

RAINALD BECKER

Das katholische Bayern im 19. und 20. Jahrhundert

Eine Selbstverständlichkeit?

Dass die Beziehung zwischen Bayern und der katholischen Kirche eine besonders enge, eine geradezu natürliche sei, diese Ansicht gehört selbst für unsere Gegenwart, einer Epoche scheinbar unentrinnbarer Säkularisierung, immer noch zum Kernbestand landläufiger Wahrnehmung. Bei keinem anderen deutschen Land, auch nicht bei solchen mit markanten katholischen Bevölkerungsmehrheiten, wie dem Saarland (rd. 58 %), Rheinland-Pfalz (rd. 41 %) oder Nordrhein-Westfalen (rd. 38 %), stellt sich die Verknüpfung von Raum und Konfession so umstandslos ein wie im Fall von Bayern, wo sich jeder zweite zur katholischen Kirche bekennt¹. Von »bayerisch-katholisch« zu sprechen, geht einem rasch von den Lippen. Die möglichen Parallelbildungen für andere deutsche Regionen, regelrechte Zungenbrecher wie »saarländisch-katholisch«, »rheinland-pfälzisch-katholisch« oder gar »nordrhein-westfälisch-katholisch«, verbieten sich nicht nur aus sprachästhetischen Gründen, sondern wollen auch historisch nicht recht passen. Attribute wie »rheinisch-katholisch« oder »westfälisch-katholisch« mögen gebräuchlicher sein², beziehen sich jedoch auf kulturlandschaftliche Einheiten. Sie bezeichnen Räume, deren Zuschnitt aus staatsrechtlicher und historischer Sicht stets fluide war. Deutlich sind sie vom bayerischen Proprium zu unterscheiden, für das eine bemerkenswerte Koinzidenz von staatlicher und konfessioneller Räumlichkeit charakteristisch zu sein scheint.

1 Alle genannten Daten beziehen sich auf den Stand des Jahres 2017 (Fortschreibung des Zensus von 2011): KSB-BL 019 Tabelle: Bevölkerung und Katholiken nach Bundesländern 2017, hrsg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Bonn), <https://www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik/> (Zugriff: 18. Juli 2019); für einzelne Regionen: Marcel ALBERT, Die Verteilung der katholischen und evangelischen Bevölkerung im Jahr 2007, in: 1700 Jahre Christentum in Nordrhein-Westfalen. Ein Atlas zur Kirchengeschichte, hrsg. v. Erwin GATZ † u. Marcel ALBERT, Regensburg 2013, 157–159 (Nr. 66); weitere Hinweise bei: Erwin GATZ, Die Dichte der katholischen Bevölkerung in Deutschland in der Gegenwart, in: Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, hrsg. v. DEMS., Regensburg 2009, 294f. (Nr. 148); DERS., Die Katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Karl-Joseph HUMMEL, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2009, 217f.

2 Vgl. die Beiträge von Norbert Schloßmacher und Christoph Kösters; außerdem: Michael KLÖCKER, »rheinisch-katholisch«. Zur Mentalität des rheinischen Katholizismus seit der Aufklärung, in: DERS., Religionen und Katholizismus, Bildung und Geschichtsdidaktik, Arbeiterbewegung. Ausgewählte Aufsätze. Mit einer Einleitung von Christoph WEBER (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 21), Frankfurt a. M. u. a. 2011, 401–432; mit lokalem Fokus: Rheinisch – kölnisch – katholisch. Beiträge zur Kirchen- und Landesgeschichte sowie zur Geschichte des Buch- und Bibliothekswesens der Rheinlande. Festschrift für Heinz Finger zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Siegfried SCHMIDT u. a. (Libelli Rhenani 25), Köln 2008.

Wie leicht die Parallelisierung von »bayerisch« und »katholisch« auch noch im 20. Jahrhundert fällt, dafür lassen sich zahlreiche Belege aufbieten – aus der Publizistik ebenso wie aus der Forschung und der politisch-medialen Öffentlichkeit. Besonders eindringliche Beispiele bieten dafür die Darstellungen von Odilo Lechner (1931–2017). Der Benediktiner, Abt von St. Bonifaz in München, verwendete die Gleichung von »bayerisch« und »katholisch«, um auf den »sinnenfrohen« Charakter von Frömmigkeit und Glaubensleben im Freistaat aufmerksam zu machen. So zeigt der Buchtitel seines Werks über das »Bayrisch Katholische«³ eine suggestive Bildschöpfung von Hans-Günther Kaufmann (* 1943) (Abb. 1). Der Münchener Starfotograf versetzt sein Publikum in das sommerliche Idyll einer bayerischen Voralpenlandschaft, um ihm auf diese Weise »Begegnungen mit der Sinnlichkeit des Glaubens« zu ermöglichen. Kaufmann lässt sein Publikum zum Zeugen der Fronleichnamsprozession von Frauenried bei Miesbach werden. Zwischen dem Vortragekreuz und einer Madonna mit Kind auf einer Blüthenkrone schreiten Mädchen in weißer Kommunionkleidung und bunter Tracht dynamisch aus. Auch typographisch spart der Umschlagtitel nicht mit programmatischen Ansagen. Das Druckbild spielt mit dem subtilen Wechsel von deutscher Frakturschrift und römischer Antiqua. Bereits *avant la lettre* wird klar: Es ist das in Fraktur gesetzte bayerische Adjektiv, das dem in Antiqua gestellten Attribut des Katholischen seine Ursprünglichkeit, seine Gemühtiefe, seine Sinnenfreude verleiht. Bayerische Liberalität lockert römische Strenge auf, so lautet die Botschaft.



Abb. 1: Fronleichnamsprozession in Frauenried bei Miesbach, in: Odilo LECHNER OSB, Hans-Günther KAUFMANN, Bayrisch katholisch. Begegnungen mit der Sinnlichkeit des Glaubens, Augsburg 1995, Buchumschlag.

3 Vgl. Odilo LECHNER/Hans-Günther KAUFMANN, Bayrisch katholisch. Begegnungen mit der Sinnlichkeit des Glaubens, Augsburg 1995; weitere Abbildungen ebd., 68f., 72f.

Dabei spielt Kaufmanns Assoziation auf ein Wahrnehmungsmuster von langer Dauer an. Das Bild vom Sinnenfrohen gehört zum Rezeptionsfundus des bayerischen Barockkatholizismus. Hier wird eine Deutungstradition fassbar, die vor allem in der Literatur eine große Rolle spielte. Man braucht nur an Franz von Kobells (1803–1882) »Geschichte vom Brandner Kasper« (1871 veröffentlicht) oder an Ludwig Thomas (1867–1921) Humoreske vom »Münchner im Himmel« (1911 publiziert) zu denken⁴. Bis in die Gegenwart hinein liefern solche Texte ergiebigen Rohstoff für das Bild vom barock-katholischen Bayern – in unzähligen Transformationen, ob nun im Buch, in der Werbung, auf der Bühne, im Museum, in Rundfunk und Fernsehen oder im Internet. Noch das Schlagwort der *Liberalitas Bavariae* – eine freie Wortbildung nach der Inschrift über dem Kirchenportal des Augustiner-Chorherrenstifts im oberbayerischen Polling (*Liberalitas Bavarica*) – zehrt von vergleichbaren Vorstellungen, steht es doch als pars pro toto für als bayerisch-barock identifizierte Eigenschaften wie Freizügigkeit, Freundlichkeit und Gemütlichkeit⁵.

Der Topos machte nicht vor der Forschung Halt. Repräsentant einer solchen Perspektive war der Münchener Historiker Max Spindler (1894–1986). 1955 widmete sich der Nestor der bayerischen Landesgeschichte in einem vielbeachteten Aufsatz für die Festschrift seines gleichfalls an der Ludwig-Maximilians-Universität lehrenden Kollegen Franz Schnabel (1887–1966) dem »Ruf des barocken Bayern«⁶. Spindler rehabilitierte darin die Gelehrten- und Wissenschaftsgeschichte der bayerischen Klöster des 18. Jahrhunderts. In der zwischen Glauben und Vernunft vermittelnden Spiritualität der Prälatenorden – allen voran der Benediktiner, Zisterzienser und Augustiner-Chorherren – vermochte er einen eigenständigen Beitrag zur Aufklärung zu erkennen. Damit gelangte er zu einer Neudeutung der historischen Epoche, die in der geistesgeschichtlichen Interpretation seit dem 19. Jahrhundert unter dem Vorzeichen einer teleologischen Fortschrittshermeneutik noch weithin ausschließlich mit der protestantischen Kulturentwicklung gleichgesetzt wurde⁷.

