

Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte?

Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung – Ein Forschungsbericht

Kirchliche und religiöse Themen waren, wenigstens was die Neuzeit betrifft, abgesehen von der Kirche als Institution und ihrer Beziehung zum Staat, lange Zeit in der allgemeinen deutschen Geschichtsschreibung kaum gefragt¹. Soweit man sich mit religiösen Gebräuchen oder mit Formen der Frömmigkeit befaßte, geschah dies im Rahmen der Volkskunde². Auch die an der Soziologie orientierte frühe Sozialgeschichte kannte kaum entsprechende Fragestellungen. Dasselbe gilt für die frühere deutsche Gesellschaftsgeschichte, die sich mit Strukturen und Prozessen (etwa der Industrialisierung) in der Gesamtgesellschaft befaßte. Gesellschaft äußerte sich nach ihr in Wirtschaft, Politik, Kultur, Herrschaft, nicht aber in Religion. Auch führende deutsche Gesellschaftshistoriker zeigten oft eine kaum verständliche Unkenntnis der Geschichte des Katholischen und seiner Erscheinungsformen³. Insbesondere die Ausdrucksformen von Volksreligiosität galten weithin, wenn nicht als Ausdruck eines überholten archaisch-magischen Weltverständnisses und als Aberglauben, so doch als prämoderne »Residualkategorien«⁴, die seit der Aufklärung aufgehört hatten, das Leben der Menschen zu bestimmen und daher uninteressant wurden. Selbst die durch Gramsci angeregte Beschäftigung mit katholischer Volkskultur und Religiosität⁵ wurde in Deutschland – wenigstens was die Bundesrepublik anlangte – kaum rezipiert.

Es wäre freilich ein Mißverständnis, würde man aus all dem folgern, daß in Deutschland überhaupt keine religiösen und kirchlichen Themen abgehandelt wurden. Inner-

1. Vgl. Wolfgang SCHIEDER, Einleitung, in: Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, hg. v. Wolfgang SCHIEDER (Geschichte und Gesellschaft, Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 11), Göttingen 1986, 7–13. – DERS., Religion in der Sozialgeschichte, in: Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. III: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte, hg. v. Wolfgang SCHIEDER u. Volker SELLIN, Göttingen 1987, 11ff. – DERS., Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Stuttgart 1993, 11–28. – Vgl. auch: Margaret Lavinia ANDERSON, Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism, in: Journal of Modern History 63, 1991, 681–716, hier 681f.

2. Vgl. die klassische Studie: Ludwig Andreas VEIT/Ludwig LENHART, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956.

3. So Rudolf LILL, Der deutsche Katholizismus in der neueren historischen Forschung, in: Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, hg. v. Ulrich VON HEHL u. Konrad REGEN, Mainz 1988, 41–64.

4. Vgl. Christian DIPPER, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Volksreligiosität (wie Anm. 1), 73–96.

5. Vgl. E. PACE, The Debate on Popular Religion in Italy, in: Social Analysis 40, 1979, 71–75.

halb des katholischen Milieus geschah dies sehr wohl, wenn auch häufig mit wenig Kontakt zur allgemeinen Geschichtsschreibung und vielfach in Form der Selbststilisierung und Apologetik. Allerdings betrieb man kaum Religionsgeschichte, sondern entweder »Katholizismusgeschichte« oder »Kirchengeschichte«.

Als klassische *Katholizismushistoriker* kann man die Gruppe katholischer Historiker um die *Kommission für Zeitgeschichte* bezeichnen⁶, die – politisch eher der CDU/CSU nahestehend –, sich um die Identität der deutschen Katholiken als einer politisch-gesellschaftlichen Gruppierung in der Bundesrepublik bemüht. Sie tut dies, indem sie die Wurzeln in der Vergangenheit aufzudecken sucht. Gegenstand ihrer Forschung ist der »deutsche Katholizismus«, speziell seit der Revolution von 1848 bis zur Gegenwart, das heißt die damals und heute vorherrschende gesellschaftliche und politische Ausdrucksform des Katholischen und ihre Manifestierung in katholischen Verbänden und Vereinen, vornehmlich in der Zentrumspar⁷. Schon die Entstehungsgeschichte dieser Gruppierung im Jahre 1961 im Anschluß an die sog. Böckenförde-Kontroverse⁸ zeigt, daß es dabei auch um Selbstdarstellung geht. Dies schließt nicht aus, daß die Kommission für Zeitgeschichte hervorragende und fundierte wissenschaftliche Leistungen erbracht hat. Ihre zahlreichen Veröffentlichungen, nach ihrem Einband auch »Blaue Bände« genannt, insbesondere ihre Quellenpublikationen, sind im In- und Ausland geachtet⁹. Die Mängel vieler Veröffentlichungen der Kommission liegen darin, daß der Vereinskatholizismus und der tonangebende politische »deutsche Katholizismus«, repräsentiert von der Zentrumspar⁷, vielfach mit Katholischsein identisch gesetzt wird¹⁰. Daß es in Deutschland immer auch, im Verständnis Karl Rahners¹¹, – ich komme darauf zurück – verschiedene Katholizismen gab, wird nicht zur Kenntnis genommen. Dazu kommt, daß – abgesehen von Erscheinungen typischer Bekenntnisfrömmigkeit – die Geschichte des eigentlich Religiösen, die Geschichte der Frömmigkeit und ihrer Formen, auch die Theologiegeschichte kaum thematisiert wird. Das, so glaubt man wohl, könne man den sog. »Kirchenhistorikern«, wenn nicht gar den Verfassern von Erbauungsliteratur, überlassen.

6 Prägnante Vertreter dieser Richtung sind Rudolf Morsey, Konrad Repgen, Hans Maier und Heinz Hürten. – Es sei jedoch betont, daß auch die stark gesellschaftshistorisch ausgerichteten Historiker Urs Altermatt und Wilfried Loth der »Kommission« angehören. Auch Rudolf Lill zeigt eine bemerkenswerte Offenheit für gesellschaftshistorische Fragestellungen.

7 Einen guten Überblick bietet Konrad REPGEN, 25 Jahre Kommission für Zeitgeschichte – ein Rückblick, in: *Der deutsche Katholizismus* (wie Anm. 3), 9–17.

8 Gemeint ist die Auseinandersetzung um den Artikel von Ernst Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933*, in: *Hochland* 53, 1960/61, 215–239; 54, 1961, 217–245. – Vgl.: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, hg. v. Hans MÜLLER, München 1965.

9 Vgl. Die Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, in: *Der deutsche Katholizismus* (wie Anm. 3), 121–132. – Eines der letzten Projekte ist die zweibändige Edition der Briefe des bekannten Leaders der Zentrumspar⁷ Ludwig Windthorst, deren erster Band vorliegt: Ludwig WINDTHORST, *Briefe 1834–1880*, bearb. v. Hans-Georg ASCHOFF u. Heinz-Jörg HEINRICH (VKZG.A 45), Paderborn 1995.

10 Dies gilt auch für andere Veröffentlichungen dieser Historikerg⁷. Vgl. z.B. die sicher verdienstvollen, aber doch recht einseitigen Veröffentlichungen Hürten: Heinz HÜRTE⁷, *Katholische Verbände*, in: *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, hg. v. Anton RAUSCHER, Bd. 2, München–Wien 1982, 215–277. – DERS., *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus*, Mainz 1986. – DERS., *Deutsche Katholiken, 1918–1945*, Paderborn 1992.

11 Karl RAHNER, *Katholizismus*, in: *LThK*² 6, 1961, 88f.

Als »Kirchenhistoriker« gelten in Deutschland Theologen (mit dem Examen eines Dr. theol.), die sich, in Abhebung von der »Profangeschichte« mit der Geschichte der Kirche befassen, in erster Linie die Inhaber eines Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät einer Universität oder an einer theologischen Hochschule. Ihnen oblag seit eh und je von Berufs wegen die Erforschung kirchlicher Themen. Tatsächlich betrieben die meisten bis heute fast ausschließlich eine katholisch-konfessionalistische Institutionsgeschichte, meist mit besonderer Berücksichtigung – was zu begrüßen ist – der lokalen Verhältnisse¹². Theologiegeschichtliche Arbeiten waren lange Zeit eher die Ausnahme. Was kaum betrieben wurde, war eine Geschichte der Religiosität und der Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft. Immerhin kam es in den 1970er Jahren, ausgelöst durch einen Vorstoß von Victor Conzemius, zu einer lebhaften Diskussion über das Selbstverständnis des theologischen Faches »Kirchengeschichte«, in deren Mittelpunkt die Frage stand, ob Kirchengeschichte Theologie und »Heilsgeschichte«, oder aber eine »profane Wissenschaft« sei, die sich in Methode und Zielsetzung in nichts von der übrigen Geschichtswissenschaft unterscheiden dürfe¹³. Daß eine solche Diskussion überhaupt möglich war, kann als Symptom für eine Öffnung betrachtet werden. Tatsächlich unterscheiden sich heute die »Kirchenhistoriker«, selbst wenn sie grundsätzlich an dem theologischen Auftrag ihres Faches festhalten, kaum von anderen Historikern.¹⁴ Die von einer Gruppe katholischer deutscher Historiker, Philosophen und Theologen geplante »Zeitschrift für Religionsgeschichte« kam jedoch nicht zustande.¹⁵ Erhalten blieb bis heute vielfach eine gewisse Berührungsangst der deutschen Kirchenhistoriker gegenüber neueren Methoden und Untersuchungsmodellen, vor allem von seiten der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte¹⁶, eine Berührungsangst, die durch eine unvorhergesehene Entwicklung in der übrigen deutschen Geschichtsschreibung eher noch vermehrt wurde.

Diese Entwicklung ging dahin, daß die nicht konfessionell gebundene deutsche »Profangeschichtsschreibung«, insbesondere die Sozial- und Gesellschaftsgeschichte, in zunehmendem Maße die Bedeutung der Religion innerhalb von Gesellschaft und Politik erkannte, und zwar nicht etwa nur für das Mittelalter und die frühe Neuzeit, sondern

12 Die kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen erscheinen vor allem in historischen Zeitschriften der einzelnen Diözesen, die zum Teil ein hohes wissenschaftliches Niveau besitzen. Hervorzuheben ist insbesondere das »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte«. Vorzügliche Beiträge von kath. Seite finden sich auch in der interkonfessionellen »Zeitschrift für Kirchengeschichte«.

13 Vgl. Victor CONZEMIUS, Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin, in: ThQ 155, 1975, 187–197.

14 Vgl. Werner Karl BLESSING, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, hg. v. Anselm DOERING-MANTEUFFEL u. Kurt NOWAK, Stuttgart 1996, 14–59.

15 Zu den Initiatoren der Zeitschrift, die von August Bernhard Hasler angeregt worden war, gehörten »Profanhistoriker« (Heinrich Lutz, Christoph Weber), Kirchenhistoriker (Norbert Brox, Georg Denzler), Exegeten (Josef Blank) und Philosophen (Robert Schlette).

16 Joachim KÖHLER, Zu diesem Heft (Theoriedefizite der Kirchengeschichte?), in: ThQ 173, 1993, 257f. – Eine Ausnahme bildet der stark von der französischen »histoire moderne« der Annales-Schule beeinflusste Arnold Angenendt, dessen Fachgebiet das Mittelalter darstellt. Vgl. Arnold ANGENENDT, Das Mittelalter – eine archaische Epoche? In: ThQ 173, 1993, 287–300. – DERS., Das Frühmittelalter. Geschichte des abendländischen Christentums von der Völkerwanderung bis zu Karl dem Großen, Stuttgart 1989. – Vgl. auch: Anette RIEKS, Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht (Münsteraner Theologische Abhandlungen 2), Altenberge 1989.

gerade auch für das 19. Jahrhundert. Ja, sie entdeckte schließlich im Deutschland des 19. Jahrhunderts, aufgipfelnd im Wilhelminischen Kaiserreich, nach dem vorausgehenden Säkularisierungsprozeß eine Rechristianisierung und Rekonfessionalisierung¹⁷, die u.a. zum Aufbau einer »katholischen Subkultur« geführt habe. In zunehmendem Maße nahm sich die nicht an theologische Lehrstühle gebundene deutschsprachige Geschichtsschreibung verschiedener ideologischer (und parteipolitischer) Ausprägung konfessionsübergreifend des Themas »Religion und Gesellschaft« an¹⁸. Heute sind die Arbeiten zu diesem Thema so sehr angewachsen, daß der Überblick schwer fällt¹⁹. Besonders hervorzuheben ist dabei die Tatsache, daß nach dem Urteil von Gesellschaftshistorikern die Katholizismusforschungen weiter fortgeschritten sind als diejenigen zum Protestantismus²⁰.

