

Wohl zurecht sieht *Jochen-Christoph Kaiser* den Startpunkt für eine protestantische Milieubildung erst im Jahr 1918, das den Verlust der Kulturhegemonie und zugleich eine verstärkte Politisierung der Pfarrerschaft brachte.

Die Beiträge des Bandes können hier nicht weiter im einzelnen vorgestellt werden. Besonderes Interesse verdient jedoch die Einleitung von *Olaf Blaschke* und *Frank-Michael Kublemann*; sie bietet den derzeit wohl umfassendsten Überblick zum Thema »Religiöse Mentalitäten und Milieus« in der sozialhistorischen Erforschung mit vielerlei Definitionen und Differenzierungen (Mikro-, Meso-, Makromilieus). Zumal der Milieubegriff soll damit über den Bereich der Katholizismus-Forschung hinaus handhabbar gemacht und so, zumindest scheint dies dem Rezensenten, die beim Religiösen bisher arg defizitäre Gesellschaftsgeschichte Wehlerscher Provenienz modernisiert werden. Doch schon hier lassen einige Passagen aufhorchen, etwa wenn im Blick auf die Kulturkämpfe »fanatisierter Gläubiger« eine zwanglose Einheit zwischen Äußerungen wie der Borromäus-Enzyklika von 1910 und der Abgrenzung des deutschen katholischen Milieus suggeriert wird (S. 8). Wie peinlich Teilen des »Milieus« gerade diese Enzyklika war, kann man freilich schon lange anderswo nachlesen. Ebenso scheint es fraglich, ob man für den Katholizismus der Kaiserzeit allgemein eine relativ geringe Durchlässigkeit zwischen religiös-katholischer und nationaler Mentalität konstatieren kann (S. 21). National-Ultramontane wie der badische Klerusbildner Franz Xaver Lender werden hier vielleicht noch in den Blick der Forschung kommen. Daß der »Kulturkatholizismus« wieder einmal die Hürde zum »Teilmilieu« nicht nimmt, mag ebenfalls kaum erstaunen. Dabei kommt Blaschke in seinem Beitrag über die »Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel« selbst zu dem Ergebnis, daß im Laufe des Kaiserreiches die klerikale Dominanz immer mehr von einem katholischen (laut Blaschke allerdings großteils »gesinnungsklerikalen«) Bildungsbürgertum abgelöst wurde. Dieser Beitrag läßt zugleich erkennen, worauf sich die Katholizismusforschung in Zukunft einzustellen hat, denn hier kommt man in der Semantik und der impliziten Wertung der früheren antiultramontanen Polemik ziemlich nahe. Niemand wird im Ernst den Einfluß bzw. die Dominanz von Geistlichen in Kirche, Zentrumsparterie, Literatur und Presse und in den Vereinen bestreiten wollen. Doch ob man aus antiultramontanen Streitschriften, den Ratschlägen nordwestdeutscher Pastoralblätter und kirchenrechtlichen Lexikonartikeln ein zutreffendes Bild von der Rolle des Priesters im deutschen Katholizismus zeichnen kann, ist zu bezweifeln (Kanoniker sind übrigens von Kanonisten zu unterscheiden; S. 133). Im Hintergrund steht hier stets die pauschalisierende Sichtweise Irmtraud Götz von Olenhusens von der »Ultramontanisierung des Klerus« im 19. Jahrhundert (vgl. dazu nun die Kritik von Dominik Burkard in der Römischen Quartalschrift 1997). So entsteht in der Wahrnehmung von außen erneut das Bild »einer geschlossenen Welt mit fremdartigen Zügen wie z.B. Wallfahrten, Wunderglauben und politisierenden Priestern«, das Josef Mooser in einem anderen Beitrag des Bandes korrekt in der frühen Kulturkampfzeit verortet (S. 62f.). *Claus Arnold*

NORBERT BUSCH: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 6). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser 1997. 386 S. Geb. DM 88,-.

