

DIETMAR SCHIERSNER

Einführung: Katholizismus und Region. Zusammenhänge und Konstrukte

In der in Würzburg erscheinenden katholischen Wochenzeitung ›Die Tagespost‹ konnte man am 30. Mai 2018 einen ›Steckbrief‹ des nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten lesen. *Der Rheinländer* – so die markante Zwischenüberschrift – Armin Laschet und nebenbei das ›Rheinisch-Katholische‹ erhielten darin eine ambivalente Bewertung:

Armin Laschet ist CDU-Politiker. Und katholisch. Genauer: rheinisch-katholisch. Das ist jene Form der Katholizität, die einen Vertrag mit Fröhlichkeit, Unbekümmertheit, konkreter Unabhängigkeit und selbstbewusstem Gottvertrauen eingegangen ist. [...] Der in Aachen geborene [...] Laschet [...] würde vermutlich öffentlich nie so weit gehen und eine alte rheinisch-katholische und auch selbstironische Mentalität bestätigen: Ich bin und bleibe katholisch, egal wer unter mir Papst und Bischof ist.

Gibt es tatsächlich jenen mit Fröhlichkeit, Unbekümmertheit, konkreter Unabhängigkeit und selbstbewusstem Gottvertrauen charakterisierten rheinischen Katholizismus? Sollten diese schönen Eigenschaften nicht vielmehr allerorten Ausdruck katholischen, ja überhaupt christlichen Glaubens sein und sind es doch auch oft? Existiert mithin überhaupt ein spezifisch rheinischer Katholizismus oder gibt es ihn nur in der Vorstellung? Dann wäre immerhin zu fragen: Welche Bestandteile im einzelnen gehören zu dieser Vorstellung und welche nicht? Wann, wie und warum entstand der rheinische Katholizismus oder doch das Bild von ihm, und weshalb wird die Wortbildung immer wieder so gerne aufgegriffen? Prägt am Ende möglicherweise umgekehrt das Bild die Realität und verhalten sich Rheinländer wie Max Frischs (1911–1991) andorranischer Jude irgendwann so, wie es von ihnen erwartet wird? Aber auch: Wie können solche Fragen und die aus ihnen abzuleitenden Thesen überhaupt auf wissenschaftliche Weise empirisch abgesichert beantwortet werden? Verhält es sich doch mit Klischees ähnlich wie mit Horoskopen. Man kann sie nicht beweisen; aber für den, der an sie glaubt, bestätigen sie sich selbst stets aufs neue¹. Zuerst aber wäre zu fragen: Warum wollen wir das alles eigentlich wissen? Was weiß man, wenn man – wie nach der Lektüre des Beitrags von Norbert SCHLOSSMACHER in diesem Band – die Wahrheit über den rheinisch-katholischen Katholizismus kennt²?

Diesen Fragen soll in dieser Einführung in zwei Anläufen nachgegangen werden: in einem ersten, in dem an markanten Beispielen in das semantische Feld der regionalen Zuschreibungen eingeführt und nach historischen Anhaltspunkten für die vorgeblich re-

1 Vgl. zur Empirieresistenz die Beobachtungen von Florian HUBER, *Grenzkatholizismen. Religion, Raum und Nation in Tirol 1830–1848* (Schriften zur politischen Kommunikation 23), Göttingen 2016, 17.

2 Vgl. zum Phänomen Michael KLÖCKER, ›rheinisch-katholisch‹. Zur Mentalität des rheinischen Katholizismus seit der Aufklärung, in: RQ 100, 2005, 288–312.

gional typische Ausformung des katholischen Glaubenslebens Ausschau gehalten wird. In einem zweiten, abstrakteren Teil sollen dann einige Thesen auf der Grundlage dieser Beobachtungen und weiterer Überlegungen formuliert werden.

I.

Ohne weiteres feststellen lässt sich bereits an dieser Stelle: Die landschaftliche Differenzierung von katholischem Glauben und/oder Glaubenspraxis ist keineswegs singulär und bedarf schon deswegen einer Erklärung. In der deutschen Sprache gibt es eine ganze Reihe regional attribuerter Katholizismen, deren Konnotationen mehr oder weniger allgemein abrufbar sind. Man spricht nicht nur von rheinischem Katholizismus, von diesem gleichwohl offenkundig besonders häufig: Schon eine oberflächliche Medien-Recherche legt die Vermutung nahe, dass es sympathisch wirken soll, sich in der Öffentlichkeit als rheinisch-katholisch zu bezeichnen. Gerade diese Variante des Katholizismus wird als besonders modernisierungskompatibel dargestellt. Aus der Kirche ausgetreten zu sein, bildet zum Beispiel für die bekannte Fernsehmoderatorin und Journalistin Bettina Böttinger im Interview mit dem Kölner Domradio kein Hindernis, sich zum – bislang kirchensteuerfreien – rheinisch-katholischen Bekenntnis zu zählen³. Und der ehemaligen Bundesumweltministerin Barbara Hendricks wird die Äußerung nachgesagt, *Wir rheinischen Katholiken machen uns unseren Katholizismus ohnehin selbst*⁴. Zu einer individualisierten, liberalen Gesellschaft, für die Autonomie und Selbstbestimmung hohe Werte darstellen, dürfte diese Art des Katholizismus besonders gut passen. Blicke für den Rest der modernen Welt nur das Problem: Wie wird man Rheinländer?

