

Das katholische Milieu und das Problem der Integration

|| Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900

1. Literaturstreit exemplarisch – ein katholischer Roman und seine Rezensenten

1898 erschien bei Joseph Roth in Stuttgart der Gegenwarts-Roman »Die Fremden« aus der Feder des Tiroler Dichters und Dramatikers Karl Domanig. Das Buch war ein Erfolg: Bereits 1900 wurde die 2. Auflage gedruckt. In diesem Roman geht es unter anderem um den Fremdenverkehr in einer gebirgigen Tourismusregion. Die männliche Hauptfigur, ein aufstrebender junger Arzt, bekehrt sich nach seinem Aufbruch ins modern-mondäne Wien des *Fin de Siècle* zu einer Rückkehr in die traditionale konfessionelle Lebenswelt. Er unterscheidet unter den Fremden die *gebildetsten, die achtenswertesten Gäste*, die an Tirol nicht nur die Berge, sondern auch Land und Leute schätzen, als die *eigentlichen Freunde* von den *Modemenschen, die keinen anderen Zweck verfolgen, als im Strome mitzuschwimmen, Leute, denen es im Grunde einerlei ist, wo sie Table d'hote speisen, wo sie Tarock spielen und ihre Toiletten wechseln*¹. Ihre Haltungen erscheinen völlig gegensätzlich, denn die ersteren *betrachten sich als unsere Gäste, nicht als unsere Arbeitgeber und Herren; es sind unsere Freunde, die das Volk, seine Sitten und Gebräuche achten und nicht wie unduldsame Protzen jede Rücksicht beiseite setzen; nicht wie manche, in völliger Verkennung der Verhältnisse, vielleicht aus bloßem Hasse gegen alles Katholische, unser Volkstum schmähen und heimlich oder öffentlich befeinden*². Tirol habe den Fremden gegenüber eine Mission, erläutert die weibliche Hauptperson, die Beamtentochter Clara, eine nach schweren Prüfungen und Enttäuschungen aus Wien in das Dorf Zurückkehrende auch sie. Denn es sei für viele internationale Gäste *das erstmal, daß sie ein katholisches Volk kennen lernen! [...] Die meisten unter den andersgläubigen Fremden haben unsere Religion bisher nur vom Hörensagen und nach Zerrbildern gekannt, tausend Vorurteile bringen sie ihr entgegen [...] Aber nun sind sie in Tirol, mitten in einem grundkatholischen Volke; da sehen sie es mit Augen und können sich dem nicht verschließen: Das ist ein gesundes, tüchtiges Volk, voll schöner Talente, voll guter Eigenschaften des Herzens, ein wahrhaft adeliges Volk! Und alle Zustände geordnet; die Felder, die Häuser und Kirchen geben Zeugnis, wohl nicht überall von großem Wohlstand, aber überall von der Arbeitsamkeit und der idealen Gesinnung. So hätten die Fremden in Tyrol ein katholisches Volk, sie haben den Katholizismus selber kennen und achten gelernt*³.

1 Karl DOMANIG, Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart (Volksausgabe), Klagenfurt 1911, 164.

2 Ebd., 166.

3 Ebd., 196f., das Stichwort der »großen Mission« 195.

Heimat gegen Fremde, Landleben gegen Großstadt, Seelenadel und bescheidener Wohlstand gegen Protzertum und Herrenallüren, idealische Katholizität gegen Hass und Vorurteile – das Buch war ein so klarer Spiegel bestimmter katholischer Befindlichkeiten um 1900, dass der *Katholik* es als *patriotische* und *katholische That*, als *Apologie des tiroler Volkes und des Katholicismus* pries⁴. Und die »Historisch-politischen Blätter« sekundierten zum Schutz von *Tendenzdichtung*, es sei *ganz unwahr, daß die Kunst nur für die Kunst da ist. Auch ein Kunstwerk muß einen Zweck haben, es muß den Menschen innerlich erheben, innerlich befreien und durch einen tieferen Einblick in die Weltordnung beruhigen und festigen*. Nur aufdringlich dürfe die Tendenz nicht werden, gegen welchen Grundsatz sich die Nichtkatholiken *fast regelmäßig*, die Katholiken hingegen nur manchmal vergingen⁵. Beide Rezensenten distanzieren sich von Kritikern des liberalen Wiener Feuilletons⁶, das den Tiroler Bauern *als stumpf im Denken und Handeln, stumpf in der Moral, stumpf im Sinn für Höheres*, als *träge, roh, unbeholfen*, erfüllt von *Schlaubeit, Verschlagenheit, Falschheit* denunziert hatte. Der Tiroler Bauer, hatte es dort geheißt, *läßt sich nichts sagen, und es fehlen ihm Phantasie, Gemüth, Willenskraft für höhere Cultur*.

Das alles wäre – als Kontroverse um weltanschauliche Absichtskunst – auch ein Vierteljahrhundert früher mit identischen Selbst- und Fremdzuschreibungen denkbar gewesen. Aber dass sich an Domanigs »Fremden« auch ein binnenkatholischer Diskurs entzündete, das war neu⁷. Carl Muth hatte in seiner Studie »Die literarischen Aufgaben der deutschen Katholiken« Domanig in den Mittelpunkt seiner Kritik gestellt: *Ein Werk, dessen Tendenz in dem künstlerischen Organismus nicht aufgeht, sondern in Reflexionen und Reden überwuchert, ist ein Tendenzwerk. [...] Ein Roman, der sich daher Lehrzwecke setzt, der seine Aufgabe darin erblickt, zu erörtern, zu beweisen und zu bessern [...], hat auf rein künstlerische, ästhetische Würdigung keinen Anspruch*⁸. Der Benediktiner Ansgar Pöllmann, einer der führenden konservativ-katholischen Literaturkritiker, empfand hingegen auch Muth als *angekränkt vom Hutten'schen Geist* des modernen Schrifttums, einem der *Ausflüsse der großen Krankheit unserer Zeit, der Nervosität, von dieser Nur-Lyrik im Kampf um den Besitz seiner selbst und seiner überfeinerten Stimmung, von dieser Sucht auf der Jagd nach vorüberhabenden Empfindungen und Bildern, von dieser großen Seuche unserer Kunst, der mit der Ruhe die Klarheit des Schauens und die Wahrheit der Epik verloren gegangen*⁹. Und er verteidigte die *hohe Einfachheit* und *ergreifende Schlichtheit* des Romans bis in seine Liebesgeschichte hinein, in der sich *Hochkultur und Natürlichkeit in zwei typischen Vertreterinnen* gegenüberstehen, und der *Arbeitsamkeit des Weibes* dann doch der Vorzug vor der *klingenden Mitgift* gegeben wird. Die *Sympathie [...]* für das Landleben [...] *überwachsen von*

4 Dr. HUBERT, Rezension zu: Karl Domanig, Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart, in: Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 79/I, 1899, 86–90, hier 90.

5 Rezension zu: Karl Domanig, Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart, in: HPBl 123, 1899/I, 234–236, hier 235.

6 Zitiert werden das liberale »Österreichische Literaturblatt« 15.10.1898 und die Wiener Wochenschrift »Die Zeit« 98, 1898; vgl. die beiden obigen Rezensionen.

7 Vgl. insgesamt Susanna SCHMIDT, »Handlanger der Vergänglichkeit«. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950, Paderborn u.a. 1994, 149–206. – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 457–473.

8 Vgl. die Replik: Ansgar PÖLLMANN, Katholische Landschaftsdichtung, in: HPBl 128, 1901/II, 853–866, Zitat 853f.

9 Ebd., 857.

den Flechten einer falschen Kultur¹⁰, das ist der zentrale Subtext. Und diese falsche Kultur des l'art pour l'art habe das ganze 19. Jahrhundert hindurch, je nach *Culturumständen*, bizarre Blüten getrieben, von den Tagen des Pathos [...] bis zum rücksichtslosen Naturalismus und der »Gesäßschwieleryrik«, vom Kosmopolitismus durch die revolutionären Ideen bis zum unabweislichen Rückschlag auf den verschwommenen Liberalismus, von der Renaissance eines frivolen Heidenthums durch den crassen Unglauben zum tollsten Mysticismus¹¹.

Hier wird anhand eines einzigen Buches ein exemplarisch verdichteter umfassender Weltanschauungsdiskurs geführt. Man gewinnt bei der Lektüre des publizierten katholischen Wissens um 1900 den Eindruck, dass der Mainstream katholischen Denkens sich noch kaum verschoben hat gegenüber der Generation der Kulturkampfzeit, und dass der in der bisherigen Forschung so stark hervorgehobene Aufbruch, der Versuch der Integration, nur einen verschwindend kleinen Teil von Katholiken wirklich ergriffen hat. Ich vertrete die These, dass dieses Verschwinden des modernen Diskurstropfens im Meer der hergebrachten Argumentationen nicht nur die Integration der Katholiken ins Kaiserreich, sondern zunehmend auch die Binnenintegration des Katholizismus selbst enorm erschwert hat.

Ich entfalte diese These in drei Schritten: Ich skizziere zunächst die Stellungnahmen einiger Hauptorgane der katholischen Publizistik zur Jahrhundertwende als solcher und zum Charakter der sie bestimmenden Grundlagendebatten; ich versuche zweitens, derzeitige Forschungsergebnisse zum Katholizismus um 1900 miteinander zu vermitteln. Ein Fazit in Thesen stellt drittens die Valenz des »Integrations«-Begriffs insgesamt zur Debatte.

2. Die Jahrhundertwende in der katholischen Publizistik

Auch katholische Auffassungen der Jahrhundertwende thematisierten allgegenwärtige Leitbegriffe. Im »Katholik« des Jahrgangs 1900 erschien ein Artikel über »Das Problem der Cultur«¹²: Alles, so der anonyme Autor, spricht und schreibt über *Culturaufgaben und Culturfortschritt, über Culturmenschen und Culturvölker, und noch vor zwei Jahrzehnten galt ja der »Culturkampf« als die höchste Aufgabe des modernen Staatswesens und als die höchste Entfaltung aller »edlen« Menschenkräfte*¹³. Spöttisch kommentierte der Text die Unbestimmtheit des Kulturbegriffs am Ende des 19. Jahrhunderts und zeigte schon am Beispiel des *Culturkämpfers*, der die *Ausrottung des »Ultramontanismus« mit seiner »Volksverdummung« und »Staatsgefährlichkeit«* für Kultur gehalten habe, wie fest die alten Auseinandersetzungsmuster noch saßen. *Gegen diese Theorie wollen wir nur bemerken, dass der nächstbeste Papua-Häuptling auch den größten »Culturkämpfer« übertrifft, denn der »Culturkämpfer« ließ die katholischen Bischöfe und Priester nur einkerkern, während der Papua-Häuptling die Missionäre bratet und verspeist*¹⁴. Ironisiert wurde der Eisenbahner, der Kultur an der Länge des Schienennetzes messe, ebenso die *Culturanschauung der Genussmenschen* mit ihrer Vorliebe für Theater, Bäder,

10 Ebd., 857, 862f.

11 Ebd., 856f., Anm. 1.

12 Dr. August FISCHER-COLBRIE, Das Problem der Cultur, in: Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 79/I, 1899, 343–349, hier 343.

13 Ebd., 343.

14 Ebd., 344.

Luxus und Bequemlichkeit, nicht zuletzt der *Nationalökonomien* und *Geldmenschen* mit ihrem Hang zum Kapital. Alle vermeintlich modernen Kulturbegriffe und ihre Träger würden von einfachen Kolonialvölkern, teils gar von Tieren übertroffen.

Was also war Kultur? *Cultur ist die Summe aller jener Güter, die den Menschen vervollkommen*¹⁵. In diesem Sinne verstand der Autor unter Kultur die Antwort auf die erste Katechismusfrage: *Hier auf Erden ein gottgefälliges Leben zu führen, um nach dem Tode ewig selig zu werden*. In der Rangordnung der hauptsächlichen Culturgüter nahm die *heiligmachende Gnade* den ersten Platz ein, gefolgt von *der Kenntnis der notwendigsten religiösen Wahrheiten*, einem geordneten Familienleben und mäßigem Wohlstand in einem geordneten Staatswesen. Alles, was dem emphatischen Kulturbegriff der kaiserzeitlichen Gesellschaft wichtig war, rangierte weit unten: Wissenschaft und Kunst, kapitalistisches Wirtschaften, Maschinen und Technik. »Kultur« fasste der Autor im Grunde als Konversionsbegriff. *Aus dem Gesagten erklärt sich, weshalb die ungläubige Wissenschaft keine präzise Definition der Cultur zustande bringt. Cultur ist abhängig von dem Ziele der Bestimmung des Menschen. Wer von einer objectiven Bestimmung des Menschen nichts wissen will, entbehrt auch jedes objectiven Maßstabes und jeder Grundlage für eine Definition der Cultur*¹⁶. Diese Rezeption eines Schlüsselbegriffs des *Fin de siècle* hatte nichts Integratives, sondern setzte auf konservativ-katholische Prämissen und Werthierarchien. Dieter Langewiesche hat darauf hingewiesen, dass für den katholischen Bildungsbegriff ganz vergleichbares gilt, weshalb über katholische Gebildete oder ein katholisches Bildungsbürgertum nicht vor dem Hintergrund der kanonischen protestantischen »Bildungsreligiosität« gesprochen werden könne¹⁷. Ein katholisches Pendant zum »Kulturprotestanten« scheint als soziales Phänomen nur in Umrissen erkennbar, als akzeptierte Erscheinungsform des Katholischen aber schwer integrierbar gewesen zu sein.

