinzidiert, und das hat wohl seinen Grund, mit dem Kampf um den eidgenössischen Schulvogt. Allerdings setzte sich diesmal die staatliche Zentralisation durch. Säkularisierung der Schule als Voraussetzung der Säkularisierung des Staates gedieh geradezu zu einem Glaubensbekenntnis: Unentgeltlicher, obligatorischer und weltlicher Primarschulunterricht, dann aber auf Gymnasialstufe der damals sehr umstrittene Mädchenunterricht, welcher der traditionellen Rollenverteilung unter den Geschlechtern zuwiderlief. Schließlich hatten aus dem Aufsichtsorgan des »Conseil supérieur de l'enseignement« die Geistlichen zu verschwinden. Damit war eine längerfristige Entwicklung eingeleitet, die mangels Personal Zeit brauchte: daher auch die von Ferry geförderten »Ecoles normales« zur Lehrerausbildung. Ein weiterer wesentlicher Aspekt war die seit langem fällige Universitätsreform.

Es fehlte aber auch nicht an Gewaltanwendung, so gegen die Einrichtungen und Institute der Jesuiten und Kongregationisten. Das steigerte sich zu offenen Vertreibungen. Das Auffällige an diesem »französischen Kulturkampf«, wie Rudolf von Albertini die Ferry'sche Schulreform wohl zu Recht benennt⁹, besteht darin, daß er nicht mit dem deutschen oder schweizerischen synchron geht, sondern daran anschließt. Mit einiger Verspätung gegenüber Preußen begann auch in Frankreich die Zeit der Lehrer, »le temps des instituteurs« und damit die jugendbildnerisch ausgerichtete Emanzipation von der Kirche, gemäß dem Ferry'schen Slogan »établir l'humanité sans Dieu et sans roi«¹⁰. Die vergiftete Atmosphäre zwischen konservativ-monarchistischem Traditionalismus und linkem Radikalismus widerspiegelt sich in der Dreyfus-Affäre.

Knapp ein Vierteljahrhundert nach dem ersten französischen Kulturkampf gab es 1904/05 einen zweiten, oder besser: ein Nachspiel, das in dem Gesetz der Trennung von Staat und Kirche vom 9. Dezember 1905 gipfelte. Es stand im Zeichen des Ministerpräsidenten und Kultusministers Emile Combes (übrigens eines ehemaligen Seminaristen), verankerte die Gewissens- und Kultusfreiheit, zugleich aber die Privatisierung der Kirchen, die ihrer Subventionen verlustig gingen – eine Schädigung, die von Pius X. prompt mit der Enzyklika »Vehementer Nos« aufs schärfste verurteilt wurde. Die Zeiten des von Leo XIII. stets respektierten »modus vivendi« zwischen Kirche und Republik waren vorüber; schon vor der »Séparation« war das Verbot der Neugründung religiöser Assoziationen erfolgt und gegen die von den Kongregationen noch unterhaltenen »freien« Schulen entschieden durchgegriffen

9 ALBERTINI, Geschichte (wie Anm. 7), 241.

10 Jean-Marie MAYEUR, Les débuts de la IIIe République, Paris 1973, 112.

worden. Das schnitt tief, und von daher begreift sich auch, daß dann im Ersten Weltkrieg der Vatikan – bei aller äußerlich korrekten Neutralität – innerlich doch mehr mit den Zentralmächten sympathisierte, die mittlerweile wieder enger zu der auch die katholische Kirche einbeziehenden Verbindung von Thron und Altar zurückgefunden hatten.