Das vorliegende Werk war seit langem angekündigt. Daß der Autor sich Zeit ließ und mühsam einschlägige Quellen, Bücher, Broschüren sowie schwer greifbare »graue Literatur« aufspürte, kam ihm zugute. Herausgekommen ist eine reife Arbeit, die in gleicher Weise den Quellen wie den Vorgaben der Sozial- und Mentalitätsgeschichte verpflichtet ist und Modellcharakter für ähnliche Untersuchungen besitzt. Und dies bei einem Thema, das manchem Historiker auf den ersten Blick eher peripher und wenig geschichtswürdig erscheint, das zum anderen manche Katholiken aggressiv werden läßt, weil sie in ihm eine Verletzung der religiösen Intimsphäre erblicken, die vor jedweder Profanierung geschützt werden muß.

Doch es ist dem Autor weithin gelungen, mit der angesprochenen Problematik fertig zu werden. Der Grund liegt zum einen in der bereits angesprochenen Fundierung in den Quellen, zum anderen in der – im allgemeinen – ruhigen, ausgewogenen Darstellung und im Fehlen von Voreingenommenheit oder unsachlicher Polemik. Schon ein Blick auf die verwendete (auch kirchlich ge-

prägte) Literatur zeigt, daß es sich um eine ernst zu nehmende, auch formal vorbildliche Arbeit handelt. Der Appell Wolfgang Schieders zur Zusammenarbeit von Sozial- und Kirchenhistorikern und die faktische Begegnung beider Gruppen, vor allem im »Schwerter Arbeitskreis«, hat, so darf man wohl sagen, nach manchen nicht ganz gelungenen Versuchen Früchte getragen (wie übrigens bereits der von Olaf Blaschke und Franz Jürgen Kuhlemann herausgegebene Band 2 der Reihe »Religiöse Kulturen der Moderne« beweist). Dabei zeigt sich, daß die Thematik auch für die Sozialgeschichte durchaus nicht marginal ist. Die Herz-Jesu (und Herz-Marien)-Frömmigkeit erweist sich vielmehr als ein bezeichnendes Merkmal der Zugehörigkeit zum ultramontanen (romanisch geprägten) Katholizismus und als wichtiger »Kitt« im ultramontanen Milieu, wobei die Linien bis in die Gegenwart und bis zu den Äußerungen des jetzigen Papstes gezogen werden können. Doch jetzt zum Aufbau und Inhalt des Buches:

Nach bedenkenswerten einführenden Überlegungen zur heutigen Begegnung der unterschiedlichen deutschen historiographischen Richtungen, sowie der (jetzt auch in Deutschland erfolgten) Entdeckung der Bedeutung der Frömmigkeitsformen für die Mentalitätsgeschichte, auch im Kontext der Diskussion um Moderne und Postmoderne, kommt der Autor in einem ersten Kapitel auf die Historie und Historiographie des Herz-Jesu-Kultes und auf die Anfänge von dessen neuzeitlicher Ausprägung, mit der Aufgipfelung bei Margarete Maria Alacoque und ihren Gefolgsleuten, sowie auf dessen Expansion und Behinderung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zu sprechen. Busch sieht den Kult angesiedelt im Spannungsfeld zwischen Anthropozentrik und Theozentrik, aber auch zwischen »Dogmatik und Nationalismus« (vielleicht müßte man besser sagen: »Nationalismen«, angesichts der Weihe Frankreichs an das Heiligste Herz Jesu unter der klerikalen Regierung Mac-Mahon im Jahre 1873 einerseits, den gleichzeitigen Bemühungen deutscher Herz-Jesu-Verehrer um eine Verdeutschung der Andacht andererseits).