Ein vergleichbarer Blick bestimmte die Mehrzahl der Stellungnahmen zur Jahrhundertwende. Ein Artikel im »Katholik« von 1901 (nicht 1900) konstatierte ironisch, *dass man den wahren Beginn des 20. Jahrhunderts gar nicht abwarten wollte, [...] eine auf das ganze Jahr ausgedehnte Silvesternachtstimmung beherrschte die Welt im Jahr 1900, dem Jahre der Congresse und des großen Pariser Weltjahrmarktes*¹⁸. Auch hier wird die Jahrhundertwende vornehmlich religiös interpretiert: Durch das *Schellengeklingel töne ernstes Glockengeläute*. Wichtiger als die Weltausstellung ist dementsprechend *der großartige Zug der Völker nach Rom zum großen Jubiläum* – das päpstliche Ablassjahr nimmt in der gesamten Berichterstattung einen sehr breiten Raum ein – und alle Feiern der Jahrhundertwende werden gewertet als Bestätigung der *Wahrheit, daß das Transcendentale wirklich ist und sich geltend macht*. Die Welt stehe *im Dienst des Überweltlichen* und *auch der Lärm und die Eitelkeit der Feier des Ueberganges vom 19. zum 20. Jahrhundert haben, wie der alljährlich sich wiederholende Jubel der Silvesternacht, ihren tiefsten Grund in dem Schauer vor dem Ewigen, der unwillkürlich auftritt, wo ein Zeitabschnitt unwiderruflich dahingegangen ist und ein neuer sich vor dem Geistesauge aufthut gleich einem Ocean, dessen Ausdehnung und Tiefe wir mit den Sinnen nicht er-*

15 Ebd., 346.

16 Ebd., 349.

17 Dieter LANGEWIESCHE, Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umriss eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland, in: *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918*, hg. v. Martin HUBER u. Gerhard LAUER, Tübingen 1996, 107–132, hier 107.

18 1901. Ein Rück- und Ausblick, in: *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben* 81/I, 1901, 97–103, hier 97.

gründen können. Das »Dies Irae« des Requiem als Chiffre der Rechenschaftslegung schien dem Autor der angemessene Ausweis einer *höheren, religiösen, christlichen Auffassung* zu sein¹⁹.

Das zwischen der hochmütigen Aufklärung und den Napoleonkriegen und der Hypervernovität des materialistischen Wissenschaftszeitalters sich ausspannende 19. Jahrhundert erscheint als ein einziges großes *Beraubungswerk an der Kirche* bis hin zur vielbeschworenen Gefangenschaft des Papstes, doch *im Wesentlichen siegreich und [...] innerlich gestärkt* bewährten sich Einheit und *unverwüstliche Lebenskraft der ewig jungen katholischen Kirche*²⁰. Das begründete alle Zuversicht für das neue Jahrhundert. Zentrale Segmente der katholischen Publizistik präsentierten ihren Lesern den Katholizismus gänzlich »gegengesellschaftlich«, und nicht ein Argument der katholischen Kultur- und Gesellschaftstopik fehlte: der Kampf gegen den Unglauben und die zwiespältige Welt, die *mechanisch-technischen Fortschritte*, die *überrealistische Richtung* der Intelligenz gegen solide Geistesarbeit und *Sammlung des Gemüthes*, der *Revolutionarismus* in *Wirtschaft, Wissenschaft, Sitte, Religion*, die *zunehmende Entfremdung der Massen gegenüber Kirche und Christentum*, der religiös indifferente Staat mit seinem *protestantischen Grundcharakter* gegen die *christlich-mittelalterliche Gesellschaftsordnung*, der in sich zerfallene Protestantismus, dessen eigentlichen Zusammenhalt allein der *Kampf gegen Rom* bilde, die feindliche Unterstellung einer Inferiorität der katholischen Wissenschaft durch die Bindung an das Lehramt und die Bindung des Zeitgeistes an die *kleinsten Kleinigkeiten der strengsten Specialwissenschaft*, wo er *seine eigene Unfehlbarkeit zur Geltung bringen kann*. Und mitten in den *brandenden Wogen des modernen Lebens* steht der *in sich gefestigte Bau der Kirche als nahezu einziger fester Punkt*, die katholische Kirche als *das einzige Bollwerk gegen alles Antichristentum* – das werde sich im 20. Jahrhundert immer mehr bewahrheiten. Eine wirkliche Bedrohung liege allein im Übertreten der Schranke, die Dogma und Bücherverbot dem gebildeten Katholiken setzten und in seinem Bestreben, *einen freieren wissenschaftlichen Standpunkt einzunehmen*. Und auch hier blüht die moralisierende Polemik: *Kommt dazu dann noch die heutzutage vielbeliebte Redensart von dem Bedürfnis des modernen Gebildeten, sich durch das Studium der gegnerischen Ansichten zu orientieren [...], vielleicht gar noch, wenigstens in der Jugend, einige orientierende Seitensprünge aus dem Geleise der Gebote Gottes hinaus – dann ist der moderne Kritiker fertig, der sich darüber klar ist, daß die moderne Lebensweise und Lebensauffassung eine Accomodation des Christentums verlangt*. Daraus leitet sich die Aufgabe der Vertreter der katholischen Wissenschaft im 20. Jahrhundert ab: *Hebung der religiösen Vorbildung in der Jugend und Einführung der christlichen Fundamente auch in das Studium der Fachwissenschaften*. Mehrfach bemühte der Artikel den Felsen Petri und die Pforten der Hölle und schloss: *Gebraucht für die alten Uebel die bewährten Mittel*²¹.

Auch die »Historisch-politischen Blätter« stellten in einer »Bilanz des Jahrhunderts« die *wechselnden Windrichtungen des Zeitgeistes* dar, die den *Bau des Catholicismus* umstürmten. Der Wandel der Lebensverhältnisse unter dem dominierenden Signum von Fortschritt und Freiheit wurde nicht gelehnet, ja in Teilen nicht einmal abgelehnt, aber der drohende Religionsverlust in den *Cyclonen des irrenden Zeitgeistes* wog schwerer. Und gerade der Vergleich zwischen dem Ende des 18. und dem Ende des 19. Jahrhunderts zeige gegen alle *Jahrzehnt um Jahrzehnt erfolgten Gewitterentladungen*, daß der

19 Alle Zitate: Ebd., 98.

20 Ebd., 101.

21 Alle Zitate ebd., 195–197, 201, 203, 206–209, 212.

Katholicismus in ganz wesentlichen Dingen nicht bloß sich in siegreicherer Defensive behauptete, sondern in lebensvoller, fortschreitender Entfaltung begriffen ist und einer neuen Welt profaner Cultur sich ebensowohl anzupassen vermag, wie er es immer zu thun verstand. Der Katholizismus an der Jahrhundertwende ist folgendermaßen beschrieben: als *soziale Erscheinung [...] vollkommener Einklang von Autorität und Freiheit, sein Lehrsystem vollkommener Einklang von Wissen und Glauben, von Geist und Gemüth, seine historische Entwicklung vollkommener Einklang von Continuität und Fortschritt*²². Ein weiterer Essay über »Kirche und Papstthum an der Jahrhundertwende« bestätigte diese Perspektive für ganz Europa und die wachsenden kolonialen Missionen und beschwor den Papst, den Gefangenen im Vatikan, als große politische Macht des Abendlandes, deren Recht, in die Politik einzugreifen, und deren *geistige Obergewalt [...] über die deutschen Katholiken* selbst Bismarck bei der Beilegung des Kulturkampfes habe anerkennen müssen²³.

Popularreligiöse Medien des katholischen Milieus brachten die anstehende Jahrhundertwende indes kaum und dann vor allem als Frömmigkeitsansporn zur Sprache. Der »Sendbote des göttlichen Herzens Jesu« pries im Jahresband 1900 das Herz Jesu als *Sonne des neuen Jahrhunderts* und empfahl ein großformatiges Gedenkblatt zur Weihe der gesamten Menschheit an das Herz Jesu, die Papst Leo XIII. 1899 vorgenommen hatte²⁴, als Zimmerschmuck und Haussegen für katholische Familien²⁵. Im Juni-Heft des folgenden Jahrgangs erschien ein Gedicht »Das 20. Jahrhundert und das hlst. Herz Jesu« (Abb. 1). Das Bild, eine verklausulierte Konstantins-Metapher, zeigte einen der im Text beschworenen *Heldensöhne der Mutter von Millionen Erdenwallern*, geboren zum *großen Lebensstreit*, aufgerufen zu *Kampf und Sieg*, zum *grauenvollen Ringen [...] durch Blut und über Leichen* gegen die *brüllende Hölle* und der *Feinde Sieg'sgejohle: Drum rufe laut: »Herz Jesu, die Parole!«*. Aus der konstantinischen Kreuzesvision wurde der apokalyptische Streit um die ungebrochene Herrschaft des Herzens Jesu: *An diesem Zeichen wird sie dich erkennen, Jahrhundert! dich »des Herzens Jesu« nennen!*²⁶ Dementsprechend galt die *Gebetsmeinung für den Monat Jänner* der *Hingabe des 20. Jahrhunderts an Jesus Christus*, denn das vergangene Jahrhundert habe *sich weit von Christus verloren; es hat seine Mahnungen und Warnungen oft verschmäht und dafür sein Ohr den Lockrufen der Feinde Gottes geliehen*, so sei es *in einen Abgrund von Elend und Noth hineingeraten*. Erst wenn der einzelne, die Familie und das öffentliche Leben *sich wieder unter den wohlthätigen Einfluss des Christenthums beugen* und *wenn das 20. Jahrhundert wieder gläubig wird*, verziehe sich der *Donner des göttlichen Zornes*, werde der *Arm der göttlichen Gerechtigkeit entwaffnet*²⁷. Das war der integrale Standpunkt, formuliert als massenhafte Gebetsverbrüderung einfacher Christen. Wie gerade um die Jahrhundertwende Herz-Jesu-Vereine, -Patrozinien, -Altäre und Sendboten-

22 Norbert von NOSTITZ-RIENECK S.J., Von den wechselnden Richtungen des Zeitgeistes und ihren Stürmen um den Bau des Catholicismus, in: HPBl 127, 1901/I, 1–14, hier 14.

23 Kirche und Papsttum an der Jahrhundertwende, in: HPBl 127, 1901/I, 15–27, hier 20.

24 Vgl. 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 6), Gütersloh 1997, 83–94.

25 Das göttliche Herz Jesu, die Sonne des neuen Jahrhunderts. Ein Gedenkblatt an das Herz-Jesu-Rundschreiben Papst Leo XIII. und an die Vollendung des XIX. Jahrhunderts, in: Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 36, 1900, 340f.

26 A. TEN-BRINK S.J., Das 20. Jahrhundert und das hlst. Herz Jesu, in: Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 37, 1901, 174f.

27 Ebd., 3f.

Abonnements massiv anwuchsen und der Kult sich über *Ehrenwachen*, *Thronerhebungen*, *Männerapostolate* und Priesterbruderschaften ausdifferenzierte und gleichzeitig andere Frömmigkeitsgehalte adaptierte, hat Norbert Busch eindrucksvoll gezeigt²⁸.

Die zahlreichen katholischen Unterhaltungsblätter, die sehr zielgruppendifferenziert die Freizeitlektüre der Katholiken, auch und gerade einfacher Katholiken, bedienten, nutzten die Jahrhundertwende nicht zur Problemdiskussion, sondern zur Affirmation. Die Dienstbotenzeitschrift »Notburga«, 1877 vor dem Hintergrund des Kulturkampfes gegründet, verband die Weckung von »Solidaritätsgefühl« mit einer behutsam-bewahrenden Thematisierung der »Dienstbotenfrage« angesichts der großen Abwanderungswellen ländlichen Gesindes in die wachsenden Industriestädte. Jede einzelne Dienstin und Leserin sollte sich durch die *große Einfühlsamkeit in die Lebenswelt dienender Menschen als Mitglied des Kollektiven* persönlich angesprochen fühlen, einen *Beitrag zum Missionswerk der Kirche in der Gegenwart* zu leisten. Dieses Bemühen war flankiert durch das soziale Engagement der Dienstbotenvereine für Berufsberatung und Rechtsschutz im Kontext der das Gesinde enorm benachteiligenden Sozialversicherungspläne und Planungen für das Bürgerliche Gesetzbuch²⁹. Die »Monika«, eine Mütter- und Hausfrauenzeitschrift ebenfalls aus dem weitgefächerten Angebot des Ludwig-Auer-Verlags in Donauwörth, druckte zwischen Artikeln über Selbst- und Kindererziehung, über Familien- und Eheleben, über Hauswirtschaft und Dienstboten, Anleitungen für Küche und Gemüsegarten, Handarbeit und Wäschepflege auch Gedichte, Heiligen- und Lebensbilder und teils ausführliche Exempelerzählungen. »Wandersegen« ist eine dieser Fortsetzungsgeschichten betitelt: *Eine Reisebeschreibung aus den Tagen des Hochwassers als Geleite ins neue Jahrhundert*. Im Mittelpunkt stehen Frau Gottfried (!) und ihre beiden Töchter. Sie unternehmen eine Wanderung nicht zu ihrem Vergnügen, sondern in schwierigen Familienangelegenheiten; wegen des Hochwassers und der weggespülten Landstraßen zu Fuß und mit beschwerlichen Umwegen. Die übrigen Mitglieder der kinderreichen katholischen Familie werden unter Sorgen dem Schutz Gottes anvertraut. Die Geschichte spielt auf dem Land, unter dem Glockenklang der Dörfer und in einer bukolischen Natur, die die Landschaft als Fingerzeig Gottes thematisiert; zwischen den Reisenden fällt kein falsches Wort, die Stimmung ist gelassen heiter, Lieder und mütterliche Belehrungen verkürzen die Zeit. Dem Lehrstück geht es um den »Wandersegen«, um die göttliche Begleitung eines jeden Schrittes unterwegs und um den Erwerb von Verdiensten, indem man beim Abschied vor dem Marienbild betet und unterwegs die Messe besucht, Kindern das wilde Wasser überqueren und alten Greisen das Holz tragen hilft, gotteslästernde und skeptische Wandergesellen bekehrt und ihnen zu Lohn und Brot verhilft; *so ein warmes »Vergelt's Gott!« [...], das ist schon etwas wert*. Die Autorin will die Wanderung als Chiffre des Lebensweges illustrieren und belehrt die Leserin mit der Stimme der Mutter angesichts einer eingestürzten Brücke: *Seht Kinder, wie im Leben! – gar manche Brücke sinkt, welche unsere Gedanken, unsere Hoffnungen und Pläne in die Zukunft bauen. [...] Doch unverzagt! Das Vaterauge wacht, Es sieht unsere Not und Es schafft uns Steiglein und Brücklein aufs neue, und scheinen sie uns auch schwank und ungewiß, Seine Hand führt uns, Seine Macht kann sie sicher für uns machen, so daß wir ungefährdet wieder auf ruhigen, ebenen Lebensweg gelangen*³⁰.

