

ANDREAS HOLZEM

Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten Südwestdeutschlands 1850–1940

»Katholisches Milieu« in kultureller Erweiterung † Skizzen eines langfristigen Forschungsprogramms

Die allgemeine Entwicklung der historischen Erforschung von Milieus »erscheint vor dem Hintergrund gegenwartsbezogener Diskussionen alles andere als zufällig. Die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft ist mehr denn je umstritten«¹. Im Wandel der Lebensbedingungen beim Übergang von der traditionellen zur modernen und »postmodernen« Gesellschaft nehmen die sozial, kulturell und konfessionell bestimmten »sozialmoralischen Milieus« für die Struktur und Segmentierung der deutschen, aber etwa auch der niederländischen oder der schweizerischen Gesellschaft eine zentrale Stellung ein. Gleichzeitig verlieren derzeit die erodierenden Milieus zunehmend an Einfluss auf das Verhalten der Deutschen: Bildung und berufliche Karriere, Familienmuster und -größe, politische Orientierung und Freizeitverhalten: alles das lässt sich, anders als bis in die Siebzigerjahre des 20. Jahrhunderts hinein, immer weniger durch Milieubindungen erklären und prognostizieren².

»Spätestens seit dem Kulturkampf ist das katholische Milieu [...] eine Größe, auf deren Beachtung weder Untersuchungen zur Parteienstruktur [...] noch solche über kulturelle, wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse, in denen Katholiken eine Rolle spielen, verzichten können«³. Die Verflechtung sozialer und politischer Strukturen und Entwicklungen mit konfessionellen Identitäten, für die der Milieu-Begriff steht, ist im deutschen Südwesten praktisch nicht untersucht. Mit Blick auf regionale Eigenheiten wird unterstellt, in Baden und Württemberg habe es ein katholisches Milieu nicht gegeben. Studien zum Wandel katholischer Lebenswelten und -deutungen im Sinne einer »neueren Kulturgeschichte«⁴ fehlen ganz.

1 Antonius LIEDEGENER, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (VKZG.B 77), Paderborn u.a. 1997, 18.

2 Vgl. Andreas HOLZEM, Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich, in: Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft 11, 1998, 69–93. – Karl GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141), Freiburg 1992. – Michael KLÖCKER, Katholisch von der Wiege bis zur Bahre: eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991. – Franz-Xaver KAUFMANN, Religion und Modernität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989. – Das Unbehagen in der Modernität, hg. v. Peter L. BERGER u.a. (Reihe Campus 1016), Frankfurt/M. 1987.

3 Karl-Egon LÖNNE, Literaturbericht Katholizismusforschung, in: GuG 26, 2000, 128–170, 147.

4 Vgl. Otto Gerhard OEXLE, Geschichte als Historische Kulturwissenschaft, in: Kulturgeschichte heute, hg. v. Wolfgang HARDTWIG u. Hans-Ulrich WEHLER (GuG Sonderheft 16), Göttingen 1996, 14–40.

1. Milieu-Begriff, Frömmigkeitskultur und Regionalgeschichte

Das mit dem Milieu-Begriff verbundene Forschungsparadigma organisiert derzeit einen großen Teil der Zeitgeschichtsforschung zwischen Kaiserreich und früher Bundesrepublik. Es ist interdisziplinär darum so fruchtbar zu machen, weil es große Spannungsbögen der deutschen Gesellschaftsgeschichte zusammenführt mit der Parteiensoziologie und Wahlgeschichte, mit der Katholizismus- und Protestantismusforschung, nicht zuletzt vor allem mit der Geschichte des Dritten Reiches, weil die ursprüngliche Fragestellung des Forschungsparadigmas ›Milieu‹ bei dem Versagen des deutschen Parteiensystems 1933 ansetzte. Zudem verklammert der Milieu-Begriff solche Großerzählungen mit einer Geschichte des kollektiven Wissens und der kollektiven Mentalitäten, mit einer Alltagsgeschichte sozial-kultureller Lebenswelten, mit einer Geschichte der Diskurse und symbolischen Praxeologien. Die Potentiale des Ansatzes für die Gender-Forschung sind noch kaum genutzt.

Der Begriff des ›sozialmoralischen‹ bzw. ›sozio-kulturellen Milieus‹ in der Prägung durch Rainer M. Lepsius⁵ gewann seinen hermeneutischen Ort und Status zunächst nur im Hinblick auf das deutsche Parteiensystem zwischen 1871 und 1933. Erst im Kontext der Erweiterung der Katholizismusforschung um sozial- und alltagsgeschichtliche Fragestellungen erhielt das Paradigma die Funktion einer zentralen Makro-Theorie. Die Anwendung dieses Modells hat zu seiner begrifflichen Verfeinerung und Ausdifferenzierung, aber auch zu einer kontroversen Auslegung und Bewertung geführt. Vor allem drei Problemdimensionen führten in der bisherigen Debatte zu erheblichen Bewertungsunterschieden bzw. -unsicherheiten.

1. Milieu-Begriff und Katholizismusforschung

Ein erweiterter Ansatz neuerer Milieu-Forschung im Kontext der Katholizismusforschung löste den Begriff aus seinem ursprünglich parteien- und wahlsoziologischen Kontext und aus der strikten Einbindung in ein Erklärungsmodell für das Scheitern der Weimarer Republik und die Machtergreifung des Nationalsozialismus. Forschungen der Neunzigerjahre auf der Basis von Systemtheorie (Niklas Luhmann) und Wissenssoziologie (Peter Berger, Thomas Luckmann) fassten Milieus nicht als Hemmschuh, sondern als spezifischen Teil der europäischen Moderne, als analytisches Instrument der Gesellschaftsanalyse ohne emphatische Teleologien⁶. Milieus erschienen als Identität bildende »Hilfskonstruktion in einer Zeit, die nicht mehr von einem integrierenden Gesellschaftszusammenhang geprägt ist«⁷ und als »Antwort auf die mit der Modernisierung einhergehenden Prozesse der sozialen Differenzierung und Desintegration«⁸. Es war dem Anspruch nach eine »gesellschaftliche Organisation«, die einen »als einheitlich und

5 Vgl. Rainer M. LEPSIUS, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friederich Lütge, hg. v. Wilhelm ABEL, Stuttgart 1966, 371–393. Wiedergedruckt in: *Deutsche Parteien vor 1918*, hg. v. Gerhard RITTER, Köln 1973, 56–80.

6 Vgl. AKKZG = Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne*. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: *Westfälische Forschungen* 43, 1993, 588–654, 601f.

7 Ebd., 606.

8 AKKZG, *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert*. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: *HJ* 120, 2000, 385–395, 372, mit Blick auf Hans Righarts Begriff der ›Versäulung‹.

allgemeingültig angesehenen katholischen Sinn- und Deutungshorizont gesellschaftlich zu repräsentieren« versuchte⁹. Die Bearbeitung dieser Problemstellung aber fächerte sich facettenreich auf:

Die Einbindung der Milieu-Theorie in die Katholizismusforschung bearbeitete vorrangig die These der relativen Modernisierungsfähigkeit des deutschen Katholizismus¹⁰ und interpretierte die Milieubildung als sozial und mental abgedeckten Weg in die moderne Gesellschaft. Lokal- und Regionalstudien betonten vor allem die organisationsgeschichtliche Seite der Milieubildung und -erosion in Vereinen, Verbänden, Sozial- und Bildungsinstitutionen und analysierten den quantifizierbaren Wert religiöser Teilhabe und politischer Partizipation¹¹, um die soziale Bindungswirkung dieser Lebensform zu eruieren¹². Demgegenüber haben die Beiträge Olaf Blaschkes und Frank Kuhlemanns sehr viel stärker ein Milieu-Modell erarbeitet, das im Gefälle der Bielefelder Gesellschaftsgeschichte¹³ das katholische Milieu als vorwiegend retardierendes, latent ständisches und kleruzentriertes Gesellschaftssegment der Sozialgeschichte des Kaiserreichs und der Weimarer Republik interpretiert¹⁴. In gewisser Weise wurde das auf regionale Ausprägungen des Typs ›Sozialform‹ zielende Operationalisierungsraster des AKKZG

9 AKKZG, Katholiken (wie Anm. 6), 617.

10 Vgl. Thomas NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 61f., 66.

11 Vgl. LIEDHEGENER, Christentum und Urbanisierung (wie Anm. 1). – Wilhelm DAMBERG, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (VKZG.B 79), Paderborn u.a. 1997. – Christoph KÖSTERS, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945 (VKZG.B 68), Paderborn u.a. 1995. – DERS., Katholiken in der Minderheit. Befunde, Thesen und Fragen zu einer sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Erforschung des Diasporakatholizismus in Mitteldeutschland und der DDR (1830/40–1961), in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin 36/37, 1996/1997, 169–204. – Josef MOOSER, Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich, in: Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Frank-Michael KUHLEMANN, (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 59–93. – DERS., Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900. Vereinstypen, Organisationsumfang und innere Verfassung, in: Westfälische Zeitschrift 141, 1991, 447–461.

12 Vgl. AKKZG, Katholiken (wie Anm. 6), 590.

13 Vgl. Hans-Ulrich WEHLER, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975. – DERS., Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, 1849–1914, Bd. 3, München 1995. – DERS., Modernisierungstheorie und Geschichte, in: DERS., Die Gegenwart als Geschichte. Essays, München 1995, 13–59 und 266–284. – DERS., Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der Reformära bis zur industriellen und politischen »Deutschen Doppelrevolution« 1815–1845/49, Bd. 2, München 1996. – DERS., Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998.

14 Vgl. Olaf BLASCHKE, Frank-Michael KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 11), 7–57. – Olaf BLASCHKE, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel im katholischen Sozialmilieu, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 11), 93–135. – Norbert BUSCH, Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen Jesu, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 11), 136–165. – DERS., Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 5), Gütersloh 1997. – 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.

weitgehend außer Acht gelassen; im Mittelpunkt stand eine Ideologiegeschichte des katholischen Milieus, die sich sozialstatistischer Zugriffe nicht zur Rekonstruktion der gesamten Lebenszusammenhänge, sondern vornehmlich zur Erfassung der »Milieumanager« im Sinne einer antimodernen Elite und ihrer Deutungskonstrukte bediente¹⁵. Die Interpretation des 19. Jahrhunderts als »Zweites konfessionelles Zeitalter«¹⁶ berücksichtigte Grundformen der religiösen Lebensdeutung und Lebensbewältigung vorrangig im Horizont dieses Interpretationsmodells. Ein dritter Zugriff folgte weitgehend der von Lepsius vorgezeichneten Linie, Milieu-Forschung vor allem im Kontext der Parteiensoziologie, Wahlforschung und Geschichte der politischen Repräsentation Relevanz zuzusprechen¹⁷. Karl Schmitt spricht auch und gerade für die gemischt konfessionellen Gebiete Baden-Württembergs, auch für die konfessionell gemischten Städte, von den Konfessionen als »weitgehend geschlossene[n] soziale[n] Gruppen«, deren weit verzweigtes Organisationsnetz und »starke Identifikation mit der eigenen Gruppe« den »Fortbestand der Konfessionen als sozialkulturellen Milieus« sichern sollte¹⁸. Während stärker verallgemeinernde wahlgeschichtliche Studien zu Baden-Württemberg sich weitgehend auf Lepsius und Rohe beziehen und entsprechende Wählermilieus als Zusammenwirken von Lebenswelt, politischem Handeln und Organisation rekonstruieren¹⁹, gehen kommunale Spezialstudien eher von der Nicht-Anwendbarkeit des Paradigmas aus²⁰. Zudem blieb die »vorpolitische« Milieubildung weitgehend ausgeklammert, und die Relevanz der gemeinsamen Lebensformen wurde eher behauptet²¹ als beschrieben. Viertens setzten manche Forschungsarbeiten lokal- und alltagsgeschichtlich an der religiös-mythologischen Struktur katholischer »Volksfrömmigkeit« oder »Massenfrömmigkeit« an²², allerdings in der Regel gebunden an »außergewöhnliche« religiöse Ereignisse

15 Vgl. BLASCHKE, Kolonialisierung (wie Anm. 14).

16 Vgl. Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GuG 26, 2000, 38–75; zur Kritik vgl. Anthony J. STEINHOFF, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: GuG 30, 2004, 549–570.

17 Vgl. Karl ROHE, Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1992. – Siegfried WEICHLIN, Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik: Lebenswelt, Vereinskultur, Politik in Hessen (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 115), Göttingen 1996.

18 Karl SCHMITT, Die Mitgliedschaft der Religionsgemeinschaften – Entwicklung und soziales Profil, in: Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg, hg. v. Heinz SPROLL u. Jörg THIERFELDER (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 9), Stuttgart u.a. 1984, 207–231, 219.

19 Vgl. Andreas GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen beim Übergang zum politischen Massenmarkt (1889–1912) (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 128), Düsseldorf 2001, 25f.

20 Vgl. Horst GLÜCK, Parteien, Wahlen und politische Kultur in einer württembergischen Industrieregion. Die Stadt Esslingen und der Mittlere Neckarraum (Esslinger Studien 10), Sigmaringen 1991.

