

*Hermann-Josef Große Kracht*

## Religion in der Demokratisierungsfalle?

Zum Verhältnis von traditioneller Religion und politischer Moderne am Beispiel des deutschen Katholizismus im Kaiserreich

Wenn heute von einer Religion die Rede ist, die „alle wesentlichen Kennzeichen eines religiösen Fundamentalismus“ besitze und „auf bedrohliche Modernisierungsprozesse mit panisch-reaktionärer Ablehnung“ reagiere, die sich in ihrem „Glaubensfanatismus (...) mit einer offen autoritären, antiliberalen und antidemokratischen Grundhaltung in allen politischen Fragen“ verbinde, „das traditionelle Muster der Geschlechterrollen“ festschreibe, „jede freie geistige Bewegung“ ersticke und sich in ihrem Selbstverständnis durch „eine abgrundtiefe Skepsis gegenüber der aufgeklärten und aufklärbaren Vernunft“ auszeichne<sup>1</sup>, dann werden die meisten Zeitgenossen sicherlich zuerst an den so genannten islamischen Fundamentalismus denken.

Diese Zitate des bekannten Bielefelder Sozialhistorikers Hans-Ulrich Wehler meinen aber nicht den Islam, sondern den Katholizismus, wie er sich in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert dargestellt hat. Dennoch könnte diese Charakterisierung auch für manche Bestrebungen in der Welt des Islam gelten, und zwar nicht nur in den islamischen Kernländern, sondern auch in europäisch-laizistischen Staaten wie etwa Frankreich oder der Bundesrepublik Deutschland,<sup>2</sup> auch wenn man die angebliche Gefahr, die etwa in Deutschland vom „islamischen Fundamentalismus“ ausgeht, nicht überbewerten sollte.<sup>3</sup> Wenn nun der deutsche Katholizismus bis weit in das 20. Jahrhundert hinein frappierende Ähnlichkeiten mit heutigen Erscheinungsformen islamisch-fundamentalistischer Religion aufzuweisen scheint, dann stellt sich die Frage, wodurch sich der Katholizismus in den letzten Jahrzehnten so verändert und „modernisiert“ hat, dass er heute nicht mehr als fundamentalistischer Gegner, sondern viel eher als eine wesentliche Säule des säkularisierten, westlich-parlamentarischen Staates gilt.

<sup>1</sup> *Hans-Ulrich Wehler*: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Dritter Band: 1849–1914. München 1995, S. 1182.

<sup>2</sup> Vgl. u. a.: *Gilles Kepel*: Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung. München 1996; *Wilhelm Heitmeyer/Joachim Müller/Helmut Schröder*: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt 1997.

<sup>3</sup> Schließlich zielen diejenigen islamischen Gruppen und Bewegungen in Deutschland, die in der Tat – wie etwa die ca. 27.000 Mitglieder zählende „Islamische Gemeinschaft Milli Görüs e.V.“ – für eine Aufhebung der Trennung von Religion und Politik eintreten und eine umfassende Islamisierung der Gesellschaft anstreben, vor allem auf eine grundlegende Veränderung der seit Atatürk laizistischen Türkei. Die säkularen Institutionen der Bundesrepublik Deutschland stehen dagegen nachweislich nicht im Zentrum der missionarischen Bekehrungsbemühungen dieser religiösen Gruppierungen, was übrigens auch von den Verfassungsschutzberichten des Bundesinnenministeriums bestätigt wird.

Die heutige „Modernitätskompatibilität“ des Katholizismus ist jedenfalls nicht einfach vom Himmel gefallen; sie ist auch nicht rein kirchenintern, etwa durch plötzliche Bekehrungserlebnisse bei höchsten kirchlichen Würdenträgern zustande gekommen, denn auch wenn seit den bahnbrechenden Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils aus dem Jahre 1965 an der grundsätzlich positiven Haltung der katholischen Kirche zum System der Demokratie nicht mehr ernsthaft gezweifelt werden kann, so ist die ältere Tradition einer hartnäckigen Demokratieskepsis der katholischen Kirche bis heute doch deutlich wahrnehmbar.<sup>4</sup> Wenn man etwa im 1993 erschienenen „Katechismus der katholischen Kirche“ nachlesen will, wie es die Kirche denn nun mit dem Prinzip der Volkssouveränität hält, dann erfährt man dort, dass die Kirche die Regierenden nicht etwa als Beauftragte des Volkes, sondern „als Diener der göttlichen Vorsehung“ versteht und ihnen anrät, sich in ihrem Handeln am „Verhalten Gottes bei der Weltregierung“<sup>5</sup> zu orientieren. Hier halten sich also noch Restbestände eines politischen Denkens, das in die vormoderne Tradition eines fürstenstaatlichen Gottesgnadentums zurückweist und dem Selbstverständnis der politischen Moderne denkbar fremd gegenübersteht.