Indes, es gibt noch eine weitere, recht ähnlich konnotierte Form des Katholizismus, dessen Schäfchen allerdings seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs immer weniger werden und nach und nach aussterben. Verbreitet ist, weil sie sich auf ›römisch-katholisch‹ reimt, die Zusammensetzung ›böhmisch-katholisch‹. Ein pensionierter sudetendeutscher Kollege, der einem mit einer Nonchalance die Welt erklärte wie seinerzeit Marcel Prawy (1911–2003) die Operngeschichte, pflegte damit verschmitzt seine liberale kirchliche Einstellung zu umschreiben. Er verstand sich zwar als katholisch, wollte aber seine Distanz markieren zu allem, was er mit ›Rom‹ verband. Dafür bediente er sich eines bestimmten Klischees von Böhmen als eines Landes, in dem es die Menschen gerne dem braven Soldaten Schweijk gleich tun und sich listig-subversiv, so gut es geht, dem von oben angeordneten Unfug entziehen.

Sucht man jenseits solcher Zuschreibungen nach den Essenzen, wie dies Martin ZÜCKERT in seinem Beitrag tut, wird man feststellen, dass sich in den böhmischen Ländern, in Böhmen und Mähren, übrigens analog zur Entwicklung in Oberschlesien, religiöse und nationale Fragen vermischten⁵. Durch die allgemeine Nationalisierung im

3 Interview mit dem Kölner Domradio am 4.7.2016 (<https://www.domradio.de/themen/kultur/2016-07-04/bettina-boettinger-ueber-kirche-papst-und-kardinal>); abgerufen am 18.9.2018.

4 <https://charismatismus.wordpress.com/?s=brauchen+wir+eine+modernistische+kirche> (17.5.2015); abgerufen am 18.9.2018.

5 Vgl. einführend allgemein Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Martin SCHULZE WESSEL u. Martin ZÜCKERT, München 2009. – Zur Entwicklung im 19. Jahrhundert: Martin SCHULZE WESSEL, Das 19. Jahrhundert als »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung 51, 2/2002, 514–529.

19. Jahrhundert verlor die Kirche auch hier an Bindungskraft, allerdings mehr in Böhmen als in Mähren, wo die Kirchlichkeit deutlich stärker ausgeprägt blieb. Bikonfessionalismus – Kontakt und Auseinandersetzung mit Protestanten – spielte in Böhmen eine untergeordnete Rolle, die nationalen Antagonismen zwischen Tschechen und deutschsprachigen Österreichern, waren entscheidend, wie die Auseinandersetzungen vor 1918 ebenso wie die Entwicklung nach dem Ende der Habsburgermonarchie zeigen: Nach der Unabhängigkeit erfolgte die Gründung einer Tschechoslowakischen Nationalkirche, die sich in der Tradition der als tschechischer Nationalbewegung empfundenen Hussiten sah. Infolgedessen kämpfte der deutsche Klerus in Böhmen mit Nachdruck für die Rechte der deutschen katholischen Bevölkerung. Die Spaltung der Katholiken manifestierte sich auffällig beim Katholikentag 1935 in Prag. In Folge des Münchener Abkommens wurden apostolische Administraturen im von Deutschland annektierten Sudetenland eingerichtet. Als konkordatsfreie Räume waren sie besonders betroffen von der nationalsozialistischen Unterdrückung der Kirchen. Bedingt durch die Vertreibungen nach 1945 existiert der böhmische Katholizismus heute lediglich in Erinnerungen.

Und hier scheint es zu einer komplexen Verschränkung und Tradierung historischer Substrate gekommen zu sein. Denn obgleich angesichts der nationalen oder besser nationalistisch motivierten Gegenüberstellung mit dem hussitische Reminiszenzen pflegenden tschechischen Katholizismus eine spezifisch ›römische‹ Profilschärfung der deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei plausibel gewesen wäre, scheint es nach 1945 – erst jetzt lässt sich auch der Begriff ›böhmisch-katholisch‹ belegen⁶ – zu einer Übertragung der Konnotationen gekommen zu sein. Möglicherweise ist dabei sogar an langfristige Folgen der aufklärerischen Kirchenpolitik Kaiser Josephs II. (1741–1790; Kaiser: 1765/80–1790) zu denken (auch wenn wir über deren Akzeptanz und nachhaltige mentale Wirkungen eigentlich viel zu wenig wissen). Jedenfalls erschien der Katholizismus der Sudetendeutschen nicht nur innerhalb ihrer neuen bayerischen Heimat als ›säkularer‹ oder laxer⁷.

Entsprechende Beobachtungen macht Josef PILVOUSEK auch für die sowjetisch besetzte Zone bzw. die DDR. Denn der dortige (dreifache: konfessionelle, ideologische und säkulare) Diaspora-Katholizismus, im wesentlichen Import der Heimatvertriebenen, war in sich differenziert: Die Sudetendeutschen hätten sich, so Pilvousek, geprägt vor allem durch Entkirchlungstendenzen in Nordböhmen, bedingt durch eben das josephinische Staatskirchentum und später die Industrialisierung, leichter in den sozialistischen Staat integrieren lassen, während sich die Schlesier als fromme, glaubenstreue Katholiken in der Glaubenspraxis (etwa in den Melodien von Kirchenliedern etc.) durchgesetzt hätten.

6 Der Begriff wird, soweit sich nachweisen lässt, erstmals öffentlich 1949 gebraucht, und zwar durch den Vertriebenenseelsorger Paulus SLADEK, Heimatvertriebene und Kirche. Die »Böhmisch-Katholischen«, in: DERS., Not ist Anruf Gottes. Aus Veröffentlichungen, Rundschreiben, Predigten und Briefen. Dokumente zur Geschichte der Vertriebenenseelsorge. Festgabe zum sechzigjährigen Priesterjubiläum, hrsg. v. Rudolf OHLBAUM, München – Königstein/Taunus 1991, 61f. (Erstabdruck in Christlicher Nachrichtendienst. Katholische Korrespondenz Nr. 43 vom 23.3.1949, 2). – Vgl. Kurt A. HUBER, Der sudetendeutsche Katholizismus. Kräfte, Strukturen und Probleme, in: DERS., Katholische Kirche und Kultur in Böhmen. Ausgewählte Abhandlungen (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 5), hrsg. v. Joachim BAHLCKE u. Rudolf GRULICH, Münster 2005, 285–310, hier: 304.