In solcher Form aufbereitet, verwissenschaftlicht und rationalisiert, konnte das bayerisch-katholische Modell ein Bündnis mit der Idee der technologischen Moderni-

4 Zu beiden Autoren: Stefan JORDAN, Ein Humorist und Allround-Künstler am Münchner Königshof: Franz Graf Pocci, in: Literaturgeschichte Münchens, hrsg. v. Waldemar FROMM, Manfred KNEDLIK u. Marcel SCHELLONG, Regensburg 2019, 245–248; Gertrud M. RÖSCH, Ludwig Thoma, in: ebd., 298–304.

5 Vgl. Egon J. GREIPL, *Liberalitas Bavarica*, publiziert am 3. Mai 2011, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Liberalitas Bavarica](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Liberalitas_Bavarica) (Zugriff: 29. August 2019).

6 Vgl. Max SPINDLER, Der Ruf des barocken Bayern, in: HJb 74, 1955, 319–341; zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung: Ferdinand KRAMER, Der Lehrstuhl für bayerische Landesgeschichte von 1917 bis 1977, in: Im Dienst der bayerischen Geschichte. 70 Jahre Kommission für bayerische Landesgeschichte, 50 Jahre Institut für Bayerische Geschichte, hrsg. v. Wilhelm VOLKERT u. Walter ZIEGLER (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 111), München 1999, 351–453, hier: 383f.; Edgar WOLFRUM, Geschichtspolitik in Bayern. Traditionsvermittlung, Vergangenheitsbearbeitung und populäres Geschichtsbewußtsein nach 1945, in: Bayern im Bund, Bd. 3: Politik und Kultur im föderativen Staat 1949 bis 1973, hrsg. v. Thomas SCHLEMMER u. Hans WOLLER (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 54), München 2004, 349–409, hier: 366–371.

7 Vgl. zur Forschungsgeschichte: Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika, hrsg. v. Jürgen OVERHOFF u. Andreas OBERDORF (Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 25), Göttingen 2019; Jürgen OVERHOFF, Die Katholische Aufklärung als bleibende Forschungsaufgabe. Grundlagen, neue Fragestellungen, globale Perspektiven, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 41, 2017, 11–27; Ulrich L. LEHNER, The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement, New York 2016, hier vor allem 1–13 (Kap. »Introduction: Progress and Catholicism – Oil and Water?«).

sierung eingehen und dabei ganz pragmatisch zu einem effektvollen Werbeschlager im politischen Meinungsstreit mutieren⁸. Konkret zeigt sich das in den Wahlplakaten, mit denen die CSU nach 1968, im Zeitalter kulturevolutionärer Umsturzstimmung, ins Feld zog. Bei der Landtagswahl 1970 warb die Partei mit einer Fotografie der Erdfunkstelle in Raisting am Südende des Ammersees. Die Bildregie des Plakats kombinierte deren futuristische Parabolantennen mit der unmittelbar benachbarten, zwiebelturmbekrönten Wallfahrtskirche St. Johann – vor dem Hauptkamm der Ammergauer Alpen (Abb. 2)⁹. Sicherlich dürfte die raffiniert orchestrierte Anmutung – hier bayerische Tradition verkörpert durch das barocke Kirchengebäude, dort Offenheit für technologischen Fortschritt in Gestalt moderner Telekommunikationsanlagen – auch Anteil an dem hohen Wahlerfolg der CSU gehabt haben. Erstmals seit 1946 übersprang die Partei 1970 wieder die magische Grenze der absoluten Mehrheit, um dort bei den nächsten Landtagswahlen bis in die 1990er Jahre zu verbleiben¹⁰.



CSU

Abb. 2: Wahlplakat der Christlich-Sozialen Union (CSU) zur Landtagswahl am 22. November 1970 (Erdfunkstelle Raisting am Ammersee), München, Archiv für Christlich-Soziale Politik Pl S. 876.

8 Vgl. zum wirtschaftsgeschichtlichen Hintergrund: Stephan DEUTINGER, Vom Agrarstaat zum Hightechland, in: Wiederaufbau und Wirtschaftswunder. Aufsätze zur Bayerischen Landesausstellung 2009, hrsg. v. Christoph DAXELMÜLLER, Stefan KUMMER u. Wolfgang REINICKE (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 57), Augsburg 2009, 172–183; DERS., Vom Agrarstaat zum High-Tech-Staat. Zur Geschichte des Forschungsstandorts 1945–1980 (Abhandlungen und Berichte 15), München – Wien 2001.

9 Vgl. Michael HASCHER, Erdfunkstelle Raisting, publiziert am 6. Juni 2011, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Erdfunkstelle_Raisting (Zugriff: 29. August 2019); CSU plakativ. 60 Jahre gestaltete Politik. Ausstellungskatalog, hrsg. v. Hans ZEHETMAIR u. Peter WITTERAUF, München 2005, 12.

10 Vgl. Rainald BECKER, Ergebnisse der Landtagswahlen 1868–2003, in: Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 4: Das Neue Bayern. Von 1800 bis zur Gegenwart, Tlbd. 2: Die innere und kulturelle Entwicklung, begr. v. Max SPINDLER, neu hrsg. v. Alois SCHMID, München 2007, 737–750, hier: 748.

Damit ist der Boden für die nachfolgenden Überlegungen aufbereitet. Meine Beobachtungen fassen das »Bayerisch-Katholische« weniger als kulturell-mentales Phänomen auf, sondern zielen eher auf die regionale Ausprägung des allgemeineren Verhältnisses von Staat und Kirche. Dabei steht nicht das bipolare Spannungsgefüge innerhalb der Kirche, zwischen der bayerischen Peripherie und der römischen Zentrale, im Brennpunkt. Die Betrachtungen sollen sich vielmehr auf die politische und soziale Dimension, nämlich auf das Verhältnis von Staat und Kirche oder auch: von Gesellschaft und Kirche beziehen.

Unter dem Vorzeichen des Kulturkampfes war das 19. und 20. Jahrhundert durch ein ebenso facettenreiches wie vielfältiges Konfliktverhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre bestimmt¹¹. Im Kern drehte sich alles um die Gretchenfrage, auf welcher ideellen Grundlage denn eigentlich der Staat bestehen könne: Die katholische Vision beanspruchte für die Kirche einen legitimen, normenregulierenden Wirkungskreis innerhalb der Gesellschaft. Sie maß der Religion eine wertschöpfende Ressourcenfunktion zu, die zu liefern der Staat aus sich heraus nicht imstande sei, ohne die er jedoch als stabilitätsbasiertes System nicht auskommen könne. Die streng laizistische Position vertrat hingegen den Standpunkt einer mehr oder minder ausgeprägten innerweltlichen Autonomie – mit einer maximalen Ordnungskompetenz der staatlichen Instanzen für alle menschlichen Dinge. Notfalls müsse diese auch mit Gewalt gegen konkurrierende Normierungsansprüche der Kirche durchgesetzt werden. Der prinzipielle Dissens legte den Grund für *Cultural Wars* in vielfältiger Konfiguration. Zu ihnen müssen nicht nur die »Kulturkämpfe« im engeren Sinn, etwa im Bismarckreich des späten 19. Jahrhunderts, sondern auch die Auseinandersetzungen der Kirche mit den totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts, mit dem Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus, gerechnet werden¹².