Wenn dagegen die deutschen Katholiken in ihrer großen Mehrheit schon in der Zeit der Weimarer Republik und dann vor allem in den 1950er und 1960er Jahren als eine wichtige Unterstützergruppe der parlamentarischen Demokratie in Erscheinung traten, dann sind für diesen massiven Mentalitätswandel offensichtlich innerreligiöse Motive allein nicht ausreichend. Ich möchte deshalb im Folgenden die These zur Diskussion stellen, dass sich dieser Demokratisierungseffekt als das unbeabsichtigte Resultat einer spezifischen Konfrontationssituation erklären lässt, die für fundamentalistisch-antimodern akzentuierte Religionen im säkularen Staat in gewisser Weise typisch zu sein scheint und vielleicht als eine „Demokratisierungsfalle“ bezeichnet werden könnte; als ein strukturelles double-bind, das es der katholischen Religion ermöglicht hat, jenseits von Assimilationsängsten und fundamentalistischer Verweigerung allmählich ein angstfreies und affirmatives Verhältnis zur modernen Demokratie aufzubauen – und zwar auf der Basis einer zunächst defensiv orientierten Abschottungsstrategie, auf der sich dann jedoch schon bald auch offensive, auf Partizipation und Chancengleichheit zielende Artikulations- und Sozialformen entwickelten, mit denen sich die Katholiken – vielfach unbewusst und unbeabsichtigt, aber dadurch nicht weniger nachhaltig – in das preußisch-protestantisch dominierte moderne Staatswesen zu integrieren begannen.

## 1. Antimoderne Gegenöffentlichkeiten: Wallfahrten und Katholikentage

Etwa seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die noch lebendigen Traditionen der katholischen Aufklärung in Deutschland von der neu aufkommenden ultramontanen Bewegung im Verbund mit der römischen Zentrale systematisch bekämpft. In strikt antimodernistischer Zielsetzung wurde nun eine bewusst rückwärtsgewandte, in ein idealisiertes Mittelalter verweisende Tradition aufgebaut, um das defensive Projekt einer Abschottung der überlieferten, jahrhundertlang eingelebten katholischen Welt- und Lebensdeutung gegenüber den befremdlichen und unverstandenen Neuerungen der Zeit in die Wege zu leiten.

<sup>4</sup> Vgl. *Hermann-Josef Große Kracht: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit.* Paderborn 1997, S. 214–286.

<sup>5</sup> *Katechismus der katholischen Kirche.* München 1993, Nr. 1884.

Die ultramontane, streng an den Wünschen des „jenseits der Berge“ residierenden Papstes ausgerichtete Bewegung zielte darauf, die äußerlichen, demonstrativen Frömmigkeitsformen der Gegenreformation und des Barock zu reaktivieren, um sie für ihre Immunisierungsstrategie gegenüber den Zumutungen der Moderne fruchtbar zu machen. In diesem Kontext entstand ein geschlossenes katholisches Milieu, das über bewusste soziale Vernetzungen und durch die strenge weltanschauliche Definition klarer Außengrenzen aufgebaut wurde und den verunsicherten, von den gesellschaftlichen Umwälzungsprozessen in vielfacher Form überforderten Katholiken einen subgesellschaftlichen Mikrokosmos schuf, dessen identitätsstiftende Kraft sich für die Milieugehörigen jahrzehntelang als erstaunlich modernisierungsresistent erweisen sollte: „Es entsprach in einzelnen Gegenden durchaus nicht einem Einzelfall, wenn ein Katholik in einem katholischen Spital geboren wurde, vom Kindergarten bis zur Universität katholische Schulen besuchte, daneben katholische Zeitschriften und Zeitungen las, später die Kandidaten der katholischen Partei wählte und in einem der zahlreichen katholischen Vereine als aktives Mitglied mitmachte. Es war ebenfalls nicht ungewöhnlich, wenn sich der gleiche Katholik gleichzeitig bei einer katholischen Krankenkasse gegen Unfall und Krankheit versicherte und sein Geld auf einer katholischen Sparkasse anlegte, denn die katholische Subgesellschaft stellte für die meisten Lebensbereiche und Bedürfnisse Organisationen und Institutionen zur Verfügung und bot damit dem einzelnen Katholiken so etwas wie eine Ersatzheimat.“<sup>6</sup>

Neben diesem Rückzug ins konfessionelle Milieu entwickelte der politische Katholizismus seit den 1840er Jahren aber auch verschiedene offensive Artikulationsformen und Aktionsfelder, die gegenüber einer als skeptisch oder gar feindlich erlebten bürgerlich-liberalen Öffentlichkeit nachdrücklich für die bedrohten Auffassungen der Kirche eintraten und „die katholische Sache“ kämpferisch und überaus erfolgreich in Szene zu setzen vermochten. Hier sind vor allem die großen ultramontanen Massenwallfahrten zum „Heiligen Rock“ in Trier (1844 und 1891)<sup>7</sup> zu nennen, die nicht erst im Kaiserreich, sondern schon im Vormärz für erhebliches Aufsehen sorgten. Im Spätsommer 1844 (18.8.–6.10.) erlebte Trier eine großangelegte Wallfahrt mit ca. 500.000 Teilnehmern,<sup>8</sup> zumeist von Verarmung bedrohten Bauern und Winzern, kleinen Handwerkern und Gewerbetreibenden aus dem Moselgebiet, die die „größte organisierte Massenbewegung des deutschen Vormärz überhaupt“<sup>9</sup> darstellte. Unter den verbesserten Transportbedingungen des späten 19. Jahrhunderts sollten sich

6 Urs Altermatt: *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert.* Zürich 1989, S. 21. Vgl. zur Milieubildung auch *Christoph Kösters: Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918–1945.* Paderborn 1995.

7 Diesen Wallfahrten zum „Heiligen Rock“, die auf die erste öffentliche Ausstellung der als das letzte Gewand Christi verehrten Reliquie auf dem Trierer Reichstag 1512 zurückgehen, folgten 1933 und 1959 weitere Großwallfahrten mit 2.1 Mio. (1933) und 1.7 Mio. (1959) Teilnehmern. Die jüngste Wallfahrt zum „Heiligen Rock“ fand in der Zeit vom 19.4.–16.5. 1996 mit ca. 700.000 Teilnehmern statt; vgl. dazu *Richard Laufner: Logistische und organisatorische, finanzielle und wirtschaftliche Aspekte bei den HL-Rock-Wallfahrten 1512–1959.* In: *Erich Aretz* (Hrsg.): *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi,* Trier 1995, S. 457–481.