7 Vgl. allgemein zum Kontext Rainer BENDEL, Vertriebene – Katholische Kirche – Gesellschaft in Bayern 1945 bis 1975 (Die Entwicklung Bayerns durch die Integration der Vertriebenen und Flüchtlinge 12), München 2009; Michael FELLNER, Katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 111), Paderborn u. a. 2008, zugl. Diss., München 2005.

Im Gegensatz zum Rheinland oder zu Böhmen wird manchen Regionen auch ein besonders frommer und zugleich ›linientreuer‹ Katholizismus nachgesagt. Allerdings sind entsprechende Zuschreibungen heute weniger allgemein, weil auch in den fraglichen Regionen personelle Basis und kulturelle Prägung zusehends schwinden. Mindestens aber historisch lassen sich signifikante Stereotypen belegen. So brachten z. B. Journalisten und Kommentatoren Spannungen zwischen dem Kölner Domkapitel und Erzbischof Joachim Kardinal Meisner (1933–2017, Erzbischof von Köln: 1989–2014) und generell dessen konservative Einstellung gerne auch mit dessen andersgearteter landsmannschaftlicher Sozialisation in Verbindung. Meisner war 1933 im niederschlesischen Breslau zur Welt gekommen. Die ›Zeit‹ gab in einem Nachruf auf den Kardinal die Auffassung wieder, *ein so konservativer Gottesmann passe nicht in die rheinische Metropole mit ihrer betont lebensfroh-liberalen Ausprägung des Katholizismus*⁸, und ganz ähnlich zitiert die Internet-Enzyklopädie ›Wikipedia‹ *katholische [...] Kreise [...], die Meisner eine für die Kölner Ortskirche zu fremde Mentalität*⁹ bescheinigten.

Dabei geht, betrachtet man die historischen Verhältnisse, die Gleichung ›schlesisch=katholisch‹ ja keineswegs auf, wie Waldemar GROSCH in diesem Band verdeutlicht. Jedenfalls traf sie nur auf einen Teil des Landes tatsächlich zu. Offenbar handelt es sich vergleichbar dem Etikett ›böhmisch-katholisch‹ um eine erst nach dem Zweiten Weltkrieg generierte Klischeevorstellung. In Niederschlesien, das rund zwei Drittel des bis 1945 größten deutschen Bistums, des Erzbistums Breslau, ausmachte, waren die Katholiken deutlich in der Minderheit und mussten sich gegen eine von der preußischen Regierung begünstigte protestantische Umgebung behaupten. In Oberschlesien hingegen stellten sie eine überwältigende Mehrheit, die eine geradezu barocke Frömmigkeit kultivierte, aber unter der katastrophalen sozialen Lage im zweitgrößten Industriegebiet Deutschlands litt. Da die Oberschlesier häufig einen polnischen Dialekt als Umgangssprache verwendeten, bemühte sich die polnische Nationalbewegung ab 1848, sie für einen künftigen polnischen Staat zu gewinnen. Daraus entstand eine folgenreiche Vermischung religiöser, nationaler und sozialer Aspekte, die in der weit verbreiteten Ansicht mündete, man könne die nationale Zugehörigkeit an der Konfession ablesen: Wer katholisch sei, müsse demnach Pole sein; dagegen galten die Protestanten als deutsche Zuwanderer. Dieser Konflikt, durch eine ungeschickte preußische Politik verschärft, prägte die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und kulminierte in der Volksabstimmung von 1921, die eine Teilung Oberschlesiens zwischen Deutschland und Polen zur Folge hatte. Er fand seinen Abschluss in der Neuordnung nach 1945, als die deutsch- und polnischsprachigen katholischen Oberschlesier, von der Vertreibung ausgenommen, zwangsweise in die polnische Staatsbürgerschaft überführt und an einer Ausreise gehindert wurden. Hat möglicherweise die westdeutsche Aufnahmegesellschaft ohne Sinn für solche Differenzierungen die schlesischen Vertriebenen ohne Rücksicht auf deren tatsächliche Konfession als ›irgendwie polnisch‹ und damit katholisch identifiziert und diese Zuschreibung bis in die Gegenwart tradiert?

Dass Katholizität für die Identität Polens und der Polen aus der Außen-, und kaum weniger auch aus der Binnenperspektive einen hohen Stellenwert besitzt, ist auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts unmittelbar nachvollziehbar. Gleichwohl handelt es sich nur um einen besonders markanten, gleichsam nationalen Sonderfall jener ›geographischen

⁸ <https://www.zeit.de/news/2017-07/05/kirche-kardinal-meisner-der-wachhund-gottes-05113802>; abgerufen am 17.9.2018.

⁹ https://de.wikipedia.org/wiki/Joachim_Meisner#Kontroverse_um_die_Ernennung; abgerufen am 17.9.2018.