Im deutschen Kontext nahm der Grundsatzstreit noch weitere charakteristische Wendungen an. Sozialgeschichtlich gesehen, sollte er sich als Konflikt zwischen katholischer Minderheit und protestantischer Mehrheit darstellen – zumindest im Rahmen der sich unter protestantisch-borussischer Hegemonie anbahnenden kleindeutschen Reichseiniung. Davon blieb Bayern, wo im Unterschied zur Reichsebene eine katholische Majorität bestand, nicht unberührt. Eine weitere spezifische Ausprägung ergab sich mit der konfessionellen Orchestrierung des Konflikthemas. Das protestantische Deutschland

11 Aus der Fülle der Studien seien folgende Beiträge herausgegriffen: Winfried BECKER, Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen, in: HJb 101, 1981, 422–446; Il »Kulturkampf« in Italia e nei paesi di lingua tedesca, hrsg. v. Rudolf LILL u. Francesco TRANIELLO (Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento 31), Bologna 1992. – Zum ideengeschichtlichen Hintergrund: Manuel BORUTTA, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe (Bürgertum 7), Göttingen 2010; Veit ELM, Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne (Historische Forschungen 72), Berlin 2001.

12 Vgl. allgemein: Vgl. Michael BURLEIGH, Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, München 2008 (engl. Originalausgaben u. d. T.: *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, London 2005; *Sacred Causes. The Clash of Religion and Politics from the European Dictators to al Qaeda*, London 2007); Europäische Kulturkämpfe und ihre gegenwärtige Bedeutung, hrsg. v. Ulrich LAPPENKÜPER, André RITTER u. Arnulf VON SCHELIHA (Otto-von-Bismarck-Stiftung, Wissenschaftliche Reihe 24), Paderborn 2017.

sah sich nicht nur im demographischen Übergewicht; es formte das Bekenntnis Luthers auch zu einer zivilreligiösen Weltanschauung um – mit der Folge, dass man sich gegenüber dem Katholizismus in einer weltgeschichtlichen Vorsprungsposition wähnte. Die Bekämpfung des Katholischen als »innerer Orient«¹³ und die Förderung des humanitären Fortschritts sei eine protestantische Mission. Dieses Konzept ging mit der Gleichsetzung von deutscher Nation und protestantischer Kultur Hand in Hand¹⁴.

Unser Problem verweist also auf die tiefen weltanschaulichen Identitätsfragmentierungen, mit denen sich die postrevolutionären Gesellschaften des 19. Jahrhunderts konfrontiert sahen. Die katholische Seite stand dabei vor der Aufgabe, nach der Französischen Revolution eine Gemeinsamkeit zwischen politischem und religiösem Raum, zwischen staatlicher und kirchlicher Identität zu stiften, überhaupt neu zu finden und diese als Selbstverständlichkeit herauszustellen. Im Hintergrund lag die Empfindung einer Art von »Urkatastrophe«, nämlich der Verlust der Monarchie durch die Revolution. Der Monarchie musste als Vermittlungsklammer zwischen Staat und Religion eine zentrale Bedeutung zukommen. Ihre Restauration war deshalb ein Erfordernis von eminenter Bedeutung. In Bayern konnte dies auf überliefertem Boden geschehen, da nach 1800 mit den katholischen Wittelsbachern die regierende Dynastie die alte blieb. Für das katholische Selbstverständnis im Land war das ein mentaler Anker. Umso schärfer fiel die Zäsur in der Revolution von 1918 aus. Mit der Abschaffung der Monarchie und dem Übergang in die Republik mussten neue Identitätssicherungen gefunden werden. Sie boten sich im Parteienreservoir des politischen Katholizismus, im institutionellen Arsenal des parlamentarischen Verfassungsstaats an.

Damit ist unser weiteres Vorgehen skizziert. Auf drei Feldern sollen die Ausprägungen des »Bayerisch-Katholischen« beleuchtet werden, und zwar im Längsschnitt vom frühen 19. bis zum späten 20. Jahrhundert. Der zeitliche Radius ist deswegen so weit gezogen, damit die Besonderheit der bayerischen Situation schärfer hervortritt. Im verfassungsrechtlichen Umfeld, bei der Dynastie und in der nach und nach entstehenden Parteiendemokratie sehe ich Anknüpfungspunkte für eine katholische Identitätspolitik gegeben.

Wie bereits angesprochen, war Bayern in der religiösen Landschaft Deutschlands ein Sonderfall. Auf dem Gebiet des späteren Bismarckreiches war das Königreich zusammen mit dem Großherzogtum Baden der einzige Staat, der über eine absolute katholische Bevölkerungsmehrheit verfügte (rund 70 %)¹⁵. Lediglich die österreichische, ab 1866 österreichisch-ungarische Donaumonarchie wies eine vergleichbar hohe katholische Majorität auf. Bekanntlich stützte sich diese Dominanz jedoch nicht allein auf die deutsche Sprachgruppe; zur *Pietas Austriaca* trugen viele unterschiedliche Nationalitäten bei – neben den

13 BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 11), 47–119.

14 Zusammenfassend: GEORG KAMPHAUSEN, Die alten Fehler macht man immer zweimal. Zum Verhältnis von Kirche und Staat in Mitteleuropa, in: Atheismen und Säkularisierung oder Wie religiös sind noch die Bürgergesellschaften Europas?, hrsg. v. Heinrich BADURA (Wissenschaftliche Schriftenreihe der Europäischen Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft 5), Krams/Donau 2007, 79–87, hier: 84f.

15 Vgl. Erwin GATZ, Die evangelische und katholische Bevölkerung im Deutschen Reich 1900, in: Atlas zur Kirche (wie Anm. 1), 276f. (Nr. 140).

Deutschen vor allem die Slowaken, Kroaten, Polen, Ungarn und Italiener¹⁶. Damit war in Bayern die Basis für ein spezifisches konfessionskulturelles Profil gelegt. Das Königreich unterschied sich darin von den anderen deutschen Ländern. Diese waren protestantisch dominiert – mit Preußen an erster Stelle¹⁷. Zugleich wies das Land wiederum eine Struktur auf, die es auf der europäischen Ebene an die Seite der »lateinischen« Staaten treten ließ – eben Österreich, Frankreich oder Italien¹⁸. Die Katholizität der Mehrheit gehört zu den bemerkenswerten Kontinuitätslinien der bayerischen Sozialgeschichte bis tief in das 20. Jahrhundert hinein. Sie hält sich bis auf den heutigen Tag – allen tiefgreifenden Bevölkerungsumschichtungen zum Trotz, angefangen bei der Vertriebenenaufnahme nach dem Zweiten Weltkrieg¹⁹ bis hin zum starken Bevölkerungszuwachs des späten 20. Jahrhunderts.

Abzuwarten bleibt, wie die Migrationsbewegungen des frühen 21. Jahrhunderts, insbesondere der Zuzug aus islamischen Kulturkreisen in Verbindung mit der massiven Dechristianisierung der »autochthonen« Bevölkerung, das religionssoziologische Setting in Bayern verschieben werden²⁰. Gleiches gilt für das Auftreten neuer weltanschaulicher Strömungen in Konkurrenz zu christlichen Weltdeutungen. An erster Stelle ist die juristische Herausforderung der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch säkularistische und laizistische Tendenzen auf nationaler sowie europäischer Ebene zu benennen. Zunehmende Ablehnung kirchlicher Institutionalität durch die Öffentlichkeit, aber auch die gegen das binnenkirchliche Körperschaftsrecht gerichtete staatliche Gesetzgebung (etwa im Arbeitsrecht) gefährden den Status der im 19. und 20. Jahrhundert mühsam errungenen und verfassungsmäßig fundierten Religionsfreiheit²¹. Um nur ein besonders frappierendes Beispiel aufzugreifen: 1995 kam ein solcher Konflikt im Streit um das Anbringen von Kreuzifixen in staatlichen Pflichtschulen auch in den bis dahin als konsolidiert geltenden staatskirchlichen Verhältnissen Bayerns auf. Ein Elternpaar aus der Oberpfalz klagte gegen den »Kruzifixzwang« vor dem Bundesverfassungsgericht. Das Gericht gab den Klägern recht; es sah durch die Schulkreuze das weltanschauliche Neutralitätsgebot

16 Nach wie vor grundlegend: Adam WANDRUZSKA/Peter URBANITSCH, *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, Bd. IX: Soziale Strukturen, Tlbd. 2: Die Gesellschaft der Habsburgermonarchie im Kartenbild. Verwaltungs-, Sozial- und Infrastrukturen nach dem Zensus von 1910, bearb. v. Helmut RUMPLER u. Martin SEGER, Wien 2010, 71–88, hier besonders 72f., Karte 4.1 (Konfessionelle Mehrheiten 1910); außerdem: Maximilian LIEBMANN, *Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat – vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Gegenwart*, in: *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Herwig WOLFRAM, Wien 2005, 361–456, hier: 379 (Tabelle: Konfessionen im Kaisertum Österreich 1857).