28 BUSCH, Frömmigkeit (wie Anm. 24), 83–94.

29 Eda SAGARRA, Fürsorgliche Obrigkeit und Lebenswirklichkeit. Die katholischen Dienstbotenzeitschriften Deutschlands 1832–1918, in: Bildung (wie Anm. 17), 95–106, hier 99–101, 106.

30 Bertha MUTSCHLECHNER, Wandersegen. Eine Reisebeschreibung aus den Tagen des Hochwassers als Geleite ins neue Jahrhundert, in: Monika. Zeitschrift für katholische Mütter und Hausfrauen 32, 1900, 2f., 13f., 25f., 37f. Zitate 3, 2.

Das 20. Jahrhundert kommt nur im Titel vor, und so erscheint die Lehrerzählung als Zukunftsprogramm und modellhafter Lebensentwurf: Die dörflich-agrarische Welt, die unmittelbar-spontane Moral, die ungebrochene und den Lebensvollzug dominierende Frömmigkeit, der heitere Frieden und die ruhig genutzte Zeit – hier werden starke, eindimensionale Bilder entworfen, in scharfen Kontrastfarben zum beschleunigten gesellschaftlichen Wandel und seiner krisenhaften Wahrnehmung. Weltbilder lassen sich nicht zuletzt an der populären Ikonografie aufzeigen. Ein Querschnitt durch Motive katholischer Druckgraphik um 1900, ebenfalls aus der Zeitschrift »Monika« und aus den bis 1913 mehrfach wieder aufgelegten Volkskalendern »für Zeit und Ewigkeit« des Alban Stolz, zeigt die praktisch ausschließlich ländlich-agrarische Kontextualisierung religiös-moralischer Lebens- und Deutungszusammenhänge. Die Stadt und die Bürgergesellschaft sind, wenn überhaupt, in negativen Konnotationen visualisiert. Motive zum populären Frauenbild (vgl. Abb. 2–4) zeigen die Putzsucht mondäner Damen im Gegensatz zur einfachen Moral und Religiosität ländlichen Alltags. Die Exempelerzählungen verheißen der *Ballsperson*, deren im Hintergrund wartender männlicher Begleiter ein Narr ist und an deren Seite der Teufel sich schon aufgepflanzt hat, neben Ärger und Neid *Kopfweh, Ohrenbrausen, gelbledernes Gesicht [...] und tintenschwarzer Mißmuth*; am Ende eines solchen Lebens steht die Lungenschwindsucht. Das nachfolgende Exempel berichtet von einer *sorgfältig gezierten* Heiratsaspirantin, die mitsamt ihren *weitläufigen Kleidern* verbrannte und die der Tod *ungetanzt in seine kühle, enge Zelle unter der Erde* führte³¹. Frauen auf dem Land hingegen versorgen treu das alte Gesinde im Leibgeding und verrichten andächtig das Tischgebet, weil über die schnell erkaltende *natürliche Liebe* hinaus noch *die Religion in Reserv ist, nachzuhelfen*³². Motive zum Männerbild (Abb. 5–7) zeigen die liberale Bürgergesellschaft, die in ihrer als Verschwendung gebrandmarkten Casinokultur Toasts und Lebehochs auf den Fortschritt ausbringt, ohne die Armut und das Elend vor der Tür ihrer Säle noch wahrnehmen zu wollen. Der Text behandelt die Kämpfe um die Pariser Commune 1871, aber die Moral ließ sich mühelos übertragen: *Die Herren haben Geld, Gewalt und Dreinreden; statt solches anzuwenden, um dem armen Mann aufzubessern an Leib und Seele, haben sie das Gegenteil gethan*, indem die *Freimaurer und alle religionslosen Herren* neben aller materiellen Beraubung *den armen Leuthen auch noch das Christenthum abgezapft* hatten³³. Auf dem Land hingegen, mit der Dorfkirche im Hintergrund, folgte dem pflügenden und säenden Landmann der Engel Gottes, um die keimende Frucht zu gießen. Auch hier geht es nicht um das Landleben allein, sondern am Beispiel der frostharten Wintersaat um die gute Saat einer christlichen Erziehung zum *rechtschaffene[n] Mann und Christ*, die nicht einmal durch *eine sog. höhere Bürgerschule* oder durch die dreijährige Militärzeit zu Grunde gerichtet werden könne³⁴. Das Leben der Männer auf dem Land wurde keineswegs nur in rosigen Farben gemalt; drastische Vorhaltungen galten den arbeitsscheuen oder leichtsinnigen Schuldenmachern und Trinkern, denen der

31 Alban STOLZ, Wachholder-Geist gegen die Grundübel der Welt: Dummheit, Sünde und Elend: Kohlschwarz mit einem rothen Faden. Kalender für Zeit und Ewigkeit 1873 (Gesammelte Werke 12), Freiburg 1873, ⁵1898, 83f. (unter der Abschnittsüberschrift: Glückseliges neues Jahr).

32 Alban STOLZ, Wachholder-Geist gegen die Grundübel der Welt: Dummheit, Sünde und Elend: Armut und Geldsachen. Kalender für Zeit und Ewigkeit 1874 (Gesammelte Werke 12), Freiburg 1874, ⁵1908, 85 (unter der Abschnittsüberschrift: Falsch Geld).

33 STOLZ, Kohlschwarz (wie Anm. 31), 43–45.

34 Alban STOLZ, Wachholder-Geist gegen die Grundübel der Welt: Dummheit, Sünde und Elend: Ein Stück Brot. Kalender für Zeit und Ewigkeit 1878 (Gesammelte Werke 12), Freiburg 1878, ⁵1908, 5f.

»Schacherjude« Haus und Hof abspenstig machte und die Familie ins Elend stürzte. Aber am Ende stand die Bekehrung zur wahren Religion und zu rechtschaffener Arbeit und Häuslichkeit³⁵. Auch Bildmotive zu den Themenfelder »Familie« und »Alter und Sterben« greifen zu vormodern-ländlichen Genreszenen (Abb. 8 und 9). Die »Monika«, Jahrgang 1900, druckte ein Bildblatt »Der Abschied vom Elternhaus«, das neben dem Abschiedsschmerz auch deutlich die Mahnungen vor den Gefahren des Verlassens der einfachen ländlichen Handwerks-Umgebung zum Ausdruck brachte³⁶. Das Blatt »Frische Butter« idealisierte eine junge Bauernfamilie in ihrer einfachen Freude an außeralltäglicher, in Heimarbeit erworbener guter Nahrung, während in der Stadt die ersten Fertigprodukte, Instantsuppen und Ersatzstoffe den Nahrungsmittelmarkt revolutionierten³⁷. Erst solche Bildkonzepte lassen ahnen, wie massiv das Diktum vom »Margarinekatholizismus« aus dem Mund des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppeler den für das 20. Jahrhundert entworfenen Katholizismus eines Albert Ehrhard und anderer Reformkatholiken als unechtes Surrogat desavouierte³⁸. Die Beispiele für die ikonografische Bevorzugung der vormodernen ländlich-christlichen Lebenswelt ließen sich fast beliebig vermehren.

Symptomatisch für das binäre Abstoßungsverhältnis zum »Zeitgeist« der Moderne sind auch die Predigten des konservativen Freiburger Volksschriftstellers Heinrich Hansjakob, die 1903 unter dem Titel »Zeit und Kirche« publiziert wurden. Zum vierten Adventssonntag (»Die Stimme des Rufenden in der Wüste«, Lk 3,1–6) heißt es:

Alles folgt dem Welt- und Zeitgeist; aber wo ist das Glück, das dieser Geist verheißt? Sind die Menschen heute glücklicher und zufriedener als in jenen vergangenen Tagen, wo noch Religion und religiöses Leben, Eintracht und Sparsamkeit in jeder Familie herrschten? Wir [...] können den Zeitgeist nicht ändern, wir können ihm aber von uns selber abwenden, ihm

35 STOLZ, Armut (wie Anm. 32), 25–50 (Überschriften der Unterabschnitte: Die Judengasse, Mein eigenes Urteil wegen der Judenschaft). – Zum Judenbild des katholischen Milieus vgl. Urs ALTERMATT, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld u.a. 1999. – Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997. – Michael LANGER, Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts (Lernprozeß Christen Juden 9), Freiburg u.a. 1994. Die kontroverse Diskussion des Themenfeldes kann hier nicht im Einzelnen rekapituliert werden.

36 Alle Bilder in: Monika 32, 1900, 197, 569. – Zum Motivkreis »Familie« vgl. auch ebd., 245, 461, zum Themenfeld »Alter und Sterben«, der auf den Bildseiten keinen Platz mehr finden konnte, ebd., 53, 65, 497.

37 Schlaglichter z.B. bei <http://www.knorr.com/history> sowie in: 100 Jahre Maggi. Ein gutes Stück Leben, hg. v. Maggi GmbH. Hauptabteilung Presse- und Öffentlichkeitsarbeit, Frankfurt am Main 1996, 6–11. – Vgl. auch Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866–1918, Band 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 125–132; 126.

38 Vgl. Karl HAUSBERGER, »Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppeler, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998, 216–239; zum Zusammenhang vgl. 223–231; das direkte Zitat 227. – Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995, 209–216.

*und seinen verderblichen Lehren den Eingang wehren in unsere eigenen Lebensanschauungen und in unsere eigene Lebensweise*³⁹.

Als Fazit dieses kursorischen und exemplarischen Durchgangs, dem man problemlos weiteres Material zur Seite stellen könnte, ist zu konstatieren: Der publizierte katholische Binnendiskurs, der sich an der Jahrhundertwende entzündet, folgt weitgehend jenen kulturellen Mustern, die sich im Zuge der Ultramontanisierung, in den Kulturkämpfen und in den katholischen Selbstverständnisdebatten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatten. Wie man über Literatur und Kunst, über Politik und Arbeit, über die Bibel, die Kirche und die Frömmigkeit, nicht zuletzt wie man über Geschichte spricht und schreibt, überall zeigt das veröffentlichte Denken eine fast ungebrochene Homogenität des Weltbildes über alle Verwerfungen hinweg⁴⁰. Auch in den Rückblicken auf das 19. Jahrhundert werden die schweren internen Konflikte des deutschen Katholizismus, die Verdrängung der Aufklärung, die Abwertung der historischen Theologie gegenüber der systematischen, der Streit um Syllabus und I. Vaticanum, praktisch nicht erwähnt. Nur hinter den selbstbezogenen Einheits-Formulierungen scheinen die Differenzen noch auf: als überwundene Gefahren, als Zurücksinken einiger in den »Weltstrudel«. In diesem Bild fehlen sicher einige Facetten. Aber es ist das dominierende Bild, das, was überall aufzufinden ist, was als Struktur des Denkens breitenwirksam angeboten wird und was sich durch die korporative Verfasstheit des Katholizismus gleichsam selbst fortpflanzt. Ein kursorischer Durchblick durch die Katholikentagsreden und -beschlüsse der Jahre 1901 und 1902 zeigt ebenfalls: Der Mainstream des katholischen Diskurses formulierte den Anspruch, der Katholizismus sei in jeder Hinsicht zeitgemäß, modern und kulturbewusst. Man diskutierte ausführlich das viel beschworene Inferioritätsproblem und nahm die Phänomene des sozialen Wandels und der Dechristianisierung wahr und ernst. Aber man formulierte Selbstbilder, Gesellschaftsanalysen und Leitideen gänzlich von den tradierten weltanschaulichen Prämissen her⁴¹. Der katholische Diskurs war gegengesellschaftlich strukturiert. Integrationsbe-

39 Heinrich HANSJAKOB, *Zeit und Kirche. Kanzelreden für alle Sonntage des Kirchenjahres*, Freiburg 1903, 27.

40 Um 1900 wurden in großen Neueditionen die Werke des geistlichen Volksschriftstellers Alban Stolz wieder aufgelegt. Einige Beispiele aus den »Kalendern für Zeit und Ewigkeit«: Über Politik vgl.: Kapitel »Wählen, Wohldienen und Wühlen«, in: STOLZ, Kohlschwarz (wie Anm. 31), 73–78. – Über Arbeit, Wirtschaft und die Konkurrenz von geistlichem und finanziellem Kapital vgl. »Glückseliges neues Jahr«, in: STOLZ, Kohlschwarz (wie Anm. 31), 79–88. – Vgl. auch »Armut und Geldsachen«, in: Stolz, Armut (wie Anm. 32).

41 Reden und Beschlüsse der 48. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Osnabrück vom 25. bis zum 29. August 1901, hg. v. Lokalkomitee zu Osnabrück, Osnabrück 1901, 29, 35, 39 (Dr. Karl BACHEM, *Der Katholik und die moderne Zeit mit ihren Anforderungen auf praktischem Gebiete, insbesondere auf dem Gebiete des Handels, der Industrie und Technik*, 29–43), 77 (Domkapitular Dr. SCHÄDLER, *Die Katholiken und die moderne Zeit mit ihren Anforderungen auf wissenschaftlichem Gebiete*, 75–87), 98–102 (Rechtsanwalt CRÜSEMANN, *Stellung der gebildeten und akademischen Stände*, 98–102), 173 und 184–186 (Professor Dr. MÜLLER, *Der katholische Glaube und die katholische Weltanschauung*, 171–186). – Verhandlungen der 49. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mannheim vom 24. bis zum 28. August 1902, hg. v. Lokalkomitee in Mannheim, Mannheim 1902, 89 (Arbeiter-Sekretär REINHARDT auf der Arbeiterversammlung in der Festhalle, 89–98), 127 (Arbeitersekretär GIESBERTS auf der Parallelversammlung zur Arbeiterversammlung im Apollotheater, 118–127), 157 (Rechtsanwalt Dr. MUTH auf der Parallelversammlung zur Arbeiterversammlung im Saalbau, 157–164), 261 (Dr. Karl BACHEM, auf der ersten öffentlichen Versammlung, 256–270), 294–302 (Universitätsprofessor Dr. BRAIG auf der

mühungen zielten auf angemessene Partizipation und Repräsentation dieses so gearteten Katholizismus, auf sozialen Aufstieg und Zugang zu Schlüsselstellungen der Gesellschaft, aber sie zielten nicht auf die Übernahme ihres Wertesystems und ihrer Leitbilder. Es war das spezifisch Eigene, das zur Lösung der Modernisierungskrisen beitragen sollte.