21 Vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19), 412, 417.

22 Vgl. David BLACKBOURN, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1997 [Original David BLACKBOURN, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993. Deutsch von Holger FLIESSBACH.]. – Michael N. EBERTZ, Die Organisierung der Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte der Frömmigkeitsforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde 2, 1979, 38–72. – DERS., Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: Zur Soziologie des Katholizismus, hg. v. Karl GABRIEL u. Franz-Xaver KAUFMANN, Mainz 1980, 89–111. – DERS., Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland, in: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie

wie durch Wundererscheinungen ausgelöste Massenbewegungen und spektakulär organisierte Wallfahrten.

Der Zusammenhang von Organisationsstruktur und Deutungskultur – für das Milieu-Modell konstitutiv – wird in keinem dieser Ansätze verleugnet, und doch ist eine integrierte Darstellung aller Aspekte bislang nur in Ansätzen gelungen. Jüngst äußerte Wolfgang Tischner den Verdacht, bei dem wesentlich an westfälischen Beispielen entwickelten hoch aggregierten Milieu-Begriff handele es sich um eine »standardisierte Beschreibung von Spezialfällen«, während Milieubildungsprozesse etwa in Diasporasituationen oder unter den Bedingungen der deutschen Diktaturen nicht erfasst werden könnten. Im Gegensatz dazu plädiert er für einen funktionsorientierten Forschungsansatz, der weniger die Organisationsformen selbst als Funktionszusammenhänge der für eine Subgesellschaft wesentlichen Vollzüge rekonstruiert (Sozialisation, Bildung, Loyalitätsbindung, Interessenvertretung etc.), wobei unterschiedliche Organisationen und Institutionen für das Milieu die gleiche Funktion übernehmen können²³. Die Binnenbeschreibung der Milieus im Horizont der jeweiligen Umgebungsgesellschaft²⁴ wird künftige Milieu-Forschung verfeinern können und müssen.

2. Milieu-Begriff – Frömmigkeitskultur – religiöse Mentalitäten

Im Gegensatz etwa zur weltanschaulich an den Marxismus gebundenen Sozialdemokratie – über die Sachadäquanz der Rede von einem protestantischen oder liberalen Milieu wird noch kontrovers diskutiert – kam der theologiegebundenen Kirchenreligion und der Gruppen- und Individualfrömmigkeit entscheidende Bedeutung bei der Konstituierung und -stabilisierung eines katholischen Milieus zu. Übereinstimmend wird in der neueren Katholizismusforschung herausgestellt, dass Kultformen, religiöse Symbole und Rituale einen »wichtigen Stellenwert« für die Ausprägung einer konfessionellen Kollektivgemeinschaft besaßen²⁵ und zu den elementaren »Bauelementen für die relativ »geschlossene« katholische Bewusstseins- und Lebenswelt«²⁶ gehörten. Die sich inner-

populärer Religiosität aus 14 Ländern, hg. v. DERS. u. Franz SCHULTHEIS, München 1986, 65–84. – 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, Stuttgart 1993, 62–86. – Gottfried KORFF, Heiligenverehrung und soziale Frage. Zur Ideologisierung der populären Frömmigkeit im späten 19. Jahrhundert, in: Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier, hg. v. Günter WIEGELMANN, Göttingen 1973, 102–111. – DERS., Politischer »Heiligenkult« im 19. und 20. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Volkskunde 71, 1975, 202–220. – DERS., Formierung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten 1891, in: GuG 3, 1977, 352–383. – DERS., Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit. Notizen zum Wandel populärer Frömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert, in: Kultur zwischen Bürgertum und Volk, hg. v. Jutta HELD, Berlin 1983, 136–148. – DERS., Kulturkampf und Volksfrömmigkeit, in: Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Göttingen 1986, 137–151.

23 Vgl. Wolfgang TISCHNER, Milieu in Diaspora und Diktatur: Überlegungen zu einem funktionsorientierten Forschungsansatz, in: Konfession, Milieu, Moderne, Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Johannes HORSTMANN u. Antonius LIEDHEGENER, Schwerte 2001, 145–161.

24 Ebd., 156.

25 Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 69.

26 KORFF, Kulturkampf (wie Anm. 22), 151. – Vgl. auch BUSCH, Frömmigkeit (wie Anm. 14). – DERS., Katholische Frömmigkeit (wie Anm. 14). – Joachim SCHMIEDL, Marianische Religiosität in

halb des Milieus vollziehende, alle Mitglieder verbindende kollektive Sinnstiftung und die alle Individuen übergreifende Welt- und Lebensdeutung einschließlich eines umfassenden Kanons religiöser und sozialer Verhaltensmuster wuchsen mittelbar oder unmittelbar aus der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche hervor²⁷.

Eine ›dichte Beschreibung‹²⁸ dieser Sinnbezüge steht dennoch auffällig hinter der Struktur- und Organisationsgeschichte und der statistischen Erfassung ihrer Bindungsleistung zurück. Die Arbeiten, die im Umfeld und aus dem Mitgliederkreis des AKKZG entstanden, haben diese religiösen Muster sehr eng geführt zunächst aus Grundwahrheiten des Katechismus heraus entwickelt²⁹. Sehr undeutlich ist die Beziehung zwischen der Ultramontanismus- und der Milieu-Terminologie geblieben³⁰. Die ältere Ultramontanismus-Forschung mit ihren kirchen-institutionellen, theologiegeschichtlichen und individual-biographischen Fragestellungen konnte bislang kaum mit der sozialgeschichtlichen Milieu-Forschung verklammert werden. Dies gibt insbesondere dort, wo erstere aus einer pastoralen ›Fortschritts‹-Perspektive nach dem II. Vatikanischen Konzil den Charakter einer latenten ›Geschichte der Befreiung‹ annahm, die dem Ultramontanismus einen betont anti-modernen und Identitätsbildung hemmenden Gestus attestierte. Ein empirisch abgestützter frömmigkeitsgeschichtlicher Zugriff, der den Blick auf die Facetten der Breitenreligiosität und ihre Sinnformationen lenkt, ist von beiden Seiten her noch nicht in Angriff genommen.

Die Selbstverständlichkeit, mit der das kollektive religiös-soziale Wissen der Katholiken auf eine autoritär durchgesetzte und verteidigte, theologiegeschichtlich und kircheninstitutionell rückwärtsgewandte Neoscholastik bei den Eliten und auf Katechismuswahrheiten im ›Kirchenvolk‹ reduziert wurde, ist schon früh von Josef Mooser in Frage gestellt worden. Seine These von der »bürgerlichen Volksreligion«³¹ versuchte die Frage zu fundamentieren, wie unterschiedliche lebensweltliche Horizonte auf die jeweilige Plausibilität religiöser Logiken und Praktiken eingewirkt haben und wie sich die Arbeiter- und Bürger-Religiosität von der Frömmigkeit des Landes zu unterscheiden begann. Thomas Mergel hat mit seiner Untersuchung über die katholischen Bürger des Rheinlandes der vermeintlichen Einlinigkeit und Eindeutigkeit religiöser Sinndeutung ein differenziertes Spektrum religionssemantischer und religionspraktischer Konsequenzen aus der Spannung zwischen sich modernisierender Bürger-, Wirtschafts- und Wissensgesellschaft und konfessionellen Orientierungs- und Verhaltensanforderungen entgegengesetzt³². Oded Heilbronner hat auf katholische Bürgertümer in den Klein- und Mittelstädten Südwestdeutschlands aufmerksam gemacht, welche als altständisches

Aachen: Frömmigkeitsformen einer katholischen Industriestadt des 19. Jahrhunderts, (Münsteraner theologische Abhandlungen 30) Altenberge 1994. – GABRIEL, Christentum (wie Anm. 2).

27 Vgl. Andreas HOLZEM, Die Geschichte des »gegläubten Gottes«. Kirchengeschichte zwischen »Memoria« und »Historie«, in: Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Andreas LEINHÄUPL-WILKE u. Magnus STRIET (Münsteraner Einführungen: Theologie 1), Münster u.a. 2000, 73–103, 82.

28 Vgl. Clifford GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987.

29 Vgl. AKKZG, Katholiken (wie Anm. 6), 609–616.

30 Vgl. Claus ARNOLD, Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten, in: RJKG 21, 2002, 219–239.

31 Josef MOOSER, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (wie Anm. 22), 144–156, 153.

32 Vgl. Thomas MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession. Katholische Bürgertum im Rheinland im 19. Jahrhundert, Göttingen 1994.

Bürgertum an der wirtschaftlichen Entwicklung hin zur modernen Industriegesellschaft kaum teilhatten, sondern eher dem (sozial-)konservativen Bürgertum der Gewerbetreibenden, Händler und Wirte zuzurechnen waren, die aber aus ihrer Option für die politischen Ziele der Revolution von 1848 und für die liberalen katholischen Pastoralstile des aufgeklärten Katholizismus in den Gebieten der ehemaligen Diözese Konstanz einer Ultramontanisierung des Katholizismus entgegenstanden; ein organisierter Vereinskatholizismus auf ultramontaner Grundlage nach norddeutschen Mustern hat sich erst spät und gegen diese lokalen Eliten entwickelt³³. Andererseits hat Vadim Oswald gezeigt, dass sich ländliche Religiosität in Südwestdeutschland nach der Mitte des 19. Jahrhunderts durchaus bestimmten säkularen Modernisierungsanforderungen unterwarf, ohne aber die religiöse Durchprägung sozialer und kultureller Symbolisierungen aufzugeben und damit die grundsätzlich von einem konfessionellen Christentumsverständnis her entwickelten Basisprozesse des Weltverstehens zu unterminieren³⁴.

Katholizismus, so Urs Altermatt, wurde damit ein »Subsystem«, das sich durch »Substruktur« als Band sozialer Beziehungen und Organisationen und durch eine »Subkultur«, d.h. gemeinsame Werte und Gefühle konstituierte³⁵. Will man die tendenzielle Bevorzugung der Strukturforschung überwinden, wäre der Katholizismus als »soziale Kommunikationsgemeinschaft«³⁶ in seinen Möglichkeiten und Grenzen gerade dadurch zu kennzeichnen, dass die mentalen Subkulturen in ihrer Unterschiedlichkeit und in ihrer jeweiligen Bezogenheit auf lebensweltliche Strukturen und auf den gesellschaftlichen Erfahrungskontext rekonstruiert werden.

3. Milieu und Region

Je intensiver man mit der Milieustrukturierung der deutschen Gesellschaft das katholische Milieu analysierte, desto deutlicher wurde u.a., dass das »katholische Deutschland keineswegs jene monolithische Einheit war, die seine Selbstwahrnehmung seit den Tagen des Kulturkampfes so nachhaltig geprägt hat«³⁷. Zwar ist unumstritten, dass ein Milieu eine soziale und mentale Kommunikationsgemeinschaft darstellt, doch wird je nach Argumentation dem einen oder anderen Aspekt stärkeres Gewicht beigemessen, so dass es weiterhin eine rege Diskussion gibt, inwiefern der Milieu-Begriff für das gesamte katholische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert ein erklärungsmächtiger Ansatz bleibt. Offensichtlich haben sich die Katholizismen regional so unterschiedlich ausgeprägt, dass diskutiert wird, ob man vielleicht sinnvoller von »katholischen Milieus«³⁸ oder von »katholischer Kultur«³⁹ als von einem katholischen Milieu sprechen sollte. Die Debatte um die Regionalität von Milieuausprägungen intensivierte sich durch den Versuch des AKKZG, anhand des bisherigen Forschungsstandes die Geltung des eigenen Ansatzes »in der Fläche« zu überprüfen⁴⁰. Neben der Tatsache, dass die Katholizismus-

33 Vgl. Oded HEILBRONNER, Die Besonderheiten des katholischen Bürgertums im ländlichen Südwestdeutschland, in: BDLG 131, 1995, 223–259.

34 Vgl. Vadim OSWALT, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden-Echterdingen 2000.

35 ALTERMATT, Katholizismus (wie Anm. 25), 105.

36 Ebd.

37 AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 382.

38 LÖNNE, Literaturbericht (wie Anm. 3), 147.

39 Otto WEISS, Religiöse Geschichte und Kirchengeschichte, in: RJKG 17, 1998, 289–312, 304.

40 Vgl. AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8).

forschung auf der Landkarte der deutschsprachigen Länder erhebliche blinde Flecken gelassen hat – unter anderem im deutschen Südwesten –, offenbarte die Analyse das Nebeneinander unterschiedlicher Sozialformen katholischer Religiosität. »Klassische Milieustrukturen ließen sich von solchen Regionen abgrenzen, in denen weiterhin eine traditionale, von der kleinräumigen Lebenswelt dominierte Religiosität vorherrschte. Und nicht zuletzt zeigten andere Untersuchungsräume bereits einen fortgeschrittenen Grad an Entkirchlichung und mentaler Säkularisierung. Milieubildung erwies sich als gebunden an die Aufladung bestimmter religionsstatistischer und organisatorischer Grundkonstellationen mit dominierenden Konfliktlinien des gesellschaftlichen Diskurses (»cleavages«⁴¹). Wo diese Ideologisierung des Konfessionellen aus unterschiedlichsten Gründen unterblieb, behielt Religiosität entweder ihre traditionale Ausrichtung auf die lokale Lebenswelt oder verlor im Prozess der Modernisierung ihre Definitionsmacht für Letztbestimmungen der Lebensorientierung der konfessionellen Gruppen und der Individuen. Diese Differenzierungen denken jene Analysen von Interessenkonflikten oder –konvergenzen weiter, welche in der derzeit abgeebbten Diskussion um die Milieu-Koalitionsthese Wilfried Loths⁴² in Bezug auf die divergierenden politischen Interessen und Vertretungsansprüche der Katholiken in der Reichspolitik reflektiert wurden.