17 Vgl. GATZ, *Bevölkerung* (wie Anm. 15), 276f.

18 Vgl. zum religiösen Selbstverständnis der Staatsnationen im lateinischen Europa am Beispiel von Italien Francesco TRANIELLO, *Katholizismus und politische Kultur in Italien*. Mit einem Vorwort von Martin BAUMEISTER, Münster 2016, hier besonders 21–63.

19 Vgl. Rainer BENDEL, *Vertriebene – Katholische Kirche – Gesellschaft in Bayern 1945 bis 1975* (Die Entwicklung Bayerns durch die Integration der Vertriebenen und Flüchtlinge 12), München 2009.

20 Vgl. Winfried BECKER, *Religionsgemeinschaften und der Staat*, in: *Die Bundesrepublik Deutschland. Eine Bilanz nach 60 Jahren*, hrsg. v. Hans-Peter SCHWARZ, Köln – Weimar – Wien 2008, 531–552, hier: 531, 544–546, 551f.; für Bayern: Ferdinand KRAMER, *Die Muslime in Bayern*, in: *Handbuch der bayerischen Geschichte* (wie Anm. 10), Bd. 4/2, 385–391.

21 Vgl. etwa Stefan MÜCKL, *Europäisierung des Staatskirchenrechts* (Neue Schriften zum Staatsrecht 1), Baden-Baden 2005.

des Staats verletzt. Der Landtag milderte in seiner Reaktion die Folgen dieses Urteils gesetzgeberisch ab. Unter Verweis auf die historische und kulturelle Prägung Bayerns durch das Christentum legitimierte er die bisherige Praxis, ließ zugleich aber eine juristische Widerspruchsregelung im atypischen Einzelfall zu²².

Wenn man die religionssoziologische Ausgangssituation in eine verfassungsrechtliche Perspektive rückt, dann ist mit allem Nachdruck festzuhalten, dass Bayern trotz katholischer Majorität nie ein katholischer Staat war. Die bayerische Verfassungsentwicklung des frühen 19. Jahrhunderts folgte den Prinzipien von Religionsfreiheit und Religionsparität. Niedergelegt waren diese Bestimmungen in einer Serie von verfassungsförmigen Texten, so der Konstitution von 1808, dem Religionsedikt von 1809, dem Religions- und Protestantenedikt von 1819 und der Verfassung von 1818²³. Sie stellten die drei christlichen Hauptkonfessionen – Katholiken, Lutheraner und Reformierte (in der bayerischen Pfalz) – miteinander gleich. Den Juden (»Israeliten«) wurde ein vergleichbarer Rechtsstatus eingeräumt²⁴.

Für das Verhältnis von Kirche und Staat entfaltete aber auch die begleitende völker- und staatskirchenrechtliche Entwicklung maßgebliche Impulse. Im Zentrum stand dabei das Konkordat von 1817. Das Königreich Bayern – selbst qua Verfassung religionsneutral, weil paritätisch – etablierte durch diesen mit der Kurie geschlossenen Vertrag eine katholische Staatskirche. Das Konkordat betonte einseitig das staatliche Interesse, indem es einen doppelten Souveränitätsgewinn nach außen und innen ermöglichte²⁵. Um dafür nur einige wenige Beispiele anzuführen. Die Bistumsgrenzen wurden den Staatsgrenzen angeglichen; es wurden zwei bayerische Kirchenprovinzen geschaffen: München-Freising sowie Bamberg. Die staatsrechtliche Konsequenz der Neuordnung zeigt sich vor allem in Speyer. Das im Zuge der französischen Annexion der linksrheinischen Gebiete aufgehobene Bistum wurde 1817 wiedererrichtet und dabei territorial komplett über den Rhein nach Westen auf staatsbayerisches Terrain verschoben. Seine vormals badischen und württembergischen Anteile kamen an die neuerrichteten Diözesen Freiburg und Rottenburg²⁶. Noch entscheidender war aber das königliche Ernennungsrecht für die

22 Vgl. Karl-Ulrich GELBERG, Vom Kriegsende bis zum Ausgang der Ära Goppel (1945–1978), in: Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 4: Das Neue Bayern. Von 1800 bis zur Gegenwart, Tlbd. 1: Staat und Politik, begr. v. Max SPINDLER, neu hrsg. v. Alois SCHMID, München 2003, 635–1008, hier: 998f.

23 Vgl. Hans-Michael KÖRNER, Die Konstitution von 1808 und das System des bayerischen Staatskirchentums, in: Die bayerische Konstitution von 1808. Entstehung – Zielsetzung – Europäisches Umfeld, hrsg. v. Alois SCHMID (ZBLG Beiheft 35), München 2008, 317–335, hier: 334.

24 Vgl. Werner K. BLESSING, Minderheit im paritätischen Königreich. Eine Skizze zur rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Stellung der bayerischen Protestanten, in: Bayern und die Protestanten, hrsg. v. Hubertus SEIBERT, Regensburg 2017, 154–175.

25 Vgl. Karl HAUSBERGER, Entstehung, Rechtsinhalt und Vollzug des bayerischen Konkordats vom 5. Juni 1817. Ein Rückblick anlässlich seines Abschlusses vor 200 Jahren, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 59, 2019, 111–136; allgemein: Joseph LISTL, Die konkordatäre Entwicklung von 1871 bis 1988, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, hrsg. v. Walter BRANDMÜLLER, Bd. III: Vom Reichsdeputationshauptschluss bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1991, 427–463.

26 Vgl. Erwin GATZ, Das Bistum Speyer im Umbruch zwischen Französischer Revolution (1789) und Bayerischem Konkordat (1817), in: Atlas zur Kirche (wie Anm. 1), 264 (Nr. 134); allgemein: Dominik BURKARD, Rechtsfiktion und Rechtspraxis bei der Neuordnung der deutschen Bistumsgrenzen im 19. Jahrhundert, in: Bistümer und Bistumsgrenzen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, hrsg. v. Edeltraud KLUETING, Harm KLUETING u. Hans-Joachim SCHMIDT (RQ Supplement 58), Rom – Freiburg – Wien 2006, 212–246, hier: 219f., 231f.

Erzbischöfe und Bischöfe. Mit ihm gewann der Staat entscheidenden Einfluss auf die Personalauswahl²⁷.

Sicherlich zog die Kirche Nutzen aus dem Konkordat. Die Besoldung von Bischöfen und Domkanonikern wurde vom Fiskus übernommen (das gilt bis zum heutigen Tag)²⁸. Außerdem sah das Konkordat die Wiederzulassung der Orden und die Restitution der Klöster vor, womit die verhängnisvollen kulturpolitischen Folgen der Säkularisation revidiert und ein spezifisches Merkmal lang tradierter bayerisch-katholischer Frömmigkeit restauriert werden sollte²⁹. Gleichwohl wurde die Kirche systematisch in den Staatskörper integriert. Die Ausbildung der Geistlichen hatte prinzipiell an den Philosophisch-Theologischen Hochschulen bzw. an den staatstheologischen Fakultäten der beiden katholischen Landesuniversitäten München und Würzburg zu erfolgen³⁰. Umgekehrt wurden Weltgeistliche, männliche und weibliche Ordensangehörige als Lehrer in der volksschulischen und gymnasialen Bildung eingesetzt, nicht nur im staatlich garantierten Religionsunterricht, sondern auch in allen anderen Fächern. Gleichwohl vollzog sich diese kirchliche Beteiligung unter straffer Staatsaufsicht; sie unterstand der vollen Autorität des eigens für Religions- und Schulangelegenheiten errichteten Kultusministeriums³¹.