Der deutsche Kulturkampf, von dessen Ausbruch zu Beginn dieser Ausführungen die Rede war, hatte kaum ein Jahrzehnt gedauert. Ich darf ihn hier wohl in den Umrissen als bekannt voraussetzen. Er spielte sich auf den Ebenen des Reiches wie der Einzelstaaten ab, hier allerdings mit sehr unterschiedlicher Intensität, je nach der Virulenz der Gegensätze und ihrer Vorkämpfer. Leider besteht, trotz der Bedeutung des Themas, keine moderne Gesamtdarstellung, die nach der Zugänglichmachung bzw. Wiederzugänglichkeit der Akten im Vatikan und der ehemaligen DDR dringend not täte. Für einzelne Bundesstaaten gibt es sie, doch bei weitem nicht für alle. Bemerkenswert ist da Josef Beckers 1973 erschienenes Buch über das Großherzogtum Baden mit dem Haupttitel »Liberaler Staat und Kirche in der Aera von Reichsgründung und Kulturkampf«. Ansonsten ist man auf die aus den 1960er Jahren stammenden Darstellungen von Erich Schmidt-Volkmar und auf den 4. Band (1969) der monumental Deutschen Verfassungsgeschichte seit 1789 von Ernst Rudolf Huber angewiesen, die vor allem die gesetzgeberischen Maßnahmen thematisiert; sie könnte noch durch diverse einzelstaatliche (in der Schweiz auch kantonale) Untersuchungen angereichert werden. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang die Monographie von Manfred Scholle, *Die preußische Strafrecht im Kulturkampf 1873–1880*, Marburg 1974.

Die entscheidende Zäsur, die der Papstwechsel des Jahres 1878 als Auftakt zum Frieden mit sich brachte, wurde von Rudolf Lill, der zuvor schon eine vatikanische Aktenpublikation in die Wege geleitet hatte, in seiner Monographie »Die Wende im Kulturkampf« (Tübingen 1973) untersucht, und Christoph Weber hat in wichtigen, weiterführenden Untersuchungen daran angeschlossen. Beide Forscher konnten zeigen, daß die Diplomatie Leos XIII. eher versuchte, die verbündete Zentrumsparterie der Katholiken zurückzubinden und dafür den Weg der diplomatischen Kontakte mit dem Kanzler vorzog. Andererseits hatten große Depression und Anschwellen der Sozialdemokratie Bismarcks Bündnis mit den Nationalliberalen erschüttert; die Wende nach rechts und zum Konservatismus, die er gegen Ende der 70er Jahre vollzog, war bei Aufrechterhaltung des Kulturkampfes in bisheriger Härte schwer zu vollziehen, zumal der Katholizismus längerfristig eben doch nutzbringendes gesellschaftserhaltendes Potential enthielt. In diesem Zusammenhang von Bedeutung ist die in den 1870er Jahren allenthalben aufblühende katholische Presse (im Zusammenhang mit den Parteien, doch auch unabhängig davon), die z. T. erhebliche Rückstände nachholte und deren Untersuchung sich im einzelnen lohnen würde.

Ebenfalls von Lill und seinem Turiner Kollegen Francesco Traniello herausgegeben ist die gegenwärtig jüngste Publikation zu unserem Themenkomplex, der aus Trienter Kongreßakten zusammengestellte Band »Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern« (Berlin 1993), der im Jahr zuvor schon in italienischer Fassung (»Il Kulturkampf in Italia e nei paesi di lingua tedesca«) in Bologna (1992) herausgekommen ist. Hier finden wir wenigstens skizzenhaft einen Abriss »Der Kulturkampf in der Cisleithanischen Reichshälfte der Habsburgermonarchie« von Karl Vocelka – dankenswert und hoffentlich ein Auftakt zu einer umfassenderen Darstellung.

In *Österreich* war der Ausgangspunkt insofern ein spezifischer, als das bereits erwähnte, 1855 im Zeichen des Neoabsolutismus und der Reaktion geschlossene Konkordat mit dem Hl. Stuhl diesem vor allem auch unterrichtspolitisch sehr weitreichende Kompetenzen einräumte, so daß dies Übereinkommen von vornherein die Opposition aller liberalen Kreise auf sich zog. Diese fanden sich bestätigt und bestärkt durch die politischen wie militärischen Niederlagen der Habsburgermonarchie zwischen 1859 und 1866, die deren Reform- und

Modernisierungsunfähigkeit augenscheinlich werden ließen. Das war ein Kristallisationspunkt des Disputs, und die Lösung bestand in einem Kompromiß, der 1868 das Konkordat durch diverse Gesetze durchlöchernte, aber doch noch nicht formal außer Kraft setzte. Erst das Infallibilitätsdogma gab den Anlaß zur förmlichen Konkordatsaufhebung, weil dadurch die rechtlichen Grundlagen der Vertragspartnerschaft beseitigt worden seien. Wie sich das dann im einzelnen umsetzte, zeigen speziellere Untersuchungen über den Kulturkampf im Salzburgerland oder in Tirol¹¹.