3. Bestandsaufnahmen der Forschung

Ein Überblick über die Forschungsliteratur aber zeigt, dass die Publizistik und die öffentlichen Debatten *um* die Jahrhundertwende und *zur* Jahrhundertwende allein keineswegs ein zutreffendes (Selbst-)Bild katholischer Befindlichkeit im späten Kaiserreich zeichneten. Denn ganz offensichtlich war der Katholizismus um 1900 von einem doppelten Integrationsproblem geprägt: Nicht nur blieb das gegen- und subgesellschaftliche Selbstverständnis weithin bestimmend und bremste die Integration ins Kaiserreich, sondern auch die Binnenintegration des Katholizismus wurde zunehmend schwierig durch die fortschreitende Ausdifferenzierung von Lebenswelt und Lebensdeutung. Die Grenzen einer katholischen Binnenintegration um 1900 lassen sich theologie- und bildungsgeschichtlich, politikgeschichtlich, sozialgeschichtlich und nicht zuletzt frömmigkeitsgeschichtlich formulieren.

3.1 Theologie- und Bildungsgeschichte

Um den Charakter des katholischen Modernismus werden derzeit scharfe Kontroversen ausgetragen, die hier nicht im einzelnen referiert werden können⁴². Deutlich aber ist, dass der Modernismus nicht einfachhin als Typus moderner bürgerlicher Religiosität gewertet werden kann, welcher die ideellen und intellektuellen Vermittlungsdefizite der orthodoxen Neoscholastik rundum hätte beseitigen können. Dazu nur wenige, thesenartige Beobachtungen zu den Positionierungen der jüngeren Forschung:

Das Selbstverständnis der theologischen Neuaufbrüche um 1900 zielte nicht mehr darauf, den Katholizismus pauschal *gegen* die Moderne zu verteidigen, aber er zielte darauf, Katholizität *in* der Moderne als kultur- und theologiefähig zu erweisen; jedenfalls zielte er nicht darauf, das Katholische in die Moderne hinein aufzulösen. Hermann Schells »Katholicismus als Princip des Fortschritts« erschien bereits 1897, Albert Ehrhards »Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert« 1901⁴³. Die »Konzentration auf das religiöse Subjekt«, die mystische Komponente, die bei der individuellen Glaubenserfahrung ansetzte, der Versuch der Überwindung des vorgegebenen neuscholastischen Sy-

zweiten öffentlichen Versammlung, 294–302), 324–329 (Rechtsanwalt Dr. FEIGENWINTER auf der zweiten öffentlichen Versammlung, 320–330), 351 (Arbeitersekretär GIESBERTS auf der dritten geschlossenen Versammlung, 350–352), 355 (Dr. BAUMGARTEN auf der dritten geschlossenen Versammlung, 354–357), 379 (Professor Dr. ENDRES auf der dritten öffentlichen Versammlung, 373–381), 417 und 423 (Rechtsanwalt Dr. BITTER auf der dritten öffentlichen Versammlung, 406–420).

42 WEISS, Modernismus (wie Anm. 7), 10–12 (Definition), 110–473 (Biographien aus Deutschland). – Friedrich Wilhelm GRAF, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Antimodernisten?, in: Antimodernismus (wie Anm. 38), 67–106. – Otto WEISS, Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken, in: ebd., 107–142.

43 Vgl. HOLZEM, Weltversuchung (wie Anm. 38), 209–216. – Thomas RUSTER, Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich, in: Antimodernismus (wie Anm. 38), 267–279, hier 269–272.

stems und der kognitiven Dominanz der mittelalterlichen Theologie⁴⁴, das waren Versuche einer »Synthese aus neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, dem Weltbild der Gegenwart und dem überkommenen Glauben«, wie Peter Neuner formulierte⁴⁵. Aber beide Schriften, ja die deutschen Reformtheologen insgesamt, waren nicht einfachhin eine Integrationstheologie, sondern es handelte sich erklärtermaßen um neuartige apologetische Entwürfe unter Einbeziehung der seit Kant prägenden Subjektphilosophie und der Leitwissenschaft des 19. Jahrhunderts, der Historie. Alfred Loisy's »Evangelium und Kirche«, das die Modernismuskrise maßgeblich auslöste, war gerade eine Gegenschrift gegen Harnacks Vorlesungen über das »Wesen des Christentums«, welche neben den Schriften von Troeltsch und Weber in der kulturprotestantischen Welt den Ton angaben. Und so brach im Katholizismus durchaus kein Streit darüber aus, ob Harnack das Wesen des Christentums zutreffend beschrieben habe, sondern die zahlreichen Gegenpublikationen suchten auf verschiedenen methodischen Wegen nach dem Modus einer Antwort. Den religiösen Intellektuellen der universitären Reformtheologie ging es nicht um ein Amalgam mit der gesellschaftlichen Modernisierung, sondern darum, die unvergleichliche kulturelle Prägekraft gerade des Katholizismus darzutun; sie artikulierten oft »ein tiefes Leiden an der modernen Kultur« und sahen eine auf neue Weise religiöse, »dominant katholische Integration der Kultur« als Palliativ⁴⁶.

Soweit man der inneren Vielschichtigkeit von Modernismus und Reformtheologie mit knappen Begriffsbildungen überhaupt gerecht werden kann, wird beides zwar »als eine spezifische Ausprägung der Begegnung von Kirche und Theologie mit dem neuzeitlichen Denken« gelesen⁴⁷, aber doch nicht schlechthin als Adaptionversuch an den kulturellen Mainstream des Kaiserreichs. Dies gilt um so mehr, als sich angesichts der jüngsten Auseinandersetzungen kaum mehr ausmachen lässt, wie die irrationalen, emotionalen und mystischen Züge und die Erlebnisbezogenheit der vermeintlichen Modernisten und im Gegenzug der Rationalismus und quasi naturwissenschaftliche Positivismus in der konservativen Jesuitentheologie in ihrem jeweiligen Verhältnis zur Moderne konsensfähig zu positionieren wären⁴⁸. Denn die Moderne, wie sie um 1900 verstanden wurde, war auch theologie- und religiositätsgeschichtlich etwas signifikant anderes als die Lesart von modernem Christentum, welche der Katholizismus im Rezeptionsprozess des II. Vatikanischen Konzils entwickelte⁴⁹.

Zudem sind die Krisen um Modernismus und Anti-Modernismus kaum als konfessionell umgrenztes Projekt kulturellen Aufholens bzw. kultureller Moderne-Verweigerung lesbar: Vergleichbare interne Kämpfe zwischen »Modernen« und »Orthodoxen« um die religiöse Identität angesichts des Umbaus der religiösen Semantik durch Darwin, Schopenhauer und Nietzsche wurden nicht nur im Katholizismus, sondern auch im Protestantismus und im Judentum ausgetragen, ohne dass die Reformer über ihre jewei-

44 Peter NEUNER, Ein mißlungener Versuch der Begegnung mit der Neuzeit. Die Modernismus-Kontroverse und ihre Folgen, in: Kirche im 19. Jahrhundert, hg. v. Manfred WETTLAUFF, Regensburg 1998, 186–206, hier 200f.

45 Ebd., 205. – Vgl. auch WEISS, Katholischer Modernismus (wie Anm. 42), hier 117–121.

46 Friedrich Wilhelm GRAF, Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900, hg. v. Ute FREVERT, Göttingen 2000, 184–228, hier 207.

47 Vgl. Otto WEISS, »Sicut mortui. Et ecce vivimus.« Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung, in: Antimodernismus (wie Anm. 38), 42–63, hier 60f.

48 Ebd., 61.

49 GRAF, Modernisierer (wie Anm. 42), 80–88, 94f.

ligen Bekenntnisgrenzen hinweg aufeinander zu argumentierten⁵⁰. Die Modernismusforschung hat wegen des Fehlens einer konfessionsübergreifend komparatistischen Theologiegeschichte noch kaum geklärt, ob die Reformtheologie an einer wachsenden Durchlässigkeit der Konfessionsgrenzen überhaupt hat arbeiten wollen oder ob sie sich faktisch dahin auswirkte. Dies gilt, obwohl sich beispielsweise Karl Kraus, der den organisierten politischen Katholizismus mit bitterem Hass bekämpfte und für einen »religiösen Katholizismus« stritt⁵¹, einer latenten Nationalisierung seines Denkens ebenso wenig entziehen konnte wie Hermann Schell oder Martin Spahn, der als »Preis der Integration« auch Muths »Hochland« der wilhelminisch-autoritären, anti-parlamentarischen und anti-westlichen politischen Mentalität des späten Kaiserreichs annäherte⁵². »War der [...] Modernismus [...] ein Linkskatholizismus oder war er nicht eher ein Rechtskatholizismus, oder gar ein Staatskatholizismus?«⁵³ Gerade diese Adaptionen aber sollten die größeren Kulturpotentiale des Katholizismus aus organischen Staats- und Gesellschaftsauffassungen heraus endgültig freilegen helfen: »Trotz der scharfen Kontroversen zwischen Neoscholastikern und Reformkatholiken bzw. später Modernisten reklamieren auch die führenden akademischen Repräsentanten des Reformkatholizismus für ihre Konfession eine im Vergleich zum Protestantismus höhere Modernitätsfähigkeit«⁵⁴, und zwar gerade in Fortsetzung jener katholischen Kultur-Reklamationen, welche auch die konservativen Selbstzuschreibungen prägten. Die bleibende Fragmentierung der theologischen Rede zwischen den Konfessionen und die zunehmende Zerstrittenheit zwischen neoscholastischer Orthodoxie und theologischen Neuansätzen um 1900, erst recht deren machtgestützte Marginalisierung durch Pius X. und antimodernistische Bischöfe lassen es als unwahrscheinlich erscheinen, dass diese theologischen Aufbrüche eine Integration des Katholizismus in die deutsche Gesellschaft um 1900 erleichtern konnten. Im Gegenteil: Friedrich Wilhelm Graf konstruiert im Blick auf die zahlreichen religionssemantischen Neologismen des späten Kaiserreichs geradezu eine »zweite Sattelzeit« gruppengebundener Begriffsbildung, weil die alten Distinktionen zwischen Katholiken, Protestanten und Juden, zwischen Konservativen und Liberalen zur differenzierten Bearbeitung der religiös-kulturellen Unterscheidungsmuster offenbar nicht mehr ausreichten⁵⁵. Zunehmende Differenzierung, nicht Defragmentierung der religiösen Kulturen beherrschte das Bild.

Wir wissen noch zu wenig über die Wirkungsgeschichte der Reformtheologie und der Modernismuskrisis und zwar sowohl, was ihren Status in der außerkatholischen Öffentlichkeit als auch ihre Rezeption bei katholischen Gebildeten betrifft. Immerhin: »Schell erreichte in nicht zwei Jahren sieben Auflagen, Ehrhard war in 10 Tagen vergriffen, in einem Jahr in der 14. Auflage«⁵⁶. An den Auseinandersetzungen um das Grabmal Schells beteiligte sich viel katholische Prominenz. Und selbst der westfälische

50 Ebd., 77.

51 HOLZEM, Weltversuchung (wie Anm. 38), 195–208.

52 Thomas NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 36. – Heinz HÜRTELEN, Karl Muths *Hochland* in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration, in: Bildung (wie Anm. 17), 133–146, hier 141f.

53 WEISS, Überlegungen (wie Anm. 47), 61.

54 GRAF, Geist (wie Anm. 46), 210; vgl. GRAF, Modernisierer (wie Anm. 42), 95.

55 GRAF, Geist (wie Anm. 46), 223.

56 Thomas NIPPERDEY, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, in: HZ 246, 1988, 591–615, hier 595f.

Klerus beklagte sich, wenn bürgerliche Gemeindemitglieder Schell lasen⁵⁷. Auf der anderen Seite weist Heinz Hürten darauf hin, dass die Modernismuskrise nichts verschlug »gegen die populäre Verehrung des Heiligen Vaters, der [...] als ›Gefangener im Vatikan‹ zum besonderen Objekt kirchlicher Anhänglichkeit geworden war«⁵⁸. Carl Muth hatte sicherlich recht, im Blick auf seine Zielgruppe in der Eröffnungsnummer des Hochland programmatisch zu fragen: »Sind alle ihre Interessen bereits zeitschriftlich derart vertreten, daß sowohl in Bezug [...] auf die Weite des Gesichtskreises, als auch hinsichtlich der Art und äußeren Form dieser Vertretung ein Mehr überhaupt nicht mehr geboten werden kann?«⁵⁹ Und er hatte Recht, diese Frage zu verneinen. Aber er betonte gleichzeitig vehement, dass sich das »Hochland« nicht als reformkatholisches, sondern als gruppenunspezifisch katholisches Organ in enger Vernetzung »mit den großen Organisationsformen des zeitgenössischen Katholizismus« verstand⁶⁰. Aber mit diesem Ziel, »keiner Sonderpartei, keiner Sonderrichtung innerhalb des Katholizismus« anzugehören, sondern »katholisch zu sein schlechtweg und ohne alle weiteren Beinamen«⁶¹, ist das »Hochland« an der »integralistischen Offensive« der antimodern Frommen gescheitert, indem es mit jenem gruppengebundenen Neologismus des Reformkatholischen belegt wurde⁶². Das »Hochland« lasen zudem um 1910 10.000, den »Sendboten des Hl. Herzens Jesu« hingegen 60.000 und die »Notburga« 90.000 Abonnenten⁶³. Man muss im Bewusstsein halten, über eine kleine, bürgerlich gebildete Klientel zu sprechen, wenn man sich mit der Frage nach der integrativen Wirkung dieser Ansätze befasst. Und diese integrative Wirkung selbst steht in neueren Publikationen zur Disposition: Die neuen religiösen Kulturzeitschriften waren kein katholisches Spezifikum, sondern in allen Konfessionen und in allen europäischen Ländern einschließlich Nordamerikas vornehmlich bürgerliche »Foren zur innerkirchlichen Durchsetzung und öffentlichen Propagierung ihrer Konzepte gelungener Religion«⁶⁴, durch welche sich zwischen den Konfessionen und nochmals zwischen den in ihnen jeweils agierenden Gebildeten-Gruppen das Angebot an Religionsverständnissen fragmentierend vervielfältigte. Und so hat Dieter Langewiesche die Literatur im Umfeld des »Hochland« mit dem klassischen bildungsbürgerlichen Lektürekanon nicht zu identifizieren vermocht und beschrieb sie als jene »katholische Literatur, die [Muth] und seine Mitstreiter als modern empfanden«⁶⁵. Die beobachtbare Binnendifferenzierung des theologischen Denkens und der ästhetischen Konzepte sind als Vorgänge der Integration in das Kaiserreich kaum zutreffend beschrieben. Und es steht dahin, wie weit diese Wandlungs- und Differenzierungsprozesse in den Katholizismus einerseits und in die wilhelminische Mehrheits-

57 Antonius LIEDEHEGENER, Christentum und Urbanisierung: Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (VKZG.B 77), Paderborn u.a. 1997, 211.