In das juristische Umfeld des Staat-Kirche-Verhältnisses gehören auch die Münchener Nuntiatur und ihr diplomatisches Gegenstück in Rom, die bayerische Vertretung am Heiligen Stuhl. Aus staatsbayerischer Sicht war mit dem Gesandtschafts- und Vertretungsrecht ein besonderer Prestigegewinn verbunden. In ihm verkörperte sich die internationale Sichtbarkeit des neuen Königreichs von 1806. Das gilt insbesondere für die Münchener Nuntiatur. Sie war neben der Wiener Nuntiatur die einzige diplomatische Vertretung des Heiligen Stuhls in den deutschen Ländern, was Bayern zu einem völkerrechtlichen Sonderstatus im Deutschen Bund, im Bismarckreich und selbst noch in der Weimarer Republik verhalf. Man kann im Vorhandensein einer eigenen Nuntiatur geradezu einen Indikator dafür sehen, wie es in der *longue durée* um Bayerns Eigenstaatlichkeit bestellt war. Nicht ohne Grund bemühte man sich 1818 – im Zusammenhang mit dem Konkordat – um die Wiederbelebung der während der Revolutionskriege eingegangenen Nuntiatur. Sie war gewissermaßen die Krönung der 1806 gewonnenen Souveränität. Ihr von den Nationalsozialisten erzwungenes Ende 1934 fällt mit der weitgehenden Eingliederung Bayerns in den zentralistischen Führerstaat des »Dritten Reiches« zusammen³².

27 Vgl. Ansgar HENSE, Bischofsnennung (19./20. Jahrhundert), publiziert am 16. Mai 2006, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bischofsnennung_\(19./20._Jahrhundert\)](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bischofsnennung_(19./20._Jahrhundert)) (Zugriff: 29. August 2019).

28 Vgl. Winfried MÜLLER, Staatsleistungen an die Kirche in Bayern, in: Die Kirchenfinanzen, hrsg. v. Erwin GATZ (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit Ende des 18. Jahrhunderts 6), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2000, 108–126.

29 Vgl. Otto WEISS, Die neue Klosterlandschaft in Bayern, in: Bayern ohne Klöster. Die Säkularisation 1802/03 und die Folgen. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, München, 22. Febr. bis 18. Mai 2003, hrsg. v. Rainer BRAUN u. Joachim WILD (Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns 59), München 2003, 483–512.

30 Vgl. Rainer A. MÜLLER, Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das bayerische Lyzealwesen 1773–1849 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 7), Paderborn u. a. 1986; Laetitia BOEHM, Universitäten und Wissenschaften im neubayerischen Staat, in: Handbuch der bayerischen Geschichte (wie Anm. 10), Bd. 4/2, 439–491.

31 Vgl. Winfried BECKER, Religiöse Bildung im Schnittpunkt von Staat und Kirche. Zur Geschichte des katholischen Volksschulwesens in Bayern, in: HJb 130, 2010, 211–243.

32 Vgl. Michael F. FELDKAMP, Apostolische Nuntiatur, München, publiziert am 29. November 2006, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: <https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexi->

Mit dem Konkordat eröffneten sich für die Kirche innerhalb der sogenannten *res mixtae*, der Angelegenheiten von gemischter Zuständigkeit, zahlreiche Partizipations- und Subsistenzchancen. Durch ihre organisatorische Beteiligung an gesamtgesellschaftlichen Aufgaben, etwa im Bildungsbereich, vermochte sie dem paritätischen bayerischen Staat durchaus ein katholisches Gepräge zu verleihen. Freilich war diese Partnerschaft von Anfang an mit schweren Hypotheken belastet. Aus kirchlicher Perspektive handelte es sich nämlich um keine Partnerschaft auf Augenhöhe, sondern um eine höchst einseitige Beziehung, in der die staatliche Autorität eindeutig das Sagen hatte. Insbesondere die aufkommende ultramontane Reformbewegung – sie sammelte sich unter der Losung »Freiheit für die Kirche vom Staat« – empfand das staatskirchliche Regiment als Zwangsjacke weltlicher Bevormundung. So konnte es kein Zufall sein, dass die konkrete Umsetzung der konkordatären Bestimmungen in die Praxis zu einem Feld mehr oder minder heftiger Konflikte zwischen Kirche und Staat wurde. Hier zeichneten sich Konfliktlinien ab, die im späten 19. Jahrhundert während des Kulturkampfes wieder aufbrechen sollten³³. Die Revision des Konkordats im Sinn kirchlicher Autonomiepostulate wurde zu einem der wichtigsten Ziele des politischen Katholizismus. Erst mit dem neuen bayerischen Konkordat von 1924 sollte ein die kirchliche Seite zufriedensstellender Status quo erzielt werden³⁴.

Doch untersuchen wir vor dem Sprung nach Weimar zunächst ein Element, das sich zumindest teilweise kalmierend auf die latenten Spannungen zwischen Kirche und Staat auswirken konnte. Es geht um die Wittelsbacher. Mit dem Herrscherhaus waren die Katholiken an der bayerischen Staatsspitze unmittelbar repräsentiert. Für deutsche Konstellationen war diese Situation nahezu singulär: Regierende katholische Häuser gab es neben Österreich (Habsburg) nur noch in Sachsen (Wettin) und im freilich peripheren Hohenzollern-Sigmaringen. Die konfessionelle Deckungsgleichheit zwischen Dynastie und Bevölkerungsmehrheit förderte die Identifikation mit dem Gemeinwesen und stützte die Ausbildung eines patriotischen Selbstverständnisses. Mit den Wittelsbachern ver-

kon/Apostolische_Nuntiatur,_München (Zugriff: 29. August 2019); zur bayerischen Vertretung am Heiligen Stuhl: Jörg ZEDLER, Bayern und der Vatikan. Eine politische Biographie des letzten bayerischen Gesandten am Heiligen Stuhl Otto von Ritter (1909–1934) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 125), Paderborn u. a. 2013, 157–181, 470–486.

33 Vgl. Andreas KRAUS, Die Regierungszeit Ludwigs I. (1825–1848), in: Handbuch der bayerischen Geschichte (wie Anm. 22), Bd. 4/1, 127–234, hier: 166–168; zum Hintergrund: Winfried BECKER, La religione nelle crisi dello Stato germanico, in: Storia religiosa della Germania, hrsg. v. Luciano VACCARO, Vol. II (Collana Europa Ricerche 19), Gazzada 2016, 565–591, besonders 571–580.

34 Vgl. Winfried BECKER, Heinrich Held (1868–1938). Aufstieg und Sturz des bayerischen Parlamentariers und Ministerpräsidenten, in: ZBLG 72, 2009, 807–891, hier: 828f.; ferner: Florian HEINRITZI, Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Bayern nach dem Ersten Weltkrieg. Genese und Bedeutung des Bayerischen Konkordats von 1924/25, in: Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939, hrsg. v. Jörg ZEDLER (Sprei-Studien 2), München 2010, 203–226; Karsten RUPPERT, Interaktionen von Politischem Katholizismus, Kirche und Vatikan während der Weimarer Republik, in: Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich, hrsg. v. Hubert WOLF (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 121), Paderborn u. a. 2012, 215–246, hier: 231f.

fügten die bayerischen Katholiken in der politischen Landschaft des 19. Jahrhunderts tatsächlich über ein Alleinstellungsmerkmal³⁵. Ihren westfälischen und rheinischen Konfessionsgenossen blieben solche Identifikationsmöglichkeiten verschlossen. Deren Lage war nicht nur durch numerische Minorität, sondern auch durch kulturelle Inferiorität bestimmt. Zur immer wieder nachdrücklich protestantisch auftretenden Hohenzollernmonarchie vermochten sie kaum Zuneigung zu entwickeln. Das Gegenteil war der Fall: In der Regel herrschte herzliche Abneigung vor. Man braucht nur an die gallige Kommentierung der preußischen Staatsmacht durch Annette von Droste-Hülshoff (1797–1848) zu denken. Auf die Internierung des aus Münster stammenden Kölner Erzbischofs Clemens August von Droste zu Vischering (1773–1845; Erzbischof von Köln: 1835–1845) durch die preußische Polizei im Jahr 1838 reagierte die Dichterin, eine Repräsentantin der katholischen Aristokratie Westfalens *par excellence*, mit tiefer Verachtung für die Obrigkeit: *Die Preußen haben sich schändlich betragen* – schrieb sie unter dem Eindruck des »Kölner Ereignisses« an ihre Mutter³⁶.