Die Ausbildung der konkurrierenden Konfessionskulturen und Weltanschauungssysteme zu Milieus war also offenbar alles andere als zwangsläufig. Entscheidend bleibt zu verstehen, welche sozialen und politischen Lagen und Diskurse und welche Frömmigkeitsstile ihrerseits welche Sozialformen des Katholizismus begünstigten oder verhinderten. Ebenso zentral wird die Frage, wie sich trotz der divergierenden regionalen, lokalen und schicht- bzw. gruppenspezifischen Ausprägungen der Katholizismus trotz aller internen Bruchlinien überregional und mit vielen internationalen Bezügen als eine religiöse Erfahrungs- und Handlungsgemeinschaft empfinden konnte. Für Südwestdeutschland fehlen solche Studien fast vollständig. Im Gegensatz zu Baden, wo vieles auf die Herausbildung klassischer Milieustrukturen hinweist, systematische Analysen in dieser Richtung aber bisher nicht erfolgt sind, werden für die Situation und Entwicklung in Württemberg je nach Perspektive die Begriffe Traditions-Katholizismus, Ultra-

41 Als solche werden benannt:

Zentrum–Peripherie–Konflikte zwischen der dominanten Kultur der Nationalstaaten und abweichenden Wertvorstellungen peripherer Regionen,

Staat–Kirche–Konflikte zwischen den kulturellen und gesetzgeberischen Dominanzansprüchen der Nationalstaaten in Auseinandersetzung mit überkommenen Traditionen und Autonomieansprüchen der (v.a. katholischen) Kirche,

Stadt–Land–Konflikte zwischen städtisch-industriellen und agrarischen Besitz-, Produktions- und Lebensweisen sowie

Arbeit–Kapital–Konflikte zwischen Kapitalbesitzern/Arbeitgebern und der entstehenden/wachsenden Arbeiterschaft.

42 Vgl. 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. – DERS., *Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus*, in: *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, hg. v. DERS. (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart 1991, 266–281. – DERS., *Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreiches*, in: *GuG* 17, 1991, 279–310. – DERS., *Politischer Katholizismus in Deutschland: Entstehung, Antriebskräfte, Verfall*, in: *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, hg. v. Franz-Xaver KAUFMANN u. Arnold ZINGERLE, Paderborn 1996 34–52. – DERS., *Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung*, in: *Politische Deutungskulturen. Festschrift für Karl Rohe*, hg. v. Othmar HABERT, Tobias KORNENKE, Baden-Baden 1999, 123–136.

montanismus, katholische Subkultur oder politischer Katholizismus gewählt⁴³. Erst ein vergleichender, von der Milieu-Forschung geleiteter Ansatz könnte diese unterschiedlichen Zugänge bündeln und zueinander vermitteln.

Otto Weiß begründet den Mangel an gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Untersuchungen zu den Katholizismen Badens und Württembergs damit, dass wohl »de facto im Süden Deutschlands, wie im katholischen Österreich, weder heute noch früher ein (geschlossenes) katholisches Milieu bestand«⁴⁴. Dies beruht jedoch auf Vermutungen, die sich vor allem auf bestimmte pastorale, theologiegeschichtliche und religionsbürokratische Grundaxiome einer traditionellen südwestdeutschen Kirchengeschichtsschreibung gründen. Der Verweis auf die langfristigen Auswirkungen des Josephinismus in ehemals vorderösterreichischen Gebieten und der aufgeklärten Wessenbergischen Pastoralreform im Raum des ehemaligen Bistums Konstanz⁴⁵, die vermeintlich liberale und anti-ultramontane, mindestens anti-infallibilistische Ausrichtung der Tübinger Fakultät und des Rottenburger Minoritätsbischofs Hefe⁴⁶ und die eindeutige Option des Stuttgarter Katholischen Kirchenrats und des Karlsruher Katholischen Oberkirchenrats gelten als hinreichende Indikatoren für das Fehlen von als latent konservativ-ultramontan eingeschätzten Milieustrukturen. Alle diese Beurteilungen folgen jedoch noch weitgehend den Konfliktkonstellationen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und beziehen eine möglicherweise verspätete und auch anders als in Norddeutschland begründete Entstehung eines konfessionellen Milieus nicht ein. Immerhin waren schon im Vormärz die Bistümer Freiburg und Rottenburg Verdichtungszonen ultramontaner Personennetzwerke⁴⁷. In Baden gab es mit dem Mischehenstreit eine Art vorgezogenen Kulturkampf, und in Rottenburg exponierte sich Bischof Paul Wilhelm Keppler als zumindest publizistische Zentralfigur des Anti-Modernismus⁴⁸. Um 1900 ist der Mainstream des

43 Vgl. Hans-Georg WEHLING, Oberschwaben im 19. und 20. Jahrhundert, in: Oberschwaben. Beiträge zu Geschichte und Kultur, hg. v. Peter EITEL u. Elmar L. KUHN, Konstanz 1995, 133–155, 142–149.

44 WEISS, Religiöse Geschichte (wie Anm. 39), 302.

45 Vgl. Franz Xaver BISCHOF, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchener kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart u.a. 1989.

46 Vgl. Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992. – DERS., Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), Ostfildern 1994. – DERS., Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen?, in: RJKG 15, 1996, 65–79.

47 Vgl. Nicole PRIESCHING, Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer »stigmatisierten Jungfrau« aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen 2004. – 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. – WEISS, Religiöse Geschichte (wie Anm. 39). – Stefan J. DIETRICH, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852 (VKZG.B 71), Paderborn u.a. 1996. – Andreas HOLZEM, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (VKZG.B 65), Paderborn u. a. 1994.

48 Vgl. Karl HAUSBERGER, »Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus (wie Anm. 47), 217–239; zum Modernismus-Problem insgesamt Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995. – DERS., Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken, in: Antimodernismus (wie Anm. 47), 107–139.

südwestdeutschen Katholizismus »gegengesellschaftlich« und subkulturell orientiert⁴⁹, was aber nicht einfachhin mit »Milieubildung« gleichgesetzt werden kann.

Die Problematik verschärft sich dadurch, dass entgegen der älteren Bestreitung eines Milieus nun in neueren Studien der Milieu-Begriff auch für bestimmte katholische Regionen des deutschen Südwestens reklamiert wird. Dies geschieht allerdings in einem eher umgangssprachlichen Sinn, der den methodisch differenzierten Milieu-Begriff nicht vollständig zur Anwendung bringt, sondern vielmehr pointilistisch einzelne seiner Merkmale in der katholischen Lebenswelt Oberschwabens auffindet⁵⁰ oder die Frage nach Milieus gar zeitlich in das Umfeld der Revolution von 1848 hinein »frühdatieren« will⁵¹. Eine Fallstudie zur Kleinstadt Ravensburg deutet darauf hin, dass sich die strukturelle Entfaltung der katholischen Lebenswelt in Oberschwaben mit einer gegenüber dem deutschen Norden deutlich sichtbaren Verspätung vollzog. Ihr Kern lag in den 1890er Jahren bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs. Damit, so die These, habe die angenommene Milieubildung eher auf sozialen Wandel als auf ideologisch-kirchenpolitische Trennlinien im Staat-Kirche-Verhältnis reagiert. Eine wirkliche Analyse dieser behaupteten Zusammenhänge aber bleibt noch aus – an anderer Stelle gilt die Ausbildung festerer Organisationsstrukturen als triumphale Vollendung der »ultramontanen Wende des 19. Jahrhunderts«⁵² und wird daher vor allem mit einem Wandel des innerkirchlichen Religiositätsstils in Verbindung gebracht; ähnlich argumentiert der Versuch, die Installation neuer Bruderschaften aus dem ultramontanen Kreis der »Donzdorfer Fakultät« heraus als Aufbau eines »spezifisch geprägten »katholischen Milieus«⁵³ zu bewerten. Auch hier allerdings wurde auf eine Untersuchung der übrigen Indikatoren des Milieu-Modells verzichtet. Somit bleibt systematisch die Frage zu klären, ob ein katholisches Milieu als dominante Lebensform und nicht nur als Personennetzwerk konservativ-oppositioneller Gruppen faktisch etabliert werden konnte und ob es jene lebensweltliche Breiten- und Tiefenwirkung entfaltete, die für diese Sozialform konstitutiv war. Dass in diesen ersten, durchaus erhellenden »Blitzlichtaufnahmen« der eigentliche Kern der Milieu-Forschung verfehlt wird und dass die Frage unbeantwortet bleibt, ob es mit Blick auf regionale Unterschiede der Frömmigkeitsprägung zu einer eigentlichen Milieubildung überhaupt gekommen sei, wird durchaus gesehen⁵⁴.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Frage nach Binnenstruktur, Integrationsmechanismen und Kohärenzgrad des katholischen Milieus wurde in den letzten Jahren ausführlich, aber keineswegs abschließend thematisiert. Die eher zu- als abnehmenden Probleme und Forschungsdesiderate können nach allem Gesagten in drei Punkten skizziert werden:

1. Katholizismusforschung als Milieu-Forschung benötigt intensiver als bislang eine Integration der verschiedenen Milieu-Konzepte. Die vorgestellten alternativen Zu-

49 Vgl. ARNOLD, Katholische Milieus (wie Anm. 30). – Andreas HOLZEM, Das katholische Milieu und das Problem der Integration: Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900, in: RJKG 21, 2002, 13–39.

50 Vgl. ARNOLD, Katholische Milieus (wie Anm. 30), 2.

51 Vgl. Dominik BURKARD, Die Prophetin von Weißenau und die »andere Revolution«. Milieus, Mentalitäten und Religiosität in Oberschwaben um 1848. Zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Revolution, in: RJKG 20, 2001, 211–237.

52 Vgl. ARNOLD, Katholische Milieus (wie Anm. 30), 15.

53 Dominik BURKARD, Zeichen frommen Lebens oder Instrument der Politik? Bruderschaften, »Donzdorfer Fakultät« und Versuche katholischer Milieubildung, in: Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 8, 1998, 151–186, 169.

54 Vgl. ebd., 185.

gangswege bleiben präsumptive Interpretationsangebote, wenn sie sich nicht in ein einheitliches Operationalisierungskonzept überführen lassen. Das bislang erarbeitete und in der vergleichenden Forschung erfolgreich eingesetzte Raster richtet sich einerseits auf regionale Modernisierungsphänomene, andererseits auf messbare organisatorische und praxeologische Auswirkungen ihrer Wahrnehmung, also auf Institutionalisierungen und Personal sowie kollektives Verhalten der Katholiken. Stärker als bislang wäre nach den religiösen Welten zu fragen, die von diesem Raster nicht erfasst werden, sich einer ›zweiten Konfessionalisierung‹ entgegenstellten oder still verweigerten und dennoch sich selbst als dem Konfessionsaggregat ›Katholizismus‹ zugehörig verstanden. Zudem wären in verstärktem Maße Phasenmodelle zu erarbeiten, welche die Ungleichzeitigkeit vermeintlich überregional paralleler Umbildungsprozesse abzubilden vermöchten. Im Übrigen wäre weiterhin ein Forschungsdesign zu entwerfen, das regionale und überregionale Faktoren mit einer konkreten Lokalgeschichte verknüpft. Lokalstudien erfassen bislang praktisch ausschließlich (Groß-) Städte. Wichtig wäre ein integriertes Konzept, welches Lokalstudien in großen sowie kleinen und mittleren Städten mit Kommunen der agrarischen Lebenswelt innerhalb einer Untersuchungsregion verklammert. Nur so lassen sich überregionale, regionale und lokale Wirkfaktoren trennscharf analysieren.

2. Es fehlen Untersuchungen, die sich genauer mit der Nachzeichnung der lebensweltlich bestimmten Räume und ihrer mehr oder minder starken religiösen Konnotation befassen und im Sinne dichter Beschreibungen in die Wirkungs- und Erfahrungsgeschichte der organisatorischen und der diskursiven Ebene katholischer Konfessionalität eindringen. Die Identifikation des als ›Milieustandard‹ bezeichneten kollektiven Wissens mit den Gehalten des Katechismus⁵⁵ oder den ideellen Systematisierungen geistlicher Eliten⁵⁶, gar der Beschränkung auf den Prozess ihrer obrigkeitlich verfügbaren und durchgesetzten Disziplinierung und Homogenisierung⁵⁷ ist unzureichend. Zudem kristallisiert sich heraus, dass in vielen Regionen der Klerus gar nicht die Hauptgruppe der Akteure bei der Milieukonstituierung stellte⁵⁸.

Untersuchungen religionssemantischer und religionssymbolischer Felder und ihres zeit- und sozialgeschichtlichen Wandels müssten den bisherigen strukturgeschichtlichen Schwerpunkt ergänzen: Inhalts-Analysen der katholischen Massenmedien im Blick auf spezifische Diskurse wie Stadt und Land, Politik, Bildung und Medienkonsum, Geschlecht und Familie, Religiositätstypologien zwischen Herz Jesu, Modernismus und Liturgischer Bewegung, Bilder und Musik, Alltagsrhythmen und Bräuche, Lektüre-, Kommunikations- und Freizeitverhalten, Mode und Wohnen⁵⁹. Zentrale

55 Vgl. AKKZG, Katholiken (wie Anm. 6).

56 Vgl. BLASCHKE, Kolonialisierung (wie Anm. 14).

57 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus (wie Anm. 14).