Identität« (Wilhelm Damberg) in die auch alle kulturellen Äußerungsformen des Glaubenslebens eingehen. Grundsätzlich ist die – unterstellte – konfessionelle Spezifik einer Landschaft und ihrer Bevölkerung nichts anderes als die religiöse Artikulationsform des jeweils ganz eigenen – ebenfalls unterstellten – ›Volkscharakters«. Der – so der Sauerländer Kabarettist Rüdiger Hofmann – typisch rheinische *Spaßzwang* macht eben auch aus dem katholischen Glauben eine lustige Angelegenheit, während bei den gegenüber jeder Veränderung skeptisch gesonnenen und verschlossenen, und wenn einmal nicht, dann zum falschen Zeitpunkt unverblümt direkten Westfalen nur ein schwerfällig-schwermütiger, will heißen allzu ernster Katholizismus gelebt wird. ›Ultrakonservativ« und ›ultrakatholisch« – was auch immer das sein mag – sind in den stereotypen Beschreibungen von Land und Leuten nur zwei Seiten einer Medaille¹⁰.

Wer sich mit Christoph KÖSTERS auf die Suche nach historischen Anhaltspunkten für den behaupteten typisch westfälischen Katholizismus macht, wird abermals eine Differenzierung vornehmen und sich auf das Münsterland als katholischer Kernregion der preußischen Provinz Westfalen konzentrieren müssen. Die für ländliche Regionen wie das Münsterland kennzeichnenden korporativen Sozialstrukturen und Denkmuster wirkten bis weit in das 20. Jahrhundert mit dem Kulturkampf als Erinnerungsort zusammen¹¹. Dem westfälischen Adel (Droste zu Vischering, von Galen, von Ketteler u. a.) kam dabei als Akteur zusammen mit den münsterländischen Textilfabrikanten besonderes Gewicht zu. Generell führt die Suche nach den Trägern und Tradierenden einer konfessionellen geographischen Identität – aus Gründen, die hier nicht vertieft werden können¹² – immer wieder zum regionalen Adel. Oberschwaben wäre dafür ebenfalls ein instruktives Beispiel¹³. Aber zurück nach Westfalen: Eine Entkoppelung der lange identitätsstiftend wirkenden (Selbst- und Fremd-)Wahrnehmung konfessioneller und räumlicher Geschlossenheit setzte spätestens ein, als nach 1945 anstelle der alten Provinzhauptstadt Münster und ihres katholischen Umlandes die boomende Metropolregion des Ruhrgebiets zum räumlich-identitätsstiftenden Zentrum des neu gegründeten Landes Nordrhein-Westfalen wurde. Von der Ikone des Münsteraner Bischofs Clemens August von Galen (1878–1946, Bischof von Münster: 1933–1946) abgesehen, ging mit der verbreiteten Kritik der »katholisch provinziellen und steifen Scheinidylle« (Dietmar Klenke) in den 1960er-/70er-Jahren das Image vom »schwarzen« Münster endgültig unter.

Schließlich noch Beispiele für den Süden des deutschen Sprach- und Kulturraumes: Mit Blick auf die historischen Ursachen der in Vorarlberg bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts tief verankerten Katholizität ließe sich mit dem Landeshistoriker Wolfgang SCHEFFKNECHT vom »langen Schatten Josephs II.« sprechen¹⁴. Mit der Einführung des Josephinischen Staatskirchentums in allen Territorien der Habsburgermonarchie wurden auch in Vorarlberg 1782/85 Klosteraufhebungen durchgeführt, der Kaiser

10 Vgl. Rüdiger Hoffmann im Interview am 7.5.2010 <https://www.n-tv.de/politik/dossier/Ruediger-Hoffmann-erklart-NRW-article860869.html>; abgerufen am 18.9.2018.

11 Vgl. Wilhelm DAMBERG, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 79), Paderborn u. a. 1997.

12 Zusammenhänge mit der »restaurativen« Wende des (katholischen) Adels zu Beginn des 19. Jahrhunderts liegen auf der Hand. Vgl. die in RJKG 34, 2015, publizierten Beiträge zur Tagung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Zwischen Aufklärung und Reaktion. Adel, Kirche und Konfession in Südwestdeutschland 1780–1820«.

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

14 Der Vortrag von Wolfgang Scheffknecht entfiel leider für die Drucklegung.

unternahm zudem den Versuch, die Bistumsgrenzen an die politischen Grenzen anzugleichen. Dies scheiterte, Vorarlberg blieb zunächst den Bistümern Konstanz, Chur sowie, mit einem kleineren Anteil, Augsburg zugeteilt. Nach dem Wiener Kongress (1814/15) wurden die Vorarlberger Bistumsanteile in einem dem Bistum Brixen unterstellten Generalvikariat zusammengefasst. Zur Zeit der bayerischen Besetzung Vorarlbergs empörte sich die Bevölkerung über weitere Reform- und Säkularisierungsbestrebungen der Obrigkeit wie das Verbot des Wetterläutens, vor allem aber über die vor Ort tätigen, die Reformen ausführenden Ortspriester, die im Bereich des 1821 untergegangenen Bistums Konstanz – geprägt von den Reformen des Bistumsverwesers Heinrich Ignaz von Wessenberg (1774–1860) – zumeist der Aufklärung zugeneigt waren. Der in der Bevölkerung fest verankerte, vor allem im ehemals dem Bistum Chur zugehörigen Landesteil sehr konservative Katholizismus avancierte in der Folge zum Träger der Vorarlberger Identität schlechthin. Alles nicht Katholische wurde als landfremd angesehen und ultramontane Tendenzen waren auch in Vorarlberg als geschlossen katholischem Land die Folge.