Was aber *Ungarn* betrifft, so belegt die Monographie von Moritz Csáky (*Der Kulturkampf in Ungarn, Graz-Köln 1967*), daß der Kampf sich vor allem auf legislatorischer Ebene abspielte, ohne die Volksmassen wirklich zu berühren. Eine Ausnahme mag hier das Mischengesetz von 1868 sein mit der um sich greifenden Praxis der Wegtaufen, d. h. dem Usus, daß entgegen den Vorschriften Säuglinge von den Pfarrern der einen oder anderen Konfession in förmlichem Konkurrenzkampf vorweg getauft wurden. Aber das waren mehr nur Begleiterscheinungen, so daß nach Ansicht des ungarischen Ministerpräsidenten Banffy in Ungarn überhaupt kein Kulturkampf stattfand. 1895 wurden Konfessionsfreiheit und Gleichstellung der israelitischen Religion gesetzlich verankert.

Ein zeitgeschichtlich wichtiges Begleitproblem des Kulturkampfes war dessen Verarbeitung in den damaligen Medien, und dazu gehörte auch die Literatur. Diese Thematik ist für Österreich in der Monographie von Peter Horwath (*Der Kampf gegen die religiöse Tradition: Die Kulturkampfliteratur Österreichs 1780-1918, Bern-Frankfurt/M 1978*) sorgfältig und – wie der Zeitrahmen zeigt – unter Rückblendung bis auf die josephinische Zeit untersucht worden. Fast alle dieser literarischen Aktualisierungen bis hinab zu dunkeln Jesuiten- und Klostersgeschichten von häufig kriminalistischem Einschlag sind heute verblaßt; damals aber gewannen sie durch die Erfolgsdramen der Bauernfeld und vor allem Anzengruber weites Echo: der heimtückische Geistliche (dem gelegentlich ein weltoffener liberaler gegenüberstand) wurde zum Topos, vergleichbar dem zynischen Kapitalisten in der Klassenkampfliteratur. Das setzte sich über die Feuilletons der Zeitungen nach unten fort; eine systematische Verwertung solcher Quellenbestände böte sicherlich noch interessante Ausbeuten.

Die Kulturkampfzeit und die Abwehr gegen gesetzliche Repressionen aller Art aktivierte auch die Volksfrömmigkeit und zeigte, wie erstaunlich viel davon noch in den unteren Volksschichten vorhanden war. Dieses von der volkskundlich-sozialpsychologischen Forschung noch vor der historischen erfaßte Phänomen ist relativ früh schon von Iso Baumer für den Berner Jura erforscht worden, für Deutschland dann auch von einer Arbeitsgruppe um Wolfgang Schieder und von dem Engländer David Blackburn (*Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, Nr. 81 der Vorträge des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Wiesbaden-Stuttgart 1987*). Gerade dieser Zusammenhang macht deutlich, daß der Kulturkampf – wie schon Virchow polemisch vermerkte – eine Begleiterscheinung jenes Modernisierungsprozesses darstellte, der bestimmt war, religiöse Gewohnheiten und Brauchtümer allmählich einzuebnen; er erfaßte, durch die Industrialisierung gefördert, in der zweiten Jahrhunderthälfte auch entlegene Regionen. Daher denn auch der Kampf vieler Geistlicher um die Sonntagsheligung, als der letzten Bastion einer religiösen Einkehr – nachdem die katholischen Feiertage ohnehin größtenteils der Säkularisierung zum Opfer gefallen waren. Dennoch erscheint mir die These, der Kulturkampf sei ein vom Unternehmerliberalismus und anderen Führungsgruppen vorantriebener Ablenkungskampf gewesen, um das Volk über die mit der ökonomischen Depression um sich greifende Misere hinwegzutäuschen, zu konstruieren. Er störte vielmehr ruhige Bevölkerungen auf und drohte das katholische