58 Vgl. AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 384.

59 Vgl. als partielle Ansätze Andreas HOLZEM, Katakomben und katholisches Milieu. Zur Rezeptionsgeschichte urchristlicher Lebensformen im 19. Jahrhundert, in: RQ 89, 1994, 260–286. – DERS., Religion und Öffentlichkeit. Chancen und Grenzen des Deutschkatholizismus – religiös, sozial, mental, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 51/52, 1994, 3–32. – DERS., Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995. – DERS., Religiöse Orientierung und soziale Ordnung. Skizzen zur Wallfahrt als Handlungsfeld und Konfliktraum zwischen Frühneuzeit und Katholischem Milieu, in: Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners, hg. v. Reinhard BLÄNKNER u. Bernhard JUSSEN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 327–354. –

- semantische Felder wie ›Nation‹, ›Volk‹, ›Wirtschaft‹ oder ›Kultur‹ wurden im Katholizismus offenbar auf eine eigene Weise besetzt, ohne dass dies hinreichend rekonstruiert wäre⁶⁰. In diesen Fragehorizont gehört auch der Wandel von Sprach- und Symbolwelten im zeitlichen Längsschnitt und im kulturellen Austausch von Stadt und Land.
3. Auf den deutschen Südwesten als Gesamt-Region ist das Milieu-Konzept bislang nicht als Ganzes, sondern nur im Hinblick auf die Geschichte der Wahlen und der politischen Parteien angewendet worden⁶¹. Eine integrierte Milieu-Studie liegt bislang lediglich für die badische Kleinstadt Ettlingen und für den Zeitraum 1918–1939 vor⁶². Obwohl hier dichte Milieustrukturen rekonstruiert werden konnten, fehlt jede Vergleichbarkeit zu anderen Städten oder Regionen des deutschen Südwestens. Darauf verweist auch die neueste vergleichende Studie des Münsteraner Arbeitskreises, derzufolge insbesondere für den Südwesten »die Dichte sowie der für die vorliegende Fragestellung relevante Informationsgehalt der Regional- und Lokalstudien deutlich hinter denen für den nordwestdeutschen Raum zurück«⁶³ bleibt.

2. Das cleavage-Konzept im Untersuchungsraum Baden und Württemberg

Die regionalgeschichtlich relevanten Wissensbestände zum südwestdeutschen Katholizismus als kultur-, gesellschafts- und sozialgeschichtlich relevanter Gruppierung sind auffällig schmal⁶⁴. Forschungen, welche bei der Frage nach dem Charakter und der historischen Typologie des südwestdeutschen Katholizismus das *cleavage*-Konzept anwendbar machen, fehlen praktisch völlig. Gerade hier aber – und nicht bei der vergleichsweise wenig komplexen These von der Persistenz liberaler Strömungen in Politik

DERS., Dissens als Staat-Kirche-Problem. Denkformen und Handlungsmuster in den Debatten um den badischen Deutschkatholizismus (1844–1846), in: Zwischen »Staatsanstalt« und Selbstbestimmung. Kirche und Staat in Südwestdeutschland vom Ausgang des Alten Reiches bis 1870, hg. v. Hans AMMERICH u. Johannes GUT (Oberrheinische Studien 17), Stuttgart 2000, 165–197. – DERS., »... kaum mehr als nichts geschehen« – Der Blick auf die Juden im katholischen Milieu des Kaiserreichs, in: Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter GROSS, Mainz 2001, 206–233. – DERS. »Kriminalisierung« der Klage? Bittgebet und Klageverweigerung in der Frömmigkeitsliteratur des 19. Jahrhunderts, in: Klage, hg. v. Ottmar FUCHS u. Bernd JANOWSKI (Jahrbuch für Biblische Theologie 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 153–181. – Ines WEBER, Kann denn Mode katholisch sein? Katholischer Modediskurs und die Modekommission des KDFB, in: Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, hg. v. Gisela MUSCHIOL, Münster 2003, 143–162. – Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse, hg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Ostfildern 2001.

60 Vgl. HOLZEM, Milieu (wie Anm. 49). – 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.

61 Vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19). – GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20).

62 Vgl. Cornelia RAUH-KÜHNE, Katholisches Milieu und Kleinstadtgesellschaft. Ettlingen 1918–1939 (Geschichte der Stadt Ettlingen 5), Sigmaringen 1991.

63 AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 362.

64 Vgl. die Bibliografie in ebd., 389.

und Theologie – scheint der Schlüssel für die abweichende Struktur des südwestdeutschen Katholizismus zu liegen. Die in diesem Band vorgestellten Forschungsansätze⁶⁵ folgen dem regionalen Typ der Milieu-Forschung, die Ausprägung katholischer Lebenswelten mit Blick auf ihre Situierung in (religions-)politischen und kirchenorganisatorischen Großräumen zu verfolgen, integrieren aber durch ihre Orientierung an lokalen und kommunalen Haftpunkten die alltags- und mentalitätsgeschichtliche Perspektive. Kultur- und frömmigkeitgeschichtliche Aspekte werden zu heuristisch entscheidenden Variablen, weil nur sie ermöglichen, die erhebbar unterschiedlichen Sozialgestalten des Katholizismus zwischen ›traditionaler Lebenswelt‹, ›Milieus‹ und ›teilsäkularisierten Regionen‹ mit der Erkenntnis zu verklammern, dass sich die Katholiken trotz aller inneren Differenzierungen und Divergenzen als eine zusammengehörige Gruppe betrachtet und dargestellt haben, deren Leitdifferenzen zu jeder anderen gesellschaftlichen Großgruppe tiefer reichten als jeweils untereinander. Um diesen Ansatz einer auf dem Konzept des AKKZG aufbauenden Milieu-Forschung ›in kulturgeschichtlicher Erweiterung‹ zu begründen, seien aufgrund des *cleavage*-Konzeptes vorläufige Beobachtungen und Fragestellungen zum Untersuchungsraum zusammengestellt. Dessen vier Haupt-Konfliktfelder⁶⁶ zeigen im deutschen Südwesten jeweils eine besondere Ausprägung, weil sie sich, anders als im Norden und vor allem im preußisch beherrschten, aber mehrheitlich katholischen Nordwesten, nicht in gleicher Intensität und mit vergleichbarer inhaltlicher Stoßrichtung mit konfessionellen Grenzziehungen aufluden und überlagerten.

1. Zentrum-Peripherie-Konflikte

Die späte Zentrumsstabilisierung in Württemberg und Baden Mitte der 1890er Jahre kann einerseits darauf hindeuten, dass der preußische Nationalstaat von den Katholiken Badens und Württembergs nicht als prinzipieller Gegner regionaler politischer Traditionen und Identitäten empfunden wurde, obwohl Preußen die 1848er Bewegung Badens durch militärische Invasion unterdrückt hatte und obwohl Württemberg in den Reichseinigungskriegen 1866 noch gegen Preußens Expansion und Reichseinigung von oben gestanden hatte⁶⁷. Auf der anderen Seite aber hat Glück darauf hingewiesen, dass in der politischen Kultur dieser Länder der Gegensatz zwischen Föderalismus und nationalstaatlichem Zentralismus durchaus existierte, aber nicht entlang der Konfessionsgrenzen, sondern konfessionsübergreifend zwischen Volkspartei und Nationalliberalen ausgetragen wurde⁶⁸.

Wir wissen durch die Forschungen Joachim Köhlers⁶⁹ um die personelle Verflechtung und thematische Nähe der Protagonisten des Stuttgarter Katholizismus zur Zentrumspolitik und Katholikentagskultur im Kaiserreich und in der Weimarer Zeit. Die These, die späte Bildung der Zentrumspartei in Württemberg (1895) habe vornehmlich der Integration des regionalen Katholizismus in die Milieustrukturen des Nordens gedient, könnte jedoch mit Blick auf das Wählerpotential des südwestdeutschen Zentrums, auf die Bindungsfähigkeit der Konfession in Bezug auf politische Orientierungen

65 Vgl. die nachfolgenden Beiträge von Rainer KOHLSCHREIBER und Christoph HOLZAPFEL.

66 Vgl. wie Anm. 41.

67 Vgl. HAGEN, Geschichte 2, 107f. – David BLACKBOURN, Class, religion and local politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, New Haven 1980.

68 Vgl. GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 38, 44.

69 Vgl. Joachim KÖHLER, Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte, Ostfildern 1990, 50–53.

und auf die Organisationsstruktur und inhaltlichen Leitlinien badischer und württembergischer Zentrumspolitik noch deutlich erhärtet werden. Als Alternative zu der Vorstellung, die verspätete Milieubindung der Politik importiere gleichsam Orientierung und Organisation aus dem Norden, weil etwa in Württemberg vergleichbare Auseinandersetzungen wie der preußische Kulturkampf ausgeblieben waren und daher der Außendruck zur Milieuformierung fehlte, ließe sich eben auch plausibel annehmen, dass sich das südwestdeutsche Zentrum als Milieupartei nicht entlang der Konfliktlinie Region gegen Nationalstaat, sondern als konfessionell-weltanschauliche Vertretung der Katholiken im Binnenraum der Region konstituierte, getragen von einer intensiven personellen Verflechtung zwischen Partei, Verbandswesen und Bistümern. Das würde die konzeptuelle Verknüpfung von Milieu- und Ultramontanismus-Forschung voraussetzen, möglicherweise im Ergebnis aber sichtbar machen, dass eine von konfessionellen Prioritäten getragene Politik nicht den südwestdeutschen Katholizismus, sondern nur bestimmte Segmente innerhalb seiner organisierte. Und möglicherweise erweiterten sich soziale Basis, Wählerpotential und Handlungsspielraum nicht durch kulturkämpferische Zentrum-Peripherie-Konflikte nach dem Grundmuster der 1870er Jahre, sondern durch regional erfahrbare oder dicht kommunizierte ›Kulturkämpfe‹ der 1890er Jahre mit der erstarkenden Sozialdemokratie.

Die kommunale Politikkultur von Katholiken im Südwesten nahm den Nationalstaat und seine Probleme offenbar in unterschiedlicher Form und fragmentierter Weise wahr, so dass das Zentrum einen Alleinvertretungsanspruch für katholische Belange weder erheben konnte noch musste. Politische Prioritäten stellten sich auf Landes- und Reichsebene unterschiedlich dar, und zwar sowohl bezüglich der Inhalte als auch der politischen Pragmatik. Reichspolitische Ziele des südwestdeutschen Zentrums entstammten kaum der Region selbst und erwiesen sich dadurch als gleichsam ›importiert‹; landespolitisch hingegen dominierten Notwendigkeit und Möglichkeit konfessionsübergreifender Kompromisse.

Denn gerade landespolitisch muss für die südwestdeutschen Staaten von einem doppelten Zentrum-Peripherie-Konflikt ausgegangen werden: einmal zwischen den katholischen Regionen und den protestantisch dominierten Regierungs- (und Industrialisierungs-)zentren, sodann zwischen süd- (und bei Katholiken groß-)deutschem Regionalismus und preußischer Nationsbildung. Diese zahlreichen, zueinander teils quer liegenden Konfliktlinien bedingten einen teils uneinheitlichen, teils undeutlichen politischen Diskurs, was auch die Bedeutungsgeschichte seiner Begriffe (Nation, Volk, Gesellschaft, Kultur, aber auch: Krieg⁷⁰) prägte.

Entscheidend wird – über die bislang weitgehende Fixierung auf das ›lange 19. Jahrhundert‹ hinaus – die Klärung der Frage sein, wie sich die Konfliktlagen des 19. Jahrhunderts nach dem Ersten Weltkrieg perpetuierten oder wandelten. Gerade in Württemberg hatten Katholiken das Ende der Monarchien und Herrscherhäuser weder als Beendigung einer nationalprotestantischen Fremdherrschaft – freilich emotional verschattet durch Ansätze der Selbstnationalisierung (das Beispiel Preußen) – noch als Zerstörung eines polit-mystischen Identitätsraumes (das Beispiel Bayern) wahrnehmen können; entsprechend breit konnten württembergische Zentrumspolitikern – von Erberger bis Bolz – auf die Gründung der Weimarer Republik, die politisch-gesellschaftliche Integration der Katholiken in die Demokratie und die Machtübernahme des Nationalsozialismus reagieren. Wurde die Machtergreifung im südwestdeut-

70 Vgl. Christian RAK, *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges nach 1870/71* (VKZG.B 97) Paderborn 2004.

schen Katholizismus von den einen als Überfremdung und als Ausschaltung (möglicherweise katholischer) lokaler und regionaler Eliten verstanden, gab es bei anderen nach der Erfahrung von Weimar eine partielle Übereinstimmung mit Zielen und Vorgehensweise des Nationalsozialismus⁷¹. Diese auseinander driftenden Entwicklungstendenzen politischen Denkens wurden durch die völlig unterschiedlichen Haltungen des Erzbischofs Gröber in Freiburg und des Bischofs Sproll in Rottenburg eher befördert als begrenzt⁷².