58 Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u.a. 1992, 28.

59 Karl MUTH, Ein Vorwort zu »Hochland«, in: Hochland 1, 1903, 1–8, hier 1.

60 HÜRTE, Hochland (wie Anm. 52), 135.

61 Dr. B. W., Der Roman unserer Zeit?, in: Hochland 3,1, 1905/06, 503–505, hier 504 (im Zusammenhang der innerkatholischen Kritik an Antonio Fogazzaros Roman »Il Santo«, dessen deutschsprachiger Abdruck im Hochland in diesem Heft begann.) – Zu Fogazzaro vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 7), 104–107 und passim (Lit.).

62 HÜRTE, Hochland (wie Anm. 52), 134f.

63 NIPPERDEY, Religion (wie Anm. 52), 37. – NIPPERDEY, Gesellschaft (wie Anm. 56), 596. – BUSCH, Frömmigkeit (wie Anm. 24), 144–149. – Für Notburga vgl. SAGARRA, Obrigkeit (wie Anm. 29), 100. – Zu den begrenzten Absatzchancen für reformkatholische Schriften vgl. auch GRAF, Modernisierer (wie Anm. 42), 91–93.

64 GRAF, Geist (wie Anm. 46), 196.

65 LANGEWIESCHE, Bildungsbürger (wie Anm. 17), 110. (Hervorhebung von mir, A.H.)

kultur andererseits hineinreichten. Handelte es sich nicht eher, wie Thomas Nipperdey formuliert hat, um »dialektische Modernitätsaufbrüche« innerhalb einer »traditionalen Deutungskultur«⁶⁶, die sich erst in den zwanziger Jahren im Katholizismus der Weimarer Republik auswirken sollten?⁶⁷ Neubewertungen des Modernismus und der Reformtheologie werden erst nach einer konsequenten Historisierung dieser Theologien möglich sein, welche mit langen Identifikationslinien und parteilichen Grenzzuschreibungen sehr behutsam verfahren⁶⁸.

3.2 Politikgeschichte

Die wachsende Binnendifferenzierung und zunehmend negative Integration des Katholizismus um 1900 ist auch politikgeschichtlich beschrieben worden, besonders eindringlich in der viel diskutierten und mehrfach modifizierten so genannten Milieu-Koalitionsthese Wilfried Loths⁶⁹. Demnach ist der politische Katholizismus keineswegs als kompakter »politischer Ausschluß der [...] katholischen Volksbewegung« zu fassen, wie noch Lepsius meinte⁷⁰, sondern als Zusammenschluss »sozialer und politischer Bewegungen«, die vor allem durch eine jeweils bestimmte »relativ gleichartige Form materieller Subsistenzbegründung«⁷¹ gekennzeichnet gewesen seien und die zwar aus den Werthaltungen und Deutungskulturen des »ultramontanen Milieus« wesentliche Leitlinien einer kollektiven religiösen Identität bezogen, gleichzeitig aber »außerkirchlichen Impulsen, die durch die Mobilisierung breiter Bevölkerungsschichten in den Katholizismus hineinwirkten, eine starke Prägekraft« verliehen⁷². Die hier unterschiedene »bürgerliche Bewegung«, die »ländlichen Unterschichten« und die »katholische Arbeiterbewegung« waren intern nochmals fragmentiert; Zentrumspolitik integrierte sich demnach über eine »oft verzweifelte Suche nach Kompensation und Arrangements«, über die verbindende Wahrnehmung einer als bleibend beklagten Benachteiligung in der deutschen Gesellschaft und über das differenzierte Verbandswesen. Aber auch der unter Katholiken zunehmende Nationalismus habe als Palliativ gegen die Desintegration gewirkt – die Nationalisierung der Katholiken um 1900 ist zu einer gleichsam selbstverständlichen Annahme geworden⁷³.

66 NIPPERDEY, Gesellschaft (wie Anm. 56), 597.

67 Vgl. HÜRTEIN, Katholiken (wie Anm. 58), 66.

68 GRAF, Modernisierer (wie Anm. 42), 77–80. – Vgl. zum Stand der Diskussion Hubert WOLF, Einleitung: (Anti-)Modernismus und II. Vatikanum, in: Antimodernismus (wie Anm. 38), 15–38, hier 35–38.

69 Wilfried LOTH, 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 M. Rainer LEPSIUS, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Gerhard A. RITTER, Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, 56–80, hier 68.

71 LOTH, Katholiken (wie Anm. 69), 35.

72 Wilfried LOTH, Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus, in: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, hg. v. Wilfried LOTH (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart u.a. 1991, 266–278, hier 268f.

73 Geradezu pauschal jüngst Matthias MARTIN, Der katholische Weg ins Reich. Der Weg des deutschen Katholizismus vom Kulturkampf hin zur staatstragenden Kraft (Europäische Hochschulschriften III 799), Frankfurt am Main u.a. 1998, 260: »Der Weg des deutschen Katholizismus in der Zeit von der Gründung des deutschen Kaiserreichs bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs war der Weg einer gelungenen nationalen Integration.« – Ähnlich, wenn auch zurückhaltender

Die Frage, was diese These von den divergierenden sozialen Bewegungen im politischen Katholizismus für Begriff und Verständnis des katholischen Milieus bedeutet, lasse ich zunächst beiseite; man scheint hier zunehmend aufeinander zu argumentieren⁷⁴. Aber es ist auch hier die entscheidende Frage, ob interne Desintegration des Katholizismus in Bezug auf politische Konzepte gleichzeitig, mindestens für bestimmte Gruppen, Integration ins Kaiserreich bedeutete, und zwar gerade über die vielfach beschworene Nationalisierung. Wolfgang Altgeld hat darauf hingewiesen, dass schon 1871 politisch aktive Katholiken zwischen dem Nationalstaat als solchem und dem ihn tragenden offiziellen Nationalismus unterschieden – und das ist bis 1900 offenbar so geblieben trotz der Versuche führender Zentrums Politiker, »aus dem Turm heraus« dem Ghetto zu entkommen. Die pragmatische Oppositionspolitik des Zentrums, später seine die Regierung stützende Politik aus der parlamentarischen Schlüsselposition heraus, galt diesem schon immer grundsätzlich hingenommenen und mit dem »Anspruch auf Teilhabe an der nationalpolitischen Gestaltung«⁷⁵ begleiteten kleindeutschen Nationalstaat. Aber die Nationsidee der deutschen Katholiken blieb offenbar anders konturiert als der »offizielle Nationalismus«, der die Katholiken auf eine »Paria-Stellung«⁷⁶ festlegte und einen grundsätzlichen Gegensatz von »Katholik bleiben« und »Deutscher werden« postulierte. Das ist von um so größerem Gewicht, als kürzlich markant herausgearbeitet wurde, dass dieser strikte Nationalismustyp nicht einmal unter den deutschen Protestantentypen allgemein akzeptiert war⁷⁷. Die Katholiken, so Altgeld, hatten das »Prinzip Nation«, die »Nation als politischen Gestaltungsraum und die Einheit der Nation als erstrebenswertes Ziel« stets akzeptiert, aber sie hatten es mit anderen Leitideen gefüllt, dachten in den Kategorien der alten Reichsnation und ihrer »historisch gewachsenen, politisch-kulturellen Vielfalt« sowie des religiösen Universalismus seiner vorrangigen Bindungswirkung für das Individuum⁷⁸. Daher lehnten sie die Alternative »Katholik oder Deutscher« ab, die ihnen auch um 1900 noch die Integration grundsätzlich verstellte. Dieter Langewiesche hat das bei seiner Suche nach den »Umrissen eines katholischen Bildungsbürgertums« bestätigt: Die »Nationalisierung« des Katholizismus bezog sich auf ein »Geschichtsbild, das in schroffem Gegensatz stand zu der protestantisch-preußischen Einfärbung der deutschen Nationalgeschichte«⁷⁹. Nicht Bismarck und Luther, sondern der Völkerapostel Bonifatius dominierte den hier propagierten Gründungsmythos. Die kirchliche Einheit des Mittelalters war die Voraussetzung für die Rolle Deutschlands in der Weltgeschichte, jenseits allen Nationalitätenhaders. Und der

HÜRTE, Hochland (wie Anm. 52), 137, unter Berufung auf Rudolf Morsey. – Antonius LIEDEGENER, Der deutsche Katholizismus um die Jahrhundertwende (1890–1914). Ein Literaturbericht, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 32, 1991, 360–392; 381–387. – August-Hermann LEUGERS, Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus vor 1914, in: Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Beiträge zur historischen Friedensforschung, hg. v. Jost DÜLFER u. Karl HOLL, Göttingen 1986, 56–73.

74 LOTH, Integration (wie Anm. 72), 266–281. – LIEDEGENER, Katholizismus (wie Anm. 73), 366–373. – Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: WF 43, 1993, 588–645, hier 592–594.

75 Wolfgang ALTGELD, Katholizismus – Protestantismus – Judentum (VKZG.B 59), Mainz 1992, 207–209, hier 209.

76 HÜRTE, Katholiken (wie Anm. 58), 26.

77 Kurt NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 141–146. – Vgl. Markus HUTTNER, Religion und Moderne in Deutschland, in: HJ 117, 1997, 455–466, hier 458.

78 ALTGELD, Katholizismus (wie Anm. 75), 208f.

79 LANGEWIESCHE, Bildungsbürger (wie Anm. 17), 122, die folgenden Zitate 123, 125.

Katholizismus war die Wurzel der deutschen Kultur und Zivilisation, zerstört durch die »sogenannte Reformation« und den »unheilvollen Subjektivismus«. Nur wenige, Georg von Hertling etwa, haben diese Mittelalter-Projektion als verfehlte Pietät abgelehnt und stärker auf Vorbilder der alten Kirche Bezug genommen; und erst im unmittelbaren Vorfeld des 1. Weltkrieges wurden die Trennlinien zum »populistischen Nationalismus der Gegenwart« überschritten. Nicht zuletzt die religiöse Festkultur des Milieus nährt Zweifel an der zunehmenden Nationalisierung der Katholiken um und nach 1900. Nicht nur eindeutig protestantismuslastige Luther- und Schillerfeiern, sondern auch nationale Gedenktage wie der Sedanstag drangen in die katholische Massenkultur nicht ein, weil, so die These von Barbara Stambolis, »das katholische Milieu [...] in erster Linie auf einer gemeinsamen religiösen Kollektiverfahrung [basierte...], und nicht auf politischer Verbundenheit«⁸⁰. Die »ausdrückliche[n] Konfliktsituationen zwischen nationaler und religiöser Festkultur« im Rahmen der deutschen Kulturkämpfe perpetuierten sich bis zur Jahrhundertwende so, dass sich Katholiken »stärker mit den kirchlichen als mit den nationalen Festanlässen identifizierten«, weil »über nationale Symbolgestalten und symbolträchtige nationale Ereignisse [...] nur schwer Einigkeit zu erzielen« war. Eine »Einheit von monarchischen und religiösen Festanlässen« brach sich nur dort Bahn, wo die katholische Wissenskultur in Diasporalagen die Deutungsmuster einer arrivierten katholischen Bürgerlichkeit nicht mehr vorrangig prägte. Die vorrangig religiös geprägte Memorialkultur dominierte den Milieukatholizismus um so mehr und um so nachhaltiger, als die nationale Symbolik des Kaiserreichs samt ihren vorrangigen Personifikationen sich vielfach auf den Diskurszusammenhang von Kriegsdeutungen bezog, in denen Katholiken und Protestanten – je länger je mehr – antagonistische Plätze besetzten. Christian Rak kann in seiner Dissertation über religiöse Kriegsdeutungen im deutsch-französischen Krieg 1870/71 überscharf zeigen, wie aus der an wichtigen Gelenkstellen weitgehend parallelen Kriegserfahrung katholischer und protestantischer Feldgeistlicher, ähnlich gelagerten Feindbildern und vergleichbaren Verortungen Gottes in der Geschichte dennoch der anschließende Kulturkampf als Deutungskampf um den Zusammenhang von Krieg, Nation und Konfession erwachsen konnte. Die Deutung der Einigungskriege wurde bereits 1870/71 zum Medium der nationalen Desintegration entlang der Konfessionsgrenze, weil die »konkreten Implikationen«⁸¹ der religiösen und politischen Begrifflichkeit nicht kompatibel waren. Im Zugehen auf den 1. Weltkrieg lässt sich an vielen Beispielen posthumer öffentlicher Kriegserinnerungen belegen, wie in den Augen der Protestanten der katholische Beitrag zum die Nation begründenden Krieg marginalisiert, teils gar zu einem innerdeutschen Dolchstoß umsemantisiert und damit die bisweilen pragmatische, bisweilen freundschaftliche Kooperation der Feldgeistlichen aus der wertenden Erinnerung getilgt werden musste. Darum hat des Kaisers »Ich kenne nur noch Deutsche!« offenbar keineswegs ausschließlich jenen nun auch katholischen Hurra-Patriotismus hervorgebracht, der mit dem August 1914 in der allgemeinen historischen Vorstellung verbunden wird. Erste Untersuchungen zum ka-

80 Barbara STAMBOLIS, Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Geschichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, in: GuG 27, 2001, 240–273; Zitate 242, 252, 254. – Vgl. auch die Habilitationsschrift der Verfasserin: DIES., Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Das Liborifest in Paderborn und das Kilianifest in Würzburg im Vergleich (Forschungen zur Regionalgeschichte 38), Paderborn u.a. 2000.