11 Harald GNILSEN, *Ecclesia militana Salsburgensis. Kulturkampf in Salzburg 1849-1914*, Wien/Salzburg 1972 (Diese Monographie ist von Polemik gegen Liberalismus und Sozialdemokratie durchsetzt); Josef FONTANA, *Der Kulturkampf in Tirol*, Bozen 1978.

Industrieproletariat den religiösen Bindungen zu entfremden. Das aber lag nicht im Interesse eines an »law and order« gewöhnten Unternehmertums. Gewiß wäre dieser wichtige Aspekt am Beispiel einzelner Unternehmer zu exemplifizieren und auch der Frage nachzugehen, wieweit und wo die Kulturkämpfe wirklich große Teile der Bevölkerung in Bewegung setzten. Dazu gehört auch das von der Forschung höchstens marginal angegangene (und mangels Quellen auch schwer zu ergründende) Problem der Frauen im Kulturkampf, deren Aktivität sich manchmal (so im Berner Jura) bis zu Handgreiflichkeiten gegen die »intrus« (d. h. die von der Regierung eingesetzten christkatholischen Staatspfarrer) steigerte, und die mitunter den zögernden Männern den Rücken stärkten.

Wie aber stand es um die historische Bewertung der Auseinandersetzung durch prominente Zeitgenossen? Von den Urteilen Segessers und Jacob Burckhardts sehe ich hier ab, weil ich sie schon anderswo zitiert habe und mich nicht über Gebühr wiederholen möchte. In einem brieflichen Urteil über den Kulturkampf schrieb Johannes Janssen – damals der berühmteste katholische Historiker Deutschlands: »Es wird mir immer klarer, daß der »große Staatsmann« einen doppelten Beruf hat: den Protestantismus als Häresie zu stürzen und den Liberalismus um allen Einfluß zu bringen«¹². Wenn hier auch Wunschenken an klingt, so ist doch richtig gesehen, daß der Katholizismus als politische Partei den Kampf besser überstand als der davon nicht betroffene und abwartende Protestantismus; und ferner, daß nicht der Liberalismus die freigewordenen sozialen Kräfte an sich zu ziehen vermochte, sondern weit eher die damals rasch wachsende Sozialdemokratie. Auch das Polentum ging bekanntlich gewissermaßen gestärkt aus den Repressionen der Auseinandersetzung hervor. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, der große Gräzist, der selber einem jener polnischen Grenzgebiete entstammte, das dann Deutschland 1918 verloren ging, beklagt in seinen »Erinnerungen«, daß für die Menge des polnischen Volkes deutsch und ketzerisch zusammenfiel. Dem wäre nur durch eine zielbewußte katholische Ostsiedlung zu steuern gewesen, meint er; aber dafür bestand gerade im Süden kein Interesse. Zweifellos hat der Kulturkampf die nationalen Minoritäten gestärkt, auch im französischsprachigen Lothringen. – Die gleiche Erfahrung mußte übrigens auch das zaristische Rußland machen, das sich auf eine kulturkampffähliche Unterdrückung der polnischen Geistlichkeit eingelassen hatte, ohne ihrer Herr zu werden. Versuche, das Verhältnis zum Vatikan zu normalisieren – wie sie im Falle Deutschlands dann doch gelangen – scheiterten in St. Petersburg am Widerspruch der Orthodoxie.