8 Zu Einzugsgebiet und Teilnehmerzahl dieser Wallfahrt, die in den kirchlichen Zählungen aufgrund zahlreicher mutmaßlicher Doppelzählungen mit etwa 1. Mio. angegeben wird, vgl. die akribischen Ausführungen in *Wolfgang Schieder: Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Rockwallfahrt von 1844.* In: *Archiv für Sozialgeschichte* 14, 1974, 419–454, S. 421.

9 Ebd.

dann im Jahr 1891 sogar über eine Million Wallfahrer erneut beim „Heiligen Rock“ zu Trier eindringen und den Zeitgenossen damit einen nicht weniger nachhaltigen Eindruck von der politischen Kraft einer durch Revolution und Säkularisation, durch Liberalismus und Sozialismus nur scheinbar entmachteten Kirche vermitteln.

Der Erfahrungshorizont der Trier-Pilger, die durch den engen mittelalterlichen Stadtkern zum Dom und wieder von ihm fort geleitet werden mussten, war ein kollektives vormoderne Gemeinschaftserlebnis, in dem für die bürgerlich-modernen Identitätsmuster von Individualität, Kritik und Distanz kein Raum vorgesehen war.<sup>10</sup> Vielmehr vermochten die Wallfahrten die angeblich heilen Verhältnisse einer dörflich-agrarischen Welt eindrucksvoll wiederzubeleben und für die kurze Ausnahmezeit der Pilgerzüge, d. h. gleichsam als virtuelle Ersatz-Realität, auch sinnlich erfahrbar zu machen. So erinnerte die Wallfahrt von 1891 in Stil und Form durchgängig an die zur „guten alten Zeit“ verklärten vorindustriellen Verhältnisse. Die Trachten- und Zunftkleidung der Wallfahrer, die Fahnen, Abzeichen und Standarten, die Lieder und Gesänge, Gebete und Ansprachen, die Motiv- und Andachtsbildchen, kurz: die gesamte Symbol- und Erlebniswelt der Kollektiverfahrung Wallfahrt zielte auf die sozialromantische Wiederbelebung verlorener Lebenswelten und Identitätsmuster. Indem die ultramontane Kirche gegen das Vordringen von Markt und Kapital, technischer Rationalität und bürgerlich-liberaler Kultur die bedrohten Traditionen der vormodernen Lebenswelt religiös reaktivierte und kultisch überhöhte, lieferte dieser symbolisch-kulturelle Erfahrungsraum mit seinen künstlichen Gegenwelten der benachteiligten katholischen Landbevölkerung eine sozialpsychologische Stabilisierung, die die Fremdheit und Distanz von

---

<sup>10</sup> Ein zeitgenössischer Kritiker beschrieb die Wallfahrt von 1844 mit folgenden Worten: „Es war keine freiwillige, organische, sich von selbst bildende, sondern eine gemachte, von außen her mit allen möglichen Mitteln erregte Volksbewegung, eine förmliche Agitation. Die Domkapitel stellten sich an die Spitze, sie erließen gebietende Ausschreibungen an die Dekane, diese beauftragten die Pfarrer zu Aufruf und Anfeuerung, Pfarrer bearbeiteten das Volk. Man bestimmte Sammelplätze, setzte die Tage fest, an welchen die feierlichen Prozessionen mit flatternden Fahnen, mit klingendem Spiel und unter Böllerschüssen abgehen sollten, man bestimmte die Raststationen, entwarf, mit einem Wort, einen komplizierten, strategischen Plan, in welchem bereits alles angeordnet und beschlossen war, ehe das Volk, das die Marionettenpuppe in der Hand der Spieler sein sollte, nur ein Wort davon wußte.“ (O. V.: Die Wallfahrt nach Trier, eine Stimme aus Nassau. Siegen/Wiesbaden 1845, S. 24f.; zit. nach *Schieder* (Anm.8), S. 445) Ganz anders dagegen die Beschreibung, die der einflussreiche ultramontan-katholische Publizist Joseph Görres in seiner 1845 erschienenen Schrift „Die Wallfahrt nach Trier“ lieferte: „Alle Strassen und Wege bedecken sich mit Feierzügen; die Fahnen wehen, es ist, als sey das Jubelfest des Jahrhunderts herangekommen. Der Morgen einer großen Fronleichnamtsfeier ist über Wald und Auen aufgegangen; die Schaa-ren der Völker drängen sich heran; Masse auf Masse eilt demselben Ziele zu, um in einem kurzen Augenblick langer Mühsal Lohn zu suchen. An die Massen haben daher dießmal die Symbole ihr prophetisch Wort gerichtet; denn mehr, als je zuvor, wird die Entscheidung der Zukunft bei den Massen seyn; (...) Sieht man auf den Ablauf, den diese große Bewegung eingehalten; wie von allen möglicherweise drohenden Gefahren keine eingetroffen, wie keine Spur ansteckender Krankheit (...) sich gezeigt; wie auch von allem Unglück, das die Überfüllung der Dampfschiffe und Landwagen ganz nahelegte, keines eingetreten; dann muß man urteilen, daß der, dem diese Huldigung eines ganzen Volkes geglont, mit Wohlgefallen darauf herabgesehen; und indem er die physischen Uebel von ihm abgewendet, seinem sittlichen Verhalten sogleich seinen Lohn zugeteilt. Sieht man dann ferner auf die Weise, wie das zuströmende Volk im ganzen Zuge sich gehalten; wie die Einheit im Symbole in seiner Eintracht, in seinem brüderlichen Zusammenhalten sich gespiegelt, wie alle diese Wanderschaaren nur wie ein Mann gewesen, der hingegangen, und ruhig und gesammelt hingekniet und den Tribut seiner Verehrung in besonnener Andacht hingebracht, dann kann man das Walten unsichtbarer Mächte auch darin nicht verkennen.“ (zit. nach *Heribert Raab*: Joseph Görres. Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk, Urteile von Zeitgenossen. Paderborn 1978, S. 212f.)