1. Die Anfänge: Religion als Objekt der Struktur- und Mentalitätsgeschichte im Gefolge der Annales-Schule und der »Histoire religieuse«

Im Jahre 1972 veröffentlichte der deutsche Mediävist Karl Bosl sein Buch »Die mittelalterlichen Grundlagen der modernen Gesellschaft«²¹. Das Buch, das noch immer bemerkenswert erscheint, ist nicht zufällig Fernand Braudel, dem Begründer der Annales-Schule, gewidmet. Ihr fühlte sich der Autor, der noch vor dem Entstehen der sog. Bielefelder Schule Gesellschaftsgeschichte als Strukturgeschichte betrieb, neben Max Weber, Otto Brunner und Karl Mannheim besonders verpflichtet. Daß daneben auch Ernst Troeltsch, der wie Max Weber der Religion innerhalb allgemeiner Gesellschaftsprozesse einen bedeutenden Platz eingeräumt hatte, zu seinen Gewährsmännern gehörte, ist nicht zufällig. Bei der Betrachtung der vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Wirtschaft, Herrschaft, Kultur und Politik vergaß Bosl nämlich nicht als weiteren Bezugspunkt die Religion, und zwar nicht nur für das Mittelalter, sondern auch für die Neuzeit. Im privaten Gespräch wies er gerne auf die französische »Histoire religieuse« und auf die Studien Bremonds zur Frömmigkeitgeschichte hin, die er auch für Deutschland als richtungsweisend ansah²². Insbesondere betonte er die Bedeutung der bischöflichen

17 Vgl. Kurt NOWAK, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995. – Margaret Lavinia ANDERSON, *Historiographical Review. The Limits of Secularization: on the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-century Germany*, in: *The Historical Journal* 38,3, 1995, 647–670.

18 Vgl. Olaf BLASCHKE/Frank Michael KUHLEMANN, *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Frank Michael KUHLEMANN (*Religiöse Kulturen der Moderne* 2), Gütersloh 1996, 7–56.

19 Hilfreich sind folgende Sammelbesprechungen: Antonius LIEDHEGENER, *Der deutsche Katholizismus um die Jahrhundertwende (1890–1914). Ein Literaturbericht*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 32, 1991, 361–392. – Margaret Lavinia ANDERSON, *Piety and Politics* (wie Anm. 1). – Michael KLÖCKER, *Katholizismus in der modernen Gesellschaft*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 32, 1992, 490–509. – Eric YONKE, *The Catholic Subculture in Modern Germany: Recent Work in the Social History of Religion*, in: *The Catholic Historical Review* 80, 1994, 534–545. – ANDERSON, *The Limits of Secularization* (wie Anm. 17).

20 BLASCHKE/KUHLEMANN, *Religion* (wie Anm. 18), 24, 34, 50.

21 Karl BOSL, *Die mittelalterlichen Grundlagen der modernen Gesellschaft*, Stuttgart 1972.

22 Mein Lehrer Karl Bosl hat mir persönlich in manchen Gesprächen Anregungen in diese Richtung gegeben.

Visitationsberichte und der Akten zu den »Ad-limina-Besuchen«. Als einer der ersten regte er bei seinen Schülern Themen zu Religion und Gesellschaft an. Eine Frucht dieser Anregungen ist eine bahnbrechende Arbeit von Michael Phayer²³, der auch später der katholischen Mentalitätsgeschichte treu blieb²⁴. Neben ihm ist Hermann Hörger zu nennen, dessen kaum bekannte Studie zur katholischen Dorfkultur²⁵, zu Besitzstrukturen, sozialer Schichtung, Frömmigkeit und Moralität, gründend vor allem auf Pfarrmatrizen, Visitationsberichten sowie Gerichtsprotokollen, ein echtes Gegenstück zu der etwas einseitigen Darstellung von G. Golde²⁶ bildet. Ich selbst habe mich als Schüler Karl Bosls in meiner 1977 erschienenen Dissertation nicht nur mit der Ereignisgeschichte, sondern auch mit sozial-, struktur- und mentalitätsgeschichtlichen Gesichtspunkten, insbesondere aber mit der Frömmigkeitgeschichte auseinandergesetzt²⁷. Aus der Bosl-Schule kam auch Werner Karl Blessing, der allerdings nicht bei den Vorgaben Bosls stehen blieb, sondern darüber hinaus Untersuchungsmodelle aus der Soziologie übernahm und besonders den Formen von Sozialisation im Katholizismus nachging. Der von ihm in diesem Zusammenhang gebrauchte Milieubegriff nimmt im Grunde bereits die Entwicklung vorweg, die dieser Begriff später – wie wir sehen werden – in der sog. »Bielefelder Schule« nahm: Das Milieu erscheint bei ihm schon immer durchlässiger als bei der späteren Milieuforschung²⁸, die zum mindesten in ihren Anfängen mit dem Begriff »Milieu« die Vorstellung einer in sich geschlossenen Gruppe verband²⁹. Auch Richard van Dülmen, der sich in besonderem Maße dem Thema Religion und Gesellschaft zuwandte³⁰, war lange Zeit Mitarbeiter Karl Bosls. Schließlich ist der Max-Weber-Forscher Karl-Ludwig Ay in diesem Zusammenhang zu erwähnen³¹. Weitere Namen

23 Michael PHAYER, Religion und das gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750 bis 1850, München 1970.

24 Vgl. Michael PHAYER, Sexual Liberation in Nineteenth Century Europe, London 1977.

25 Hermann HÖRGER, Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5 u. 7), München 1978/83. – In Rezensionen wurde dem Autor bestätigt, daß er »Wege gehen will, die in Deutschland kaum üblich sind und ihre Vorbilder vor allem in der französischen Annales-Schule haben«, daß er eine »bei uns leider stark vernachlässigte Forschungsaufgabe« in Angriff genommen habe. Sein Methodenbegriff sei jedoch »verschwommen«, seine Strukturaussagen seien »oft trivial, leer und unsicher«. Helge GERNDT, Rezension, in: ZBLG 43, 1980, 533–535.

26 G. GOLDE, Catholics and Protestants. Agricultural Modernization in Two German Villages, London 1975.

27 Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, Diss. München 1977; neubearbeitete, gekürzte Ausgabe, St. Ottilien 1983. – Vgl. die Rezension von M. L. ANDERSON, in: DIES., Piety (wie Anm. 1), 690–694.

28 Vgl. Werner K. BLESSING, Staat und Kirche in der Gesellschaft: Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1982. – DERS., Reform, Restauration, Rezession, Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, in: Volksreligiosität (wie Anm. 1), 95–122. – DERS., Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm, in: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, hg. v. Wilfried LOTH (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart 1991, 95–123. – DERS., Kirchengeschichte (wie Anm. 14).

29 Vgl. unten den Milieubegriff von Lepsius (wie Anm. 66).

30 Vgl. Richard VAN DÜLMEN, Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt 1989. – Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn, Studien zur historischen Kulturforschung, hg. v. Richard VAN DÜLMEN, Frankfurt 1990.

31 Vgl. Karl-Ludwig AY, Nachwirkungen der Konfessionalisierung in Wortkultur deutscher Regionen. Landesgeschichtliche Beobachtungen über Max Webers Protestantismus-These, in: Sociologia Internationalis. Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung 33, 1995, 21–47.

ließen sich anschließen. Wenig Echo fand allerdings die Anregung Bosls, die Visitationsberichte und Status-animarum-Berichte als Quellen zu verwenden, wenigstens bei seinen eigenen Schülern. Von den wenigen, die sich in Deutschland diesem Quellenbestand stärker zuwandten, sei der Schüler Walter Dürigs, Klemens Jockwig, mit einer bereits 1967 erschienenen Arbeit³² erwähnt.

2. Von der Strukturgeschichte zur Alltagsgeschichte

Nach 1970 begann dann die deutsche Gesellschaftsgeschichte als Geschichte von Strukturen und Prozessen einen Siegeszug, der – wenn auch nicht ausschließlich – eng verbunden ist mit der sogenannten »Bielefelder Schule« eines Hans Ulrich Wehler und Jürgen Kocka, die die Gesellschaft als Ganzes in das Blickfeld rückten³³. Im letzten Jahrzehnt war insbesondere das Bürgertum bevorzugtes Objekt der Gesellschaftsgeschichte³⁴. Sehr spät allerdings erkannte diese Schule die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft.

Auf all dies ist zurückzukommen. Zuvor jedoch ist einem Phänomen nachzugehen, das als Reaktion auf die an Strukturen und Prozessen interessierte Sozial- und Gesellschaftsgeschichte verstanden werden kann. Plötzlich rückten nämlich der einzelne Mensch und sein Handeln wieder in den Blickpunkt, wobei nun allerdings nicht zuerst die Staatenlenker, sondern die »kleinen Leute« mit ihrer Lebensgeschichte als geschichtswürdig erscheinen, und zwar in der sog. Mikrohistorie oder Alltagsgeschichte, die sich seit Mitte der 1970er Jahre, wenn auch nicht unumstritten³⁵, in Deutschland mit ihren Methoden (wie der »oral history«³⁶) teilweise das Feld zu erobern begann. Ihr zur Seite trat die von amerikanischen Studien angeregte Geschichte der Familie und ihrer

32 Klemens JOCKWIG, Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1848 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, hg. v. Georg SCHWAIGER u. Josef STABER, Regensburg 1967, 41–408.

33 Vgl. bes. Hans Ulrich WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, (bisher) 3 Bde. München 1989–1996. – Gerhard A. RITTER, Die neuere Gesellschaftsgeschichte in der Bundesrepublik Deutschland, in: Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung, hg. v. Jürgen KOCKA, Darmstadt 1989, 19–88. – Jürgen KOCKA, Einleitung, in: Ebd., 1–17. 34 Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, hg. v. Jürgen KOCKA, Göttingen 1987. – Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, hg. v. Jürgen KOCKA, 4 Bde., Stuttgart 1985–1991. – Ulrich ENGELHARDT, »Bildungsbürgertum«. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts, Stuttgart 1986. – Zum katholischen deutschen Bürgertum vgl. Thomas MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914 (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 9), Göttingen 1994. – DERS., Das katholische Bürgertum im Rheinland zwischen bürgerlichem und katholischem Milieu, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 166–192. – Ferner: Josef MOOSER, Katholik und Bürger? Rolle und Bedeutung des Bürgertums auf den deutschen Katholikentagen 1871–1913, Bielefeld 1987. – Michael KLÖCKER, Katholizismus und Bildungsbürgertum, in: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 2, Stuttgart 1990, 117–138. – Christoph WEBER, Der deutsche Katholizismus und die Herausforderung des protestantischen Bildungsanspruchs, in: Ebd., 139–167.

35 Vgl. Hans-Ulrich WEHLER, Alltagsgeschichte: Königsweg zu neuen Ufern oder Irrgarten der Illusionen? In: DERS., Aus der Geschichte lernen? München 1988.

36 Zu dieser Methode und ihren Grenzen vgl. Alexander von PLATO, Oral History als Erfahrungswissenschaft. Zum Stand der »mündlichen Geschichte« in Deutschland, in: Bios 4, 1991, 97–119.