Ähnlich, wenn auch im historischen Bewusstsein nochmals gesteigert bis zum Erinnerungsort, verlief die Entwicklung im Nachbarland: Nicht nur mit Blick auf das 19. und frühe 20. Jahrhundert wurde das ›Heilige Land Tirol‹ als Bastion des Katholizismus in Österreich beschrieben, als »roccaforte del cattolicesimo austriaco«¹⁵. Bis in die jüngste Zeit hinein werden die angeblich auffällige Frömmigkeit und Kirchlichkeit im Land nördlich und südlich von Reschen und Brenner sei es bewundert oder geschmäht. Ursprünglich waren es – keineswegs nur protestantische – Aufklärer, die Glauben und religiöse Praktiken der Tiroler als modernisierungshemmend geißelten und ein Bild von den gutmütigen, aber einfältigen Bauern im Gebirge zeichneten. Nicht viel später wurde der Spieß umgedreht und Tirol aus katholischer Perspektive gepriesen als »das positive Andere der Moderne«¹⁶, gerade weil Aufklärung und Säkularisierung hier scheinbar nicht Fuß fassen konnten.

Ähnliches lässt sich für Oberschwaben beobachten: Auch hier avancierte das Stigma der aufgeklärten Kritiker nach dessen dialektischer Umkehrung und Umwertung zum selbstbewusst bejahten Bestandteil katholischer Selbstbeschreibung¹⁷, sprachlich genial, wenn auch erst am Ende des 20. Jahrhunderts verdichtet im Paradoxon von der »glückhaften Rückständigkeit« (Elmar L. Kuhn) eines Landes¹⁸, in dem man dem Himmel ein Stück näher sei – näher als im protestantischen ›Unterland‹, versteht sich¹⁹.

Was aber dabei herauskommt, wenn man für die Analyse den Referenzraum verändert und gleichsam die etablierten Grenzziehungen auf der ›mental map‹ zwischen Oberschwaben und Altwürttemberg, zwischen ›Ober- und ›Unterland‹, einmal beiseite lässt, zeigt Claus ARNOLD. Die prominent etwa vom Kirchenhistoriker Hermann Tüchle (1905–1986) ausgelegte Fährte zu einem spezifisch schwäbischen Katholizismus²⁰

15 Sergio BENVENUTI, *I Principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna 1861–1918*, Bologna 1988, 32, zit. n. HUBER, *Grenzkatholizismen* (wie Anm. 1), 13.

16 HUBER, *Grenzkatholizismen* (wie Anm. 1), 16.

17 Vgl. José CASANOVA, *Public Religions Revisited*, in: *Religion: Beyond the Concept*, hrsg. v. Hent DE VRIES, New York 2008, 101–119, hier: 10f.

18 Vgl. den Titel der Tagung der Gesellschaft Oberschwaben »Glückhafte Rückständigkeit? Kulturregion Oberschwaben« am 23.11.2001 in Schwendi und deren Dokumentation in: *Oberschwaben. Mitteilungen der Gesellschaft Oberschwaben* 4, 1/2002.

19 Bernd MAYER, *Klischees aus und über Oberschwaben*, in: *Oberschwaben. Mitteilungen der Gesellschaft Oberschwaben* 4, 1/2002, 21–28, hier: 26.

20 Vgl. Hermann TÜCHLE, *Kirchengeschichte Schwabens. Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alamannischen Stammes*, Bd. 1, Stuttgart ²1950.

führte auch diesen selbst letztlich ›nur‹ nach Rottenburg²¹. Tüchles ›großschwäbischer‹ Blick – jedenfalls seine Ambition – steht dabei nicht nur im Einklang mit zeittypischen Träumereien, sondern lässt sich auch biographisch deuten: Nicht Oberschwaben, sondern Schwaben war für den in Esslingen geborenen und, was erschwerend hinzukommt, in München – wenn auch erst seit 1952 – lehrenden Tüchle maßgeblicher Bezugsraum. Nach der Dekonstruktion des historischen Raumes, Bewusstseinsraumes oder gar nur historischen Bewusstseinsraumes Schwaben²² bleibt allein das Rottenburg-Stuttgarter Bistumsgebiet als verlässliche administrative Größe. Damit aber bringt der Beitrag von Claus Arnold eine wichtige ›Top-down‹-Perspektive in die Betrachtung der regionalen Katholizismen ein: Bischöfe, kirchliche Verwaltungen, ja diözesanes ›Marketing‹ projizieren Konfession, Kirche bzw. katholische Praxis auf ›ihre‹ Verwaltungsräume. Regionale Katholizismen sind auch und werden auch gemacht.

II.

Auf der Grundlage dieser ersten Bestandsaufnahme regionaler Katholizismen seien sieben Beobachtungen bzw. Thesen formuliert:

1. Die Entstehung *und* die Zuschreibung regional definierter Katholizismen (Plural)²³ steht im Zusammenhang mit individuellen, sozialen, institutionellen, aber auch politischen Identitätsbildungsprozessen. Es mag banal sein, darauf hinzuweisen, aber in allen Fällen geht es, freilich in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichen Absichten, um die Befriedigung von Identitätsbedürfnissen. Historisch betrachtet liegen im engeren geographisch-politischen Sinn »Grenzkatholizismen« – so der Titel einer 2016 publizierten Dissertation über die komplexen Tiroler Verhältnisse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts²⁴ – ebenso in Böhmen, in Niederschlesien und vielen weiteren, hier nicht thematisierten Regionen wie der Eidgenossenschaft vor. Bedürfnisse der Abgrenzung, der Grenzziehung zwischen katholischer Bevölkerungsmehrheit und protestantischer Obrigkeit, zwischen alten privilegierten und neuen, sich als zurückgesetzt empfindenden Untertanen fallen darüber hinaus im preußisch beherrschten Münsterland wie auch im württembergischen Oberschwaben ins Auge. Methodisch aufschlussreich kann es sein, wenn katholische Diaspora-Situationen – ein instruktiver Sonderfall ist die von Lena KRULL in den Blick genommene preußische bzw. Reichshauptstadt Berlin²⁵ – großflächigen und homogenen katholischen

21 Vgl. Hermann TÜCHLE, Von der Reformation bis zur Säkularisation vor. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981.