Allerdings darf man sich die bayerisch-katholische Welt des 19. Jahrhunderts nicht als Idylle vorstellen. Denn das Verhältnis der wittelsbachischen Monarchie zur katholischen *causa* ist durchaus als ambivalent einzustufen. Wellenbewegungen von Annäherung und Ablehnung lassen sich beobachten. Wenn man die Reihe der bayerischen Monarchen chronologisch durchmustert, dann zeichnet sich folgender Befund ab: Unter König Ludwig I. (1825–1848) war die katholische Affinität mit Abstand am stärksten ausgebildet. Man kann geradezu von einem katholischen Programm sprechen, das sich durch nahezu alle Bereiche der Innen- und Außenpolitik zog. Bedeutsame Positionen in Regierung und Verwaltung wurden mit Protagonisten des dezidiert katholischen, sogar ultramontanen Lagers besetzt. Ludwig I. verstand sich als dynastisch und historisch legitimerter »Schutzherr« der Katholiken in Deutschland und in der Welt³⁷. Mit der Revolution von 1848 erfolgte jedoch eine massive Kehrtwende zugunsten des liberalen und kleindeutschborussischen Lagers. Ludwigs Sohn Maximilian II. (1848–1864) sympathisierte persönlich mit dieser weltanschaulichen Ausrichtung. Politisch ins Werk gesetzt wurde sie von einer liberalen Elite, die nun an die Schalthebel der Macht kam³⁸. Bei dieser Ausrichtung

35 Vgl. Stefan LAUBE, *Fest, Religion und Erinnerung. Konfessionelles Gedächtnis in Bayern von 1804 bis 1917* (SRBLG 118), München 1999, hier besonders 171–174.

36 Annette VON DROSTE-HÜLSHOFF, *Sämtliche Briefe* (in einem Band). Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. Winfried WOESLER, bearb. v. Walter GÖDDEN, Ilse-Marie BARTH u. Winfried WOESLER (ND der Ausgabe Tübingen 1987–1993) (dtv-Klassik: Literatur, Philosophie, Wissenschaft 2416), München 1996, Bd. VIII: Briefe 1805–1838, 286–299, hier: 290 (Annette an Therese von Droste-Hülshoff in Eppishausen, Rüschaus, 11. Februar 1838).

37 Vgl. die umfassende Einordnung bei: Heinz GOLLWITZER, *Ludwig I. von Bayern. Königtum im Vormärz. Eine politische Biographie*, München 1997, 561–582 (Kap. XV: Schutzherr der katholischen Sache); DERS., *Ein Staatsmann des Vormärz: Karl von Abel 1788–1859. Beamtenaristokratie – monarchisches Prinzip – politischer Katholizismus*, Göttingen 1993; für den globalen Zusammenhang: Rainald BECKER, *Bayerische Kulturpolitik für Amerika. Ludwig I. und die deutschen Katholiken in den USA*, in: ZBLG 68, 2005, 925–948.

38 Vgl. Karl-Heinz ZUBER, *Der »Fürst Proletarier« Ludwig von Oettingen-Wallerstein (1791–1870). Adeliges Leben und konservative Reformpolitik im konstitutionellen Bayern* (ZBLG, Beiheft, Reihe B 10), München 1978; außerdem: Heinz GOLLWITZER, *Bemerkungen zum politischen Katholizismus im bayerischen Vormärz und Nachmärz*, in: *Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Karl D. BRACHER u. a., Berlin 1992, 283–304.

verharrte die bayerische Politik unter Ludwig II. (1864–1886)³⁹ und Prinzregent Luitpold (1886–1912), bevor sich letzterer kurz vor seinem Tod 1912 für einen Kurswechsel entschied und mit Georg von Hertling (1843–1919) den führenden bayerischen Repräsentanten des deutschen Zentrums-katholizismus zum Ministerpräsidenten ernannte⁴⁰. Ludwig III. (1845–1921), der letzte bayerische König (1912/13–1918), neigte dann nachdrücklich dem politischen Katholizismus zu⁴¹.

Am entschiedensten dürfte wohl Ludwig I. die Idee vom katholischen Beruf Bayerns vertreten haben. Einschlägige Beispiele lassen sich leicht aufbieten; auf zwei besonders relevante Punkte sei hier aufmerksam gemacht: An erster Stelle ist die Wiederherstellung der Klöster zu nennen. Hier folgte die ludovicianische Kulturpolitik einem Leitbild, wie es für die katholische Romantik nicht typischer hätte sein können. Insbesondere schrieb der gleichermaßen religions-, bildungs- wie geschichtsenthusiastische Monarch den Benediktinern eine entscheidende Rolle für die bayerische Identitätsfindung der eigenen Gegenwart zu. Die ersten monastischen Neugründungen in Scheyern und Metten – jeweils mit Gymnasien verbunden – knüpften ganz bewusst an Erinnerungsorte wittelsbachischer oder altbayerischer Geschichte an⁴². Die umfassenden Initiativen für die Renovierung und Vollendung der mittelalterlichen Kathedralen von Regensburg, Bamberg und Speyer, aber auch in Köln illustrieren den ambitionierten Charakter dieser Bemühungen⁴³. Mit ihnen zeigte sich Ludwig zugleich in der Protektorenrolle des deutschen Katholizismus, also in einer Aufgabe, die bewusst gewählt war und die in der Öffentlichkeit von dem rheinischen Publizisten und Historiker Joseph Görres (1776–1848) unter dem Leitbegriff der »Maximilianischen Idee« verbreitet wurde. So

39 Vgl. Winfried BECKER, Der Kulturkampf in Preussen und in Bayern. Eine vergleichende Betrachtung, in: ZEDLER, Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen (wie Anm. 34), 51–93, hier: 61–67; ferner: Franz X. BISCHOF, Kulturkampf in Bayern – Bayerisches Staatskirchentum versus Ultramontanismus, in: Götterdämmerung. König Ludwig II. und seine Zeit. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung, Schloss Herrenchiemsee, 14. Mai – 16. Oktober 2011, hrsg. v. Peter WOLFF, Richard LOIBL u. Evamaria BROCKHOFF, Bd. 1: Aufsätze zur Bayerischen Landesausstellung 2011, Augsburg 2011, 125–128.

40 Vgl. Winfried BECKER, Einleitung, in: Georg von Hertling 1843–1919, hrsg. u. erl. v. DEMS. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 8), Paderborn u. a. 1993, 9–20, hier: 18; ferner: Katharina WEIGAND, Georg von Hertling, in: Große Gestalten der bayerischen Geschichte, hrsg. v. DERS., München 2012, 317–339, hier: 330.

41 Vgl. allgemein: König Ludwig III. und das Ende der Monarchie in Bayern, hrsg. v. Ulrike LEUTEHEUSSER u. Hermann RUMSCHÖTTEL (Edition Monacensia), München 2014; speziell zum weltanschaulichen Profil: Stefan MÄRZ, Ludwig III. Bayerns letzter König (Kleine bayerische Biografien), Regensburg 2014, 39–43.

42 Vgl. Stephan HAERING, Der König und seine Erneuerung der Klöster. Ein Beitrag zur Klosterpolitik Ludwigs I. von Bayern, in: MThZ 69, 2018, 363–378; zum Hintergrund: Marcel ALBERT, Drittes Kapitel: Ordensleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Kontinuität, Restauration und Neuanfänge, in: Klöster und Ordensgemeinschaften, hrsg. v. Erwin GATZ unter Mitwirkung v. Marcel ALBERT u. Gisela FLECKENSTEIN (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 7), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2006, 149–204, hier: 165f.