Strukturen, insbesondere aber die spezifische Frauengeschichte³⁷. In diesem Kontext erschienen auch religiöse Themen der Erforschung wert, und zwar nicht nur jene, die bisher die Kirchengeschichte beherrschten, wie die Geschichte der Institutionen, der Dogmen und der Normen, sondern die Geschichte der tatsächlich gelebten alltäglichen Religion³⁸. Im großen und ganzen kann man von einer Wiederentdeckung des Volkskatholizismus mit all seinen Formen sprechen³⁹. Dabei erscheint es besonders wichtig, daß dieser schon bald nicht mehr nur als retardierendes Moment innerhalb eines allgemeinen Aufklärungs- und Säkularisierungsprozesses gedeutet wurde. Allerdings wurde meist die aus Frankreich übernommene Unterscheidung von Volks- und Elitereligion beibehalten und nur der letzteren ein modernisierender Impuls zugeschrieben. Allgemein wurde die gelebte Religiosität der kirchlich gelehrten Religiosität gegenübergestellt. Die Funktion von Wallfahrtsorten und spezifischen Frömmigkeitsformen wurde untersucht.⁴⁰ Ins Blickfeld rückte auch die Beziehung der Religion zur Arbeit und Freizeit. Eine wichtige Bedeutung erlangte die Rolle der Geschlechter, vor allem der Frauen in der Kirche⁴¹, sowie die Sozialdisziplinierung des Volkes durch Beichte und Kommu-

37 Vgl. Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Zwölf Beiträge. Mit einem Vorwort von Jürgen KOCKA, hg. v. Ute FREVERT, Göttingen 1988.

38 Urs ALTERMATT, Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt, in: ThQ 123, 1993, 259–271. – Vgl. DERS., Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 261–341.

39 Vgl. Wiederentdeckung der Volksreligiosität, hg. v. J. BAUMGARTNER, Regensburg 1979. – In diesem Zusammenhang seien aus der umfangreichen Literatur folgende Titel genannt: Jonathan SPERBER, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton N. J. 1984. – Volksfrömmigkeitsforschung, hg. v. Wolfgang BRÜCKNER u.a., Würzburg 1986. – Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, hg. v. Michael EBERTZ u. F. SCHULTHEIS, München 1986. – Andreas HELLER, Therese WEBER und Oliva WIEBEL-FANDERL, *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, Wien-Köln 1990.

40 Vgl. den Überblick bei ALTERMATT, Prolegomena (wie Anm. 38). – Allerdings fehlen noch spezifische gesellschaftshistorische Untersuchungen zu Wallfahrtsorten im deutschen Sprachraum, wenigstens für das 19. und 20. Jahrhundert (abgesehen von der Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier). Zur Zeit davor vgl. Werner FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991. – Ein interessantes Fallbeispiel, allerdings mehr aus seelsorgshistorischer Perspektive, wird vorgestellt von der holländischen Arbeit: Hans EVERS, *Pastoraat en Bedevaart. Een onderzoek het pastorale aanbod in het kader van de devotie tot Sint Gerardus Majella en de bedevaart naar Witten met bijzondere aandacht vor hert gezangrepertoire (Proefschrift op het gebied van de Godgeleerdheid)*, Breda 1993.

41 Hugh McLOED, *Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert*, in: Bürgerinnen und Bürger (wie Anm. 37), 134–156. – Edith SAURER, *Frauen und Priester. Beichtgespräche im frühen 19. Jahrhundert*, in: *Arbeit, Frömmigkeit* (wie Anm. 30), 141–170. – Vgl. auch: DIES., »Bewahrerinnen der Zucht und Sittlichkeit«. Gebetbücher für Frauen – Frauen in Gebetbüchern, in: *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 1, 1990 Heft 1, 37–58. – DIES., *Religiöse Praxis und Sinnesverwirrung. Kommentare zur religiösen Melancholiediskussion*, in: *Dynamik der Tradition*, hg.v. Richard VAN DÜLMEN, (Studien zur historischen Kulturforschung 4), Frankfurt a.M. 1992, 213–239. – Rudolf SCHLÖGL, *Sünderin, Heilige oder Hausfrau. Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800*, in: *Wunderbare Erscheinungen. Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Paderborn 1995, 13–50. – Norbert BUSCH, *Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit*, in: *Ebd.*, 203–219. – Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, *Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, in: *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Prote-*

nion⁴², von daher das steigende Interesse an der Geschichte der Beicht- und Kommunionpraxis, der Predigt und der Volksmission, auch bei kirchlich nicht gebundenen Historikern⁴³. All dies wollte nicht eine Rückkehr zu einer Ereignisgeschichte auf kleinster Ebene mit unnützer Stoffanhäufung sein, wie sie in früheren Zeiten von Pfarrern und Volksschullehrern auf den Dörfern betrieben wurde⁴⁴, vielmehr galten nach wie vor gesellschaftshistorische Untersuchungsmuster, auch wenn man diese bisweilen nicht mehr für ausreichend erachtete⁴⁵.

In diesem Zusammenhang sind eine Reihe wichtiger Erscheinungen zur Geschichte der Religiosität und Volksfrömmigkeit zu nennen. Sie betrachten Volksfrömmigkeit nicht isoliert, sondern suchen sie in größere Zusammenhänge und gesellschaftliche Entwicklungen einzuordnen⁴⁶. Ein wichtiger Gesichtspunkt dabei ist sicher die Instrumentalisierung und Organisierung von Massenreligiosität zur Durchsetzung spezifischer Gruppen- und Parteinteressen. Wolfgang Schieder hat dies an Hand der Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier herausgestellt⁴⁷. Ähnliches läßt sich bei der Instrumentalisierung wunderbarer Erscheinungen, wie der Stigmatisation, aufzeigen⁴⁸. Freilich sollte sich die Beschäftigung mit Volksfrömmigkeit nicht auf diesen einen Gesichtspunkt beschränken. Dies hat schließlich gerade die klassische deutsche Gesellschaftsgeschichte der »Bielefelder Schule« entdeckt, die den Wandel zur Alltagsgeschichte zunächst kaum mitvollzogen hatte. Volksfrömmigkeit mit ihren kulturell-religiösen Symbolen erscheint nun als wichtiger Ausdruck, mehr noch, sozusagen als »Kitt« für das katholische Milieu⁴⁹, wie die interessanten Forschungen von Norbert Busch, insbesondere zur Herz-Jesu-Verehrung im 19. Jahrhundert, zeigen⁵⁰.

stantinnen unter dem Patriarchat der Kirche, hg. v. I. GÖTZ VON OLENHUSEN, Stuttgart 1995, 9–21 (einschlägig auch die übrigen Beiträge des Bandes).

42 Wichtig in diesem Zusammenhang: Olaf BLASCHKE, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 93–135.

43 Vgl. Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Fundamentalistische Bewegungen im Umkreis der Revolution von 1848/49 in: Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. 41), 131–170.

44 Die damit jedoch oft häufig eine wichtige Vorarbeit leisteten. So gibt es vorzügliche ortskundliche Arbeiten Tiroler Pfarrer.

45 So ALTERMATT, Prolegomena (wie Anm. 38), 271.

46 David BLACKBOURN, Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, London 1987. – DERS., Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993. – DERS., Die von der Gottheit überaus bevorzugten Mägdelein, in: Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. 41), 171–201.

47 Wolfgang SCHIEDER, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14, 1974, 419–454. – DERS., Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844, Vierow bei Greifswald 1996. – Vgl. Michael N. EBERTZ, Die Organisierung von Massenreligiosität. Soziologische Aspekte der Frömmigkeitsforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 2, 1979, 38–72. – DERS., »Ein Haus voll Glorie schautet...«. Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 1), 62–85.

48 Vgl. Otto WEISS, Seherinnen und Stigmatisierte, in: Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. 41), 51–82.

49 Vgl. Michael KLÖCKER, Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von 1871, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44, 1992, 241–262. – BLASCHKE/KUHLEMANN, Religion (wie Anm. 18), 7–56, hier 31.

50 Norbert BUSCH, Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen Jesu, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 136–165. – DERS., Katholische Frömmigkeit und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes zwischen Kulturkampf und

3. Modernisierung – Milieu – Ultramontanisierung

Die Entwicklung ging nicht nur in Richtung »Alltagsgeschichte«. Auch jene Gesellschaftshistoriker, die die Wende zur Alltagsgeschichte nicht oder nur mit großen Reserven mitmachten, wie die »Bielefelder Schule«, entdeckten seit Beginn der 1980er Jahre die Bedeutung und die ungebrochene Wirksamkeit der Religion, auch und gerade im 19. Jahrhundert, wobei – was für das seit der Reformation religiös geteilte Deutschland exemplarisch ist – die Bedeutung der Konfessionen in den Mittelpunkt trat. Unter dem Gesichtspunkt von Geschichtsprozessen studierte man nicht mehr nur die Säkularisierung⁵¹ und Dechristianisierung, sondern auch die Rechristianisierung, darüber hinaus die Rekonfessionalisierung sowie vor allem die sogenannte Ultramontanisierung der Katholiken. Dabei wurden besonders zwei gesellschaftsgeschichtliche Konzepte in ihrer Anwendung auf den Katholizismus diskutiert, der Begriff der Modernisierung und derjenige des Milieus. Dazu kam der Begriff der (Sub)kultur⁵², der entweder mit dem Milieubegriff synonym gebraucht wird (katholische Subkultur = katholisches Milieu) oder aber nur einen Teilaspekt des Sozialmilieus meint, nämlich dessen kulturelle, mentale, religiöse und ethische Leitideen.⁵³ Daß auch der in der Annales-Schule übliche Mentalitätsbegriff (*mentalité* als Gruppenbewußtsein oder kollektive Psychologie, einschließlich bestimmter Wertvorstellungen) in Beziehung zum Milieubegriff gebracht wurde, liegt nahe⁵⁴. Allerdings hat es einige Zeit gedauert, bis die neuere am Milieu orientierte deutsche Katholizismusforschung intensiver in die religiöse Mentalitätsforschung – wir erwähnten die Herz-Jesu-Verehrung – eingestiegen ist. Fast kaum ins Blickfeld traten bis vor kurzem in der Katholizismusforschung die tieferen Schichten der Gruppenvorstellungen, die Welt der Mythen, Bilder, Stereotypen und Vorurteile⁵⁵, die nicht einfach mit den Alltagsvorstellungen identisch sind. Auch die Ansätze ideologiekritischer und »historisierender« Geschichtsschreibung im Gefolge Karl Poppers⁵⁶, die den vorwissen-

erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 8), Gütersloh 1997. – Vgl. DERS., Feminisierung (wie Anm. 41), 203–219.

51 Einschlägig zuletzt: Rudolf SCHLÖGL, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Studien zur Religiosität in der katholischen Stadt. Köln-Aachen-Münster (1700–1840), München 1995.

52 Zuerst allgemein verwendet von Altermatt, auch mit dem Synonym »Subgesellschaft«. Vgl. Urs ALTERMATT, Katholische Subgesellschaft, in: Zur Soziologie des Katholizismus, hg. v. Karl GABRIEL u. Franz-Xaver KAUFMANN, Mainz 1980, 145–165.

53 Vgl. BLASCHKE/KUHLEMANN, Religion (wie Anm. 18), 7–56.

54 Ebd., 12–21.

55 Eine Ausnahme bildet: Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität, hg. v. Jürgen LINK u. Wulf WÜLFING, (Sprache und Geschichte 16). Hierin zum Katholizismus: Jutta KOLKENBROCK-NETZ, Wissenschaft als nationaler Mythos. Anmerkungen zur Haeckel-Virchow-Kontroverse auf der 50. Jahresversammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in München (1877), 212–236. – Dazu in jüngster Zeit: Frank SIMON-RITZ, Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewußtseins, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 457–473. – Nikolaus SCHLOSSMACHER, Entkirchlichung, Antultramontanismus und «nationalreligiöse» Orientierungen im Liberalismus der Kulturkampffära, in: Ebd., 474–502. – Peter WALKENHORST, Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Ebd., 503–529.