Im zweiten Kapitel untersucht der Verfasser die Entwicklung der Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland im 19. Jahrhundert, wobei diese nie isoliert gesehen wird, sondern in ihrer Bedeutung für das katholische Milieu, sowie in ihrer jeweiligen Funktion bei der Bewältigung von Krisensituationen wie dem Kulturkampf und dem Ersten Weltkrieg. Es folgt ein Kapitel zum »Herz-Mariä-Kult«, der sicher zu Recht im Zusammenhang mit dem Kult des Herzens Jesu betrachtet wird. Von besonderem Interesse erscheint in diesem Kapitel der Abschnitt »Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Grundmuster der »Bruderschaft des heiligsten und unbefleckten Herzens Mariä««. Neben Statistiken, welche die Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Gruppen und die religiösen Ziele der Bruderschaft (Bekehrung der Sünder etc.) beleuchten, werden die in den Bruderschaften gültigen Grundhaltungen untersucht, als da seien: Autoritarismus, Antisexualismus, Antifeminismus sowie ein ausgesprochener »religiöser Fanatismus«. Hier wie an manchen anderen Stellen mag ein katholischer Leser dem Autor zum mindesten eine einseitige Darstellung vorwerfen, doch tut es sicher auch einem in anderen Denkmustern sozialisierten Katholiken gut, sich nicht gleich apologetisch zu empören, sondern sich anzuhören, was einer zu sagen hat, der nicht zuerst systemimmanent denkt, zumal einer, der sich Mühe gibt, das kirchliche Milieu zu verstehen.

Die eigentliche Substanz der Arbeit bringt das 4. Kapitel, das sich zunächst mit den Trägern des Herz-Jesu-Kultes, deren Methoden und Strategien sowie den Wegen der Verbreitung des Kultes, auseinandersetzt. Mit Recht weist der Autor auf die Bedeutung der Jesuiten, zumal der Innsbrucker Niederlassung, für die Ausformung der Herz-Jesu-Verehrung im deutschsprachigen Raum und auf deren Popularisierung hin. Wohltuend wirkt auch hier, daß er nicht nur Behauptungen in der Raum stellt, sondern die Quellen und kirchliche Autoren zu Wort kommen läßt. Dabei kommt es nicht selten zu interessanten Teilergebnissen und Differenzierungen, die nicht in die übliche Schablone passen, so wenn festgestellt wird, daß die Jesuitenmissionen bis 1872 die Herz-Jesu-Verehrung so gut wie nicht kannten. Erst später sei es zu einem Paradigmenwechsel gekommen. Für diesen stehen z. B. die Namen Nilles, Hattler, Meschler oder der »Sendbote des Göttlichen Herzens Jesu«. Dies alles wird überzeugend dargestellt. Daneben bietet dieses Kapitel eine über die Betrachtung des Phänomens der Herz-Jesu-Verehrung hinausgehende Analyse des ultramontan geprägten Katholizismus des 19. Jahrhunderts mit seinen spezifischen Herrschaftsstrukturen und Mechanismen, der Klerikalisierung der Vereine, der Reglementierung von Frömmigkeit und sittlichem Wohlverhalten. Über den Jesuitenorden hinaus wird die Rolle des Klerus im allgemeinen wie dessen Selbstverständnis unter sozial- und mentalgeschichtlichen Kriterien unter die Lupe genommen. Mag sein, daß manche Deutungen überzogen sind. Auch wird meines Erachtens

der Begriff »Ultramontanismus« zu undifferenziert gebraucht, ganz abgesehen davon, daß er zwar die vorherrschende, aber nicht die einzige Ausprägung des Katholischen bildete, was der Autor ja auch mit Hinblick auf bürgerliche katholische Frömmigkeitshaltungen einräumt.