81 Christian Rak, »Wir mit Gott!« – Die Erfahrung von Krieg, Nation und Konfession: Deutsche Feldgeistliche im deutsch-französischen Krieg 1870/71, Diss. masch. Tübingen 2001, 344f.

tholischen »Augusterlebnis« von 1914⁸² deuten darauf hin, dass die gesuchte Wirkung konsolatorischer Elemente einer popularisierten Kriegstheologie keinesfalls auch ein Einstimmen in ihre legitimatorischen Aspekte herbeiführte.

So wiederholt sich beim Begriff »Nation«, was sich bei den Begriffen »Kultur« und »Bildung« bereits beobachten ließ und etwa auch für den ausführlich diskutierten Begriff einer »katholischen Wissenschaft« leicht aufzeigbar wäre⁸³: Der katholische Diskurs besetzte auch um 1900 leitende semantische Felder auf eine je eigene Weise. Vorherrschend blieb die Kampfeshaltung gegen Grundtendenzen der Moderne; man wollte, so Langewiesche, »die Herausforderungen dieser zerstörten Welt annehmen können, ohne sich ihr auszuliefern«⁸⁴. Und insofern kann von der Nationalisierung auch des politischen Katholizismus offenbar nur mit Einschränkungen und in einem sehr spezifischen Sinne die Rede sein.

3.3 Sozialgeschichte

Skeptische Anfragen an eine zunehmende Integriertheit der Katholiken um 1900 lassen sich auch sozialgeschichtlich formulieren. Wenn man mit Urs Altermatt den Katholizismus im Kaiserreich vor allem als Gegen- und Subgesellschaft beschreibt, in der ideale Positionen organisiert und Organisationen ideell aufgeladen wurden⁸⁵, dann hat sich diese Tendenz zur Ausbildung von Milieustrukturen im Jahrzehnt vor 1900 offenbar nochmals schubartig fortgesetzt. Um nur wenige Beispiele zu nennen: Die Arbeiten von Damberg, Ebertz, Halder, Liedhegener und Meiwes zeigen, dass die pastoralen, humanitären und sozialen Probleme in den uferlos wachsenden Großstadtgemeinden, die mit der rasanten Verstädterung im Zeichen der Hochkonjunktur seit 1895 entstanden, erst ab 1900 wirklich beantwortet wurden: durch Pfarreineuergründungen und den Bau von Kirchen, Schulen, Hospitälern, Sozialstationen und Kinderbewahranstalten und durch einen enormen Zuwachs an vor allem weiblichen diakonalen Ordensniederlassungen. Die Tendenz zur schlagartigen, exponentialen Vervielfältigung und Verdichtung setzte sich im Vereins- und Verbandskatholizismus fort, mit einer offenbar hohen Bindungswirkung auch und vor allem unter Industriearbeitern und Jugendlichen⁸⁶. Insofern war

82 Dazu sehr instruktiv: Christian GEINITZ, *Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte NF 7), Essen 1998, 184–238.

83 LANGEWIESCHE, *Bildungsbürger* (wie Anm. 17), 114. – Vgl. auch die oben in Anm. 41 angegebenen Katholikentags-Reden.

84 Ebd., 124.

85 Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 105.

86 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, *Katholiken* (wie Anm. 75), 651–653, Abb. 12–15. – Hans Jürgen BRANDT, *Katholische Kirche und Urbanisation im deutschen Kaiserreich*, in: BDLG 128, 1992, 221–239, hier 223–237. – Wilhelm DAMBERG, *Moderne und Milieu 1802–1998* (Geschichte des Bistums Münster 5), Münster 1998, 147–192. – Antonius LIEDHEGENER, *Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, in: *Mitteilungsblatt des Instituts für Soziale Bewegungen* 26, 2001, 191–219; 199–201. – Michael N. EBERTZ, *Entstehungsbedingungen der »Sozialkirche« im deutschen Katholizismus*, in: *Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik*, hg. v. Karl GABRIEL (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 25), Berlin 2001, 13–26, hier 17–22. – Winfried HALDER, *Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entste-*

die Zeit um 1900 eine Phase des verstärkten Ausbaus der Milieustrukturen, um im Angesicht von Industrialisierung, Siedlungsverdichtung und Binnenwanderung den Verlust traditionaler katholischer Lebenswelten aufzufangen und entwurzelte Arbeitsmigranten gegen die Dechristianisierungstendenzen der bürgerlichen Wertewelt wie der Sozialdemokratie zu immunisieren – mit anderen Worten: der Katholizismus wird »gegengesellschaftlicher«. Die »Pforte der Sozialpolitik« beteiligte das Zentrum und die Wohlfahrtsverbände an der wilhelminischen Sozialpolitik, aber setzte mit der »Ablehnung eines staatsmonopolistischen Sozialpolitikverständnisses« gleichzeitig einen »dezentralen, föderalen, ja subsidiären und intermediären Gemeinwohlpluralismus« durch⁸⁷.

Gleichzeitig aber nahm auch in sozialgeschichtlicher Perspektive die innere Differenzierung unter den Katholiken zu. Unter dem Stichwort »Marktgesellschaft und Milieu« hat Liedhegener gezeigt, dass Katholiken je nach ihrer Wohnregion sehr unterschiedlich an den wachsenden Marktbeziehungen der Industriegesellschaft teilgehabt haben und sich deshalb divergierende katholische Lebenswelten herausbildeten. Die ökonomische Ungleichzeitigkeit unter Katholiken war um 1900 zwischen Kernräumen der Hochindustrialisierung und agrarisch-vorkapitalistischen Reservaträumen enorm gewachsen; und in Westpreußen, Posen oder Oberbayern dominierten gänzlich andere Lebensstile als in Schlesien, dem Rheinland oder Westfalen⁸⁸. Umso gravierender war die Frömmigkeitsgeschichtliche und erzählkulturelle Beschränkung auf eine ländliche Lebenswelt, die sich um 1900 noch feststellen ließ. Für die soziale Desintegration der deutschen Katholiken wurde entscheidend, dass der Abstand zwischen Lebensverhältnissen in den wirtschaftlich entwickelten und in den vorindustriellen Zonen wuchs und die wirtschaftlichen Existenzbedingungen der Katholiken auseinander drifteten⁸⁹. Und das schloss ein, dass man Arbeit, Freizeit, Konsum, Wohnen, Verkehr und natürlich auch Kultur und Frömmigkeit auf sehr heterogene Weise erfahren konnte. Zudem verstärkte sich nicht nur die Ungleichzeitigkeit im katholischen Deutschland, sondern wuchs auch der Abstand zwischen den katholischen und den protestantischen Regionen. Das katholische Deutschland war, bei allen regionalen Differenzen, insgesamt agrarischer als das protestantische, und zwar um 1907 nochmals eindeutiger als um 1895⁹⁰. Die unter Deutschlands Katholiken so intensiv geführte Inferioritätsdebatte blieb für die Marktintegration und die Berufsstruktur der Katholiken ohne Folgen; sie blieben unterrepräsentiert in der Unternehmerschaft, in den freien, naturwissenschaftlichen und technischen akademischen Berufen, in der höheren Angestelltenschaft usw., und sie waren von wirtschaftlichen Konzentrationsprozessen stärker betroffen, gerieten häufiger aus der Selbständigkeit in abhängige Lohnarbeit und konnten daher die wirtschaftliche Modernisierung selbst in jenen Gebieten kaum bestimmen, in denen sie die Bevölkerungsmehrheit stellten – mit anderen Worten: Modernisierung wurde vornehmlich erlitten, und das hatte um 1900 eher zugenommen⁹¹.

hung der modernen Industriegesellschaft (VKZG.B 64), Paderborn u.a. 1995, 245–311. – LIEDEGENER, Christentum (wie Anm. 57), 187–224, 449–466. – Relinde MEIWEES, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt am Main/New York 2000, 178, 260, 262.

87 EBERTZ, Entstehungsbedingungen (wie Anm. 86), 22.

88 Antonius LIEDEGENER, Marktgesellschaft und Milieu. Katholiken und katholische Regionen in der wirtschaftlichen Entwicklung des Deutschen Reiches 1895–1914, in: HJ 113, 1993, 283–354, hier 287, 298.

89 Ebd., 307, 320, 322.

90 Ebd., 317.

91 Ebd., 341, 343.

Dieser Befund wird nochmals differenziert durch die neuere Bürgertumsforschung, die zu entdecken beginnt, was lange als nicht oder kaum existent galt: ein katholisches Bürgertum. Thomas Mergel hat die dünne Schicht einflussreicher Bürger in katholischen Städten untersucht. Er konnte zeigen, wie der Faktor »Religion« das vorindustrielle Bürgertum, das sich als lokale soziale Einheit verstanden hatte, aufspaltete in nationale Bürgertümer, die ihre Identität entlang der Konfessionsgrenze ausbildeten.⁹² Das katholische Bürgertum reagierte auf die religiösen Konflikte des 19. Jahrhunderts, vom Kampf gegen den Hermesianismus über die Infallibilitätskrise bis zum Modernismusstreit sehr unterschiedlich: Ein Teil der Bürger unterstützte den ultramontanen Klerus und etablierte sich im katholischen Milieu als sektorale Elite, die den Zentrums- und Verbandskatholizismus trug. Andere jedoch suchten einen oft schmerzhaften Ausgleich zwischen ihrem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Modernitätsbedürfnis, gegen die klerikalen Katholiken und deren »Hurrakatholizismus«⁹³. Sie beantworteten diese Spannungen mit wirtschaftsbürgerlichem Habitus und liberalem Wahlverhalten auf der einen, mit Verinnerlichung und Privatisierung des Religiösen auf der anderen Seite: »Der Bruch im Bürgertum ging mitten durch die Katholiken hindurch«, und die »widersprechenden Loyalitätsanforderungen« zwischen Katholizismus und bürgerlicher Wertewelt führten dazu, dass sich die gelebte Religion ins »Religiöse« verflüchtigte⁹⁴. Auch Langewiesche identifizierte einen Typus des katholischen Bildungsbürgers, der im Literatur-, Gewerkschafts- und Modernismusstreit den moderaten Weg verteidigte, »den Katholiken den Weg in die moderne Kultur zu öffnen, ohne die katholischen Glaubensüberzeugungen preiszugeben«, der zur Überwindung der Inferiorität aufforderte und die internen Konflikte des deutschen Katholizismus hinter pragmatischen Ausgleichsformeln zu verbergen suchte⁹⁵. Oded Heilbronner hat in süddeutschen und südwestdeutschen Kleinstädten ein vorindustrielles katholisches Bürgertum in ländlichen Regionen beschrieben, das mit seiner religiös und kulturell aufgeklärten, politisch nationalliberalen Orientierung eine starke kulturelle Hegemonie aufbauen konnte, wodurch die regionale Entwicklung von Milieus lange Zeit gehemmt wurde. Dieses Bürgertum mit seiner nationalen Vereinskultur (Turner, Sänger, Krieger, Veteranen, Schützen etc.) unterstützte die Zentrumsparterie und das katholische Vereinswesen nicht, prägte durch seinen Anti-Ultramontanismus den ländlichen Raum und verbannte ebenfalls »Kirche und kirchliche Traditionen« in den Bereich des Privaten⁹⁶. Das erst vergleichsweise spät, erst nach 1890 sich entfaltende katholische Milieu stand gegen dieses Bürgertum und seine gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Werte und Ziele und wurde zu einer Koalition der Unterbürgerlichen mit Volksvereins-Geistlichen⁹⁷. Irma Traud Götz von Olenhusen stieß angesichts der Ultramontanisierung des Klerus in

92 Thomas MERGEL, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914* (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 9), Göttingen 1994, 306.

93 Josef MOOSER, *Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871–1913*, in: *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur*, hg. v. Hans-Jürgen PUHLE (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 1), Göttingen 1991, 259–273, hier 269–271.

94 MERGEL, *Klasse* (wie Anm. 92), 306f., 317. – Vgl. Werner K. BLESSING, *Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm: Religiosität im katholischen Bayern*, in: *Katholizismus* (wie Anm. 72), 106–111.

95 LANGEWIESCHE, *Bildungsbürger* (wie Anm. 17), 116.

96 Oded HEILBRONNER, *Die Besonderheit des katholischen Bürgertums im ländlichen Süddeutschland*, in: *BDLG* 131, 1995, 223–259, hier 233.

97 *Ebd.*, 249–259.

Das 20. Jahrhundert und das hlst. Herz Jesu.



I. Morgenruff.

So bist du in das Leben
eingetreten —
Ein Kind, auf das der
Himmel hoffend baut!
Dir ward ein Los vor
deinen Brüdern allen,
Die schon vor dir der Sonne
Strahl geschaut:

Auf deine Stirn' hat eines Vaters Lieben
Das Herz des Herrn im Flammenzug geschrieben.

Dem Kinde gleich knie zum Gebete nieder
Am Morgen deiner langen Pilgerzeit!
Lass dich von ihm, dem ew'gen Zeitenkönig,
Lass segnen deinen Weg gar hart und weit;
Vom Herzen Jesu lass dir Segen geben:
Du warst ja sein, eh' du erwacht zum Leben.