Katholizismus und Moderne nachhaltig zementierte.<sup>11</sup> Das erklärte Ziel dieser festlichen Inszenierungen einer katholischen Gegenöffentlichkeit war denn auch Immunisierung statt Integration, Abschottung statt Annäherung, Wiederverzauberung statt Aufklärung. Und diese strikt rückwärtsgewandte Sehnsucht nach den überschaubaren Lebensverhältnissen der Vormoderne verband sich mit einer frontalen Verwerfung sämtlicher Fortschrittsideale. So wurden in den Pilgerpredigten und den unzähligen Traktaten der Wallfahrtsliteratur die von liberalem und sozialistischem Gedankengut ausgehende Störung der religiösen Grundlagen der Gesellschaft zur alleinigen Ursache von Pauperismus und Verelendung erklärt und „die Armut als Tugend, die Demut als Widerpart des Stolzes und das ländliche Elendsleben als Gegensatz zur Genußsucht“<sup>12</sup> gepriesen und religiös überhöht.

Ähnlich zielte auch die im Kontext der 1848er-Revolution entstandene Tradition der Katholikentage bis weit in das 20. Jahrhundert hinein auf die nachdrückliche Inszenierung einer geschlossenen katholischen (Gegen-)Öffentlichkeit. Ursprünglich entstanden als quasi-parlamentarische Delegiertentreffen der katholischen Vereine, entwickelten sie sich schon bald zu kirchlichen Großkundgebungen, in denen es weniger um eine gemeinsame Beratungs- und Beschlussfassungspraxis als um die Mobilisierung möglichst großer Teilnehmerzahlen ging.<sup>13</sup> Vor allem im Kontext der preußischen Kulturkampf-Erfahrungen bemühte man sich immer stärker darum, nicht nur die stimmberechtigten Delegierten der katholischen Vereine, sondern auch „das christliche Volk“ zu versammeln und als Kulisse einer eindrucksvollen katholischen Machtdemonstration einzusetzen.<sup>14</sup> Die „Generalversammlun-

---

11 Im Hinblick auf die 1844er-Wallfahrt schreibt *Schieder* (Anm.8), S. 453 dazu: „Bezeichnenderweise wurde von einer ganzen Reihe von ultramontanen Publizisten der Ablenkungscharakter der religiösen Veranstaltung in Trier nicht bestritten. Man gab zu, daß es sich bei den Trierer Pilgern überwiegend um ebenso arme wie intellektuell und politisch unmündige Menschen handelte. Die Wallfahrt sei für diese Menschen daher eine „glückliche Erholung“ gewesen, durch die sie „das Einerlei der täglichen Umgebungen“ für eine Weile überwinden, „alle Unterschiede des Lebensglücks kurze Zeit“ vergessen konnten. Andere Wallfahrtsapologeten wurden noch deutlicher: „Das Evangelium aber giebt allen Menschen ohne Unterschied bei dem diesseitigen ungleichen Güterbesitze, im Hinblick auf das jenseitige Reich, die trostvolle Lehre von der göttlichen Fürscheidung. Wer den Glauben an diese Lehre in seinem Herzen trägt, der ist bei der vorhandenen verschiedenen Güterverteilung mit seinem Loose zufrieden, auch wenn er im Schweiß seines Angesichts sein Brod zu verdienen hat.“

Bei der 1891er-Wallfahrt wird dann auch die für die Lebenswelt des wohlhabenden städtischen Bürgertums typische Einrichtung der Sommerfrische bemüht: „Das arme Volk, das tagtäglich im Schweiß seines Angesichts dem harten Boden sein kärgliches Brod abgewinnen muß, hat keine Vergnügungsreise; aber eine solche Wallfahrt bei einer so heiligen Veranlassung ist für das gedrückte Volk eine katholische Badereise von unberechenbarem geistigen Nutzen.“ (*J. Bach*: Die Trierer Heiligtumsfahrt im Jahr 1891. Ein Rückblick. Straßburg 1982, S. 51; zit. nach *Gottfried Korff*: Formierung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrt 1891. In: *Geschichte und Gesellschaft* 31, 1977, S. 352–383, S. 374)

12 *Korff* (Anm. 11), S. 372.

13 Vgl. u. a. *Karl-Heinz Grenner*: Die deutschen Katholikentage. Entwicklung ihrer Ziele und organisatorischen Struktur. In: *Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften* 8, 1969, S. 11–30 und *Rudolf Morsey*: Streiflichter zur Geschichte der deutschen Katholikentage 1848–1932. In: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 26, 1985, S. 9–24.