56 Vgl. Thomas NIPPERDEY, Kann Geschichte objektiv sein? In: DERS., Nachdenken über deutsche Geschichte, München 1986, 218–234. – August B. HASLER, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil, Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12), Stuttgart 1977, 355–366, 527–537. – Otto WEISS, Alfons von Liguori und seine Biographen. Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirk-

schaftlichen Festlegungen und Instrumentalisierungen nachgeht, wurden im Zusammenhang der neueren Religionsgeschichte nicht genügend weitergedacht. Doch kehren wir zu den beiden Schlüsselbegriffen heutiger deutscher Gesellschaftsgeschichte zurück, zu den Begriffen »Modernisierung« und »Milieu«. Es scheint nötig, diese Konzepte und ihre Rolle in der heutigen deutschen Geschichtsschreibung, zumal in der Katholizismusforschung, kurz vorzustellen. Einige Bemerkungen zu den Begriffen »Ultramontanismus« und »Ultramontanisierung« schließen sich an.

a) Modernisierung

Der Begriff der Modernisierung, gebraucht als allgemeiner Interpretationsrahmen für historische Prozesse, zu dem Begriffe wie Identität, Retardierung, Integration in Korrelation stehen, wurde in Deutschland 1975 von Hans-Ulrich Wehler mit seinen verschiedenen Implikationen allgemein vorgestellt⁵⁷. Er hat sich seither durchgesetzt, zumal sich seiner auch Thomas Nipperdey zur Darstellung von historischen Trends bedient hat. Nach Wehler und Nipperdey umschreibt Modernisierung eine geschichtliche Entwicklung als eine Folge von Trends und Umwandlungsprozessen im wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Bereich, die sich im Laufe einer gewissen Periode mehr oder weniger schnell vollzogen. Da es sich dabei um äußerst komplexe und vielfältige Vorgänge handelt, kann man sie nicht mit einem einzigen Begriff klar umschreiben. Aber man kann das, was man mit dem Wort Modernisierung anzudeuten sucht, mit Blick auf die tatsächlichen Veränderungen entfalten. Modernisierung bedeutet dann Industrialisierung, Parlamentarisierung, Überwindung der personalen Herrschaft und des Klientensystems zugunsten von Versachlichung und abstrakter Verwaltung, aber auch Vorrang der Gesellschaft vor dem Staat. Modernisierung bedeutet ferner das Ende einer allein von Religion und Kirche bestimmten Gesellschaft, damit Pluralisierung, Entmythologisierung, Säkularisierung, rationale Durchdringung, »das Leben des einzelnen hört auf traditionsgeleitet zu sein [...], an die Stelle weniger vorgegebener Rollen treten viele selbstgewählte und sich widersprechende Rollen«. Leistung, Arbeit, Erfolg treten an die Stelle vorgegebener Ordnungen, der Glaube an Dynamik und Wandel an die Stelle von Stabilität⁵⁸. Vielfach wird zwischen einer strukturellen oder gesellschaftlichen (wirtschaftlichen, politischen) und einer kulturellen Modernisierung unterschieden⁵⁹. Ganz allgemein wird mit dem Modernisierungsbegriff Leistungssteigerung verbunden. *Ungleichzeitigkeiten* in der Modernisierung werden als die eigentlichen Beweggründe hinter politischen und kulturellen Auseinandersetzungen aufgespürt, so wenn der Kulturkampf⁶⁰ oder die Modernismuskrise als Modernisierungskrisen interpretiert werden. In den letzten Jahren haben die Modernisierungstheorien in Deutschland allerdings auch erhebliche Kritik erfahren. Insbesondere wird ihnen vorgeworfen, daß sie vielfach – im Sinne einer Fortschrittsideologie – mit dem Modernisierungsbegriff eine unzulässige

lichkeit, in: *Spicilegium Historicum CSSR* 36/37, 1988/89, 151–284, hier 152–155.

57 Hans-Ulrich WEHLER, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975, bes. 34–38.

58 Thomas NIPPERDEY, *Probleme der Modernisierung in Deutschland*, in: *Nachdenken* (wie Anm. 56), 44–59, bes. 34–38.

59 Vgl. Karl GABRIEL, *Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung*, in: *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, hg. v. Franz-Xaver KAUFMANN u. Arnold ZINGERLE, Paderborn 1996, 67–83, hier 77–80.

60 Vgl. Peter STADLER, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Katholische Kirche und Eidgenossenschaft 1848–1890*, Frauenfeld-Stuttgart 1984.

Wertung verbinden⁶¹. In diesem Zusammenhang wird häufig der Frage nachgegangen, wie weit der Katholizismus notwendig unmodern, ja antimodern sein müsse und geradezu wesensnotwendig gegenüber dem Protestantismus die »rückständige Variante des Christentums« darstelle. Auch katholische Historiker kommen jedenfalls zu dem Ergebnis, daß der deutsche Milieu-, Zentrums- und Verbandskatholizismus entschieden antimodern, wenn auch »Antimodernismus mit modernen Mitteln«, gewesen sei⁶². Es wird jedoch meines Erachtens, beim Blick auf den gesamten deutschen Sprachraum mit seinen mannigfachen Ausprägungen des Katholischen, der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht, wenn dieser antimoderne politische und soziale Katholizismus schlechthin mit Katholischsein gleichgesetzt wird. Darauf ist zurückzukommen.

b) Milieu

Weit stärker als das Modernisierungsmodell hat der Milieubegriff, der vornehmlich bei der Betrachtung des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert zur Anwendung kommt, die Katholizismusforschung befruchtet. Allerdings blieb er nicht unbestritten, und die Diskussion um diesen Begriff hat ein Ausmaß angenommen, das kaum mehr zu überblicken ist. Ein Ergebnis der Diskussion, soweit sie sich nicht nur mit dem sogenannten »katholischen Milieu« befaßt, sei vorweggenommen. Es besteht darin, daß die neueste Forschung auf Grund der vorgebrachten Einwände inzwischen stärker differenziert und von unterschiedlichen »Teilmilieus« oder auch von »Makro-« und »Mikromilieus« spricht, den Wandlungen des Milieus, dessen Ausbildung und »Erosion«, dessen Um- und Überformung nachgeht und die Überlappungen und Verwerfungen innerhalb verschiedener Milieus aufweist⁶³.

Worum geht es beim Milieubegriff? Der aus der Soziologie stammende Begriff, der auf Georg Simmel, Durckheim und seine Schule, letztlich auf Auguste Comte zurückgeführt wird, meint die soziale Umwelt des Individuums, die Gruppen, denen dieses durch Geburt, Lebensumstände und persönliche Lebenswahl angehört und im Laufe seiner Sozialisation beitrifft. In der bis vor kurzem vorherrschenden näheren Bestimmung von Milieu galten jedoch nur solche Gruppierungen als echte Milieus, denen ein *abgrenzendes* Gruppenbewußtsein, mit einer besonderen Wertskala und besonderen Organisationsformen zur Absicherung und Durchsetzung des Gruppeninteresses, verbunden mit bestimmten spezifischen Alltagsritualen, zukommt⁶⁴. Die neuere deutsche Gesellschaftsgeschichte, insbesondere die Katholizismusgeschichte, beruft sich bei ihrer Verwendung des so näher umschriebenen Milieubegriffs auf den Publizisten Carl Amery⁶⁵, vor allem jedoch auf einen Aufsatz des Soziologen M. Rainer Lepsius aus dem

61 Vgl. zuletzt: Hadi RESASADE, Zur Kritik der Modernisierungstheorien, Opladen 1984. – Hans VAN DER LOO u. Willem VAN REIJEN, Modernisierung. Projekt und Paradox, München 1992.

62 Vgl. Wilfried LOTH, Der Katholizismus – eine globale Bewegung gegen die Moderne? In: Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, hg. v. Heiner LUDWIG u. Wolfgang SCHROEDER, Frankfurt a. M. 1990, 11–31. – Urs ALTERMATT, Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln? In: Moderne als Problem des Katholizismus, hg. v. Urs ALTERMATT, Heinz HÜRTE u.a. (Eichstätter Beiträge 128), Regensburg 1995, 33–50.

63 Überblick zum Diskussionsstand: BLASCHKE/KUHLEMANN, Religion (wie Anm. 18), 22–34; ferner: ARBEITSKREIS FÜR KATHOLISCHE ZEITGESCHICHTE IN MÜNSTER, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Zeitschrift des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte des Landschaftsverbandes Westfalen Lippe 43, 1993, 588–654.

64 So zuletzt noch GABRIEL, Katholizismus (wie Anm. 59), 67f.

65 Carl AMERY, Die Kapitulation – oder: Deutscher Katholizismus heute, Reinbek 1963.

Jahre 1973, in dem dieser die Rollen von »Sozialmilieus« in der Weimarer Republik untersuchte, die er näherhin als soziale Einheiten beschrieb, »die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Traditionen, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzungen der intermediären Gruppen gebildet werden«. Lepsius machte in Deutschland vier verschiedene Milieus aus: das konservative, das sozialistische, das bürgerlich-protestantische und das katholische⁶⁶. Die Frage – die im Grunde auch heute noch hinter der sog. »Milieudiskussion« steht – ist freilich, ob mit einer solchen Festlegung des Milieubegriffes, vor allem hinsichtlich der Geschlossenheit eines Milieus und seiner Abgrenzung nach Außen, nicht von vornherein ein Konstrukt der Wirklichkeit übergestülpt wird. Es scheint jedenfalls beim Blick auf die in den Quellen vorliegende historische Wirklichkeit fragwürdig, allgemein von der Ausbildung eines katholischen Milieus im 19. Jahrhundert in ganz Deutschland zu sprechen, zum mindesten, wenn man den Milieubegriff von Lepsius zugrunde legt⁶⁷, der de facto in etwa dem Begriff des »selbstgewählten Ghettos« der Katholiken entspricht, wie er in den 1960er Jahren, in Abhebung zur Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils auch von Katholiken, vielfach undifferenziert, gebraucht wurde⁶⁸. Tatsächlich gehen die Differenzierungen in der heutigen Forschung mit ihren Hinweisen auf Makro- und Mikromilieu, auf »Milieuerosion«, auf »Gemeingelagen« und »Verwerfungen« in Richtung auf eine gewisse Aufweichung dieses Begriffes. Wie bereits Blessing so spricht etwa auch Wilfried Loth dem Milieu eine weit größere Durchlässigkeit zu als Lepsius und seine Gefolgsleute⁶⁹.

Die heutige Milieudiskussion beschränkt sich nicht auf diese Begriffsdiskussion. Auch wenn diese stets mitklingt, wird die Frage bisweilen noch grundsätzlicher gestellt, nämlich: Gab es in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert überhaupt ein katholisches Milieu, zum mindesten in dem von Lepsius beschriebenen Sinne?⁷⁰ Und wenn ja, ist es richtig, daß dieses Milieu mit dem sog. »deutschen Katholizismus«, repräsentiert von der Zentrumsparterie, identifiziert wird, wobei die Katholiken als eine eng geschlossene Phalanx erscheinen⁷¹, die durch die Führer des politischen Katholizismus und über die

66 M. Rainer LEPSIUS, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge, hg. v. Wilhelm ABER u. a., Stuttgart 1966, 371–399.

67 Hier liegt u. a. die Problematik folgender Untersuchungen, bei denen der Milieubegriff nicht klar umschrieben ist: Andreas HOLZEM, *Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866* (VKZG.B 65), Paderborn 1994. – MERGEL, *Zwischen Klasse und Konfession* (wie Anm. 34). – DERS., *Das katholische Bürgertum im Rheinland* (wie Anm. 34).

68 »Ich selbst kam aus der Hauptströmung, also aus dem Ghetto...« Walter DIRKS, Über Ernst Michel, in: *Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung* (Festschrift Karl Klein), hg. v. B. G. SEMPER, Siegen 1983, 239. – Vgl. Otto WEISS, *Der Rückzug der Kirche in das selbstgewählte Ghetto*, in: *Orientierung* 22, 1968, 261–265. – Die verallgemeinernden Aussagen dieses Aufsatzes behalten als Untersuchungsmodelle Gültigkeit, bedürfen jedoch der Verifizierung bzw. Falsifizierung an Hand der Quellen. Am Ende dürfte ein differenzierteres Bild von Kirche und Katholizismus stehen. Vgl. jetzt: Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 28–67.

69 Vgl. zuletzt Wilfried LOTH, *Politischer Katholizismus in Deutschland, Entstehung, Antriebskräfte, Verfall*, in: *Vatikanum II* (wie Anm. 59), 35–52. – Ähnlich schon: DERS., *Katholiken im Kaiserreich: Der politische Katholizismus in der Krise des Wilhelminischen Deutschlands*. (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1984.

70 Vgl. YONKE, *Catholic Subculture* (wie Anm. 19).

71 Christoph WEBER, »Eine starke eng geschlossene Phalanx«. *Der politische Katholizismus und*

Führungskaste des Klerus unter anderem durch Volksmissionen und Reglementierung im Beichtstuhl (Verpflichtung zur Wahl von Zentrums kandidaten) ihre Weisungen von jenseits der Berge, vom ultramontanen Papsttum empfangen⁷².