2. Staat – Kirche – Konflikte

Die These, dass im Gegensatz zum Badischen Kirchenstreit ein Kulturkampf in Württemberg nicht stattgefunden habe, ist immer wieder als regionale Besonderheit herausgestellt worden. Dafür gab es Gründe. Die großdeutsch-partikularistische, auf einen Bundesstaat unter Einschluss Österreichs zielende, süddeutsch optierende Volkspartei blieb bis 1870/71 die auch vom Königshaus favorisierte Mehrheitsrichtung im politischen Spektrum Württembergs; hier bot sich der großdeutschen politischen Nationaloption der Katholiken keine Angriffsfläche⁷³. Als sich nach 1870/71 ein latent borussischer Hurra-Patriotismus und eine Dominanz der Nationalliberalen in der zweiten Kammer abzeichnete und gleichzeitig mit Syllabus und Infallibilitätsdogma der ideologische Konfliktstoff zunahm, moderierten Regierung und Bischof (Hefe, selbst Anti-Infallibilist) die Auseinandersetzungen. Die Regelungen der Kirchengesetze von 1862 blieben weitgehend die Grundlage des Verhältnisses von Kirche und Staat⁷⁴.

Zudem war die entlang des Konfessionskriteriums markierte Grenze zwischen Staat und Kirche im oberschwäbischen Mehrheitskatholizismus Württembergs erneut eine doppelte: sowohl gegen das protestantische Alt-Württemberg als auch gegen die preußisch dominierte kleindeutsche Nationsbildung. Identitätsbildend wurde die katholische Konfession im oberschwäbischen Raum im Zusammenhang von Säkularisation und Mediatisierung⁷⁵, mit dem Verschwinden der »politischen Kleinkammerung«⁷⁶, mit der Infragestellung des habsburgisch-vorderösterreichischen Einflussraumes und dem durch die Beseitigung der »quasi-souveränen adligen Herrschaften« entstehenden »Adelsproblem« der Standesherrn⁷⁷ und mit der kämpferischen Abgrenzung gegen jenen staatlich initiierten katholischen Religiositätsstil, der in der bisherigen Forschung mit den Stich-

71 Vgl. RAUH-KÜHNE, *Katholisches Milieu* (wie Anm. 62), 167f.

72 Vgl. Wolfgang HUG, *Das Erzbistum Freiburg von der Gründung bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Religionsgemeinschaften* (wie Anm. 18), 78–81. – Joachim KÖHLER, *Die katholische Kirche in Baden und Württemberg in der Endphase der Weimarer Republik und zu Beginn des Dritten Reiches*, in: *Die Machtergreifung in Südwestdeutschland. Das Ende der Weimarer Republik in Baden und Württemberg 1928–1933*, hg. v. Thomas SCHNABEL (*Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs* 6), Stuttgart u.a. 1982, 257–294, 282–286.

73 Vgl. GLÜCK, *Parteien* (wie Anm. 20), 44.

74 Vgl. HAGEN, *Geschichte* 2, 110–120. – WOLF, *Wahrheit* (wie Anm. 46). – Dominik BURKARD, *Kirche und Staat. Das Katholische Sonntagsblatt im Dienst der »libertas ecclesiae« (1850–1862)*, in: *Katholisches Sonntagsblatt (1850–2000)* (wie Anm. 59), 190–230.

75 Vgl. Andreas HOLZEM, *Säkularisation in Oberschwaben. Ein problemgeschichtlicher Aufriss*, in: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, hg. v. Peter BLICKLE u. Rudolf SCHLÖGL, (*Oberschwaben – Geschichte und Kultur* 13), Tübingen 2005, 261–299.

76 Franz QUARTHAL, *Historisches Bewußtsein und politische Identität. Mittelalterliche Komponenten im Selbstverständnis Oberschwabens*, in: *Oberschwaben* (wie Anm. 43), 15–99, 51.

77 WEHLING, *Oberschwaben* (wie Anm. 43), 133.

worten ›liberal‹ bzw. ›aufgeklärt‹ sowohl der Stuttgarter Kultusbürokratie als auch Teilen der Tübinger Fakultät zugeschrieben worden ist. Diese Staat–Kirche–Konfliktlinien wurden in ihrer Stoßkraft entschärft, weil sie nicht von einer innerkirchlichen Einheit im Blick auf das Kirchen- und Frömmigkeitsverständnis und auf dem entsprechende Ziele und Verfahrensweisen gedeckt waren. Deshalb bleibt erst zu untersuchen, inwieweit diese zum Teil ›konstruierten‹ Identitätslinien milieubildend wirksam werden konnten. Die zweite Staat–Kirche–Konfliktlinie bezieht sich auf das Verhältnis von Region und Zentrum und damit auf die gesamt-württembergischen, von den Katholiken zunächst durchaus geteilten Vorbehalte gegen die kleindeutsche Nationsbildung mit ihrem norddeutsch-preußischen Zentrum in Berlin. Es steht zu vermuten, dass sich die Kirche–Staat–Konfliktlinie und die Peripherie–Zentrum–Konfliktlinie erst dann verstärkend überlagern konnten, als sich in den 1890er Jahren ein ultramontaner Frömmigkeitsstil weitgehend flächendeckend entwickelt hatte, ohne den Radikalismus seiner ursprünglichen Initiatoren breitenwirksam verbindlich machen zu können⁷⁸.

Anders als in Württemberg kam es in Baden bereits 1853/54 im Badischen Kirchenstreit zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen Regierung und Erzbischof Vicari, und diese Kämpfe waren erstmals vorgezeichnet von den neuen Vernetzungsstrukturen der entstehenden katholischen Bewegung. Den Maximalpositionen des Freiburger Erzbischofs lagen jene Richtlinien zur Kirchenfreiheit zu Grunde, die 1849 in der ersten Konferenz der deutschen Bischöfe in Würzburg verhandelt worden waren. Trotz der Zurücknahme des rigiden vormärzlichen Staatskirchentums hin zu einem ›gemäßigten System der Staatskirchenhoheit‹⁷⁹ durch das Kirchengesetz von 1860 blieben Kulturkämpfe in der Folgezeit nicht aus. Der Schulkampf der 1860er Jahre verflocht sich nach 1870 mit dem Kulturkampf in Preußen.

Die Gründung einer katholischen Partei vollzog sich vor diesem Hintergrund der in Baden besonders heftigen und langandauernden Kulturkämpfe, durch welche sich ›die politische Perspektive der Katholiken oft einseitig auf kirchen- und kulturpolitische Interessen verengt‹ hatte. Die dadurch ausgelöste Solidarisierung und Identitätsverfestigung blieb aber begrenzt: eine antiliberale, antimoderne Prägung des Klerus und eine ›bedingungslose Solidarität‹ breiter Bevölkerungsteile mit der Amtskirche schloss das katholische Bürgertum und die Volkslehrer häufig nicht mit ein. Die Partei, die sich nach 1888 als Badisches Zentrum dem im Reichstag vertretenen Zentrum anschloss, blieb in ihrer politischen Orientierung bis zur Jahrhundertwende den politischen und religiösen Weltbildern und Grundmaximen der Kulturkampfzeit verhaftet, und auch seine Wähler bestanden entgegen einer vorsichtigen Ausgleichspolitik des Erzbischofs Orbin auf diesem Kurs. Bis zum Ende der Weimarer Zeit blieb die Zentrumsparterie die stärkste Fraktion im badischen Landtag. Dennoch schwankte ihre Bindungswirkung nicht nur im Vergleich mit dem Reichsdurchschnitt, sondern selbst im Vergleich zum Württemberg des späten Kaiserreichs zwischen der Ausbildung zur lokalen Milieupartei⁸⁰ und einer Wählerbindung von lediglich 30 bis 40 Prozent der Katholiken⁸¹.

Der signifikante Unterschied der Kulturkampfgeschichte zwischen den beiden Untersuchungsterritorien macht genaue indikatorengestützte Vergleiche für die Bedeutung politisch-gesellschaftlichen Außendrucks im Prozess der Milieubildung und -verfesti-

78 Vgl. Dominik BURKARD, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: Katholisches Sonntagsblatt (1850–2000) (wie Anm. 59), 109–190.

79 HUG, Erzbistum Freiburg (wie Anm. 72), 68.

80 Vgl. RAUH-KÜHNE, Katholisches Milieu (wie Anm. 62).

81 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus (wie Anm. 14).

gung möglich: Der Kulturkampf in Württemberg fand nicht als akute lokale/regionale Kontroverse von staatlichen und kirchlichen Institutionen statt, durchaus aber in den Köpfen, in der veröffentlichten Meinung und deren Wahrnehmung und dadurch auch im Wahlverhalten⁸². Medial vermittelt konnte sich der Kulturkampf auch dort vollziehen, wo konkrete Auswirkungen wenig spürbar wurden⁸³.

Damit verlagert sich für Württemberg und Baden der Untersuchungsschwerpunkt erneut hin zu konfessionskulturellen Fragestellungen. Die Inanspruchnahme des Protestantismus für den Staat im Rahmen seiner öffentlichen Selbstrepräsentation, also die Rolle des Faktors ›Konfession‹ für die Identitätskonstruktion der südwestdeutschen Mittelstaaten ist noch kaum untersucht⁸⁴. Das breite religiöse Feld der württembergischen evangelischen Kirchentümer, aufgefächert in einen liberalen Aufklärungs-Protestantismus, die lutherische Orthodoxie und den Pietismus, war dafür offenkundig vergleichbar schlechter geeignet als der preußische Nationalprotestantismus, was die Folgen solcher religionspolitischer Inanspruchnahmen für die regionale Identität der Katholiken abschwächte. Schließlich wäre möglicherweise zwischen dem ›geführten‹ und dem ›gefühlten‹ Kulturkampf als verschiedenen Austragungsformen des Staat-Kirche-Konflikts in den Katholizismen Badens und Württembergs zu unterscheiden; etablierte sich eine grenzübergreifende Kommunikation und Solidarität oder lassen sich auch vorsichtige Distanzierungen sichtbar machen? Konnte sich also ein gegen die Kirchenpolitik der Staatsbürokratie gerichtetes anti-etatistisches und anti-liberales Deutungsmodell grenzübergreifend und möglicherweise auch kontrafaktisch entwickeln und so zu den wissenssoziologischen Voraussetzungen der Milieubildung beitragen? Würde eine solche Entwicklung die konfessionskulturellen Voraussetzungen der Milieubildung verstärkt haben, musste es sich umgekehrt auf die Konsistenz von Milieubildungen im deutschen Südwesten eher retardierend auswirken, dass ein Zusammenhang zwischen den Konfliktzonen Zentrum-Peripherie und Kirche-Staat nicht eindeutig herstellbar war: Katholische Desiderata an die südwestdeutschen Mittelstaaten, die lange Zeit in Württemberg eher niederschwellig, in Baden aber heftig ausgetragen worden waren (›Kutten und Kinder‹ – also die Zulassung von Männerorden und Konfessionsschulen, die Mischehenfrage, die Beendigung der Staatskirchenhoheit etc.), ließen sich nach dem Ende des Kulturkampfes nur noch bedingt mit politischen Zielsetzungen des Zentrums auf Reichsebene (innere Demokratisierung, Agrar-, Industrie- und Sozialpolitik, Militärpolitik) verknüpfen.

Nicht zuletzt muss auch hier deutlich über das bislang im Vordergrund der Forschung stehende 19. Jahrhundert hinausgefragt werden: Die Konsequenzen der Kirchengesetzgebung der Weimarer Reichsverfassung im konkreten Alltag der Zusammenarbeit von Staat und Kirche (Württembergisches »Gesetz über die Kirchen« 1924, Aufhebung des Katholischen Kirchenrates erst 1934) und die Auswirkungen der Spannungen von Nationalstaat und Region in der Weimarer und in der NS-Zeit auf das Staat-Kirche-Verhältnis und vor allem auf seine erfahrungsgeschichtliche Dimension ›vor Ort‹ sind praktisch unbekannt.

82 Vgl. GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 45.

83 Vgl. Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98.

84 Vgl. Ansätze bei HAGEN, Geschichte 2, 352–379.

3. Stadt-Land-Konflikte

In Württemberg und im Bistum Rottenburg ist die Grenze zwischen industrialisierten und nicht industrialisierten Regionen gleichzeitig eine Konfessionsgrenze gewesen. In den katholischen Gebieten Württembergs, vor allem in Oberschwaben, dominierte eine durch das Anerbenrecht gesteuerte mittel- bis großbäuerliche Agrarwirtschaft. Die geringe demographische Mobilität und der lukrative Export der Agrarüberschüsse verhinderte lange Zeit die Ausbildung eines eigenen Gewerbes⁸⁵. Auch die kleinen Gewerbe- und Handelsstädte industrialisierten sich, von Ulm abgesehen, nur in geringem Umfang; starke Wanderungsbewegungen und Verstädterung blieben aus. Damit unterschied sich der katholische Süden auch wirtschaftsgeografisch und sozialstrukturell stark vom bis 1945 fast rein protestantischen Alt-Württemberg⁸⁶.

In Baden und im Erzbistum Freiburg, beide ähnliche Kunstgebilde revolutionären Ursprungs ohne gemeinsame politische Tradition, geografischen Zusammenhalt und einheitliche Infrastruktur, machten die Katholiken zwei Drittel der Gesamtbevölkerung aus, lebten aber überwiegend in den ländlichen, wirtschaftlich wenig entwickelten Landesteilen. Protestanten hingegen dominierten in Karlsruhe, Mannheim und Pforzheim. Katholiken waren vom sich entwickelnden liberalen Wirtschafts-, Verwaltungs- und Bildungsbürgertum weitgehend ausgeschlossen⁸⁷.