14 „Tatsächlich stieg nicht nur die Zahl der Mitglieder der Katholikentage, sondern noch mehr die Menge der Tagesbesucher, d. h. des Publikums der öffentlichen Reden. Die Gesamtteilnehmerzahl steigerte sich – nach deutlich niedrigeren Zahlen zwischen 1848 und 1870 – von rund 2.000 in den 1870er Jahren auf 10.000 bis 15.000 und mehr bei den meisten Versammlungen nach 1900. Seit 1887 mußten für die Katholikentagsbesucher eigens besondere, zum Teil mobile Festhallen mit einem Fassungsvermögen bis zu 10.000 Menschen errichtet werden, da die vorhandenen städtischen Versammlungslokale nicht mehr ausreichten.“ (*Josef Mooser*: Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kai-

gen“ der katholischen Vereine wurden so „zur „Heerschau“ des katholischen Deutschlands mit Tausenden von Teilnehmern, die infolge des prominenten Auftretens der führenden Zentrums Politiker gerade von der nicht-katholischen Presse als Ersatzparteitag für das Zentrum, als „Zentrumsherbstparade“ (miss-)verstanden und aufmerksam beobachtet wurde“<sup>15</sup>. Die geradezu „klassische Formulierung“<sup>16</sup> für den Demonstrationscharakter der Katholikentage prägte dabei der Zentrumsabgeordnete Hans Graf von Praschma auf der Bonner Generalversammlung von 1900: „Das Zentrum in den Parlamenten ist gewissermaßen unser stehendes Heer; das katholische Volk aber und alle kirchlichen und politischen Gesinnungsgenossen bilden die Reserve, über die wir auf den Generalversammlungen Heerschau halten und dabei alljährlich unser Verhalten für die Friedenszeit und für eine etwa notwendige Mobilmachung beraten.“<sup>17</sup> Ähnlich sprach man von den Katholikentagen auch als „Appell (...) über die zur päpstlichen Armee gehörenden Soldaten in Deutschland“; von der „allgemeinen Wehrpflicht“ der Laien für die Kirche oder von der „deutschen Reichsarmee für die katholische Sache“<sup>18</sup>.

Ungeachtet aller internen, in den öffentlichen Vorträgen und Resolutionen jedoch meistens ausgesparten Querelen innerhalb des Katholizismus repräsentierten die Katholikentage gegenüber Staat und Öffentlichkeit auf diese Weise eine geschlossene katholische Front, die in Reden und Beschlüssen, vor allem aber in großangelegten Arbeiterfestzügen und Aufmärschen ein kollektives politisches Wir-Gefühl der Katholiken verbindlich zur Schau stellte. „Der Aufzug erinnerte gleichzeitig an den alten Herrscherkult und an moderne Militärparaden: Mit einem Herold an der Spitze, mit Musikkapellen und Fahnen, mit blockartig formierten Vereinen, an deren Spitze jeweils die geistlichen Präsidien marschierten, und schließlich die Meldung des Festzugleiters vor den Bischöfen, in der die Treue zur Kirche bekräftigt wurde. (...) Daran schloß sich der Vorbeimarsch an, mit gesenkten Fahnen, Blumenstreuen, Musik und immer erneuerten Hochrufen, welche die Bischöfe „mit liebenswürdigem Lächeln und freundlichem Winken“ beantworteten.“<sup>19</sup> Die feierlichen Arbeiterfestzüge der Katholikentage vermittelten den vom Modernisierungsprozess benachteiligten katholischen Bevölkerungsgruppen so zugleich auch eine kollektive Selbstbestätigung und öffentliche Präsenz, die ihnen in der preußisch-protestantisch geprägten Welt der industriekapitalistischen Moderne lange Zeit vorenthalten wurde. Damit sicherte ihnen die Symbolkraft dieser Festzüge – gerade auch in der Konkurrenz zur sozialdemokratischen Arbeiterschaft – durchaus eine politisch-kulturelle Aufwertung,<sup>20</sup> auch wenn die konkrete Artikulationsform dieser Aufwertung noch vormodernen Traditionsmustern verhaftet blieb und damit die Fremdheit von Katholizismus und Moderne noch bestärkte. Die rein defensiv

serreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871–1913. In: *Hans-Jürgen Puhle* (Hrsg.): *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit*. Göttingen 1991, S. 259–273, S. 266f.) „1885 in Münster waren erstmals mehr als 2.000 anwesend, in den 90er Jahren über 5.000. Am Eröffnungsgottesdienst 1926 in Breslau nahmen 26.000 teil, an der Schlußkundgebung 1927 in Dortmund 120.000, im folgenden Jahr in Essen 250.000.“ (*Morsey*: Streiflichter [Anm. 13], S.13)

<sup>15</sup> *Mooser*: Volk (Anm. 14), S. 260

<sup>16</sup> *Morsey*: Streiflichter (Anm. 13), S. 17.

<sup>17</sup> Zit. nach ebd., S. 17f.

<sup>18</sup> Vgl. *Mooser*: Volk (Anm. 14), S. 273.

<sup>19</sup> Ebd., S. 267f.