Sieh, wie mit dir voll Liebe und Vertrauen
Die ganze Welt beim Herzen Jesu steht;
Sieh, wie mit dir sich alle Völker einen
Im Riesenchor, zum großen Weihgebet!
In dieses Herz versenken sie die Sorgen:
Dort bist auch du am sichersten geborgen.

Dort harre aus, bis nach des Tages Schwüle
Dir einft das Abendroth der Ruhe winkt!
Wenn dann dein Haupt im greisen Silberscheine

Nach 100 Jahren müd' zur Erde sinkt:
Dein Abendbeten wird in Dankesweisen
Das Gottesherz und seine Treue preisen.



Abb. 2: Alban STOLZ, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1873, ⁵1898, 82.



Abb. 3 und 4: Alban STOLZ, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1874, ⁵1908, 86, 93.



Abb. 5: Alban STOLZ, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1873, ⁵1898, 43.



Abb. 6: Alban STOLZ, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1878, ⁵1908, 5.



Abb. 7: Alban Stolz, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1874, ⁵1908, 37.



Abb. 8: »Der Abschied vom Elternhaus«, in: Monika 32, 1900, 197.



Abb. 9: »Frische Butter!« in: Monika 32, 1900, 569.

der Erzdiözese Freiburg ebenfalls auf einen Gegensatz von bürgerlicher Katholizität und Milieukatholizismus: Die liberale Hegemonie ließ Ansätze einer Milieubildung und einer dezidiert katholischen Politik erst in den 1890er Jahren zu, deren Klientel war ländlich, klein- und unterbürgerlich oder Teil der Arbeiterschaft⁹⁸. Die ultramontane Priesterschaft entstammte nicht mehr dem Bürgertum und orientierte sich antiliberal, antimodern und antikapitalistisch. Hier freilich wurde das Milieu geradezu kulturkämpferisch als negative, antibürgerliche Integrationsstrategie beschrieben. Teile des katholischen Bürgertums dürften demnach am ehesten als jene zu identifizieren sein, denen an einer Integration des Katholizismus in die Modernisierungsprozesse des Kaiserreichs lag.

Die sozialgeschichtlich aufweisbare starke ökonomisch-lebensweltliche und regionale Differenzierung des Katholizismus hat den Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte in Münster nochmals nach der Valenz des Milieu-Modells für den deutschen Katholizismus fragen lassen. »Ein einzelnes Lokal- oder Regionalmilieu« kann nicht mehr »als pars pro toto zum Idealtypus *des* Milieus erhoben« werden. Milieus bildeten sich nur dort, wo der Katholikenanteil hinreichend groß war, wo aber die konfessionelle Grenzerfahrung gleichzeitig verstärkt und überlagert wurde durch eine oder mehrere der vier großen Konfliktlinien des 19. Jahrhunderts: zwischen Zentrum und Peripherie, Staat und Kirche, Stadt und Land oder Arbeit und Kapital. Nur hier entstand »eine Verbindung von starker Kirchenbindung mit einem hohen Grad an kirchlich-religiöser Lebenspraxis, [...] ein dichtes Vereinswesen, eine große Zentrumsbindung, ein ausgebautes konfessionelles Pressewesen und eine dichte pastorale Versorgung«⁹⁹. Anderswo erhielten sich »traditionale Lebenswelten« in »konfessionell relativ geschlossenen Landstrichen« mit einer »stark ritualisierte[n] Alltagsfrömmigkeit«, die sich allen Verkirchlichungsversuchen entzog und auf organisatorische Verdichtung durch ein Vereinswesen verzichten konnte. Schließlich bildeten vor allem Großstädte mit einem geringen Katholikenanteil »nicht-kirchliche Regionen«, in denen nur noch relativ wenige nominelle Katholiken auch tatsächlich praktizierten¹⁰⁰. Die Autoren rechnen vor, dass »die Mehrzahl der deutschen Katholiken in ihrer Alltagswelt einen Katholizismus vorfanden, der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zum Milieu verdichtet hatte«¹⁰¹. Aus alledem ergibt sich, »daß das katholische Deutschland keineswegs jene monolithische Einheit war, die seine Selbstwahrnehmung seit den Tagen des Kulturkampfes so nachdrücklich geprägt hat«¹⁰². Und gleichzeitig war das Milieu nicht ausschließlich, vielleicht nicht einmal vorrangig eine klerikale Schöpfung; die Milieuentwicklung, getragen vom Adel, vom Bürgertum, von dörflich-agrarischen Führungsschichten, von Industriearbeitern, hatte vielmehr den Charakter einer aus Erfahrungen und Bedürfnissen hervorgehenden sozialen Bewegung als einer pastoralen Herrschaftsstrategie vom »ultramontanen Direktorialregime« bis zum klerikalen »Milieumanagement«¹⁰³. Hier stellt sich dringlich die

98 Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106), Göttingen 1994, 388, 391, vgl. für das Kommende 392–397.

99 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Münster, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 358–395, hier 369.

100 Ebd., 366ff.

101 Ebd., 372.

102 Ebd., 382.

103 Vgl. Olaf BLASCHKE u. Frank-Michael KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Mi-

Frage nach vergleichbaren Ergebnissen für die Diözese Rottenburg, die sich aufgrund bisheriger Forschungen kaum einordnen lässt. Ob der ländliche oder kleinstädtische Katholizismus Oberschwabens signifikant andere Strukturen aufwies als der Diaspora-Katholizismus in Stuttgart, welche religiösen und kulturellen Prägungen daraus folgten und ob im Bistum Rottenburg klassische Milieustrukturen anzutreffen waren, darüber wissen wir noch relativ wenig¹⁰⁴.

In einem Katholizismus, dessen Sozialgestalt und Religiositätsgehalt so zwischen Stadt und Land, zwischen Ständen, Klassen und Gruppen, und, bislang kaum erforscht, zwischen den Geschlechtern und Generationen ausgehandelt werden musste¹⁰⁵, werden Religion und Frömmigkeit zunehmend zum einzigen entscheidenden Integrationsfaktor.

3.4 Frömmigkeitsgeschichte

Es zeigt sich aber, dass die segmentierte säkulare Umwelterfahrung auch die Religiosität immer stärker zu prägen oder in Frage zu stellen begann, und dass der um 1900 zunehmende Integralismus kein probates Mittel war, um der Pluralisierung der Frömmigkeit und der religiösen Weltdeutung zu begegnen. Wo Bürger und Gebildete zunehmend in die innere Emigration gingen, formulierte Georg von Hertling, der Mitbegründer der Görres-Gesellschaft, 1898:

Mir kommt die Stellung der Kirche in der modernen Welt mit jedem Tag schwieriger vor. Gegenüber der wachsenden Berufung wissenschaftlicher Erkenntnis, der staunenswerten Steigerung technischen Könnens, der gewaltigen Entfaltung des Erwerbslebens wird man die Jugend der gebildeten Stände nicht beim Kirchenglauben halten können, wenn die Vertreter des letzteren unentwegt die alten Bahnen weiterwandeln und allem Neuen auf weltlichem Gebiet in feindseliger Unkenntnis den Rücken kehren¹⁰⁶.

lieus, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Frank-Michael KUHLEMANN (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 7–56, hier 50. – Olaf BLASCHKE, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: ebd., 93–135, hier 94f. – Dagegen BLESSING, Religiosität (wie Anm. 94), 102–106. – BRANDT, Kirche (wie Anm. 86), 234–236. – Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Konfession (wie Anm. 99), 382. – Michael N. EBERTZ, »Ein Haus voll Glorie schauet...«. Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hg. v. Wolfgang SCHIEDER (Industrielle Welt 54), Stuttgart 1993, 62–85, hier 80f., spricht zwar plakativ von einem »kaderförmig ausgestaltete[n] Ämtergehäuse« und von einer »priesterherrschaftlichen Massenreligion«, betont aber gleichzeitig deren Legitimationsabhängigkeit und das »Kooperationserfordernis« der Laien.

104 Vgl. die eher skeptischen Thesen bei HALDER, Vereine (wie Anm. 86), 393–398, 401. – David BLACKBOURN, Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, New Haven/London 1980, 232–236. – Horst GLÜCK, Parteien, Wahlen und politische Kultur in einer württembergischen Industrieregion. Die Stadt Esslingen und der mittlere Neckarraum (Esslinger Studien 10), Sigmaringen 1991, 277. – Ansgar KRIMMER, Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg 1852–1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Württemberg (VKZG.B 66), Paderborn u.a. 1994, 159, geht von einer großen Bedeutung der Gesellenvereine für die Milieubildung aus, aber ohne Rekurs auf die differenzierte Kriteriologie der Begriffsverwendung. Ein Forschungs-Projekt zum deutschen Südwesten mit mehreren Studien ist in Vorbereitung.

105 Vgl. HÜRTEIN, Katholiken (wie Anm. 58), 19–25.

106 Georg von HERTLING, Brief vom 11.10.1898; hier zitiert nach LIEDEGENER, Marktgesellschaft (wie Anm. 88), 351.

Frömmigkeitsgeschichtlich war die Jahrhundertwende durch ganz heterogene Entwicklungen gekennzeichnet: Am Rand, sowohl bei den Gebildeten als auch bei den Arbeitsmigranten, begann die religiöse Orientierung zu bröckeln. Das machte sich noch nicht stark bemerkbar, aber wurde doch als Unbehagen formuliert, etwa wenn von zweifelhaften Erfolgen der Volksmissionen in Arbeitervierteln die Rede war¹⁰⁷. Werner Blessing hat für die Arbeitervorstädte Münchens auf den »im Vergleich zu bürgerlich-kleinbürgerlichen Pfarreien dramatische[n] Rückgang der Osterkommunion« und auf die typische Konstellation einer kirchentreuen Frau und eines der Kirche entfremdeten, nicht selten sozialdemokratischen Mannes in Unterschichtenfamilien hingewiesen¹⁰⁸, während Liedhegener für die Arbeiter Bochums noch eine vergleichsweise sehr hohe Kirchen-, ja sogar Zentrumsbindung nachweisen konnte¹⁰⁹. Das Zitat aus den Briefen Hertlings verweist auf die Ergebnisse Mergels zur Religiosität der Bürger und erklärt die Klage der Geistlichen, dass bürgerliche Gemeindeglieder Herman Schell läsen und im Beichtstuhl sehr »nervenaufreibend« seien.

Auf der anderen Seite wurden traditionale Kultgehalte wie etwa der Herz-Jesu-Kult um 1900 wieder massiv implementiert, und eine jüngst fertig gestellte Magisterarbeit stellt zum um 1900 sehr geförderten Kult der Hl. Familie fest, dass der Struktur- und Bedeutungswandel der christlichen Familie auf diese Weise zugleich verhindert und demontiert werden sollte¹¹⁰. Zwischen den Extremen in der Frömmigkeit, zwischen Säkularisierung und konservativer Rekonstruktion, steht die »Religiosität der Vielen«, für die es die widersprüchlichsten Angaben bezüglich ihrer typischen Trägergruppen gibt. Sie wird einmal als Religion der Bürger, dann als Religion des vorindustriellen Mittelstandes und des Klerus, dann wieder als Religion der Arbeiter dargestellt¹¹¹. Mooser wertet die Zeit um 1900 als eine Phase der Aufwertung der Laien gegenüber dem Klerus, was weniger mit der religiösen als mit der sozialen Verfasstheit des deutschen Katholizismus zusammenhing, aber einschneidende religiöse, kirchenfrömmigkeitliche Konsequenzen zeitigte: Der Streit um die christlichen Gewerkschaften und den Interkonfessionalismus, um die katholische Literatur, um die wirtschaftliche und wissenschaftliche Inferiorität war letztlich ein Streit um die Reichweite des Kultisch-Sakralen und der kirchlichen Lehre, die dem Priester vorbehalten waren und dementsprechend um die Selbständigkeit der Laien und die »positive Bewertung von Merkmalen der bürgerlichen Gesellschaft«¹¹². Denn Mooser hat gleichzeitig darauf hingewiesen, dass sich das katholische Vereinswesen einer zu scharf unterscheidenden Typologie schon dadurch entzieht, dass letztlich alle Vereine religiöse Ziele verfolgten, Religion und Frömmigkeit, Gebet und Liturgie in Milieu und Lebenswelt also geradezu allgegenwärtig waren. Angesichts der Präsidalverfassung der meisten Vereine sei deren Alltag stark von den Geistlichen bestimmt gewesen, die immer wieder gegen die »Versumpfung«

107 Wie sollen in den großen Städten die Volksmissionen abgehalten werden?, in: Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 79/II, 1899, 427–433. – Der moderne Unglaube in den unteren Ständen, in: HPBl 127, 1901/I, 555–566, 621–629.

108 Werner K. BLESSING, Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, in: Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, hg. v. Wolfgang SCHIEDER (GuG Sonderheft 11), Göttingen 1986, 97–122, hier 113.

109 LIEDHEGENER, Christentum (wie Anm. 57), 463–465.

110 Rainer KOHLSCHREIBER, Die Heilige Familie im 19. Jahrhundert, Manuskript masch. Tübingen 2000, 4f., 43–110.

111 MOOSER, Volk (wie Anm. 93), 259f.

112 Ebd., 263.

und schleichende Säkularisierung und Trivialisierung¹¹³ des Vereinsalltags durch Weltlichung, Festkultur und überwuchernde Geselligkeit angegangen seien.