Für Bismarck war der Kulturkampf eine Episode, die aber fortan seine Politik durch die Opposition des Zentrums, die er selber heraufbeschworen hatte, erheblich belastete. Der Abbau war – wie eine 1989 als Buch erschienene Dissertation von Anselm Verbeek »Die Kölner Bischofsfrage und die Beilegung des preußischen Kulturkampfes« zeigt – schwieriger als die Entfesselung. Zudem blieb das Ergebnis kontraproduktiv. Als der Erzbischof von Gnesen und Posen, Graf von Ledochowski, im Zuge der Auseinandersetzung verhaftet, dann ausgewiesen, vom Papst aber ostentativ zum Kardinal erhoben wurde, blieb die Diözese verwaist, der Klerus sich selbst überlassen. Wilamowitz zitiert einen polnischen Kaplan, der ihm sagte: »Es lebte das Kulturkampf, kein Erzbischof, ich kann machen, was ich will.« – Und viel später meinte ihm gegenüber ein Vikar: »Wir müssen Bismarck dankbar sein; er hat uns gezwungen, mehr zu lernen: nun sind wir den Amtsbrüdern in Rußland und Galizien überlegen«¹³. Das bezog sich auf eines der preußischen Maigesetze von 1873, die Vorbildung und Anstellung von Geistlichen betreffend. Man sieht an diesem Beispiel, daß es zu einfach wäre, den Kulturkampf als Niederlage des Staates hinzustellen – beide Teile mußten zurück-

¹² Johannes Janssens Briefe, hg. v. Ludwig Freiherrn von Pastor, Bd. 2, Freiburg i. B. 1920, 16: An Georg Welty, 25. 12. 1874.

¹³ Erinnerungen, Leipzig 1928, 32–33. Zu Lothringen: Brigitte Favrot, *Le gouvernement allemand et le clergé catholique lorrain de 1890 à 1914*, Wiesbaden 1981/Metz 1980.

stecken; in manchen Bereichen (z. B. der Zivilehe, im Schulbereich oder der Tätigkeit bestimmter Orden) setzte sich der Staat durch. Die Frage, ob diese Veränderungen sich nicht ohnehin und ohne Kampf hätten durchsetzen lassen, mag offenbleiben. Der Historiker muß den Ereignisablauf nun einmal so akzeptieren, wie er sich abgespielt hat; er darf und soll ihn interpretieren, auch kritisieren; nachträglich abändern aber kann er ihn nicht.

Damit ist streng wissenschaftlich auch die Erwägung hinfällig, ob es nicht wieder einmal Kulturkämpfe geben könnte. Vor zwanzig oder dreißig Jahren hätte man sie wohl rundweg verneint. Seither aber haben sich Tendenzen abgezeichnet, Verhärtungen und Gegensätze, die sie nicht mehr als völlig absurd erscheinen lassen. Man mag sogar gewisse und nicht nur äußerliche Analogien des gegenwärtigen Pontifikates zu demjenigen Pius IX. sehen: zuerst eine befreiende Öffnung – man denke an 1846 oder an Johannes Pauls II. Anteil an der Überwindung der kalten Kriegsfronten – dann aber doch eine gewisse Rückwendung und Erstarrung, gegenwärtig freilich im weltweiten Kontext des Aufbruchs fundamentalistischer Kräfte. Das gab es zu jener Zeit nicht, ansatzweise allenfalls in den Repressionen des Modernismustreites. Aber von einer Expansion des Islam war vor hundert Jahren nicht die Rede, im Gegenteil: der westliche Imperialismus triumphierte weltweit. Auch sonst gewichtige Differenzen: Die heutigen Spannungen verbleiben da, wo sie sich abzeichnen – beispielsweise in der Churer Diözese –, im innerkirchlichen und laikalen Bereich, ohne daß der Staat eingriffe. Das ist ein wesentlicher, ja entscheidender Unterschied. So sind es doch mehr nur äußere Entsprechungen, zumal ›Kultur‹ mittlerweile ja auch aufgehört hat, jene festumrissene Größe darzustellen, für die man sie im vorigen Jahrhundert noch hielt. Ob das, was sich heute noch dafür aus gibt, wirklich stark genug ist, um einen Kulturkampf zu motivieren – das steht dahin.