<sup>20</sup> So fand etwa anlässlich des Breslauer Katholikentages 1909 eine sozialdemokratische Gegendemonstration unmittelbar vor dem Festzug der katholischen Arbeitervereine mit 10.000 Teilnehmern statt, während der anschließende katholische Aufmarsch 20.000 Teilnehmer zählte (vgl. Frankfurter Zeitung vom 30.8. 1909; zit. nach *Mooser*: Volk [Anm. 14], S. 273).

ausgerichtete katholische Gegenöffentlichkeit der Wallfahrten und Katholikentage vermittelte vielen verunsicherten Katholiken so auch ein eigenes – freilich mit den Verkehrs- und Umgangsformen der bürgerlichen Moderne noch nicht kompatibles – politisch-katholisches Selbstwertgefühl, dessen Relevanz für die allmähliche Integration der Katholiken in den modernen Staat nicht unterschätzt werden darf. Dies gilt auch dann, wenn die für die Katholikentagsatmosphäre jener Zeit typische autoritativ-demonstrative Publizität noch in keiner Weise auf eine gleichberechtigte Argumentationspraxis der Katholiken innerhalb der politischen Öffentlichkeit des deutschen Kaiserreichs zielte, sondern ausschließlich auf die Formierung des „einfachen katholischen Volkes“ als Massenbasis für die Demonstration der politischen Macht einer Papstkirche, die ihren gesellschaftlichen Ort in den nachfeudalen Verhältnissen des deutschen Kaiserreiches noch nicht gefunden hatte.

## 2. Partizipationsanspruch und liberaler Antiliberalismus: katholische Presse und Publizistik

Diese Formen einer ausschließlich defensiv angelegten, auf die Mobilisierung „katholischer Massen“ zielenden Demonstrationsöffentlichkeit sollten aber schon im Kontext der seit den 1840er Jahren aufblühenden „katholischen Kirchenblattbewegung“<sup>21</sup> erste Risse erhalten. Insbesondere nach den teilweise recht massiven Angriffen der liberalen Presse gegen die Trierer Rockwallfahrt von 1844 verfestigte sich im ultramontanen Katholizismus die Wahrnehmung, dass die Katholiken zwar jederzeit in der Öffentlichkeit angegriffen werden konnten, daß ihnen umgekehrt jedoch kaum Möglichkeiten zur Verfügung standen, um sich mit gleichen Mitteln öffentlich zu wehren. Deshalb entwickelte sich schon früh ein lebhaftes Interesse an einer eigenen katholischen Publizistik.

So entstanden vor allem in den 1840er Jahren zahlreiche katholische Kirchenblätter, die – wie etwa der schon 1821 als „religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung“ gegründete „Katholik“<sup>22</sup> – gegen die „schaamlose Frechheit“ der „schlechten Blätter“ antreten, „die Sache der Kirche und einer konservativen Politik“ vertreten und „die Herrlichkeit der katholischen Kirche (...) auf diesem Wege bis in die niederste Hütte“ verkünden wollten. Der liberalen Tagespresse, die sich „als die Vertreterin der Zeit, als die personifizierte öffentliche Meinung kühn geberdet“, sollte nun „die katholische öffentliche Meinung“ ebenso nachdrücklich und selbstbewusst entgegengesetzt werden. In diesem Sinne hieß es: „Wir brauchen katholische Blätter, um die Meinung der Katholiken – nicht zu machen, denn seit achtzehnhundert Jahren haben wir schon eine sehr entschiedene –, sondern öffentlich zu repräsentieren. Oder sollen die Katholiken vielleicht keine öffentliche Meinung haben? Sollen wir, wir allein uns das Maul verbinden lassen, während von allen Seiten die schlechte Presse uns mit ihrem Rachen entgegengähnt? Das verhüte Gott...“<sup>23</sup>

Da staatliche Autoritäten nun nicht mehr als berufene Hüter und Beschützer der katholischen Kirche zur Verfügung standen und der Katholizismus sich mit dem neuartigen Status als konfessionelle Minderheit im preußisch-protestantischen Staat auseinanderzusetzen

<sup>21</sup> Vgl. dazu *Rudolf Pesch*: Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848. Mainz 1966.

<sup>22</sup> Vgl. dazu u. a. *Matthias Klug*: Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz. Paderborn 1995, S. 170–199.

<sup>23</sup> „Die Presse und die öffentliche Meinung“. In: *Der Katholik* 24, 1844, S. 417–419; (zit. nach *Pesch*: *Presse* (Anm. 21), S. 291–297.

<sup>24</sup> „Zensur oder Preßfreiheit?“. In: *Mainzer Katholische Sonntagsblätter* 4, 1845, S. 2–4; zit. nach *Pesch*: *Presse* (Anm. 21), S. 302, 303, 304f.

hatte, musste nun also wohl oder übel auf dem (noch keineswegs freien) Meinungsmarkt für „die katholische Sache“ gefochten werden. Und in diesem Kampf für die überkommenen Rechte der Kirche und gegen den fortschrittsgläubigen Zeitgeist von Aufklärung und Rationalismus infizierte man sich unweigerlich auch mit den Grundprinzipien des politischen Liberalismus, mit dem Ruf nach Pressefreiheit und dem Wunsch nach Chancengleichheit in einer freien öffentlichen Meinungsbildung. Seit den 1840er Jahren reagierte die katholische Kirchenblattbewegung auf die Angriffe der so genannten „schlechten Presse“ deshalb nur noch selten mit der Forderung nach einer „Verbesserung“ der preußischen Pressezensur. Um den „vielen Millionen Katholiken (...) das öffentliche Bekenntnis ihres Glaubens, die freie, ungehinderte, aber auch ungelästerte Ausübung ihrer Religion und sonach die treueste Anhänglichkeit an den Papst als unverletzliches Recht“ zu sichern, suchten etwa die „Mainzer Katholischen Sonntagsblätter“ nun Abhilfe nicht mehr in einer „Schärfung der Censur“, sondern im öffentlichen Meinungsstreit: „Wir wollen Leib an Leib, den geistigen Kampf mit denen kämpfen, die unsere heiligsten Güter anzutasten wagen; wir verlangen weiter nichts; als daß wir an diesem Kampfe nicht gehindert werden!“<sup>24</sup>