43 Vgl. Hans-Michael KÖRNER, Staat und Geschichte in Bayern im 19. Jahrhundert (SRBLG 96), München 1992, 211–223; ferner Hans-Christoph DITSCHEID, »Fortan gehörte dieser Platz der Schönheit des Domes und den Manen des Königs Ludwig!« Der Domplatz in Regensburg – eine »Place Royale« für Ludwig I., in: »Sie haben einen kunstsinnigen König«. Ludwig und Regensburg, hrsg. v. DEMS., Peter STYRA u. Bernhard LÜBBERS (Kataloge und Schriften der Staatlichen Bibliothek Regensburg 2), Regensburg 2010, 45–105.

ließ Görres Maximilian, den ersten bayerischen Kurfürsten (1597–1651), in einer fiktiven Ansprache an seinen fernen Nachfahren und Nachfolger Ludwig ausrufen: *Sey ein Schirmvogt und Hort des Glaubens, damit Baiern wieder werde, was es zuvor gewesen, ehe sie das Gegentheil ihm angelogen, ein Schild und Eckstein der deutschen Kirche*⁴⁴. Im Rückgriff auf die von Kurfürst Maximilian an seinen 14-jährigen Sohn Ferdinand Maria gerichteten »Monita paterna« (1650) rückte Görres den Monarchen des 19. Jahrhunderts in eine unmittelbare Kontinuität zum Reichsfürsten des 17. Jahrhunderts, der in der allgemeinen Wahrnehmung als Retter des katholischen Bekenntnisses im Reich zu gelten hatte⁴⁵.

Obwohl sich die bayerische Monarchie auf lange Sicht nicht dem kleindeutsch-nationalliberalen *Mainstream* verschloss, darf man ihre Wirksamkeit für die patriotisch-bayerisch-katholische Gegenposition nicht unterschätzen. Der Untergang der Monarchie im Revolutionsjahr 1918 raubte daher dem katholischen Milieu und der staatstragenden Mehrheitskonfession einen zentralen Bezugspunkt. Wer konnte diese Lücke ausfüllen?

Nach 1918 übernahm der politische Katholizismus die Trägerfunktion für das bayerisch-katholische Moment. In dieser Rolle war er bereits vor 1918 in Erscheinung getreten. Er war auf diesem Feld lange erprobt, spätestens seit dem Kulturkampf, aus dessen Abwehr heraus er seit den 1860er-Jahren entstanden war. Im Unterschied zur Dynastie, deren bayerisch-katholisches Selbstverständnis traditional-historisch begründet war, beruhte der politische Katholizismus auf den Voraussetzungen parteipolitischer Willensbildung und Öffentlichkeitswirkung. Er war auf die parlamentarischen Institutionen des Verfassungsstaats angelegt. Er machte sich die stimulierenden Potentiale der Landtagswahlen zunutze, um so Einfluss auf Legislative und Exekutive zu gewinnen. Gegenüber der traditional-katholischen Monarchie stellte der politische Katholizismus insofern ein modernes Element dar. Er war in die Formen der repräsentativen Demokratie eingepasst; mehr noch: Er gab ihrer Ausprägung wesentliche Anstöße⁴⁶.

Keineswegs war es so, dass sich vor 1918 die beiden Agenturen des Katholischen in Bayern – hier der Monarch, dort die Parlamentspartei – in trauter Eintracht befunden hätten. Eher trifft das Gegenteil zu: Gerade das Bayern der Prinzregentenzeit war dadurch geprägt, dass sich die vom Monarchen geleitete Regierung auf liberale Minister stützte, während die parlamentarische Opposition durch das katholische Zentrum angeführt wurde. Dabei konnte man sich auf starken Rückhalt im Wahlvolk verlassen. Seit 1868

44 Joseph GÖRRES, Maximilian der Erste an Ludwig von Baiern, in: DERS., Schriften der Strassburger Exilszeit 1824–1827. Aufsätze und Beiträge im »Katholik«, hrsg. v. Heribert RAAB (Joseph Görres. Gesammelte Schriften 14), Paderborn u. a. 1987, 102–116, 440–442, hier: 113; dazu: Monika FINK-LANG, Joseph Görres. Die Biografie, Paderborn u. a. 2013, 218f.

45 Vgl. MONITA PATERNA || MAXIMILIANI || Utriusque; Bavarix Ducis || S.R.I. Electoris & Archi- || Dapiferi, || Ad || FERDINANDUM || Utriusque Bavarix Ducem, || Filium adhuc trimulum, s.l. [ca. 1650]; dazu und zum Maximilianskult unter König Ludwig I. von Bayern: Dieter ALBRECHT, Maximilian I. von Bayern 1573–1651, München 1998, 577f., 1100–1107; KÖRNER, Staat und Geschichte (wie Anm. 43), 121–123.

46 Vgl. BECKER, Kulturkampf in Preußen und Bayern (wie Anm. 39), 81–91.

verfügte die Zentrumsfraktion immer über die (zuletzt sogar absolute) Mehrheit in der Abgeordnetenversammlung des Landtags⁴⁷.

Das reiche parlamentarische Erbe aus dem 19. Jahrhundert blieb dem Bayerisch-Katholischen über den Einschnitt von 1918 hinaus erhalten. Dem Freistaat Bayern sollte dadurch – nach krisenhaftem Neubeginn – während der späten 1920er-Jahre eine einigermaßen solide Basis zuwachsen. Dafür musste das Zentrum freilich einen schmerzhaften Häutungsprozess durchlaufen. Aus dem einstmaligen bayerischen Zweig der gesamtdeutschen Zentrumspartei entwickelte sich eine regionale katholische Partei, die Bayerische Volkspartei (BVP). Sie wurde im November 1918 in Regensburg gegründet⁴⁸. Der politische Katholizismus unterlag also einer »Bajuwarisierung«. In der parteiorganisatorischen Regionalisierung zeichnete sich ein Weg ab, der nach 1945 bei der Entstehung der Union mit den Teilparteien CDU und CSU erneut beschritten wurde⁴⁹.

Hinter der Stärkung der bayerischen Komponente verbarg sich die Sorge um die eigenstaatliche Tradition des vormals souveränen Staats. Die ostentative Betonung des Bayerischen richtete sich gegen die unitarischen Tendenzen der Weimarer Reichsverfassung⁵⁰, aber auch gegen totalitäre Herausforderungen. Sie sollte kommunistische Tendenzen ebenso abwehren wie völkischen bzw. nationalsozialistischen Bestrebungen entgegenwirken⁵¹. In der ausdrucksstarken Ästhetik der Wahlplakate aus der Weimarer Zeit zeigt sich diese antitotalitäre Intention in aller Klarheit (Abb. 3). Für die Reichstagswahl vom Juli 1932 wählte man beispielsweise die expressive Symbolik einer Brücke in neogotisch inspirierten Formen. Über die wuchtige Bogenreihe – aufgrund ihrer dekorativen Ausstattung mit Rautenwappen als Parteisymbol erkennbar – zieht prozessionsartig aufgereiht unter weißblauem Panier das bayerische Volk. Der Plakattext bezeichnet das Bauwerk als »Brücke zum Aufbau«. Denn der Sicherheit versprechende Übergang führt über ein stürmisch aufgepeitschtes Gewässer, in dem die weltanschaulichen Gegner des politischen Katholizismus auf ihre Revanche warten. Deutlich ist etwa ein Boot mit Hakenkreuzfahne zu erkennen. Die Ikonographie inszeniert die Wahlentscheidung für die BVP als probates Mittel, um sich den drohenden Gefahren von links und rechts zu entziehen. Die Bildregie findet selbst für das Kreuz eine parteipolitische Einordnung,

47 Vgl. BECKER, Ergebnisse der Landtagswahlen (wie Anm. 10), 738–741; dazu auch: Hans-Michael KÖRNER, Ministerium und Landtag im Königreich Bayern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Der Bayerische Landtag vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. Probleme und Desiderate historischer Forschung*, hrsg. v. Walter ZIEGLER (Beiträge zum Parlamentarismus 8), München 1995, 165–173, hier: 166f.

48 Vgl. Winfried BECKER, Bayerische Volkspartei (BVP), 1918–1933, publiziert am 11. April 2016; in: *Historisches Lexikon Bayerns*, URL: [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bayerische_Volkspartei_\(BVP\),_1918-1933](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bayerische_Volkspartei_(BVP),_1918-1933) (Zugriff: 19. September 2019).