Dabei ist es entscheidend, für die ländlichen Regionen nicht von vornherein die Persistenz einer traditionellen katholischen Lebenswelt zu unterstellen; auch in agrarischen Kommunen und Parochien haben in anderen Gebieten Deutschlands Milieubildungen stattgefunden⁸⁸. Ob und welche Deutungskulturen und Welterfahrungen den südwürttembergischen Katholizismus in welcher Phase für Milieubildungsprozesse mobilisierbar gemacht haben, das ist erst genau zu eruieren. Bezeichnend ist, dass »die überdurchschnittliche Bindungsfähigkeit des Zentrums in Württemberg [...] sozialstrukturell in der überwiegend ländlichen Struktur der katholischen Gegenden [gründete]«⁸⁹. Gegen Blackburn hat Gawatz aber bestritten, dass wirtschaftspolitische Fragen zum ausschlaggebenden Moment der Zentrumsgründung wurden. Da er das Zentrum als Ableger der katholischen Organisationsdynamik insgesamt versteht, stehen in seiner Perspektive kulturelle Streitfragen und Kirchenpolitik im Vordergrund⁹⁰. Wenn also ländliche Interessen für regionale und reichsbezogene Zentrumspolitik eher mobilisierbar waren als städtische, dann waren allem Anschein nach konfessionelle Orientierungen mobilisierungsförderlicher als die Probleme des sozialen Wandels. Das musste die Breitenwirkung dieser Mobilisierung erneut begrenzen, weil solche Inhalte nicht in allen, möglicherweise nicht einmal in den größeren Segmenten städtisch lebender Katholiken kommunizierbar waren. Denn es ist noch nicht ausgemacht, ob die in der Verflechtung von Zentrum und Volksverein klar erkennbar werdenden Milieustrukturen –

85 Vgl. WEHLING, Oberschwaben (wie Anm. 43), 139.

86 Vgl. Wolf-Dieter SICK, Oberschwaben als Wirtschaftsraum, in: Oberschwaben, hg. v. Hans-Georg WEHLING (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 24), Stuttgart 1995, 45–72.

87 Vgl. HUG, Erzbistum Freiburg (wie Anm. 72), 62.

88 Vgl. AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 383. Zur ländlichen Kommunalität im deutschen Südwesten vgl. Peter BLICKLE, Oberschwaben als Bauernlandschaft, in: Oberschwaben (wie Anm. 86), 73–94. – Joachim KÖHLER, Oberschwaben als kirchliche Landschaft, in: ebd., 95–121.

89 GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 53, 56. – Vgl. BLACKBOURN, Marienerscheinungen (wie Anm. 22), Kartenanhang 242f.

90 Vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19), 103f.

personell, organisatorisch und in den politisch-sozialpolitischen Inhalten⁹¹ – jeweils kommunal rekonstruierbar sind oder Themen eines honoratiorenpolitischen patriarchalen Netzwerks blieben. Um hier zu einigermaßen gesicherten Aussagen zu kommen, müsste mehr gewusst werden über die Verknüpfung der lokalen Ebene mit den Vereins- und Parteizentralen, über das Veranstaltungsspektrum der Volksvereine, das bislang nur in Themenlisten rekonstruiert wurde⁹², und über dessen Zusammenfügung zu einem kulturellen Code und einem spezifisch konfessionellen Weltdeutungssystem, das sich nicht nur in der Vereinsarbeit, sondern auch in Predigt und frommer Lektüre aufweisen ließe. Kurz: Stadt und Land stehen im Hinblick auf die genannten Entwicklungen nicht in binärer Unterscheidbarkeit zueinander, sondern in komplexer Verflechtung.

4. Arbeit–Kapital–Konflikte

Die Industrialisierungsgeschichte Baden-Württembergs hat entscheidend dazu beigetragen, dass sich Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen und den beteiligten Gruppen nicht rein oder überwiegend als soziale Konflikte darstellten, anders als etwa im Saarland, im Rheinland einschließlich des Niederrheins oder im Ruhrgebiet. Die Industrialisierung erfolgte im Vergleich zu den Montanregionen des Westens und Nordens spät, dezentral und angesichts des Mangels an Bodenschätzen stärker in eine verarbeitungsgewerbliche Richtung. Zum einen entstanden im Mittleren Neckarraum und entlang der Rheinschiene geschlossene Industrielandschaften (Heilbronn, Stuttgart, Göppingen, Reutlingen, Mannheim, Pforzheim), zum anderen vollzog sich – vor allem in den Klein- und Mittelstädten – nach 1890 bis in die Zwischenkriegszeit hinein mit der zunehmenden Verfügbarkeit elektrischer Energie ein »technologischer Paradigmenwechsel« hin zu einer dezentral-flächendeckenden mittelständischen Ökonomie, welche die heutige wirtschaftsgeografische Position Baden-Württembergs im Bundesvergleich herbeiführte. Dementsprechend entwickelten Arbeit-Kapital-Konflikte im Südwesten eine sehr unterschiedliche, bisweilen nur latente Dynamik. Typisch, vor allem im protestantischen Alt-Württemberg als Realteilungsgebiet, wurde die Entwicklung vom Nebenerwerbslandwirt zum (nicht besitzlos-proletarisierten) Arbeiterbauern⁹³, ein sozialer Typus, der von den ab den 1880er Jahren aus dem Süden verstärkt zuziehenden katholischen Arbeitskräften nicht übernommen werden konnte. Das begründete ihre tendenziell doppelte, konfessionelle und soziale Marginalisierung in den Industriezentren (Stuttgart, Esslingen, Ulm, Pforzheim, Mannheim). Welche Auswirkungen die Erwerbsstruktur der katholischen Regionen auf die Organisationssoziologie etwa eines berufsständischen Vereinswesens und seine Mitgliedsstruktur oder auf die besondere soziale Lage der katholischen Minoritäten in industrialisierten Großstädten oder auf die Sozialstruktur in den – teils konfessionsparitätischen – Klein- und Mittelstädten hatte, darüber ist derzeit so gut wie nichts bekannt.

Studien zur Vereinskultur und zum Verbandswesen in den Bistümern Rottenburg und Freiburg sind bislang vereinzelt geblieben. Der Ausbau kirchlicher Strukturen vollzog sich in der Erzdiözese Freiburg vor allem ab den 1890er Jahren bis 1914: Die Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland, der vor dem Ersten Weltkrieg fast jeden fünften erwachsenen männlichen Katholik in Baden organisierte, der Bonifatius-Verein, weitere kirchliche Vereine und soziale Dienste. Zunehmend unterschied die

91 Vgl. ebd., 106f.

92 Vgl. ebd.

93 Vgl. GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 39.

Seelsorge nach Berufs-, Alters- und Standesgruppen entsprechend der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft. Seit 1897 vollzog sich zudem die Gründung des deutschen Caritasverbandes als Dachverband aller kirchlichen Hilfswerke der deutschen Diözesen mit Sitz in Freiburg. Sind diese Entwicklungen mit dem sozialwissenschaftlichen und konfessionssoziologischen Milieu-Begriff in angemessener Differenzierung zu erfassen, zumal sich das ausgebaute Sozialwesen des badischen Katholizismus einer Integration in die gemischt-konfessionelle Gesellschaft strikt verweigerte und in konfessioneller Abgeschlossenheit den Charakter einer kirchlichen Einrichtung unter geistlicher Kontrolle verteidigte?

Auch für die Diözese Rottenburg deuten bisherige Ergebnisse, ohne dies explizit zu machen, in Richtung auf ›Verspätung‹ und ›organisatorischen Import‹. Weder von 1848 noch vom Kulturkampf, so Halder⁹⁴, seien bedeutende Impulse für das katholische Vereinswesen ausgegangen. Vielmehr habe sich der politische Katholizismus in Südwestdeutschland gegen Ende des 19. Jahrhunderts etabliert, bevor die Entfaltung des katholischen Vereinswesens in wirklich großem Maßstab begann. Dadurch verschoben sich die Hauptfelder der Auseinandersetzung gegenüber norddeutschen, etwa rheinisch-westfälischen Verhältnissen deutlich: nicht mit der preußisch-protestantischen nationalpolitischen Leitkultur, sondern mit der fortschreitenden Säkularisierung setzte sich das katholische Berufsvereinswesen auseinander, und erst in diesem Prozess wurde das katholische Vereinswesen zur »Insel der Stabilität«⁹⁵. Ansgar Krimmer stellte die Gesellenvereine als Sammelpunkte des katholisch-kirchlichen Lebens dar. Sie seien für die im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung entstehenden katholischen Gemeinden in den im 19. Jahrhundert überwiegend noch protestantisch geprägten württembergischen Städten »maßgeblich am Aufbau eines katholischen Milieus beteiligt«⁹⁶ gewesen – allerdings ohne dass ein methodisch distinkter Milieu-Begriff zugrunde läge. Darüber hinaus betont Krimmer für die katholischen Kleinstädte und Marktorte die soziale und wirtschaftliche Hilfsfunktion der Vereine im Strukturwandel des Handwerks zur Industrie, vor allem aber die Immunisierungsbestrebungen gegenüber mentaler Säkularisierung und Sozialdemokratie.

Deutlich ist, dass die Kurve der Neugründungen von Kirchen und Pfarrgemeinden in altwürttembergischen Gebieten – eine Folge der Konfessionsverschiebung durch Urbanisierung – zwischen 1850 und 1900 exponentiell nach oben stieg und die größten Zuwächse zwischen 1895 und 1900 zu verzeichnen waren⁹⁷. Die Entwicklung eines katholischen Arbeitervereinswesens begann erst 1883, Arbeiterinnenvereine entstanden erst ab 1906. Von vornherein war das württembergische Zentrum personell mit dieser Arbeitervereinsbewegung eng verflochten⁹⁸. Die Neugründungen von weiblichen Ordensgemeinschaften vollzogen sich vor allem zwischen 1850 und 1865; zu überprüfen wäre, welche Aufgaben diese Ordensniederlassungen im Verlauf des 19. Jahrhunderts

94 Vgl. Winfrid HALDER, *Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft* (VKZG.B 64), Paderborn u.a. 1995, 392f.

95 Ebd., 399.

96 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.

97 Vgl. Joachim KÖHLER, *Das Bistum Rottenburg von der Gründung bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Religionsgemeinschaften* (wie Anm. 18), 89–115, 103.

98 Vgl. ebd., 104.

neu übernahmen, wie sich Mitgliederzahlen entwickelten und wie sich das Netz der Niederlassungen zeitlich gestaffelt verdichtete⁹⁹.

Entscheidend wird aber erneut die Frage sein, welche sozialen Interessen von Katholiken-Organisationen aufgegriffen und politisch bearbeitet wurden und auf welche sozialen Notstände sie antworteten. Auch Köhlers Schlaglichter auf die Entwicklung des Sozialnetzes in Stuttgart zeigen, dass sich der Aufbau katholischer Schulen, Mädchen- und Männerheime, Krankenhäuser und weiterer Sozialeinrichtungen ebenso wie der Ausbau des Pfarrnetzes und die Etablierung einer katholischen Presse im Wesentlichen zwischen 1890 und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges vollzog¹⁰⁰. Das bedeutet, dass die Ausbildung katholischer Organisationsstrukturen den Phasenverschiebungen der Industrialisierung in Württemberg folgte, gleichzeitig aber nicht allein durch die Industrialisierung bedingt war, sondern auch in katholischen Regionen konfessionskulturelle Grundaxiome (neu) verankern sollte. Dementsprechend wäre für den deutschen Südwesten ein neues Modell der Zuordnung von sozialen Interessen und Konfessionsgrenzen zu erproben: Für welche Belange sich der politische und Verbandskatholizismus in lokalen Gesellschaften engagierte, hing nicht zwangsläufig mit seinen jeweiligen ursprünglichen Gründungszielen in anderen Regionen des Reiches zusammen. Wollte er nicht funktionslos bleiben, mussten seine einzelnen Vereine und Verbände notgedrungen auch »gründungsferne« Aufgaben übernehmen, zumal sich konfessionspolitische Aufladungen sozialer Auseinandersetzungen weniger auf den Gegensatz Kapital-Arbeit als auf eine Interessenkonfrontation zwischen regional sehr unterschiedlich behimateten vorrangigen Wirtschaftssektoren bezogen. Das hat nicht nur die bereits von Wilfried Loth für die Zentrums politik im Reich analysierten innerkatholischen Gegenläufigkeiten im Blick auf wirtschaftspolitische Interessen befördert, sondern gleichzeitig die konfessionskulturellen Grenzen aufgeweicht, indem etwa für das agrarisch geprägte südwestdeutsche Zentrum eine Zusammenarbeit mit dem für die Interessen und die Mentalität protestantisch-pietistischer Landwirte stehenden Bauernbund notwendig wurde oder indem auf Reichsebene die sozial- und handelspolitischen Interessen der verschiedenen Zentrums-Regionen konkurrierten. Welche sozialpolitischen Themen auf Reichsebene auf die Willensbildung in der Region zurückwirkten, – affirmativ oder kontrastiv, welche Auswirkungen das in den Städten vorherrschende protestantische Übergewicht bei Selbständigen, Beamten und Angestellten wie ein entsprechendes katholisches bei den Arbeitern¹⁰¹ auf die kulturelle Infrastruktur und das Bildungsverhalten hatte – auch hier dehnen sich die Felder des religionssoziologischen Nichtwissens.