Zwar vermischte sich das laute Wehklagen über die Übermacht der „schlechten Blätter“<sup>25</sup> noch hin und wieder mit einem Lamento über die laxen Maßnahmen der preußischen Zensur, auch fanden sich weiterhin polemische Auslassungen über die „Lesesucht“ und den neuen „Zeitungspleonasmus“<sup>26</sup>, und ein emphatisches Bekenntnis zur Pressefreiheit war nirgends in Sicht; aber auch wenn man noch der Meinung anhing, dass die „üblen Schmähungen“ der „glaubensfeindlichen Presse“ eigentlich den starken Arm des Staates hervorrufen müssten,<sup>27</sup> so stimmten beachtlich viele ultramontane Blätter bereits vor 1848 lautstark in den liberalen Ruf nach allgemeiner Pressefreiheit ein. Und dabei ging es keineswegs nur um das naheliegende strategische Interesse, dieses vom weltanschaulichen Hauptgegner erstrittene Bürgerrecht für die eigene Sache dienstbar zu machen. Vielmehr entwickelten viele ultramontane Kirchenblätter nun auch ein durchaus affirmatives Verhältnis zum neuen

25 So polemisiert etwa „Der Katholik“ im oben erwähnten Beitrag heftig gegen die aus seiner Sicht von Juden, Freimaurern und Protestanten beherrschte Tagespresse, die sich in den Händen von Leuten befände, „die, jeder positiven Religion bar, mit einer oberflächlichen Halbbildung eine gute Dosis Anmaßung und Hochmuth verbinden“. Deshalb sei es ein großes Wunder, „wenn in einem so gehaltenen Journale einmal ein ruhiger, nach festen, loyalen Grundsätzen geschriebener Artikel sich findet, der da erscheint, wie eine erquickliche Oase in weiter Sandwüste. Langweiliger, breitgeschlagener Salbader dagegen über Preßfreiheit, Fortschritt u. A. ...“; zit. nach *Pesch*: Presse (Anm. 21), S. 292.

26 Im oben erwähnten Artikel des „Katholik“ heißt es z. B. ressentimentgeladen: „Denn bei dem jetzigen Stande der Schulbildung sind solche, die des Lesens unkundig, selten, dagegen mehrts von Tag zu Tag die Lesesucht und mit ihr der Hang zu politischer Kannengeißerei und religiösen Controversen. Auf allen Biertischen und Wirthstafeln liegen die verschiedensten Journale, in geschlossenen Gesellschaften und Lesevereinen wird aus der Legion von Zeitungen eine Unmasse von Blättern gehalten, und wer nicht Zeit, Muße und Lust hat in diesem Zeitungspleonasmus sich selbst umzusehen, läßt sich von rede- und leseseligen Nachbarn erzählen. Auf diese Weise wird dem, was ein müßiger Kopf ausgeheckt und in seinem – wenn auch wenig verbreiteten – Lieblingsblatte zu Markte gebracht hat, die größtmögliche Publicität gegeben.“; zit. nach *Pesch*: Presse (Anm. 21), S. 293.

27 So hält etwa das Münstersche „Sonntagsblatt für katholische Christen“ 7, 1848, S. 217–224 in einem Artikel vom 26. 3. 1848 „eine Überwachung der Presse in politischer und moralischer Beziehung durch weise, milde und unparteiische Handhabung der Censur“ im Grunde durchaus für wünschenswert, zweifelt aber bereits prinzipiell daran, „ob überhaupt eine solche, nur heil- und segensbringende, nur das wirklich Schlechte der Literatur verfolgende, alles wahrhaft Gute, Edle und Schöne aber befördernde und pflegende Censur in unseren modernen, kirchlich, sittlich und politisch zerrissenen Staaten möglich und gedenkbar“ sei; zit. nach *Pesch*: Presse [Anm. 21], S. 312.



Grundrecht der Pressefreiheit, das damit weder in konservativ-traditionalistischer Manier als Wurzel allen Übels dämonisiert noch in liberal-progressiver Lesart zum Beginn eines neuen Zeitalters der Menschheitsbildung überhöht, sondern schlicht als unverzichtbare Grundbedingung für ein friedliches Zusammenleben der Konfessionen erkannt und als solches eingeklagt wurde.

Die 1838 gegründeten „Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland“<sup>28</sup> formulierten diesen ideellen Umbruch von der pauschalen Verwerfung zu einer pragmatisch-nüchternen Anerkennung der Pressefreiheit schon 1844 in wünschenswerter Deutlichkeit: „Wir können uns daher aller weitern theoretischen Discussionen über Censur und Preßfreiheit entschlagen. – Nicht etwa weil wir letztere aus allgemeinen und theoretischen Gründen für nothwendig und heilsam halten, begehren wir sie. Nein! weil die Censur (...) fortan eine rechtliche und moralische Unmöglichkeit geworden ist. Wer soll und wer kann sie heute noch üben? (...) Man kann sich eine katholische Censur denken, die es verbietet im protestantischen Sinne zu schreiben oder eine protestantische Censur, die jede katholische Aeußerung ächtet. Aber die Censur hört durch das Factum auf, wo beiderlei Anschauungsweisen gleiches Recht haben sollen, sich gelten zu machen. Wo ist die Gränze der gestatteten Aeußerung, wer soll, wer kann sie ziehen? (...) Das einzige denkbare Mittel zur Beseitigung des Conflicts ist also: daß sich die Regierung außerhalb desselben stelle, die präventive Censur für immer abschaffe, auf den Versuch durch Polizeimittel eine Gesinnung zu erzeugen ein für allemal verzichte (...)“<sup>29</sup>