Kehren wir zu den weiteren Ergebnissen des 4. Kapitels zurück. Busch untersucht nämlich nicht nur die Rolle der »Frömmigkeitsorganisatoren«, sondern auch die der »Frömmigkeitskonsumenten« und liefert so einen Beitrag zur katholischen Alltagsreligiosität, aber auch (am Beispiel des Herz-Jesu-Kults: von der Bruderschaft über das »modernere« Gebetsapostolat zum »offenen« Männerapostolat) zur Entwicklung des katholischen Vereinswesens, das sich als äußerst anpassungsfähig erweist. Wichtig erscheinen die Überlegungen zur Frage, ob die Herz-Jesu-Frömmigkeit eine Massenfrömmigkeit gewesen sei. Denn es zeigt sich, so der Verfasser, daß die üblichen Kategorien (Elite – Masse etc.) hier nicht greifen. Vielmehr erweist sich die Herz-Jesu-Frömmigkeit als »Kitt«, der die verschiedenen Klassen und Gesellschaftsschichten im katholischen Milieu zusammenhielt. Schließlich weist der Autor auf die Rolle der Frauen bei der Herz-Jesu-Verehrung und auf die mit ihr verbundene »Feminisierung« der Frömmigkeit (nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland) hin und untermauert damit bereits früher von ihm vorgetragene Feststellungen. Er zeigt aber auch auf, wie sich in Deutschland in zunehmendem Maße starke Bedenken gegen eine solche Frömmigkeitshaltung aufweisen lassen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die teilweise erfolgte Gleichsetzung von Feminisierung der Frömmigkeit mit deren Französisierung, zumal im Vorfeld des Ersten Weltkriegs. Tatsächlich stammte ja die neuzeitliche Ausprägung des Herz-Jesu-Kults, wie auch Busch aufweist, aus Frankreich, wobei vielleicht zu ergänzen wäre, daß bereits im Vormärz im süddeutschen Raum einheimische Bruderschaften, insbesondere durch den französischen Jesuiten La Harpe zu Gunsten der »Herz-Mariä-Bruderschaft« systematisch zurückgedrängt wurden, wie ja überhaupt, was häufig übersehen wird, bei der Ausbildung des deutschen Ultramontanismus und der ultramontanen Frömmigkeit in Deutschland, zum mindesten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die stärksten Impulse nicht aus Rom, sondern aus Frankreich kamen.

Insgesamt stellt die Arbeit von Busch einen wichtigen Baustein zu der noch zu schreibenden Geschichte der Mentalität und Frömmigkeit der deutschen Katholiken dar. Zweifellos bedeutet er auch einen weiteren Schritt hin zur Überwindung der Fronten zwischen den verschiedenen Gruppen deutscher Historiker, die sich mit dem Katholizismus befassen. Nicht nur den katholischen Profanhistorikern der »Kommission für Zeitgeschichte«, die schon seit Jahren begonnen haben, sich gesellschaftshistorischen Deutungsmustern zu öffnen, sondern auch den klassischen Kirchenhistorikern stünde es gut an, bei allen Bedenken und aller berechtigten Kritik, die sie vielleicht auch an vorliegender Arbeit haben mögen, den zugeworfenen Ball aufzufangen und zurückzuwerfen. Und dies gerade auch deshalb, weil in manchen Einzelfragen, auch von Seiten der Sozialhistoriker noch immer ein Nachholbedarf *in catholicis (et veterocatholicis)* besteht, der auch noch in vorliegendem Werk bisweilen zu wenig nachvollziehbaren Urteilen führt. Denn was soll, um ein Beispiel herauszugreifen, die Aussage, der Altkatholizismus sei weniger erforscht als der Reformkatholizismus, angesichts der seit 1911 in ununterbrochener Folge erschienenen »Internationalen Kirchlichen Zeitschrift« und der Fülle der (z. B. im Altkatholischen Seminar und im Altkatholischen Bistumsarchiv in Bonn leicht greifbaren) biographischen, theologie- und institutionsgeschichtlichen – auch neuesten – Literatur zur Geschichte des Altkatholizismus. Richtig ist nur, daß wir von manchen Gestalten der zweiten und dritten Generation (wie von Bischof Kreuzer und seiner Stellung zum Nationalsozialismus) bisher wenig wußten und daß (neben einer Arbeit über die Rolle nationaler Mythen bei der Entstehung des Altkatholizismus) noch immer eine »Gesellschaftsgeschichte des Altkatholizismus« aussteht, die mehr Licht in die Frage bringen könnte, was es nun genau mit der »Professoren- und Bürgerkirche« auf sich hat. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß in der Schweiz (auf dem Boden des ehemaligen Bistums Konstanz!) ganze Dörfer (wie das weltentlegene, idyllische Obermumpf) altkatholisch (bzw., was das gleiche ist, christkatholisch) wurden.

Otto Weiß