Die Diskussion zu diesen Fragen ist noch in vollem Gange. Nicht uninteressant, wenn auch durchaus logisch, ist die Frontstellung innerhalb dieser Diskussion: Sowohl die konsequentesten Vertreter einer katholischen Selbstdarstellung und Identitätssicherung innerhalb der »Kommission für Zeitgeschichte« wie deren Gegenspieler, – nämlich der ideologisch eher als »linksliberal« und »antiklerikal« einzuordnende Teil der »Bielefelder Schule« –, halten de facto, weithin an einem geschlossenen katholischen »Sozialmilieu« fest, während ideologisch weniger festgelegte Soziologen und Historiker meist stärker differenzieren⁷³.

Die geographische Heimat deutscher Historiker erscheint dabei zudem – dies sei als These in den Raum gestellt – von besonderer Wichtigkeit. Die an einem geschlossenen katholischen Milieu, repräsentiert durch die Zentrums partei, festhaltenden Historiker – seien es nun Katholizismushistoriker um die »Kommission für Zeitgeschichte« oder deren linksliberale Gegenspieler – scheinen fast durchwegs im Norden Deutschlands zuhause zu sein⁷⁴. Bei den aus dem Süden stammenden, auch heute noch teilweise eher »großdeutsch«⁷⁵ ausgerichteten Historikern findet sich die Milieutheorie häufig entweder gar nicht oder nur in weit schwächerem Maße⁷⁶. Der Grund könnte u. a. darin liegen,

die erste deutsche Reichstagswahl 1871 (Düsseldorfer Studien zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 35), Essen 1992. – Die äußerste Gegenposition zu Weber (das Zentrum ist eine »liberale Partei«) vertritt Margaret L. ANDERSON, Windthorst. Zentrums politiker und Gegenspieler Bismarcks (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 14), Düsseldorf 1988.

72 WEBER, »Eine stark geschlossene Phalanx« (wie Anm. 71). – BLASCHKE, Kolonialisierung (wie Anm. 42). – MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession (wie Anm. 34), passim. – Vgl. Michael N. EBERTZ, »Haus voll Glorie ...« (wie Anm. 47). – Michael KLÖCKER, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? Versuch einer Neuorientierung in der Milieudiskussion, München 1991. – Andreas HOLZEM, Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung, zuletzt in: Kirchliche Zeitgeschichte (wie Anm. 14), 180–202, hier 197–200.

73 Vgl. YONKE, Catholic Subculture (wie Anm. 19).

74 Dies gilt jedoch nicht für die Schweiz (vgl. Altermatt), die hinsichtlich der Ausbildung eines militanten ultramontanen Katholizismus, bzw. eines katholischen Milieus, eine Nähe zu Norddeutschland, speziell zu Westfalen aufzuweisen scheint. Vgl. STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 60), passim.

75 Großdeutsch meint in diesem Zusammenhang nicht pangermanistisch, sondern die vor allem von katholischen Politikern und Historikern vertretene Position, daß das Deutsche Reich auch die (deutschsprachigen) Gebiete Österreichs umfassen solle. Damit glaubte man, das protestantisch-preußische Übergewicht in Deutschland zurückzudrängen. – Im weiteren Sinne können jene Historiker als »groß-deutsch« bezeichnet werden, die bis heute in ihren Untersuchungen den deutschen Sprachraum mit dem katholischen Österreich als einen einzigen deutschen Kulturraum mit einer gemeinsamen Geschichte betrachten, auch wenn dieser Raum heute unter verschiedene Staatsnationen aufgeteilt ist. An erster Stelle ist Franz Schnabel zu nennen, zu dessen Schülern Heinrich Lutz und Lothar Gall zählen.

76 Vgl. Hubert WOLF, Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen, in: RJKG 15, 1996, 65–79. – Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98. – Beide Studien befassen sich zwar nicht offiziell mit dem katholischen Milieu, genau so wenig wollen sie Württemberg als »Oase des Friedens« im Kulturkampf zeichnen, dennoch wird deutlich, daß man in Württemberg kaum von einem geschlossenen katholischen Milieu sprechen kann. Vgl. jedoch David BLACKBOURNE, Religion

daß de facto im Süden Deutschlands, wie im katholischen Österreich⁷⁷, weder heute noch früher ein (geschlossenes) katholisches Milieu bestand, wenigstens soweit man das Verständnis des Milieubegriffs von Lepsius zugrundelegt. Im demokratisch geprägten deutschen Südwesten wirkte noch lange der offene vorderösterreichische und Konstanzer Reformkatholizismus (Wessenberg) nach⁷⁸, bis hin zu noch in unserem Jahrhundert gebräuchlichen »josephinistischen« Gebetbüchern (Dereser), und es ist sicher nicht zufällig, daß noch 1904 in den Quellen von »josephinistischen Geistlichen« in Württemberg die Rede ist⁷⁹. Dazu kam in Württemberg in den Städten vielfach eine gemischt-konfessionelle Gesellschaft ohne sozialisierende Abgrenzungen der Konfessionen. Als markantes Fallbeispiel kann die ehemalige Freie Reichsstadt Ulm gelten, die in der Reformation sich dem Protestantismus zugewandt hatte, deren Unterschicht jedoch seit dem beginnenden 19. Jahrhundert durch Zuzug katholischer Diensthelfer und Arbeiter aus Oberschwaben weithin katholisch wurde⁸⁰. Wenn es in Ulm ein Milieu gab, dann kein katholisches⁸¹ – höchstens Ansätze zu einem katholisch-sozialdemokratischen⁸² –, sondern ein bürgerlich-protestantisches, das bis in die 1930er Jahre hinein eine Anziehungskraft auf die katholische Unterschicht ausübte⁸³.

and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Center Party in Württemberg before 1914, Wiesbaden 1980.

77 Bezeichnend für den österreichischen Katholizismus ist die Tatsache, daß am Ende des 19. Jahrhunderts in Österreich zwei katholische Parteien bestanden, die sich bekämpften, die »Katholischkonservativen« und die »Christlichsozialen«. – Vgl. Friedrich FUNDER, Vom Gestern ins Heute. Aus dem Kaiserreich in die Republik, Wien 1952, 132–137. – DERS., Aufbruch zur christlichen Sozialreform. Franz Martin Schindler und seine Zeit, Wien 1954.

78 Vgl. Franx Xaver LINSERMANN. Sein Leben, Band 1: Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons AUER, hg., eingeleitet und erläutert von Rudolf REINHARDT, Sigmaringen 1987, bes. 150, Anm. 1. – Für Baden auch: Karl-Heinz BRAUN, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie, Freiburg/München 1990. – Für Württemberg: HAGEN, Geschichte Bd. 2.

79 Missionsbericht der Redemptoristen über Herrlingen bei Ulm (31. April–8. März 1901): *Post hominum memoriam nunquam hic loci Missio instituta; duo sacerdotes Josephinismo infecti permultos annos parochiam administraverunt. Incolae a parochia novo et ejus vicario bene ad Missionem praeparati.* – *Comentarii de rebus in Provincia Germaniae Superioris anno 1901 gestis*, Ratisbonae 1903, 21.

80 HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 67), 67–76. – Zu Ulm auch: Peter LANG, Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit, Frankfurt a. M. u. a. 1977. – DERS., Die Ulmer Katholiken zwischen Reformation und Mediatisierung, in: Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Hans Eugen SPECKER u. Hermann TÜCHLE, Ulm 1979, 232–252. – Peter RUMMEL, Die Entstehung und Entwicklung katholischer Pfarreien in Ulm und Neu-Ulm vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Kriegsende 1945, in: Ebd., 254–322 [ergänzungsbedürftig aus sozialhist. Sicht].

81 Dies bestätigt auch HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 67), 68.

82 Dies kann der 1934 in einer katholischen sozialdemokratischen Ulmer Arbeiterfamilie geborene Autor dieses Beitrags auf Grund seiner eigenen Lebens- und Familiengeschichte bestätigen.

83 Vgl. Chronik der Redemptoristen von Forchheim, 1, 74, Bericht über die Volksmission (»Hausmission«) in Ulm vom 7. September bis 19. Oktober 1930: *Der Protestantismus ist in Ulm ein scharfer Gegensatz zum Katholizismus, ist noch gläubig zum großen Teil und erhält durch das ragende Münster einen sicheren Pol; das alte Gotteshaus übt sogar auf oberflächliche Katholiken eine Sugestivkraft aus [...].*

In Bayern war die Situation wieder anders. Hier war seit den Tagen Montgelas' die Führungsschicht ausgesprochen liberal⁸⁴ bzw. liberal-katholisch, angefangen vom bayerischen Königshaus, dessen Sympathien für Döllinger und später für den bayerischen Reformkatholizismus⁸⁵ nicht zufällig waren, bis hin zu den Beamten auch in kleineren Orten. Auf den Dörfern in den katholischen Stammlanden war allerdings die Sozialkontrolle durch das Milieu und die Pfarrer trotz einer weitgehenden »praktischen Säkularisierung«⁸⁶ noch weithin intakt, wobei jedoch – was bisher noch kaum erforscht ist – die Nähe der Städte und der Bau der Eisenbahnen⁸⁷ zu Erosionen des Milieus führte. In der bayerischen Landeshauptstadt vollends fällt es schwer, von einem Milieu im Sinne von Lepsius zu sprechen. So hat denn eine neuere, sehr interessante Untersuchung mit Recht herausgestellt, daß in München um die Wende zum 20. Jahrhundert Kirchlichkeit mit der Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie durchaus vereinbar war⁸⁸, wobei hinzukommt, daß die bayerische Sozialdemokratie unter Georg von Vollmar, einem Adligen und ehemaligen Aspiranten der Theologie, weniger kirchenfeindlich war als die übrige deutsche Sozialdemokratie⁸⁹. Für andere bayerische (vor allem Neubayerische) Städte fehlen bis jetzt Untersuchungen. Doch dürfte etwa die ehemalige Reichsstadt Regensburg, die 1810 zu Bayern gekommen war, hinsichtlich ihrer Bevölkerungsstruktur viele Ähnlichkeiten mit Ulm aufweisen. Die Bürgerschaft der Stadt war in der Reformationszeit evangelisch geworden. Daran hatte sich, was das Bürgertum anlangte, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nichts geändert. Doch war inzwischen die gesamte nichtbürgerliche Unterschicht, die über die Hälfte der Bewohner ausmachte, katholischer Konfession⁹⁰. Von einer katholischen Milieubildung wird man jedoch kaum sprechen können. Erst recht kam es in Augsburg mit seiner Gemischtkonfessionalität nicht zur eigentlichen Milieubildung⁹¹.

Zurück zur Milieudiskussion! Es scheint bei ihr inzwischen zu einem gewissen Ausgleich zwischen den beiden Extrempositionen gekommen zu sein⁹². So sehr grundsätzlich an der Ausbildung eines katholischen »Milieus« bzw. einer katholischen

84 Vgl. aus betont katholischer Sicht: Leonhard LENK, *Katholizismus und Liberalismus. Zur Auseinandersetzung um den Zeitgeist in München 1848–1918*, in: *Der Mönch im Wappen*, München 1960, 375–408.

85 Vgl. WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 68), 241f.

86 Das Volk in Bayern hielt am überkommenen Glauben fest. Dagegen wurde der allgemeine soziale Verhaltens- und Sittenkodex in Frage gestellt. Auch das »ländliche Proletariat« der Kleinhäusler und Landarbeiter wollte sich kleiden wie die höheren Klassen, Knechte und Mägde verlangten heiraten zu dürfen wie die Bauern. Vielfach entzogen sie sich durch Wegzug in die Stadt (z. B. in die Münchner Arbeitervorstadt Au) der »gottgesetzten« Sozial-, Kleider- und Heiratsordnung. Vgl. PHAYER, *Religion* (wie Anm. 23), passim.

87 Vgl. Ebd., 247f. – JOCKWIG, *Volksmission* (wie Anm. 32), 310. – WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 27), 1084–1092.

88 Karl Heinrich POHL, *Katholische Sozialdemokraten oder sozialdemokratische Katholiken in München: ein Identitätskonflikt*, in: *Religion im Kaiserreich* (wie Anm. 18), 233–253.