22 Dietmar SCHIERSNER, Das Land der Schwaben auf der Karte suchend. Historische Zugänge zu einer Region, in: Ulm und Oberschwaben 55, 2007, 11–26.

23 »Katholizismen« werden hier die seit der Zeit der Konfessionalisierung entstehenden »Erscheinungsformen des katholischen Christentums, die historisch-kontingenter Natur sind«, genannt. Zum Begriff »Katholizismus« sowie zur Pluralbildung »Katholizismen« vgl. LThK³ 5, 1368–1370, hier: 1368. »Katholizismen« werden hier die seit der Zeit der Konfessionalisierung entstehenden »Erscheinungsformen des katholischen Christentums, die historisch-kontingenter Natur sind«, genannt.

24 HUBER, Grenzkatholizismen (wie Anm. 1).

25 Vgl. zuletzt Lena KRULL, Prozession und Provokation. Der Berliner Diasporakatholizismus im Kulturkampf, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin. Neue Folge 13, 54–55/2015, 117–134.

Regionen wie Bayern (Rainald BECKER) gegenübergestellt werden. Denn anhand solcher Fallstudien lässt sich fragen: Entwickelten sich in fragmentierten Minderheitenkatholizismen regionale, im Falle Berlins: lokale Rekurse überhaupt bzw. fehlten folgerichtig in konfessionell geschlossenen Landen die motivierenden regionalen Identitätsbedürfnisse?

2. Damit wurde eine zweite These bereits vorweggenommen: Andere Konfessionen sind für die Genese und Zuschreibung regionaler Katholizismen bedeutsam. Das Bedürfnis *interkonfessioneller* Abgrenzung nach und von außen steht in vielen Fällen an der Wiege regional bestimmter Katholizismen. Das ist anzunehmen für die angesprochenen Fälle protestantischer ›Fremdherrschaft‹, also in Teilen Westfalens oder in Oberschwaben. Das könnte aber auch für gemischtkonfessionelle Gebiete mit einer Kleinräumigkeit gelten, bei der allgegenwärtige Kontaktzonen zu Menschen anderer Bekenntnisses größere Abgrenzungsbedürfnisse hervorriefen. Beispiele dafür wären die Eidgenossenschaft²⁶, aber auch andere Regionen wie möglicherweise Teile Frankens. Es ist fast schon tautologisch darauf hinzuweisen, dass bei der interkonfessionellen Abgrenzung natürlich die Langzeitfolgen der Konfessionalisierung zum Tragen kommen, und zwar mit den rekonfessionalisierenden Wirkungen während des langen 19. Jahrhunderts, wie man vermuten darf²⁷.
3. Regionale Attribuierungen des Bekenntnisses dienen jedoch auch einer *intrakonfessionellen* Binnendifferenzierung, gegebenenfalls zunächst parallel zur interkonfessionellen Abgrenzung, vor allem aber in dem Maße, in dem die Grenzziehung gegenüber Protestanten und Protestantismus an Bedeutung verliert, also besonders seit der Mitte des 20. Jahrhunderts. Als Folie für die Abgrenzung fungiert hier ›der‹ Katholizismus (Singular) bzw. dessen als hegemonial und dabei – zu Recht oder nicht – in sich geschlossen wahrgenommene ›römisch-katholische Repräsentation. Speziell diese Stoßrichtung des Sich-Abgrenzens ist mit einem – prinzipiell positiv besetzten – anti-autoritären bzw. subversiven Gestus gekoppelt. Mit Sicherheit dient heute die Rede vom ›rheinischen Katholizismus‹ – die Beispiele haben es gezeigt – der intrakonfessionellen Abgrenzung und bedient insbesondere auch individuelle Identitätsbedürfnisse; die begriffliche Zusammensetzung könnte zunächst aber auch das katholische Selbstverständnis in der preußischen Rheinprovinz, später möglicherweise übertragen auf die Bonner Republik, zum Ausdruck gebracht, also durchaus eine antiprotestantische Spitze gehabt haben.
4. Bleiben wir mit der vierten These noch bei den Funktionen und Folgen intrakonfessioneller Abgrenzung. Beispielhaft soll hier ein organisationssoziologischer Aspekt herausgegriffen werden. Genese und Zuschreibung regional spezifischer Katholizismen entfalten im Spannungsfeld von ›Einheit und Vielfalt‹ sowohl integrative als auch desintegrative Wirkungen: Die sich regional definierende Gruppe

26 Vgl. zur Schweiz: Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert (Religionsforum 8), hrsg. v. David LUGINBÜH u. a., Stuttgart 2012; sowie aus historiographiegeschichtlichem Blick Franziska METZGER, Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven (Religionsforum 6), Stuttgart 2010, zugl. Diss., Freiburg 2006.

27 Vgl. Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, hrsg. v. Olaf BLASCHKE, Göttingen 2002; sowie die Kritik von Carsten KRETSCHMANN/Henning PAHL, Ein »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: HZ 276, 2003, 369–392.

erfährt eine Stärkung ihres Zusammenhalts. Zugleich werden einerseits zentrifugale Tendenzen eingehegt, indem die Befriedigung partikularer Identitätsbedürfnisse innerhalb des gesamtkirchlichen Rahmens möglich erscheint. Andererseits wohnt partikular definierten Selbstkonzepten prinzipiell auch subversives Potential inne, aus dem eine Gefährdung (dogmatischer) Einheitlichkeit bzw. Klarheit erwachsen kann.