3. Das Programm »Kulturelle Erweiterung«

1. Interne Entwicklungsmomente der Konfessionskultur

Jene eben genannten Haupt-Konfliktlinien, welche Milieubildungsprozesse besonders begünstigten, waren in Württemberg samt und sonders in einer typischen Weise entschärft, was eine eigentümlich verspätete Ausbildung katholischer Substrukturen be-

99 Vgl. Relinde MEIWES, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt/M. 2000; erste Indizien bei KÖHLER, Bistum Rottenburg (wie Anm. 97), 102.

100 Vgl. KÖHLER, Katholiken (wie Anm. 69), 32, 38–49.

101 Vgl. SCHMITT, Mitgliedschaft (wie Anm. 18), 223.

wirkt zu haben scheint. Umgekehrt hat im Vergleich dazu die massive Ausprägung einzelner dieser Konflikte in Baden Milieubildungsprozesse offenbar nicht früher einsetzen lassen; gleichzeitig organisierte das Milieu faktisch nur einen Teil der Katholiken, blieb ländlich, unterbürgerlich und antikapitalistisch¹⁰². Daneben blieb eine liberale Kulturhegemonie bestehen, und auch unter Katholiken blieben liberale katholische Bürgertümer offenbar konsistenter als in klassischen Milieu-Regionen Norddeutschlands¹⁰³.

Daraus entwickeln sich für den Fortgang der Milieu-Forschung – in der Region und darüber hinaus – zentrale kulturgeschichtliche Fragestellungen: Gibt es möglicherweise eine abgeleitete, nicht aus den regionalen Konstellationen selbst erwachsende Milieubildungsdynamik, die weniger von den vor Ort auszutragenden konfessionellen und soziopolitischen Leitkonflikten getragen ist, sondern stärker aus der Sogwirkung einer dominanten Milieubildung in anderen Regionen hervorgeht? Bilden dominante Milieus (in Preußen, den hessischen Ländern etc.) die Vorstellung aus, als Katholik an diese dominanten Strukturtypen gebunden zu sein? Dehnen sich die Organisationsstrukturen der Milieus gleichsam selbstläufig aus, weil sie durch überregionale Kommunikation als mit der eigenen religiösen Identität unlösbar verbunden erfahren werden? Kann daher auch ein sekundärer, abgeleiteter Typ der Milieubildung beschrieben werden, der gerade nicht auf die aktuellen Modernisierungsprozesse antwortet, sondern nur der anderwärts zwingenden Entwicklung faktisch folgt, weil die religiöse Grundausrichtung hinreichend gemeinschaftsbildend wirkt? Um so wichtiger wäre es, diese in ihren lebensrelevanten Facetten viel genauer zu rekonstruieren, als es bislang geschehen ist.

Diese Beobachtungen und Fragen legen immer wieder die Notwendigkeit einer kulturgeschichtlichen Erweiterung des Milieu-Konzeptes nahe. Erst eine genaue Analyse der Gestaltungselemente und Symbolwelten, der Sprachspiele und Handlungsformen, der Orientierungsleistungen lebensweltlicher Habitualität, und zwar im Kontext unterschiedlichster sozialer Strukturen vom Dorf bis zur industriellen Großstadt, können die wechselseitig ambivalente Bezogenheit von Subkultur und Substruktur katholischen Lebens beschreiben. Selbst bei geringerer Organisationsdichte können das Informations- und Orientierungspotential des gesprochenen Wortes, der Vertrieb von Literatur und Broschüren, die Missionen und ihre spezifische Theatralik, die Festkultur und das Wallfahrtsverhalten, nicht zuletzt die daraus hervorgehende repräsentative Symbolik und Gruppenbildung als integrative Klammer gewirkt haben. Diese integrative Klammer nicht nur organisations- und institutionengeschichtlich, sondern auch kultur- und näherhin frömmigkeitsgeschichtlich zu entfalten, darauf richtet sich als wesentliche Ergänzung bisheriger Zugriffe das Ziel der im Folgenden erstmals exemplarisch vorgestellten Studien. Vor allem diese kulturgeschichtliche Erweiterung der Milieu-Forschung kann zeigen, ob der Vergesellschaftungstyp ›Milieu‹ zwischen der Endphase des Kaiserreichs und der Frühphase der Bundesrepublik tatsächlich »so dominant geworden ist, daß er [...] zur weitgehenden Gleichsetzung von Milieu und katholischer Kultur geführt hat«¹⁰⁴. Dabei ist der kritische Hinweis von Klaus Arnold, der Milieu-Ansatz habe es bislang vermieden, sein Verhältnis zum Begriffsagglomerat ›Ultramontanismus‹ zu klären, eben so richtig wie seinerseits defizitär. Denn die innere Plausibilität der katholischen Lebensform lässt sich mit dem eher kirchenpolitischen und kirchenverfassungsgeschichtlichen Ultramontanismusbegriff ebenfalls nur sehr partiell aufklären. Vor allem gilt es die relative Statik zu überwinden, welche die kulturellen Aspekte

102 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus (wie Anm. 14), 392.

103 Vgl. ebd., 395.

104 AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 386.

des ›Milieus‹ eher in ihrer Zuständlichkeit als in ihren Entwicklungen abbildet, obwohl organisationsgeschichtlich durchaus Phasenmodelle entworfen wurden. An verschiedenen lokalen Beispielen wäre zu beobachten, wie sich die binnenkatholischen Diskurse und Lebensweisen zwischen Kaiserreich, Weimarer Republik und Nationalsozialismus veränderten und welche Konsequenzen sich für die Institutionalisierungen und die ›Außenbeziehungen‹ der Katholiken daraus ergaben. Alles das spielte in der Katholizismusforschung zum deutschen Südwesten bislang kaum eine Rolle.

Das verdeutlicht das Beispiel Freiburg: Gleichzeitig mit dem Ausbau des Vereins- und Verbandswesens seit 1890 wurde verstärkt an einer Umorientierung der Gemeindeliturgie und der Gemeindegesangbücher gearbeitet. Die Neugründung von Gebetsbruderschaften und marianischen Kongregationen sowie massenhafte Volksmissionen suchten die Glaubens- und Lebensorientierung der Katholiken ebenfalls in ultramontanem Sinn neu zu prägen. Doch bereits die Diözesansynode unter dem neugewählten Bischof Carl Fritz (1921) leitete eine vorsichtige Neuorientierung der Pastoral in der Weimarer Zeit ein¹⁰⁵. Zeitgleich gründeten sich zahlreiche Männerorden neu, nachdem die bis 1918 bestehenden Verbote entfallen waren; auch die weiblichen Ordensbewegungen wuchsen stark an. Nach 1927/28 hat die katholische Aktion den Zusammenhang von katholischer Basisreligiosität, Vereinskultur und Parteipolitik nochmals grundlegend verändert¹⁰⁶. Die systematische wissenssoziologische und frömmigkeitsgeschichtliche Auswertung dieser Umbildungsprozesse steht jedoch noch weithin aus.

Wie lässt sich die Präsenz von Katholiken in der jeweiligen städtischen oder dörflichen Öffentlichkeit beschreiben? Welche kommunalen Gebäude, säkularen Feste und repräsentativen Veranstaltungen integrieren die katholische Symbolwelt oder sind gar durchgängig von ihr geprägt? Wo bilden Katholiken explizite Gegenöffentlichkeiten zur offiziellen Festkultur (z.B. Sedanstag gegen Fronleichnamspzession¹⁰⁷)? Ist die lokale Öffentlichkeitspräsenz der Katholiken in sich homogen oder zwischen verschiedenen Gruppen umkämpft? Wie wird der Katholizismus von anderen lokalen Gruppen wahrgenommen? Wie behauptete sich die katholische Lebensform in den publizistischen Konfessionskontroversen und wie veränderte sich die Rolle der Katholiken in der konfessionssegmentierten Gesellschaft durch diese Kontroversen ihrerseits?

Die pastoralen Aufbrüche der Weimarer Zeit finden sich auch in den bisherigen Forschungen zur Rottenburger Diözesangeschichte praktisch nur aufgelistet, nicht wirklich entfaltet. Die altständisch-restaurative liberale Bürgerlichkeit der Honoratiorenparteien¹⁰⁸ stellte auch für Katholiken zunächst eine gültige Lebensform dar; unklar aber ist, was den Ausschlag dafür gab, dass sich erst in den 1890er Jahren die Konfessionskulturen endgültig auffächerten. Fällt in Württemberg die Formierungsphase des Milieus in die Zeit zwischen 1890 und dem Ersten Weltkrieg, wird für seine Bewährung, aber auch für seine spannungsreiche Wandlung die Zeit der Weimarer Republik ausschlaggebend: welche Gruppen nämlich im Bistum und in den einzelnen Pfarreien die Predigererneuerung und die Bibel auch als Buch der Laien entdeckten (Gründung des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart 1933), welches Ideal von Literatur und bildender Kunst sich in einer nach-nazarenischen und nach-integralistischen Phase der Milieu-Kulturvorstellung ausbildete (Diözesan-Bildungsausschuss zur Pflege der Volksbildung,

105 Vgl. HUG, Erzbistum Freiburg (wie Anm. 72), 74f.

106 Vgl. KÖHLER, Katholische Kirche (wie Anm. 72), 269–273.

107 Vgl. 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.

108 Vgl. GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 41, 43.

1921), wie das Kloster Beuron mit den Anfängen der liturgischen Bewegung in das Umland hinein wirkte, welche religiöse Symbolpraxis ihren lebensweltlichen Hintergrund verlor, welche Formen und Deutungsmuster sich neu entwickelten, und wie sich diese Tendenzen, aber auch der Vereinskatholizismus und die Zentrumspolitiker zur Einführung der katholischen Aktion verhielten, die nach italienischem Vorbild eine Entpolitisierung des Klerus und eine sich auf Standesseelsorge beschränkende Kirche propagierte¹⁰⁹, und nicht zuletzt wo die Schnittstelle verlief, an der sich die Struktur der Konfessionszugehörigkeit und der religiösen Praxis verlagerte von kollektiver Weitergabe der Konfessionsbindung an die nächste Generation zur individuellen Entscheidung und Bekehrung.

Eben so wichtig wird eine Analyse der Wirkungsgeschichte des Nationalsozialismus. Die relative und abgestufte Resistenz der Katholiken nicht nur bei den Wahlen bis 1933¹¹⁰ und bei den weltanschaulichen Gleichschaltungsversuchen wurde immer wieder mit der Milieubindung begründet, die als Sprach-, Symbol-, Kultur- und Deutungsgemeinschaft, institutionell strikt zusammengefasst, von außen her durch konkurrierende Weltanschauungen, Symbolpraktiken und häufig nicht einmal durch Drohung und Gewalt aufzubrechen war. Von größter Bedeutung erscheint nun die Frage, wie Katholiken in Regionen reagierten, in denen sich solche Milieustrukturen möglicherweise nicht oder schwächer ausgebildet hatten: Änderte sich das Wahlverhalten? Entwickelte sich eine größere Nähe zum Dritten Reich und seinem Führerkult¹¹¹? Drangen Nationalisierung oder völkische Elemente tiefer in das religiöse Leben und die religiöse Semantik ein? Erntete der Nationalsozialismus, vor allem in den Vorkriegsjahren, mehr Zustimmung als in klassischen Milieu-Regionen¹¹²? Wenn umgekehrt Bischof Sproll, zahlreiche Priester, Verbands- und Vereinskatholiken, vor allem aber auch Jugendliche mit dem Nationalsozialismus in massive Konflikte gerieten, ist die religiöse und soziale Struktur ihrer Rückbindung an den Katholizismus noch eigens zu rekonstruieren. Von großer Bedeutung für die Ausformung eines sich möglicherweise regionalspezifisch und phasenverschoben ausbildenden katholischen Milieus wird demnach die Frage nach den Trägergruppen sein. Je nachdem, ob sich hier besonders der Adel¹¹³, das Bürgertum¹¹⁴, der Hochklerus¹¹⁵ oder der Niederklerus¹¹⁶, nicht zuletzt die Landbevölkerung engagierte, musste der Katholizismus auch kulturell und im Blick auf unterschiedliche Vorstellungen zu pastoralen und politischen Herausforderungen der Zeit ein anderes Gesicht annehmen. Hier liegt auch ein zentraler Ansatzpunkt, um Aspekte der Gender-Forschung in die Milieu-Forschung zu integrieren¹¹⁷: Frauenverbandswesen und weibli-

109 Vgl. KÖHLER, Bistum Rottenburg (wie Anm. 97), 107–109. – DERS., Katholische Kirche (wie Anm. 72), 269–273.

110 Vgl. Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u.a. 1992, Umschlagdeckel.

111 Vgl. Eberhard SCHANBACHER, Das Wählervotum und die »Machtergreifung« im deutschen Südwesten, in: Machtergreifung in Südwestdeutschland (wie Anm. 72).

112 Vgl. Roland WEIS, Würden und Bürden. Katholische Kirche im Nationalsozialismus. Der katholische Klerus der Erzdiözese Freiburg zwischen 1933 und 1945, Freiburg 1994.

113 Vgl. BURKARD, Zeichen (wie Anm. 53). – Hubert WOLF, Im Zeichen der »Donzdorfer Fakultät«. Staatskirchenregiment – »liberale« Theologie – Katholische Opposition, in: Hohenstaufen/Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 3, 1993, 96–116.

114 Vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19). – GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20). – RAUH-KÜHNE, Katholisches Milieu (wie Anm. 62).