89 Zu Georg von Vollmar und seiner pragmatischen Linie vgl. Reinhard JANSEN, *Georg von Vollmar. Eine politische Biographie*, München 1958. – Karl MÖCKL, *Die Prinzregentenzeit. Gesellschaft und Politik während der Ära des Prinzregenten Luitpold in Bayern*, München-Wien 1972, 586 (Personenregister).

90 Vgl. Jakob PASTÖTTER, *Neue Lehre – alter Glaube. Die Reformation in Regensburg*, in: *Regensburg. Historische Bilder einer Reichsstadt*, hg. v. Lothar KOLMER u. Fritz WIEDENMANN, Regensburg 1994, 131–171.

91 Vgl. *Geschichte der Stadt Augsburg von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1986.

92 Vgl. BLASCHKE/KUHLEMANN, *Religion* (wie Anm. 18), 22–56.

»Subkultur« festgehalten wird, so erscheint heute dieses »Milieu« weitaus durchlässiger als bei dem Modell von Lepsius. Vor allem wird betont, das katholische Milieu sei äußerst vielschichtig gewesen, es habe innerhalb des katholischen Makromilieus sehr unterschiedliche Teilmilieus gegeben, die sich etwa hinsichtlich der Stellung zu Moderne und Modernisierung unterschiedlich verhielten. Sie hätten von ultramontanen bis zu antiultramontanen Gruppierungen, von Zentrumskatholiken bis zu »liberalen Staatskatholiken« (wie Franz Xaver Kraus) gereicht – so etwa die Position von Wilfried Loth⁹³. Damit scheint freilich der Milieubegriff von Lepsius ausgehöhlt, ja aufgegeben. Aber auch der Verwirrung ist Tür und Tor geöffnet. Besser wäre es vielleicht, anstatt den Milieubegriff derartig weit zu fassen, im Sinne von Karl Rahner weiterhin von verschiedenen »Katholizismen« oder »katholisch geprägten Kulturen«⁹⁴, das heißt verschiedenen gesellschaftlichen Ausprägungen des Katholischen bei der gemeinsamen Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, zu sprechen⁹⁵. Wer nach wie vor vom katholischen Milieu reden will, sollte den Milieubegriff dann vielleicht doch dem politisch-sozialen Zentrums- und Vereinskatholizismus als einem geschlossenen Sozialmilieu mit einer eigenen Werteskala und mit Institutionen zu deren Durchsetzung vorbehalten, wobei man ein hartes Kernmilieu von den es umgebenden konzentrischen, am Rande der Erosion ausgesetzten Kreisen unterscheiden könnte. Daneben aber wäre herauszustellen, daß dieser vom Zentrum repräsentierte und an Rom orientierte Milieu- oder Ghettokatholizismus durchaus nicht mit Katholischsein gleichzusetzen ist. Die verschiedenen Katholizismen (oder verschiedenen katholischen »Kulturen«) in Deutschland, die sich vor allem von ihrer Stellung zur Moderne wie zur ultramontanen Zentrale Rom her definieren lassen, und die – auch wenn sie damit nicht völlig deckungsgleich sind – mit der Unterscheidung von Elite- und Volkskatholizismus zu tun haben, müßten in ihrer Verschiedenheit klar zur Darstellung kommen.

c) Ultramontanismus und Ultramontanisierung

Eine zentrale Rolle innerhalb der Diskussion um den deutschen Katholizismus spielen die Begriffe »Ultramontanismus« und »Ultramontanisierung«. Meint der Begriff

93 Zuletzt: LOTH, Politischer Katholizismus (wie Anm. 69).

94 Der hier ins Spiel gebrachte Kulturbegriff orientiert sich, über Altermatt hinaus, letztlich an dem großen Pionier der Gesellschaftsgeschichte Karl Lamprecht, der bereits um die Jahrhundertwende gegen eine einseitig politisch orientierte Geschichte Strukturanalyse betrieb, womit er nachweislich auf die Annales-Schule einwirkte. »Kultur« wäre nach ihm die aus dem Zusammenspiel der wirtschaftlichen, sozialen, politischen, herrschaftlichen, mentalen, religiösen Strukturen resultierende Gesamtgestalt einer Gruppe mit ihrem spezifischen Gruppenbewußtsein. Der dem Milieubegriff anhaftende Charakter des Ghettos fällt weg. – Vgl. zu Lamprecht: Gerhard OESTREICH, Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland, in: HZ 208, 1969, 320–363. – Ferner Luise SCHORN-SCHÜTTE, Karl Lamprecht, Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik, Göttingen 1984.

95 Vgl. Rudolf REINHARDT, Katholizismus und Katholizismen, in: ZKG 103, 1992, 361–365 (mit Hinweis auf den entsprechenden Wortgebrauch schon bei Blondel). – Ferner: RAHNER, Katholizismus (wie Anm. 11). – Auch Walter Kasper wendet sich im Anschluß an Karl Rahner und mit ausdrücklicher Stellungnahme gegen Heinz Hürten dagegen, das Katholische auf die soziologische Wirklichkeit des (politischen und sozialen) Katholizismus einzuschränken. »Damit dürfte weder historisch die ganze Breite des Phänomens getroffen sein, [...] noch dem normativen Wesenselement Genüge getan sein, das in dem Begriff »katholisch« von Anfang an mitschwingt.« Walter KASPER, Zur Lage des deutschen Katholizismus heute. Stellungnahme eines Theologen, in: Der deutsche Katholizismus (wie Anm. 3) 79–96, hier 81.

»Ultramontanismus« eine bestimmte katholische Subkultur, der alle Merkmale eines Milieus im Sinne von Lepsius zukommen, so meint der Begriff »Ultramontanisierung« den Prozeß der Ausbildung dieses Milieus. Der Begriff »Ultramontanisierung« ist ein moderner geschichtshistorischer Begriff, der Begriff »Ultramontanismus« dagegen ist ein Begriff, der uns in den Quellen begegnet.

Was den Ultramontanismusbegriff⁹⁶ anlangt, so dürfte bei allen offenen Streitfragen (sie beziehen sich z.B. darauf, ob der Ultramontanismus als Fundamentalismus zu werten ist⁹⁷) als allgemein anerkannter Forschungsstand heute feststehen: Der ursprünglich rein geographisch gebrauchte Begriff »ultramontan« wurde seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, zunächst in Frankreich, dann auch in Deutschland von gegnerischen gallikanischen oder reichskirchlichen Gruppierungen (Febronius⁹⁸) den Verfechtern des römischen Zentralismus beigelegt. Er stellte ursprünglich ein Schlag- und Kampfwort dar, das jedoch von den Betroffenen häufig als Selbstbezeichnung übernommen wurde. Das Wort »ultramontan« löste dabei das ältere Schlagwort »jesuitisch« ab. Dem entsprach auf der Gegenseite die Ablösung des Begriffs »Jansenismus« durch »liberaler Katholizismus« und später »Modernismus«⁹⁹. Bei all diesen Begriffen handelte es sich zunächst um von den jeweiligen Gegnern geprägte Schlagwörter. Sie boten dadurch, daß sie möglichst weit gefaßt waren, die Möglichkeit, den Gegner zu treffen. Dies schließt jedoch nicht aus, daß hinter diesen Begriffen tatsächlich eine ganz bestimmte Wirklichkeit, eine bestimmte Mentalität, ein »Milieu« verborgen war, zumal all diese Begriffe als Selbstbezeichnungen übernommen wurden, und zwar bis heute, wobei allerdings die sich als »ultramontan« verstehenden Katholiken heute den Begriff »streng kirchlich« vorziehen¹⁰⁰.

Inhaltlich läßt sich der »Ultramontanismus« als die zentralistische, an Rom orientierte und zugleich integralistische Richtung im Katholizismus bestimmen, die eine ganz bestimmte Mentalität und eine am Volkskatholizismus orientierte Religiosität (Herz-Jesu-Verehrung, Marienkult bis hin zu Marienerscheinungen, Mirakelglaube, Führungsrolle stigmatisierter Frauen¹⁰¹) ausbildete. Sie kann grundsätzlich durch ihre Gegenposition zum modernen Denken, zu Liberalismus und Pluralismus, zu Selbstleitung und

96 Vgl. Heribert RAAB, Zur Geschichte des Schlagworts »ultramontan« im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: HJ 81, 1962, 159–173. – Otto WEISS, Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur, in: ZBLG 41, 1978, 236–268. – Christoph WEBER, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Katholizismus im Umbruch (wie Anm. 28), 20–45.

97 So Christoph Weber. Dagegen wendet sich Irmtraud Götz von Olenhusen, die den Begriff »Fundamentalismus« »religiösen Massenbewegungen« vorbehalten möchte, die »nicht in kirchliche Strukturen eingebunden sind«. GÖTZ VON OLENHUSEN, Bewegungen (wie Anm. 43), 131, Anm. 3.

98 Vgl. Justinus FEBRONIUS [=Nikolaus VON HONTHEIM], J[uris] C[anonici] de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus, Frankfurt 1763. Hierin Kap. I, 10: Ultramontanorum doctrina de Romani Pontificis infallibilitate.

99 Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 68), 29.

100 Vgl. Einleitung zu: Ludwig WINDTHORST, Briefe (wie Anm. 9). – Ähnlich die Grundtendenz der meisten Beiträge in: Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, Bd. 3: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1991.

101 Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 27), 552–671, 822–906. – DERS., Seherinnen und Stigmatisierte (wie Anm. 48). – BLACKBOURN, Volksfrömmigkeit (wie Anm. 46). – DERS., Marpingen (wie Anm. 46). – Anna-Maria ZUMHOLZ, Die Resistenz des katholischen Milieus: Seherinnen und Stigmatisierte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. 41), 221–251.

Leistungsdenken gekennzeichnet werden, auch wenn nicht zu Unrecht darauf hingewiesen wurde, daß gerade der deutsche Ultramontanismus, repräsentiert von der Zentrumsparterie, auch modernisierende, demokratische Tendenzen aufwies, wobei sich darüber streiten läßt, ob diese nur die Form (katholische Vereine) oder auch den Inhalt betrafen¹⁰². Über den Umfang dieser Tendenzen wird denn auch von den deutschen Katholizismushistorikern diskutiert, wobei die voneinander entferntesten Positionen wohl diejenigen von Margaret Lavinia Anderson und Christoph Weber darstellen.

Umstritten ist in der Forschung jedoch nicht nur die nähere Bestimmung des ultramontanen Lagers und seiner Ideologie. Umstritten ist auch der Umfang und die Leitfunktion des Ultramontanismus in Deutschland, insbesondere aber die nähere Bestimmung des Zeitraums, in dem in Deutschland die allgemeine Ultramontanisierung – die vielfach mit der Milieubildung identifiziert wird – zum Durchbruch gekommen sein soll. Während dieser Durchbruch früher meist mit dem Ersten Vatikanum, dem beginnenden Kulturkampf und der Vorherrschaft der Zentrumsparterie gleichgesetzt wurde¹⁰³, wird von neueren Veröffentlichungen die Zeit von 1848 bis 1870 als der Zeitraum genannt, in dem eine allgemeine Ultramontanisierung erfolgt sein soll¹⁰⁴, die systematisch vom katholischen Klerus¹⁰⁵, insbesondere von den Jesuiten¹⁰⁶ betrieben wurde und, mit nur geringen Varianten, sich auf ganz Deutschland erstreckt haben soll. Ausgangspunkt für diese Thesen sind einzelne Untersuchungen, deren Ergebnisse wohl zu voreilig verallgemeinert wurden. Hier bedarf es größerer Differenzierungen. Dazu zwei Anmerkungen:

Die erste bezieht sich auf die angeblich *allgemeine* Durchsetzung des Ultramontanismus vor 1870. So richtig es ist, daß bereits vor dem Ersten Vatikanum mit den Dogmen der Infallibilität und des Universalprimates des Papstes auch in Deutschland eine gewisse Engführung im Denken der Katholiken erfolgte, so war diese Engführung doch nicht so allgemein, wie dies bisweilen dargestellt wird¹⁰⁷, ganz abgesehen davon, daß auch die einseitig negative Wertung des aufkommenden Ultramontanismus zurückzuweisen ist¹⁰⁸. Zum mindesten läßt sich nicht leugnen, daß der enge Anschluß an Rom

102 Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 68), 53–58. – ALTERMATT, Katholizismus (wie Anm. 62).