5. Diese Einführung trägt den Untertitel »Zusammenhänge und Konstrukte«. Vielleicht sollte man es einmal umstellen, um die andere Perspektive hervorzuheben: »Konstrukte *und* Zusammenhänge«. Denn es dürfte deutlich werden, dass regionale Katholizismen nicht nur, wenn auch möglicherweise geschichtsmächtige Klischee-Vorstellungen sind, sondern dass es tatsächlich historisch gewachsene bzw. erklärbare spezifische Erscheinungsformen von Katholizismus gibt. Auch religiöse Klischees fallen nicht vom Himmel. Die *Genese* regional spezifischer Ausprägungen des katholischen Glaubens – in Repräsentationen und Praktiken – erfolgt aufgrund unterschiedlicher historischer Faktoren und Konstellationen. Eine ganze Reihe von Punkten, die in der Langzeitperspektive mehr oder weniger prägende Wirkung entfalteten, lässt sich benennen, weitere wären zu ergänzen:
 - die Situierung zwischen ›Zentrum‹ und ›Peripherie‹, also die kommunikative, insbesondere räumliche, personelle usw. Nähe bzw. Ferne zur Kurie bzw. zu kirchlichen Unter-Zentren (Bischofskirchen, Klöster, Bildungseinrichtungen, Nuntiaturen usw.),
 - die diözesanen bzw. metropolitanen Strukturen, insbesondere die Verfassung von Domkapiteln und die Regelungen zur Bischofswahl,
 - seit der Reformation die räumlich-geographische Lage im konfessionellen Kontext, also vorübergehende oder dauerhafte Minderheiten- und Diasporasituationen, Leben in konfessionellen Mischlagen oder in großen, konfessionell geschlossenen Territorien, einschließlich der durch Migrationen entstehenden Dynamiken,
 - verbunden damit: die Situierung in der politischen Geographie, also Nähe zu und Abgrenzung gegenüber konfessionell anders ausgerichteten Mächten und Bevölkerungsgruppen,
 - die auf der Grundlage des (vorreformatorischen) landesherrlichen Kirchenregiments bzw. im Zuge der Konfessionalisierung erfolgten und gegebenenfalls langfristige Wirkungen entfaltenden Maßnahmen wie Universitätsgründungen, Ansiedelung von Reformorden, Förderung besonderer Frömmigkeitsformen, nicht zuletzt die nachhaltig sichtbare Sakralisierung des Raumes,
 - in diesem Zusammenhang insbesondere die mit dem sog. ›Barockkatholizismus‹ verbundenen Initiativen unterschiedlichster Protagonisten, nicht zuletzt mit ihren tradierten und zu ›Kunstlandschaften‹ verdichteten Artefakten,
 - die unterschiedlich intensive Adaption der von der ›katholischen Aufklärung‹ ausgehenden Impulse bzw. deren langfristige Auswirkungen, in Österreich z. B. des Josephinismus,
 - die in den nachnapoleonischen deutschen Staaten aufgrund der neuartigen Heterokonfessionalität aufkommenden Abgrenzungsbedürfnisse,
 - insbesondere seit der Industrialisierung die aus der Auseinandersetzung mit räumlich je spezifischen gesellschaftlichen und sozial-ökonomischen Problemlagen aus dem katholischen Glauben heraus entwickelten Antworten bzw. Reaktionen, also Menschenbild, Vergesellschaftungsformen, Alltagskonzepte, Milieubildung usw.,
 - näherhin die divergierende Entwicklung urbaner und ländlicher Lebenswelten, insbesondere seit der Industrialisierung,

- die von der Veränderung der politischen Koordinaten ausgehenden (intra-)konfessionellen Differenzierungswirkungen – im protestantisch dominierten Kaiserreich, im Nationalsozialismus, durch die Folgen von Flucht und Vertreibung, in der »Bonner Republik«, im getrennten und im wiedervereinigten Deutschland.

Die freilich ganz und gar nicht vollzählige Auflistung nährt einen Verdacht: Einen nicht regional spezifischen ›Normal-Katholizismus‹ scheint es gar nicht zu geben, nicht geben zu können. Immerhin aber: Nicht jeder regional umschriebene Katholizismus schaffte es zum Klischee oder, um die Wertung zu vermeiden und zugleich einen möglichen methodischen Zugriff anzudeuten, zum ›Erinnerungsort‹²⁸.

6. Damit von den Zusammenhängen zu den Konstrukten und zur sechsten These. Die – stereotypisierende – *Zuschreibung* einer in Repräsentationen und Praktiken regionenspezifischen Ausprägung des katholischen Glaubens erfolgt erst seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert und dann forciert im Laufe des 19. Jahrhunderts, womit zugleich der zeitliche Ausgangspunkt für die Tagung bezeichnet wäre. Regionale Besonderheiten fallen zunächst Fremden, z. B. Reisenden, auf, werden jedenfalls – kein unwesentlicher Unterschied – von ihnen behauptet und schließlich unter Umständen von den Betroffenen adaptiert. Wesentliche Ursachen dafür waren die Entstehung einer ›Volkskirche‹ bzw. der intrakonfessionellen Kommunikationsgemeinschaft ›des‹ katholischen Milieus einerseits und die – besonders wichtig – vom Nationalismus ausgehenden raumbezogenen Identifikationsbedürfnisse andererseits. Florian Huber spricht in diesem Sinne von einer ›Territorialisierung des Bekenntnisses‹²⁹, die freilich ohne die Wirkung von populären Medien wie etwa Reiseberichten, Reiseführern oder Zeitschriften und Zeitungen nicht denkbar wäre.

Intrakonfessionell hatten oder haben die Zuschreibungen z. B. folgende Stoßrichtungen:

- gegenüber anderen Regionen bzw. deren ›Katholizismus‹, nicht zuletzt auch aus politischen Motiven, etwa entlang den von der Milieuforschung erkannten ›cleavages‹ bzw. Konfliktlinien Zentrum-Peripherie, Staat-Kirche, Stadt-Land und Arbeit-Kapital³⁰,
- gegenüber ›Rom‹ und den damit assoziierten Inhalten und Formen des Katholischen,
- seitens einer ›Basis‹ gegenüber klerikalischen ›Eliten‹.