115 Vgl. HAUSBERGER, Reformistae (wie Anm. 48). – WOLF, Wahrheit (wie Anm. 46).

116 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus (wie Anm. 14). – BLASCHKE, Kolonialisierung (wie Anm. 14). – GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19).

117 Vgl. Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19.

che Ordensgemeinschaften, Typen weiblicher Religiosität, die Frage nach der ›Feminisierung‹ der Religion, Breitenreligiosität von Frauen, ihre Rolle in den Gemeinden, nicht zuletzt in die das Themen-, Arbeits- und Lebensfeld der Frauen betreffenden öffentlichen Diskurse (Bildung und Beruf, Erziehung, Frömmigkeit, Mode etc.).

2. ›Dichte Beschreibung‹ – ›Alltag‹ – ›Kulturgeschichte‹

Im deutschen Südwesten ist Kirchengeschichte bislang zu einem großen Teil eine Geschichte der Bistümer und Bischöfe und eine Geschichte der Fakultäten und ihrer Theologen gewesen. Dem gegenüber ist die beeindruckende Fülle des hoch wertvollen Materials, das für eine gesellschafts- und kulturgeschichtliche Neuperspektivierung zur Verfügung steht und welches nach Überlieferungsdichte und Differenziertheit der Quellengattungen die Grundlage bisheriger Studien zum Milieu-Paradigma teils deutlich übersteigt, der Aufmerksamkeit der Forschung bislang fast völlig entgangen.

Das Stichwort der ›dichten Beschreibung‹ (Clifford Geertz) liefert jenseits aller Autoritätenrekurse den zentralen Schlüssel dafür, was unter einer kulturgeschichtlichen Erweiterung einer Gesellschaftsgeschichte des Christentums zu verstehen ist¹¹⁸. Wenn ›dichte Beschreibung‹ zunächst schlicht, aber konkret bedeutet, »eine Lesart dessen zu erstellen, was geschieht«¹¹⁹, dann bedarf das der Erläuterung innerhalb der komplexen Diskussion um die Relevanzen und Wechselbezüge von Mikro- und Makrogeschichte.

Eine so geartete Kulturgeschichte sucht nicht nach empirisch fassbaren Gesetzen, sondern nach interpretierbaren Bedeutungen gesellschaftlicher Ausdrucksformen des Religiösen. Diese symbolischen Formen zielen auf »starke, umfassende und dauerhafte Motivationen in den Menschen«¹²⁰, indem sie ihre Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung zu einem festen Bestandteil ihrer Wirklichkeitsauffassung und ihrer daraus hervorgehenden, sie mitteilenden, erhaltenden und weiterentwickelnden sozialen und religiösen Praxis gerinnen lassen. Die zu rekonstruierende religiös geprägte Kultur ist öffentlich, existiert nicht nur in den Köpfen und Seelen, sondern wird beschreibbar durch ihr Nach-Außen-Treten in der Öffentlichkeit, der Bekanntheit, dem kollektiven Mitvollzug ihrer Bedeutungsgehalte¹²¹. Die ›dichte Beschreibung‹ einer solchen religiösen Kultur zielt auf eine »intensive Betrachtung auch kleinster Details«¹²² in der dem Historiker zugänglichen Welt der Ereignisse und Zustände, um »die symbolischen Formen des Zusammenlebens zu entschlüsseln«¹²³; sie ist gerichtet auf die Rekonstruktion »der Vorstellungswelt, innerhalb derer ihre Handlungen Zeichen sind«¹²⁴. Diese theoretischen und methodischen Zugangsweisen berühren sich eng mit jenen Ansätzen einer Mikrogeschichte, die in Anlehnung an italienische oder französische Ansätze in

und 20. Jahrhundert hg. v. Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN (Konfession und Gesellschaft 7), Stuttgart u.a. 1995 (Lit.); zu den weiblichen Ordensgemeinschaften vgl. MEIWES, Arbeiterinnen (wie Anm. 99); zu mystischen oder wunderbaren Phänomenen vgl. BLACKBOURN, Marienerscheinungen (wie Anm. 22) und: Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Paderborn 1995.

118 Vgl. HOLZEM, Geschichte des »gegläubten Gottes« (wie Anm. 27), 73–103, 89–100.

119 GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 26.

120 Ebd., 48.

121 Vgl. ebd., 18f.

122 Thomas KNUBBEN, Reichsstädtisches Alltagsleben. Krisenbewältigung in Rottweil 1648–1701 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 20), Rottweil 1996, 21f.

123 Ebd.

124 GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 20.

Deutschland unter dem Signet der Alltagsgeschichte firmieren. Die informelle Logik des tatsächlichen Lebens als symbolische Äußerungsform von Sinngehalten und ideellen Strukturen zu begreifen, ohne die ›im Gebrauch‹ unvermeidlichen Inkohärenzen und Anpassungen zu verwischen, heißt, das auf den ersten Blick so konsistente Milieu-Paradigma nicht zu einer einwandfreien formalen Ordnung der Lebenswelt zu verdinglichen, sondern den stets umkämpften Bogen eines religiös-sozialen Diskurses nachvollziehbar zu machen.

Für den methodologisch lange umkämpften Status solcher Mikroanalysen (die breite Diskussion kann hier nicht im Einzelnen abgebildet werden¹²⁵) gilt es nachdrücklich klarzumachen, dass im kommunalen Beispiel weder das Ganze in kleiner Form repräsentiert wird noch der je kleine Testfall an beliebig vielen Beispielen wiederholt werden könnte. Der Vernetzung von Mikro- und Makroanalyse muss daher hermeneutisch besondere Aufmerksamkeit gelten. Der Begriff des ›Alltags‹ ist hier von entscheidender Relevanz. Unter Rekurs auf Norbert Elias, Edmund Husserl, Alfred Schütz und Agnes Heller¹²⁶ ist der ›Alltag‹ der für jeden Menschen unmittelbar erfahrene Raum einer kommunikativ vermittelten Lebenswelt (im oben genannten Sinn symbolisch geprägter Kultur), »die für ihn wie für alle in dieser Welt lebenden Menschen die unhinterfragte Wirklichkeit ausmacht«¹²⁷. Der Alltag als selbstverständlicher Erfahrungshorizont und als »unbefragte[r] Boden einer natürlichen Weltanschauung«¹²⁸ ist der historischen Beschreibung nur zugänglich, insofern diese Wirklichkeitskonstruktion der Lebenswelt einem intersubjektiv sinnhaften Aufbau folgt.

Das bedeutet konkret: »Der Ort der Untersuchung ist nicht der Gegenstand der Untersuchung«¹²⁹. Untersucht werden nicht Kommunen, sondern untersucht wird *in* Kommunen. Hier vernetzen sich Lokalstudien mit den überregionalen Fragestellungen und Ergebnissen der Forschung zu Katholizismus, katholischer Lebenswelt oder katholischem Milieu durch den wissenssoziologischen und kulturgeschichtlichen Ansatz: Die Selbstgewissheit des Alltags, die Konstanz der intersubjektiven Geltungswirklichkeit von Sinnhorizonten ist aus der historiografischen Perspektive den lokalen religiösen Gemeinschaften nicht gleichsam automatisch mitgegeben; soziokulturelle Milieus sind auf der Mikroebene keine autogenen Sinnproduzenten, sondern im Feld der sozialen Interaktion durch Internalisierung, Objektivierung und Externalisierung diskursive Verhandlungsräume¹³⁰, in denen die Akteure selbst – nicht ohne Konflikt, Behelf und Inkohärenz – jenen auch und vor allem überregional – im Fall des Katholizismus bis in eine weltkirchliche Dimension hinein – vernetzten Sinn zu (re-)produzieren suchen, der ihre

125 Vgl. einstweilen Peter BORSCHIED, *Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?*, in: *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. III: *Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte*, hg. v. Wolfgang SCHIEDER u. Volker SELLIN, Göttingen 1987, 78–100 (Lit.). – Jürgen SCHLUMBOHM, *Mikrogeschichte – Makrogeschichte: Zur Eröffnung einer Debatte*, in: *Mikrogeschichte – Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel*, hg. v. DERS. (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 7), Göttingen 1998, 7–32 (Lit.).

126 Vgl. BORSCHIED, *Alltagsgeschichte* (wie Anm. 125), 82f., 95. – KNUBBEN, *Alltagsleben* (wie Anm. 122), 15f.

127 Carola LIPP, *Alltagskultur* (wie Anm. 122), 1–33, 3.

128 Alfred SCHÜTZ, Thomas LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1979, 25.

129 GEERTZ, *Dichte Beschreibung* (wie Anm. 28), 32.

130 Vgl. Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1966/1999.

Lebenswelt zusammenhält. Diese symbolischen Deutungs- und Interaktionsformen sind weder lokalen Ursprungs noch auf diesen Wirkungskreis begrenzt, sondern kommunikativ in sowohl konträre als auch homogene Umwelten unterschiedlicher Reichweiten vernetzt (Kommune, Region, Land, Deutsches Reich, Katholizismus europaweit, Weltkirche, Mission etc.). Das wiederum bedeutet, dass die Allgemeinheit der Einsichten in einem dialektischen und nicht in einem konträren Verhältnis zur Genauigkeit der Einzelbeschreibungen steht¹³¹. Auf diese Weise werden jene theorieleeren Fluchtbewegungen in die bloße Narrativität des alltäglichen Mikrokosmos mit der verhängnisvollen Verklärung zur prozesslos-statischen Idylle vermieden, die bestimmten Erscheinungsformen der Alltagsgeschichte zu Recht zum Vorwurf gemacht worden sind¹³².

Mikro- und Alltagsgeschichte haben sich kritisch mit einem Geschichtsbegriff auseinander gesetzt, der das Wesentliche vergangener Gesellschaften in den sich in ihnen vollziehenden Großprozessen in Richtung der Modernisierung sah und sich implizit auf die Seite der Beförderer und Gewinner dieser Entwicklungen stellte. Gegen diese Teleologien waren »wesentliche Phänomene der Vergangenheit sichtbar zu machen, die vorher unbeachtet geblieben waren«¹³³. Dass sich »die hartnäckigsten Forderungen der Menschheit nach Humanität in Form von Gruppenstolz zum Ausdruck bringen«¹³⁴ und auch marginalisierte Gruppen nicht nur anonym im Kontext von »Strukturen und Prozessen«¹³⁵, sondern »als Handelnde mit eigenen Zielen und Strategien zu begreifen«¹³⁶ sind, wäre an Modellen der jeweiligen Sozialform des Katholizismus – vom Kulturkampf über krisenbetonte Demokratie-, Diktatur- und Kriegserfahrung – eigens zu bewahren: Wenn überhaupt, dann kann hier in aller Unterschiedlichkeit, aber auch in wechselseitiger Bezogenheit aufeinander nach dem Verbindenden zwischen dem Erzbischof und dem Universitätsprofessor, dem Mitglied des Bischöflichen Ordinariats und dem einfachen Kleriker, dem lokal und/oder überregional wirkenden Zentrumspolitiker, dem Vereinskatholiken und dem Mitglied der marianischen Kongregation, der Volksschullehrerin, Ordensfrau, Bäuerin und dem Dienstmädchen innerhalb der mentalen Subkultur gesucht werden. Letzten Endes belegen diese Forschungsinteressen das »enorme Anwachsen des Interesses an der Rolle der symbolischen Formen im menschlichen Leben«¹³⁷ in dem Maße, in dem die (post-)moderne Gesellschaft der Selbstgewissheit über diese symbolischen Formen verlustig zu gehen droht. Möglicherweise liegen in diesen symbolischen Formen für lokal agierende, aber überlokal kulturell verwurzelte Menschen wichtige bislang nicht konsensfähig aufgefundene Verbindungslinien von Mikro- und Makroperspektive im Spannungsfeld zwischen der »erfahrungsbezogene[n] Logik der Kultur und Sozialisation«¹³⁸ und der »erfahrungsunabhängige[n] Logik moderner Regelungssysteme«¹³⁹.

Der Historiker, mehr noch als der »teilnehmend beobachtende« Ethnograph, wird sich allein aufgrund der Quellenlage mit der »ihrem Wesen nach« unvollständigen Ana-

131 Vgl. GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 35.

132 Vgl. BORSCHIED, Alltagsgeschichte (wie Anm. 125), 85–89.

133 SCHLUMBOHM, Mikrogeschichte (wie Anm. 125), 20.

134 GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 32.

135 Vgl. WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte Bd. 3 (wie Anm. 13). – DERS., Deutsche Gesellschaftsgeschichte Bd. 2 (wie Anm. 13).

136 SCHLUMBOHM, Mikrogeschichte (wie Anm. 125), 20.

137 GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 42.

138 BORSCHIED, Alltagsgeschichte (wie Anm. 125), 90.

139 Ebd.; vgl. SCHLUMBOHM, Mikrogeschichte (wie Anm. 125), 27f.

lyse letzter Gründe der Kultur zufrieden geben müssen¹⁴⁰. Und dennoch bleibt für den Sinn einer auf die Makro-Ebene zielenden Mikro-Perspektive evident, was Siegfried Kracauer ein »theologisches Argument«¹⁴¹ nannte: »daß nichts verloren gehen soll«¹⁴².

140 Vgl. GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 42.

141 Siegfried KRACAUER, Geschichte – Vor den letzten Dingen (Schriften 4), Frankfurt/M. 1971, 130.

142 Ebd.