103 So im Grund noch: LOTH, Katholiken im Kaiserreich (wie Anm. 69).

104 MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession (wie Anm. 34), 167–210. – Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Die Ultramontanisierung des Klerus, in: Deutscher Katholizismus (wie Anm. 28), 46–75. – Etwas differenzierter: DIES., Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106), Göttingen 1994, 277–398. – Ferner: HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 67), 178–227. – Für Baden und Württemberg, auf die sich diese Arbeiten beziehen, wird sich die These einer allgemeinen Ultramontanisierung nicht aufrecht erhalten lassen, vgl. die oben unter Anm. 78 angegebene Literatur.

105 Ebd.; sowie: BLASCHKE, Kolonialisierung (wie Anm. 42).

106 Und zwar durch Volksmissionen. – MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession (wie Anm. 34), 170–172. – Tatsächlich waren die Jesuiten und die Redemptoristen durch ihre Volksmissionen wichtige Kader im Dienste des ultramontanen (streng kirchlichen) Katholizismus, insbesondere im Bereich der Frömmigkeit. – Zu den Redemptoristen ausführlich: WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 27), passim.

107 So Thomas MERGEL (Zwischen Klasse und Konfession), der nicht erklären kann, woher 1870 die weitgehende Ablehnung des extremen Ultramontanismus und der beiden Dogmen des Ersten Vatikanums durch Teile des Klerus kam.

108 Mit Recht wird etwa auf den von ultramontanen Geistlichen geförderten »Caritasfrühling« und das damit verbundene Aufblühen sozial ausgerichteter weiblicher Ordensgenossenschaften hingewiesen. – Vgl. Anton LAUBACHER, Caritasfrühling in den Diözesen Rottenburg und Freiburg

und den Papst, bei allen Übersteigerungen bis zur Papalatrie¹⁰⁹, der Identitätssicherung der deutschen Katholiken gedient hat¹¹⁰. Daneben gab es aber immer auch, gestützt von der deutschen Universitätstheologie, doch nicht auf sie beschränkt, einen »alternativen Katholizismus«. Erinnert sei nur an die sog. Tübinger Schule¹¹¹, an die Güntherschule¹¹², der Männer wie Carl Werner¹¹³ angehörten, an Döllinger und seine historische Ausrichtung¹¹⁴. Wozu es gekommen war, war allerdings eine Polarisierung, die sich beim Münchner Gelehrtenkongreß von 1863¹¹⁵ deutlich zeigte. An vielen Orten waren damals heiße Auseinandersetzungen zwischen der deutschen Universitätstheologie und der aufkommenden Neuscholastik molinistischer Prägung aufgekommen. Der Streit zwischen »Germaner« und »Romaner«, wie man sagte, war allgemein entbrannt¹¹⁶. Das alles aber war mehr als eine rein akademische Angelegenheit. Döllinger etwa hatte genügend »romkritische« Anhänger im altbayerischen Pfarrklerus¹¹⁷. Aber auch die sogenannte ultramontane Mentalität und Frömmigkeitsform war durchaus nicht allgemein zum Sieg gekommen. Es gab in Bayern Diözesen (Augsburg, Bamberg, Würzburg), deren Bischöfe und Pfarrer sich entschieden und erfolgreich gegen die Einführung der als Vehikel der Ultramontanisierung dienenden Volksmissionen wandten, ganz abgesehen davon, daß in Bayern Regierung und katholisches Königshaus dafür sorgten, daß die Jesuiten keinen Eingang fanden. Wie immer man das beurteilen mag, von einer allgemeinen Ultramontanisierung kann nicht die Rede sein. Richtig ist allerdings, und dies

im 19. Jahrhundert, in: RJKG 6, 1987, 253–262. – Ernst PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation und Erziehung, in: Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3 (wie Anm. 100), 681–711.

109 Vgl. Rudolf ZINNHOBLE, Pius IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit. Ein Baustein zur Geschichte des Triumphalismus, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, hg. v. Georg SCHWAIGER, München 1975, 387–432.

110 Vgl. KASPER, Zur Lage (wie Anm. 95), 83–87.

111 Vgl. bes. Abraham P. KUSTERMAN, Geharnischtes Tübinger Nachwort zu Ultramontanismus und Erstem Vatikanum. Der unzensurierte Schluß des Nachrufs von Felix Himpel auf Aberle (1876), in: RJKG 3, 1984, 169–183. – Ferner: Tübinger Theologen. – Abraham P. KUSTERMAN, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zur Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium 36), Tübingen 1988. – Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer. Der Münchner Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 85), Mainz 1992. – Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994.

112 Vgl. Eduard WINTER, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule, Bd. 1, Paderborn 1931. – Herman H. SCHWEDT, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: ZKG 101, 1990, 303–345. – Otto WEISS, Katholiken in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität. Zur Situation des katholischen Wien und des Wiener Katholikenvereins in den Jahren 1848 bis 1850, in: RJKG 10, 1991, 23–54. – DERS., Zur Religiosität und Mentalität der österreichischen Katholiken im 19. Jahrhundert. Der Beitrag Hofbauers und der Redemptoristen, in: Spicilegium Historicum CSSR 43, 1995, 337–396.

113 Josef PRITZ, Mensch als Mitte. Leben und Werk Carl Werners, 2 Bde., Wien 1968. – Johann REIKERSTORFER, Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners, Wien 1971.

114 Vgl. Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), hg. v. Georg DENZLER u. Karl Ludwig GRASMÜCK, München 1990.

115 Vgl. Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, hg. v. Bonifaz GAMS, Regensburg 1863. – Otto WEISS, Döllinger, Rom und Italien, in: Geschichtlichkeit (wie Anm. 114), 212–316, hier 228–242.

116 Vgl. WOLF, Ketzer (wie Anm. 111), 173–183. – WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 27), 890f.

117 Vgl. ebd., 819.

hat der sonst eher konservative Katholizismusforscher Hürten in seinen verschiedenen Studien zum deutschen Katholizismus zu Recht herausgestellt, daß nach 1850 eine Verkirklichung der katholischen Vereine stattfand und die Reglementierung der Gläubigen durch die Geistlichkeit intensiviert wurde.

Eine zweite Anmerkung bezieht sich auf den Zeitraum, in dem angeblich die allgemeine Ultramontanisierung stattgefunden haben soll. Wenn man schon von Ultramontanisierung redet, muß man diesen Beginn lange vor 1848 ansetzen. Ultramontane Gruppierungen unter den deutschen Katholiken gab es schon lange vor 1848, sei es, daß ihre Vorstellungen von Frankreich her über das Elsaß¹¹⁸ wie über das Einfallstor Mainz nach Deutschland gelangt waren, sei es, daß es sich um autochthone deutsche Gruppierungen handelte, wie zum Beispiel die Exjesuiten von Sankt Salvator in Augsburg¹¹⁹. Auslösendes Moment war in Deutschland letztlich das Ende des alten Reiches und seiner Reichskirche. Ein Leerraum war entstanden, der in gleicher Weise von oben, vom Zentrum Rom her, wie von unten, von einer »ultramontanen Volksbewegung«, ausgefüllt wurde. Ein starker Ultramontanisierungsschub setzte dann um 1830 ein, und es dürfte kein Zufall sein, daß dieser in etwa mit dem Regierungsantritt des Papstes Gregor XVI. zusammenfällt, dessen Enzyklika »Mirari Vos« auch anderswo eine neue Richtung einläutete¹²⁰. Richtig ist allerdings, daß spätestens nach 1848, bedingt durch das Zusammenstehen von Thron und Altar gegen »zersetzende« Tendenzen, auch der Ultramontanismus, trotz der Spannung zwischen Nationalstaat und katholischer Überstaatlichkeit, in Deutschland (und Österreich) noch stärkeren Auftrieb erhielt. Wie weit eine systematische »Ultramontanisierung« betrieben wurde, müßte jedoch von Fall zu Fall nachgewiesen werden. Daß der Ultramontanismus dann nach der Reichsgründung derart erfolgreich war, hatte freilich seinen Grund vor allem darin, daß der sogenannte Kulturkampf auch im Namen eines sich als protestantisch verstehenden deutschen Reiches und einer modernen nationalprotestantischen Überheblichkeit gegen angeblich zurückgebliebene romanisch-katholische Unkultur geführt wurde¹²¹, was zur Solidarisierung der Katholiken gleich welcher Couleur führte. Doch auch jetzt noch bildeten nicht alle Katholiken eine festgeschlossene Phalanx, wie das Beispiel von Franz Xaver Kraus und seiner Ablehnung des Zentrums¹²² deutlich zeigt.

118 Vgl. René EPP, *Le mouvement ultramontain dans l'église en Alsace au XIX^{ème} siècle (1802–1820)*, Lille-Paris 1975.

119 Aufschlußreich zu dieser Gruppe (aus ultramontaner Sicht): Clemens HENZE, *Zur Rechtfertigung des Sailer-Gutachtens des Hl. Klemens M. Hofbauer*, in: *Spicilegium Historicum CSSR* 8, 1960, 69–127.

120 Vgl. WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 68), 49f.

121 Vgl. z. B. Heinrich von TREITSCHKE, *Luther und die deutsche Nation*, in: DERS., *Historische und politische Aufsätze*, Bd. 4, Leipzig 1920, 3–37. – Vgl. ferner: WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 68), 56f. – Wolfgang J. MOMMSEN, *Kultur und Politik im Kaiserreich*, in: DERS., *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich*, Frankfurt 1990, 257–268. – Helmut GOLLWITZER, *Zum politischen Germanismus des 19. Jahrhunderts*, in: *Festschrift für H. Heimpel*, Göttingen 1971, Bd. 1, 288–356. – Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3: *Von der «Deutschen Doppelrevolution» bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1849–1914*, München 1995, 1773–1776.

122 Vgl. *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus*, hg. v. Christoph WEBER, Tübingen 1983. – Vgl. ferner: WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 68), 122–133.

Schluß

Die Erforschung der Religiosität innerhalb einer sozialgeschichtlich geprägten Katholizismusforschung hat in Deutschland in den letzten Jahren einen unerwarteten Aufschwung erlebt. Vor allem im Lager der Sozialhistoriker zeichnet sich ein zunehmendes Interesse nicht nur an allgemein katholischen Themen, sondern gerade auch an der Geschichte katholischer Frömmigkeitsformen und ihrer Funktion innerhalb der Gesellschaft ab, so daß man heute an den Veröffentlichungen von dieser Seite nicht mehr vorbeikommt.

Dazu kommt, daß seit einigen Jahren auch evangelische Kirchenhistoriker sich intensiv der gesellschaftshistorischen und sozialreligiösen Betrachtungsweise zugewandt haben¹²³. Insbesondere wird die kulturelle Bedeutung der Konfessionen und der jeweilige Führungsanspruch des Kulturprotestantismus und Kulturkatholizismus untersucht. Daneben wird die Bedeutung des Judentums und seine Geschichte immer stärker zum Objekt der Geschichtsschreibung¹²⁴. Auch säkularisierte Formen von Religion, nationale Umdeutungen des Religiösen, die vielbeschworene »Civil Religion«, Transformationen von Religion in »Welt- oder Naturfrömmigkeit«, in positivistischen Fortschrittsglauben, Freimaurertum, Monismus, Theosophie und Anthroposophie treten ins Blickfeld¹²⁵. Ganz allgemein gilt auch, daß nun endlich konfessionsübergreifende religionsgeschichtliche Untersuchungen an die Seite der jeweiligen konfessionellen Kirchengeschichte treten. Ja man kann sagen: Religion ist auch außerhalb des katholisch-kirchlichen Bereiches, zum mindesten bei den Historikern, wieder gefragt.