49 Vgl. Winfried BECKER, CDU und CSU 1945–1950. Vorläufer, Gründung und regionale Entwicklung bis zum Entstehen der CDU-Bundespartei (Studien zur politischen Bildung 13), Mainz 1987, 77–88; zum Hintergrund: Arthur BENZ, Unitarisierende und partikuläre Kräfte im Föderalismus der Bundesrepublik Deutschland, in: *Föderalismus in Deutschland. Zu seiner wechselvollen Geschichte vom ostfränkischen Königtum bis zur Bundesrepublik*, hrsg. v. Dietmar WILLOWEIT, Wien – Köln – Weimar 2019, 359–385, hier: 362f.

50 Vgl. Anke JOHN, *Der Weimarer Bundesstaat. Perspektiven einer föderalen Ordnung (1918–1933)* (Historische Demokratieforschung 3), Köln – Weimar – Wien 2012, 336–347; außerdem: Dieter J. WEISS, Kronprinz Rupprecht von Bayern (1869–1955). Eine politische Biografie, Regensburg 2007, 204–211.

51 Vgl. exemplarisch: Oliver BRAUN, *Konservative Existenz in der Moderne. Das politische Weltbild Alois Hundhammers (1900–1974)* (Untersuchungen und Quellen zur Zeitgeschichte 7), München 2006, 136–141, 239–264.

Als überhöhter Buchstabe »t« ist es in den Imperativ »Wählt« eingefügt. Auch hier ist die visuelle Anmutung von hoher sinnlicher Außenwirkung: In steile Schrägperspektive gerückt, verschmilzt das Kreuzzeichen mit der Brücke, dem symbolischen Protagonisten der bayerischen Regionalpartei⁵².

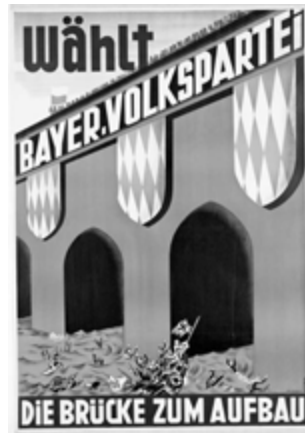


Abb. 3: Wahlplakat der Bayerischen Volkspartei (BVP) zur Reichstagswahl am 31. Juli 1932, Münchener Stadtmuseum, Sammlung Reklamekunst

Für die Semantik des Katholischen hatte diese inhaltliche Verschiebung des Bayernbegriffs weitreichende Folgen. Aus der konfessionellen Identitätsformel wurde eine antitotalitäre und föderalistische Bekenntniskundgebung. Die Widersacher des politischen Katholizismus im linken wie rechten Parteienspektrum griffen diese spezifische programmatische Neuakzentuierung des Bayerisch-Katholischen scharf an. Im abwertend gemeinten Schlagwort vom »schwarzen Bayern« bündelte sich diese Polemik. Zu extremer Form wuchs sich der Antiklerikalismus während der nationalsozialistischen Herrschaft aus. Neben der erzwungenen Auflösung der BVP, den zahlreichen antikirchlichen Verfolgungsmaßnahmen dürfte der Kreuzfixerlass von NSDAP-Gauleiter und Kultusminister Adolf Wagner (1890–1940) vom 23. April 1941 als symbolpolitischer Höhepunkt der Kampagne gegen das katholische Bayern zu gelten haben. Der Erlass ordnete die Entfernung aller Schulkreuze an, was scharfe Elternproteste hervorrief⁵³.

52 Zum Hintergrund: Siegfried WENISCH (Red.), Plakate als Spiegel der politischen Parteien in der Weimarer Republik. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, München, 17. September – 8. November 1996 (Ausstellungskataloge der staatlichen Archive Bayerns 36), München 1996, 111–122.

53 Vgl. Winfried MÜLLER, Gauleiter als Minister. Die Gauleiter Hans Schemm, Adolf Wagner, Paul Giesler und das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus 1933–1945, in: ZBLG 60, 1997, 973–1021, hier: 1009–1016; Bernhard HÖPFL, Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern. Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 78), Paderborn u. a. 1997, 306–309.

Wie lässt sich das Verhältnis zwischen dem Bayerischen und Katholischen im 19. und 20. Jahrhundert exakt bestimmen? So selbstverständlich und konfliktfrei, wie es populäre Medieninszenierungen älteren und jüngeren Datums suggerieren, war die Beziehung zwischen den beiden Identitätskreisen nie. Für eine korrekte Einschätzung der Verhältnisse sind die jeweiligen Systemebenen zu berücksichtigen: Vor dem Verfassungsrecht bestand das neuzeitliche Bayern immer als paritätisches Staatswesen, freilich mit starken staatskirchlichen Grundzügen, zumindest bis zum kirchenrechtlichen Umbruch der Weimarer Epoche. Religionsgeschichtlich betrachtet, zeichnete sich das Land durch konfessionellen Pluralismus aus. Dabei verfügte freilich der katholische Bevölkerungsteil über eine eindeutige Mehrheit. Diese Majorität fand bis zum Sturz der Monarchie im Revolutionsjahr 1918 eine ideelle Stütze an der katholischen Wittelsbacher Dynastie, womit ein Kernunterschied zu allen anderen deutschen Ländern (mit Ausnahme Österreichs) gegeben war. Dennoch bleibt ein Paradoxon: Bis auf den Vormärz wurde Bayern im langen 19. Jahrhundert von einer liberalen Elite meist kulturprotestantischer Provenienz bestimmt. Erst unter den Bedingungen der Demokratie kam das bayerisch-katholische Mehrheitsmilieu zum Durchbruch. Der Nationalsozialismus beendete dann diese Expansionsphase des politischen Katholizismus auf ebenso einschneidende wie wohl irreversible Weise.

So stand die weitere Entwicklung ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter einem neuen Vorzeichen. Die religiöse Rückkoppelung des bayerischen Staatsgefüges erhielt eine andersartige, im Vergleich zu den übrigen deutschen Ländern gleichwohl kräftige Kontur. Wo die Bamberger Verfassung von 1919 noch jede Rückbindung menschlicher Satzung an vorgängige Ordnungen im positivistischen Sinn liberaler Verfassungsrhetorik vermieden hatte, stellte sich die Verfassung von 1946 indirekt unter einen Gottesbezug. Die Verfassungspräambel rückte nämlich die Erfahrung mit der nationalsozialistischen Diktatur in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen und leitete daraus eine konstitutionelle Idee ab, die das gewachsene Erbe auch und gerade in religiöser Hinsicht als Auftrag für die künftige Gestaltung der staatsrechtlichen Verhältnisse ernst zu nehmen habe. In geschichtsphilosophischer Extrapolation verwies sie auf das *Trümmerfeld, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des zweiten Weltkrieges geführt hat*. Gleichzeitig betonte sie die historische Legitimität des *Bayerischen Volkes*, das sich nun *eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte, nachstehende demokratische Verfassung* gegeben habe⁵⁴. Damit war ein entscheidender Wechsel eingeleitet – weg vom Konfessionellen hin zum allgemein Christlichen, wie es sich in einer 1000-jährigen Geschichte von bayerischer Staatskontinuität verbürgt habe. Das Bayerisch-Katholische wandelte sich zum Bayerisch-Christlichen. Der Verfassungsstaat von 1946 sprach sich zwar nicht dezidiert christlich aus, wohl aber sah er sich in die Evidenz einer christlichen Tradition hineingestellt. Trotz aller weltanschaulichen Neutralität, die auch die heute noch gültige bayerische Verfassungsformation einfordert: Ein Staatswesen von puristischer Säkularität begründete sie nicht.

54 Zitat nach: Repertorium zur Verfassung des Freistaats Bayern vom 2. Dezember 1946, hrsg. v. Heinrich HUBER, München 1948, 7–26, hier: 8; außerdem: Ferdinand KRAMER, »Eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte«. Zum Kontinuitätsanspruch in der Bayerischen Verfassung von 1946, in: ZBLG 79, 2016, 21–38.