28 In den drei von Étienne FRANÇOIS und Hagen SCHULZE herausgegebenen Bänden »Deutsche Erinnerungsorte«, München 2009, hat es zwar nicht einmal der »Rheinische Katholizismus« zu einem Eintrag gebracht, wohl aber Köln in einem vergleichbaren Sammelband: Heribert MÜLLER, Köln, in: Erinnerungsorte des Christentums, hrsg. v. Christoph MARKSCHIES u. Hubert WOLF, München 2010, 280–300, 737–740.

29 HUBER, Grenzkatholizismen (wie Anm. 1), 15. – Weitergehend, mit Blick auf die mentalen Implikationen, fragt Christoph KÖSTERS in seinem Aufsatz nach dem »Beitrag des katholischen Milieus zur regionalen Identität Westfalens«; Norbert SCHLOSSMACHER bringt dasselbe Problem mit dem Bonmot des Kabarettisten Jürgen Becker auf den Punkt: »Philosophisch betrachtet sind im Rheinland selbst die Protestanten katholisch.« Und Martin ZÜCKERT deutet das »Böhmisch-Katholische« sowohl als »regionale[n] Katholizismus« wie auch als »katholische[n] Regionalismus«.

30 Andreas HOLZEM, Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten Südwestdeutschlands, in: RJKG 24, 2005, 87–114, hier: 94, Anm. 41. – Vgl. ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE MÜNSTER, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 385–395. – Auf diesen Zusammenhang geht im vorliegenden Band Christoph KÖSTERS besonders ausführlich ein.

7. Im 21. Jahrhundert sind alle regionalen Katholizismen (endgültig) zu folkloristischen Klischeevorstellungen geworden³¹. Zusammen mit dem kirchlich orientierten Glauben, aber eben auch – und das ist mindestens ebenso wichtig – der räumlich-kulturellen Bindung der Menschen müssten sie konsequenterweise, jedenfalls in Deutschland, bald vollständig verschwunden sein³². Ob diese Diagnose auch auf den migrantischen Katholizismus in Deutschland zutrifft – ihre Untersuchungen zu den katholischen Einwanderergemeinden stellen hier Dietrich THRÄNHARDT und Jenni WINTERHAGEN in diesem Band vor –, ist allerdings eine eigene Frage.

Bewusst ungeklärt geblieben ist in diesen Ausführungen, was denn überhaupt unter ›Katholizismus‹ verstanden werden soll. Es spricht viel dafür, diese Frage empirisch-induktiv anzugehen und nicht *a priori* eine Definition vorzugeben. Im Einzelfall lässt sich diskutieren, inwiefern regionale *Propria* auch dogmatische Inhalte oder ›nur‹ Phänomene der Glaubenspraxis berühren. Allerdings dürften solche Begriffe zu starr sein, so als hätte dieses mit jenem wenig zu tun, so als gäbe es eine klare Grenzziehung zwischen Glaubensinhalten und Äußerungsformen. Sinnvoller erscheint es stattdessen, auf das stärker beschreibende und prozessorientierte kulturgeschichtliche Konzept von ›Repräsentationen und Praktiken‹³³ zurückzugreifen, denn nach diesem Ansatz gibt es einen stets fluiden Übergang zwischen Normen und Verhaltensweisen.

Was weiß man nun also, um am Ende auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, wenn man die Wahrheit über den rheinischen Katholizismus kennt? Für die Diskursanalyse ist die Erforschung von Klischees oder Erinnerungsorten allemal ein Paradebeispiel, um den vielzitierten Konstruktcharakter von Geschichte zu belegen, auch wenn es so einfach nicht ist, den (philosophischen) Realismus zu erledigen und aus der Geschichtswissenschaft zu verabschieden. Die soziologischen Mechanismen innerhalb religiöser Großgruppen, auch und gerade unter dem Einfluss der Säkularisierung, die Wechselwirkungen zwischen Religion, Kirche, Gesellschaft, Politik und Staat sind von größtem Interesse für die Milieuforschung. Die dem »Theorem ›katholisches Milieu‹« entgegengebrachte Kritik indes, es werde zwar das Milieu in der Region, nicht aber die Region im Milieu untersucht, der Raumbezug von Kultur also werde ausgeblendet, jedenfalls aber nicht konsequent integriert³⁴, diese Kritik könnte der hier erprobte regionalgeschichtliche Ansatz fruchtbar aufgreifen.

31 Vgl. z. B. Odilo LECHNER: Von barocker Lust und einer ehrfürchtigen Scheu. Wir müssen Abschied nehmen vom Klischee eines christlichen Bayern, in: Krachert – global, hrsg. v. Karin DÜTSCH, Waldkirchen 2004, 7–13.

32 Vgl. zum Stand der ›Säkularisierung‹ Detlef POLLACK/Gergely ROSTA, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Schriftenreihe »Religion und Moderne« 1), Frankfurt a. M. u. a. 2015.

33 Vgl. zum Konzept Matthias POHLIG/Ute LOTZ-HEUMANN/Vera ISAIASZ u. a., Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien (ZHF Beiheft 4), 2008, 115–120.

34 Thomas MERGEL, Milieu und Region. Überlegungen zur Ver-Ortung kollektiver Identitäten, in: Sachsen in Deutschland. Politik, Kultur und Gesellschaft 1830–1918 (Studien zur Regionalgeschichte 14), hrsg. v. James RETALLACK, Bielefeld 2000, 265–279.