Allerdings mangelte es lange Zeit an einer wirklichen Begegnung zwischen diesen Historikern und den katholischen »Kirchenhistorikern« alter Prägung, wie sie unlängst erst wieder Wolfgang Schieder gefordert hat¹²⁶. Vor allem von seiten der klassischen katholischen Kirchenhistoriker bestanden merkliche Reserven. Der Einwand, den man bisweilen von ihnen hören konnte, es handle sich bei all dem um eine vorübergehende Modeerscheinung, die nicht allzu ernst zu nehmen sei, erscheint mir allerdings nicht stichhaltig. Ernster zu nehmen ist sicher eine weitere Beobachtung von Kirchenhistorikern: Vielen Sozialhistorikern fehle einfach das nötige Faktenwissen. Gewiß, da gebe es interessante Raster und Untersuchungsmuster, nur würden diese der Wirklichkeit übergestülpt, wobei man es an der Verifizierung oder Falsifizierung an der Wirklichkeit, am mühsamen Gang in die Archive und zu den Quellen, fehlen lasse. Tatsächlich findet man auch heute noch bei sonst hervorragenden nichtkatholischen deutschen Gesellschaftshistorikern bisweilen eine erstaunliche Ignoranz, wo es um einfaches Faktenwissen geht. Dazu kommen noch immer zahlreiche Vorurteile und vorwissenschaftliche Festlegungen in Bezug auf den Katholizismus. Auch die Bezeichnung katholischer Historiker als »klerikal« gehört hierher¹²⁷.

123 Vgl. Gangolf HÜBINGER, *Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederich-Verlages im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne? In: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, hg. v. Horst RENZ u. Friedrich Wilhelm GRAF, Gütersloh 1987, 82–114. – DERS., *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Kulturprotestantismus im Wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994.

124 Vgl. die Beiträge von Till VAN RADEN und Andrea HOPP, in: *Religion im Kaiserreich* (wie Anm. 18), 409–453. – Ferner: Olaf BLASCHKE, *Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich*, Göttingen 1997.

125 Vgl. SIMON-RITZ, *Kulturelle Modernisierung* (wie Anm. 55), 457–473.

126 SCHIEDER, *Sozialgeschichte* (wie Anm. 1), 14.

127 Vgl. Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 2: *Von der Reformära bis zur*

Zum andern schien auch, und scheint bis heute, für die katholische Seite nicht nur die wissenschaftliche Sachlichkeit entscheidend. So wäre es an der Zeit, daß die »Kommission für Zeitgeschichte« ihre von Konrad Repgen formulierte Zielsetzung katholischer und kirchlicher Identitätssicherung¹²⁸ in aller Offenheit ideologisch hinterfragen würde, zumal die bei ihr erscheinenden Werke inzwischen tatsächlich nicht nur diesem Ziel, sondern doch wohl zunächst der historischen Wahrheit verpflichtet sind. Daß die Berührungsangst auf katholisch-kirchlicher Seite jedoch noch immer relativ groß ist, zeigt folgende Episode: Als 1991 das von Winfried Loth herausgegebene Buch »Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne« erschien, in dem sich Historiker verschiedener Prägung und Ausrichtung (Werner K. Blessing, C. Weber, J. Mooser, W. Loth, I. Götz von Olenhusen, O. Blaschke, ferner der Koordinator des »Schwerter Arbeitskreises« A. H. Leugers-Scherzberg, sowie Pater K. J. Rivinius aus der Steyler Missionsgesellschaft) zu Wort meldeten, erregte das Buch wegen der allzu geringen Kenntnis der katholischen Welt bei manchen Autoren, zum Teil sicher zu Recht, heftige Kritik¹²⁹. Jedoch nicht nur deswegen. So wurde in einer Besprechung in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« unter dem Titel »Zu viel Respekt vor den Geßlerhüten der Theorie« mit Anspielung auf Schillers »Wilhelm Tell« zum Ausdruck gebracht, die katholische Geschichtsschreibung habe es nicht nötig, sich vor fremden Autoritäten und ihren Theorien zu verneigen¹³⁰.

Zu fragen ist nach den Gründen, die hinter solchen Äußerungen liegen. Einer der Hauptgründe dürfte, abgesehen von allgemeinen ideologischen (ja sogar parteipolitischen) Festlegungen, die Angst vor einem Determinismus sein, den man bei den Gesellschaftshistorikern am Werk sieht. Tatsächlich bestand ja bei manchen gesellschaftlich ausgerichteten Historikern die Gefahr, daß die Geschichtsprozesse gegenüber dem menschlichen Handeln überbetont werden, daß diese im hegelianisch-marxistischen Sinne als ständig (zum Besseren) fortschreitende Entwicklungen betrachtet wurden und die Streitfrage zwischen Croce und Salvemini: »Macht der Mensch die Geschichte oder macht die Geschichte den Menschen?« einseitig zugunsten Croces entschieden wurde. Nur hat sich auch im Lager der Sozialhistoriker in den letzten Jahrzehnten einiges geändert. Selbst im wirtschaftlichen Bereich glaubt niemand mehr an Monokausalität, Entwicklung und Modernisierung wird nicht einfach mit »Fortschritt« gleichgesetzt, und die anthropologische Geschichtsbetrachtung verträgt sich inzwischen recht gut mit gesellschaftshistorischen Modellen.

Die Frage ist: Stehen sich also noch immer verschiedene ideologische Lager gegenüber? Wird auf beiden Seiten nicht nur vorurteilslose Wissenschaft im Sinne Max Webers¹³¹ getrieben, sondern auf unguete Weise Politik gemacht? Mag sein, daß dies da und dort noch immer der Fall ist. Dennoch scheint die Entwicklung in den letzten Jahren auf eine größere Annäherung zwischen den Fronten hinzuweisen und der Wunsch des Kölner Historikers Wolfgang Schieder, daß sich die Kirchenhistoriker der alten Schule mit den modernen Gesellschafts- und Religionshistorikern an einen Tisch setzen¹³², ist

industriellen und politischen »Deutschen Doppelrevolution« 1815–1845/49, München³ 1996, 856.

128 Vgl. REPGEN, 25 Jahre (wie Anm. 7).

129 Vgl. Rudolf REINHARDT, [Rezension], in: ThQ 172, 1992, 133f. – Hubert WOLF, [Rezension], in: ZKG 105, 1994, 405–407.

130 Hans MAIER, Zu viel Respekt vor den Geßlerhüten der Theorie. Ein nicht ganz befriedigender Sammelband über Katholiken und Moderne, in: FAZ vom 1. Sept. 1992.

131 Vgl. Max WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes WINCKELMANN, Tübingen 1982, 591, 602, 613.

132 SCHIEDER, Sozialgeschichte (wie Anm. 1), 14.

seit einigen Jahren, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, im »Schwerter Arbeitskreis«¹³³ für Katholizismus in der Zeitgeschichte in Erfüllung gegangen, bei dem sich alljährlich vornehmlich junge Religions- und Gesellschaftshistoriker treffen. Ein Gesprächsforum zwischen Mitgliedern der Kommission für Zeitgeschichte und der »Bielefelder Schule« ist entstanden. Was bisher weithin fehlt, ist allerdings die Einbeziehung erfahrener älterer »Kirchenhistoriker«, die über genügend Insiderwissen verfügen, in das gemeinsame Gespräch. Andererseits beweist die stärkere Berücksichtigung der Gesellschaftsgeschichte innerhalb der »Kommission für Zeitgeschichte«, daß sich die Fronten auflockern. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Namen Loth, Altermatt, Leugers-Scherzberg und Mooser. Noch leichter scheinen sich katholische Soziologen zu tun¹³⁴. Schwieriger scheint es, die Vorurteile bei den klassischen Kirchenhistorikern abzubauen. Immerhin hat in der Zwischenzeit auch eine so altehrwürdige Zeitschrift wie die Tübinger »Theologische Quartalschrift« ihre Seiten der religiösen Gesellschaftsgeschichte geöffnet¹³⁵.

Die Gefahr eines einseitigen gesellschaftshistorischen Zugriffes auf die Wirklichkeit ist deswegen nicht zu fürchten. Nach wie vor werden ereignis- und institutionsgeschichtliche Arbeiten geschrieben werden. Die erzählende Geschichte, die Biographie vor allem, kommt voll zu ihrem Recht. Auch die Forderung, die Victor Conzemius seit Jahren mit Recht gestellt hat, nämlich nach einer stärkeren Berücksichtigung der Theologiegeschichte, ist keineswegs durch die Hinwendung zu einer gesellschaftsgeschichtlich orientierten Kirchen- und Frömmigkeitgeschichte in Vergessenheit geraten. Im Gegenteil: In gleicher Weise, wie sich katholische Historiker der Gesellschaftsgeschichte öffneten, haben sie sich in den letzten Jahren auch der Theologiegeschichte zugewandt, wobei zum Teil beides zusammengeht, wie in der Studie von Thomas Ruster zum deutschen Katholizismus in der Weimarer Republik¹³⁶. Weitere einschlägige Studien sind von dem von Peter Hünemann koordinierten Arbeitskreis »Katholische Theologie zwischen den Vatikanischen Konzilien. Kirche und Globalkultur« zu erwarten, dessen kirchenhistorische Sektion in diesem Jahr (bei Schöningh) einen Forschungsband zum Thema »Antimodernismus und Modernismus« vorgelegt hat.

Allerdings dürfte es nicht damit getan sein, daß theologiegeschichtliche Themen in die Forschung einbezogen und darüber hinaus aus gesellschaftsgeschichtlicher Sicht diskutiert werden, wie dies in erfreulicher Weise, wenn auch etwas schematisierend und selektiv, die Arbeit von Thomas Ruster versucht. Es müßte umgekehrt auch das Theologiedefizit vieler Katholizismushistoriker abgebaut werden. Dabei geht es jedoch nicht darum, erneut dogmatische Vorgaben in die Geschichtsforschung hineinzutragen, sondern gerade darum, einseitige Festlegungen und Ansätze abzubauen und das Gesichtsfeld der Neuzeithistoriker, die sich mit Katholizismus befassen, auszuweiten. Um ein Beispiel zu nennen: Katholizismushistoriker gehen häufig, wenn sie von Katholizismus reden, von einer ganz bestimmten nachtridentinischen Wirklichkeit – oder Wunschvor-

133 Benannt nach dem Tagungsort des Arbeitskreises, der Katholischen Akademie in Schwerte.

134 Hier ist an erster Stelle Franz Ludwig Kaufmann zu nennen.

135 Vgl. Theoriedefizite der Kirchengeschichte, in: ThQ 173, 1993, 257–311.

136 Vgl. zu verschiedenen Interpretationsmustern heutiger Theologiegeschichte neben den in Anm. 111 und 112 genannten Werken folgende neuere Arbeiten: Barbara NICHTWEISS, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg 1992. – Thomas RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994. – Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 1), hg. v. Christoph WEBER, Frankfurt a. M. u. a. 1994. – WEISS, Modernismus (wie Anm. 68).

stellung – aus. Katholisch bedeutet für sie »kirchlich-konfessionell«. Die Katholiken erscheinen dabei als geschlossene gesellschaftliche Gruppe neben anderen. Daß ein solcher Katholizismusbegriff eine Verengung nicht nur des ursprünglich qualitativen Begriffs des Katholischen, sondern der tatsächlichen Fakten bedeutet, wird nicht gesehen. Jene Katholiken, die vom nachtridentinischen, konfessionalistischen, quantitativen Katholizismusbegriff nicht erfaßt werden, werden von vornherein ausgeklammert, und man endet tatsächlich bei der Gleichsetzung von Zentrumsparterie und Katholischsein. Daß schon die deutsche Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, angefangen von Möhler, gegen eine solche Verengung des Katholizismusbegriffes Sturm lief, wird aus lauter Angst um die eigene Identität nicht zur Kenntnis genommen¹³⁷.

Worum es auch in der heutigen Katholizismusforschung – angeregt durch solche theologischen Impulse – gehen sollte, ist die Erweiterung des Blickfelds. Dort, wo die historischen Fakten selbst – nicht eine vorwissenschaftliche, dogmatische Festlegung – dies verlangen, sollte deutlich gemacht werden, daß auch in der Neuzeit keine Identität von Katholischsein und der Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppen, Parteiungen, Milieus, Sozialstrukturen, Frömmigkeitsformen, Kulturen, Nationen und konfessionellen Abgrenzungen bestand, und daß Katholischsein vor allem nicht mit der Zugehörigkeit zum sogenannten »deutschen Katholizismus« deckungsgleich ist.

137 Vgl. Wolfgang BEINERT, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, Essen 1964. – Karl NEUFELD, Der Sinn des Katholischen. Ernst Troeltsch und der Modernismus, in: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Festschrift für Max Seckler*, hg. v. Michael KESSLER u.a., Tübingen/Basel 1992, 237–249.