Dahinter scheint ein spezifisch frömmigkeitsgeschichtliches Problem auf: die Bedeutungsverschiebung des Religiösen in städtischen Gesellschaften. Was die ländliche Religiosität lange geprägt hatte und auch gegen Ende des 19. Jahrhunderts durchaus noch prägte, war die Bewältigung der unübersehbar wuchernden Lebensrisiken durch göttliche Hilfe oder wundertätigen Beistand Mariens, der Heiligen und ihrer Reliquien samt der dazugehörigen Sachkultur und demonstrativen Praxis. Dies wirkte, gerade im Vergleich mit verschiedenen Spielarten des Protestantismus, retardierend auf die Individualisierung der inneren Glaubensüberzeugungen und des äußeren Bekenntnisses, denn die »Sehnsucht nach religiöser Vertiefung und Hingabe artikulierte sich mehr in regen privaten und öffentlichen Andachtsübungen als in der Entwicklung eigener religiöser Anschauungen«¹¹⁴. Die spontanen Massenbewegungen auf Marienerscheinungen »von unten« hin, die sich vor allem im spannungsreichen sozialen Grenzraum von agrarischer und industrieller Lebenswelt vollzogen, prolongierten durchaus noch diesen Frömmigkeitstypus samt der Beharrlichkeit, mit der er gegen geistliche und gouvernementale Einsprüche und restriktive Zumutungen verteidigt wurde¹¹⁵.

Am Beispiel der Schriften des Volksvereins verdeutlicht nun Mooser die »geistliche Neuformierung der Arbeiterreligiosität« im späten 19. Jahrhundert als »Austrocknung von Elementen der traditionellen Volksreligion«, zugespitzt als »bürgerliche Volksreligion«¹¹⁶. Dieser Prozess, der die alten Elemente kritisierte – die Wallfahrten, den Rosenkranz, die Monotonie liturgischer Routinen, Wundergläubigkeit und Wundersucht, die Dominanz der nazarenischen Bildmotive, das Unglaubwürdige der Legenden – dieser Prozess war begleitet von einem nicht unwesentlichen Umbau der katholischen Berufsethik hin zur modernen Industrie, zur Überwindung der Inferiorität, zur Eigenverantwortlichkeit von Katholiken in profanen Berufen und in einer säkularen Umwelt. Und gleichursprünglich wurde in diesem Wandlungsprozess die »Verinnerlichung des religiösen Lebens« betont, das religiös selbständige Individuum, und der »Abschied von einem Katholizismus, der in den Herzen [...] eine Art von Zwang ist« und gelebt werde »unter dem Druck von Erziehung und Gewohnheit«¹¹⁷. Aber dieser frömmigkeitsge-

113 Josef MOOSER, Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900. Vereinstypen, Organisationsumfang und innere Verfassung, in: Westfälische Zeitschrift 141, 1991, 447–461, hier 460. – STAMBOLIS, Festkultur (wie Anm. 80), 250, spricht in diesem Zusammenhang vom »Fest im Fest« als Überlagerung der religiösen Gehalte durch das weltliche Volksfest (Jahrmärkte, Kirmes etc.).

114 Lucian HÖLSCHER, Die religiöse Entzweiung. Entwurf zu einer Geschichte der Frömmigkeit im 19. Jahrhundert, in: Christentum und Kirche vor der Moderne: Industrialisierung, Historismus und die deutsche evangelische Kirche (Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 93 / Studien zur deutschen Landesgeschichte 2), Blomberg/Lippe 1995, 9–25, hier 16.

115 Die Kontinuität der Konfliktmuster und -strategien um 1800 und um 1900 ist hier augenfällig; vgl. z.B. Vadim OSWALT, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden-Echterdingen 2000, 172–195 mit David BLACKBOURN, Wenn Ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1997, 373–397, 429–437.

116 Josef MOOSER, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: Religion (wie Anm. 103), 144–156, hier 153.

117 Alle Zitate in: Josef MOOSER, »Christlicher Beruf« und »bürgerliche Gesellschaft«. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche Inferiorität im Katholizismus um 1900, in: Katholizismus (wie Anm. 72), 124–142, hier 135.

schichtlich zentrale Wandel, von der Reformtheologie offenbar nicht unbeeinflusst, brachte zunächst keine neuen, adäquaten Kultformen hervor, keine neue populäre Ästhetik und keine populäre Massenlektüre, welche die Normen und Motive der »ländlichen Kultur«¹¹⁸ und die Überbetonung des Konfessionellen im *Unterhaltungsfutter unserer Familienblätter*¹¹⁹ überwunden und den massiv gewandelten Lebenswelten Rechnung getragen hätte. Und so wäre frömmigkeitsgeschichtlich die Frage zu klären, ab wann und wodurch verursacht im Milieu jener Plausibilitätsverlust, jene schleichende Auszehrung der innerlichen religiösen Bindung einsetzte, welche die auch äußerlich sichtbaren Säkularisierungssphänomene in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorbereitete. Solche Klärungen wären um so wichtiger, als sich gleichzeitig statistisch nachweisen lässt, dass die katholische Arbeiterschaft der von der Sozialdemokratie angestoßenen Kirchaustrittsbewegung der Jahre 1906 bis 1914 mehrheitlich nicht folgte¹²⁰, die Religiosität der Arbeiter sich also wandelte, ohne zu verdunsten und die durch konfessionelle Zugehörigkeit bestimmten sozialen Bindungen preiszugeben. Gerade diese frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen haben »unter katholischen Geistlichen wie Laien um 1914 durchaus so etwas wie eine ›Großstadtfreudigkeit‹, eine Bejahung städtischen Lebens« erzeugt¹²¹.

Unverzichtbar für eine solche Fragestellung nach religiösem Wandel, der eben nicht mit Säkularisierung oder Dechristianisierung verwechselt werden darf, wäre eine Geschichte der religiösen Erfahrung¹²², eine Geschichte, welche die Medien des religiösen Alltags, die Kirchenräume, die Liturgien, die Bewegungen und Texte, die Lieder und kleinen Alltagsrituale ebenso einbeziehen müsste wie deren Orientierungs- und Tröstungskraft und deren Funktionen und Bedeutungen im Horizont sozialer Rollen. Denn erst dann ließe sich über die Berechtigung von Thesen streiten, welche den religiösen und moralerzieherischen Alltag des Milieus als vorwiegend repressiv und emanzipationsfeindlich einstufen. Dechristianisierung und religiöse Pluralisierung haben den Katholizismus je nach »Lebenswelt in verschiedenem Grad« betroffen und die »Abhängigkeit der Religiosität vom sozialen Erfahrungsraum deutlich«¹²³ werden lassen, wenn auch eine mechanische Abhängigkeit der Geltungskraft katholischer Lebensdeutung von den Umweltbeziehungen gesucht und simpel erscheinen würde. Vielleicht wäre gerade die Geschichte der Religiosität jenes Feld, in dem sich auch die Flexibilität und innere Modernisierungs-, jedenfalls Diskursfähigkeit des Milieus aufweisen ließe. Jedenfalls greift es entschieden zu kurz, den »Milieustandard« kollektiven Wissens, kollektiver Sinndeutungen und kollektiver Praxis schlichtweg mit »Ultramontanismus«, gar in seiner radikal strengkirchlichen Variante, zu identifizieren und Modernismus oder Reformkatholizismus ausschließlich als Gegenbewegungen zu verstehen.

die Geschichte der Liturgie
 die Säkularisierung der Milieu auch um 1900 mit allen Epochen in der
 Theologie in Politik und Sozialpolitik und ihrer Organisationsstruktur in katholischen
 Literaturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaften in der religiösen Sprache war in der geschichtlichen
 traditionellen Kulturkreis hervorgehoben wird nicht in der Wirklichkeitsdeutung die
 von der konfessionellen Literatur hervorgehoben werden können Arbeit und Verdienste

118 Ebd., 134.

119 MUTH, Vorwort (wie Anm. 59), 7. – Vgl. auch [Carl Muth], *Konfession und Literatur*, ebd., 100f.

120 LIEDHEGENER, *Religion und Kirchen* (wie Anm. 86), 210f.

121 Ebd., 214.

122 Andreas HOLZEM, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, hg. v. Paul MÜNCH (HZ, Beiheft 31), München 2001, 317–332.

123 BLESSING, *Reform* (wie Anm. 108), 118.

4. Desintegration und Fragmentierung der religiösen Lebenswelt: Ein Fazit in Thesen

Der bleibende Stellenwert des Religiösen um die Jahrhundertwende ist gar nicht zu bestreiten: »Um 1900«, so Friedrich Wilhelm Graf, »ist Religion ein zentrales Thema öffentlicher kulturpolitischer Diskurse und akademischer Debatten. [...] Im Medium der Frage nach der Zukunft der Religion werden die normativen Grundlagen der Kultur insgesamt bzw. der tragenden Fundamente des Gemeinwesens thematisiert.« Dieser Diskurs, das zeigen auch die Forschungen von Harry Oelke zu antikatholischen Einstellungsmustern in der evangelischen Publizistik um 1900¹²⁴, trug zur religiös-kulturellen Integration des späten Kaiserreiches nicht bei, eher im Gegenteil: An der Kulturbedeutung der Religion »scheiden sich [...] verstärkt die Geister und polarisieren sich politisch-kulturelle Milieus«¹²⁵.

Diese Polarisierung wurde um 1900 nicht geringer, sondern die jeweiligen bekenntnisinternen Debatten um die je eigene kollektive Identität führten teils eher zu verstärkten Innen-Außen-Abgrenzungen. Gerade die im protestantischen Diskurs um 1900 dominierenden nationalprotestantisch-antikatholischen Grundhaltungen verhinderten eine zunehmende Integration der Katholiken; ihre Integrationsfähigkeit war explizit von der Selbstpreisgabe ihrer kollektiven Identität und ihrer spezifischen Soziabilität abhängig gemacht. So stellt sich die grundsätzliche Frage, ob in einer in Milieus fragmentierten Gesellschaft wie der des späten Kaiserreichs »Integration« überhaupt eine angemessene Kategorie für die Beschreibung von Prozessen religiös bzw. weltanschaulich gesteuerter Vergesellschaftung darstellt.

Der katholische Diskurs löste sich – gerade wegen seiner strikt prämissengeleiteten, weitgehend selbstreferentiellen semantischen Struktur und äußerlichen Organisation, von der gesellschaftlichen, sozialen, politischen und ideellen Ausdifferenzierung des Milieus ab und bildete die Vielfalt der Lebensweisen und Lebensdeutungen von Katholiken nur noch unvollständig ab. Die Einheitsrhetorik um 1900 sollte die vielfältigen Bruchlinien eher unsichtbar machen.

Das katholische Milieu war im späten Kaiserreich auch deshalb zunehmend weniger integriert, weil es die Unabweisbarkeit der modernen Gesellschaftsentwicklung in seiner religiösen Massenkultur unberücksichtigt ließ: weil die »bürgerliche Volkskultur« keine neuen religiösen Ausdrucksformen kreierte und weil die massenästhetischen Ausdrucksmittel, die die Wirklichkeitsauffassung der Vielen prägen sollen, an ihrer Wirklichkeitserfahrung keinen Anhalt mehr hatten. Vor diesem Hintergrund wäre neu über die Quellen der Liturgischen Bewegung nachzudenken.

Die Binnendifferenzierung des Milieus wuchs um 1900 auf allen Ebenen: in der Theologie, in Politik und Sozialpolitik und ihrer Organisationsstruktur, in kulturellen Leitvorstellungen und Geschichtsbildern, in der religiösen Sprache und in der plausibel erscheinenden Kultpraxis, gravierend aber auch in der Wirklichkeitserfahrung, die nicht von der konfessionellen Lebenswelt geprägt war: in Arbeit und Wirtschaft, in Konsum und Freizeitverhalten. Aber diese Binnendifferenzierung und Pluralität war bei vielen unerwünscht und in ihrer Legitimität und Praktikabilität bestritten.

124 Harry OELKE, Der Jahrhundertwechsel 1899/1900 im Spiegel der evangelischen Publizistik, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN u.a. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 155), Göttingen 1999, 305–326, hier 319–321.

125 GRAF, Geist (wie Anm. 46), 185.

Dieser Kampf gegen eine Erosion katholischer Integriertheit stellte nur in Ansätzen den Versuch, gar das Gelingen einer Integration in die im Prozess der Modernisierung begriffene Gesellschaft des späten Kaiserreichs dar. Vielmehr blieben selbst die gravierenden Auseinandersetzungen des Zentrums- und des Gewerkschaftsstreits und die heute teils beschämenden Inhalte und Austragungsformen der Modernismuskrise weitgehend ein katholischer Binnendiskurs, auch wenn die Reformtheologen, die christlichen Gewerkschafter und Volksvereinsmänner und ihre Zentrumsvertreter den Katholizismus nicht mehr als Gegengesellschaft verstehen und organisieren wollten. Das lässt sich vor allem begriffsgeschichtlich zeigen: Die Adaption zentraler Topoi der Jahrhundertwende-Semantik – Kultur, Nation, Fortschritt, Bildung, Solidarität – geschah weniger als Aneignung geprägter Leitbegriffe und ihres Werthorizonts denn als aus der eigenen Perspektive hervorgetriebene inhaltliche Neubesetzungen. Und auch ein Hermann Schell und ein Albert Ehrhard räumten dem 20. Jahrhundert vor allem dann Zukunft ein, wenn katholische Prinzipien – modifizierte und nicht-integralistische freilich – in ihm breiten Raum gewannen. Das ist der Punkt, an dem Reforme und Integralisten und alle grau schattierten Positionsbestimmungen dazwischen übereinkamen. Der »Sendbote« von 1901 formulierte bündig: *Die Wahrheit ist, dass das neue Jahrhundert ein glückliches oder unglückliches sein wird, je nachdem es sich Christus hingibt oder nicht*¹²⁶. Und auch Karl Domanig las am Ende seines eingangs zitierten Romans den Wandel als Rückkehr und verstetigte Dauer: *Es hat sich manches geändert, spricht die männliche zur weiblichen Hauptperson, und so wie es ist [...], soll es nun aber bleiben!*¹²⁷

Heute ist zu wissen, wie zutiefst ambivalent das 20. Jahrhundert geworden ist, und wir müssen uns mit Schrecken auseinandersetzen, die um 1900 niemand voraussah. Aber warum es so geworden ist, das vermag am Beginn des 21. Jahrhunderts weder religiöser Sinn noch historische Analyse in dieser Eindeutigkeit zu sagen.

126 Die Hingabe des 20. Jahrhunderts an Jesus Christus, in: Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 37, 1901, 3–5, hier 5.

127 DOMANIG, Die Fremden (wie Anm. 1), 195.