Die weltanschaulichen Konflikte im vormärzlichen Deutschland, in denen sich der Ultramontanismus in der Minderheitenposition befand, führten also zu der politisch-pragmatischen Einsicht, dass das Instrument der staatlichen Gesinnungskontrolle in kulturell pluralisierten Gesellschaften unbrauchbar geworden ist. Statt den staatlichen Zensurapparat nach Möglichkeit der Normierungsgewalt der Papstkirche zu unterwerfen, verlangte man jetzt nur noch eine strikt formale Umsetzung der liberalen Ideen von Freiheit und Gleichheit. Das Grundrecht auf Pressefreiheit wurde also gleichsam in seiner Funktion als Minderheitenschutz aktiviert und damit kritisch gegen den weltanschaulichen Hegemonieanspruch des liberalen Bürgertums in Anschlag gebracht.

Während der amtierende Papst Gregor XVI. die Gewissens- und Pressefreiheit noch autoritativ und kompromisslos als „seuchenartigen Irrtum“ brandmarkte,<sup>30</sup> übten ultramontan-papsttreue Journalisten und Verleger also schon fleißig das Reziprozitäts- und Egalitätsprinzip der Aufklärung ein und machten sich auf den Weg, den weltanschaulichen Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen: „Was würden Franzosen, was Holländer sagen, wenn irgend ein Blatt sich für das ganze Volk eine Verbindlichkeit beilegte, wenn es die seiner Richtung nicht huldigenden Bestandtheile der Nation so tyrannisieren wollte, wie unsere Zeitungen, die in ihrer Einbildung ganz allein berechtigt zu sein glauben, die öffentliche Meinung zu bevormunden. – Das macht, wir haben noch keine ausgebildeten Parteien, wir sind im Politischen noch nicht so weit fortgeschritten, um einzusehen, wie jede Meinung gleiches Recht haben müsse sich zu äußern, ihre Grundsätze zu verfechten (...) wir haben gleiches Recht mit jenen, wir sind Staatsbürger wie sie, was uns Niemand streitig machen

<sup>28</sup> Vgl. zur Bedeutung dieses am weitesten verbreiteten Presseorgans der katholischen Intelligenz die Hinweise bei *Klug*: Rückwendung (Anm. 22), S. 277–334.

<sup>29</sup> O. V.: Correspondenz. Aus einem Schreiben aus Rheinpreußen Anfangs December 1844. In: *Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland* 14, 1844, S. 776–784

<sup>30</sup> Vgl. *Große-Kracht*: Kirche (Anm. 4), S. 107–115.

wird (...) Also Preßfreiheit! – Haben wir eine Wahrheit, so dürfen wir ihr nicht mißtrauen – sie wird sich im Kampfe bewähren, – und du, o Liberalismus, bejammre nicht allzu sehr deine schönen Privilegien, sondern bedenke, was du so oft gesagt hast: – Das Privilegium ist mittelalterlicher Plunder, muß abgeschafft werden, das Licht bricht sich Bahn, dem Fortschritt eine Gasse über die Leichen der Privilegien!!<sup>31</sup>

In dem Maße, in dem der Katholizismus offensiv auf dem freien Meinungsmarkt zu agieren begann, statt sich ihm rigoros zu verweigern, geriet er freilich in einen gefährlichen Nivellierungssog: er betrat freiwillig die Ebene rechtlich gleichgestellter Anschauungen und Auffassungen und gab damit ungewollt seinen Anspruch auf Repräsentation der einzig wahren Weltanschauung zwar nicht inhaltlich, wohl aber praktisch auf. Den „Irrtümern“ der „schlechten Presse“ kann man auf dieser Basis nämlich nicht mehr konsequent aus der Position einer souveränen Wahrheit entgegentreten, sondern nur noch als gleichrangiger Kombattant. In dem Augenblick, in dem die Kirche das Forum der Öffentlichkeit betritt, hat sie sich also bewusst oder unbewusst darauf eingelassen, dass fortan nicht mehr sie selbst, sondern der freie Meinungsmarkt zu derjenigen Instanz wird, vor der sich die Überzeugungskraft der christlichen Wahrheit zu behaupten hat. Denn wenn man seine Zuflucht nicht bei einem staatlichen Schutz für privilegierte Einzelmeinungen suchen kann und will, ist auch alle Kritik am Meinungsmarkt, ob berechtigt oder nicht, wieder auf dessen Forum verwiesen. Kritik am Meinungsmarkt hat sich also auf ihm selbst zu behaupten, d. h. unter Bedingungen einer Diskurs- und Verständigungspraxis, in der durch das staatliche Rechtssystem nicht mehr inhaltliche Wahrheiten vor Kritik, sondern nur noch gleiche Zugangs- und Teilnahmekancen für alle geschützt werden können.

### 3. Selbstorganisierte Ausbildung von Demokratiefähigkeit? Katholische Vereine und Verbände

Unbeabsichtigte Modernisierungsschübe des Katholizismus verbinden sich auch mit der breiten katholischen Vereinsbewegung, die ihren Ursprung – ähnlich wie die oben erwähnte „Kirchenblattbewegung“ – ebenfalls im Umfeld der 1848er Revolutionsereignisse hatte. Besonders mit dem im März 1848 in Mainz gegründeten „Pius-Verein für religiöse und kirchliche Freiheit“, dem sich innerhalb weniger Monate vor allem in Baden über 400 weitere Vereine mit zusammen über 100.000 Mitgliedern angeschlossen haben sollen,<sup>32</sup> entwickelte der Katholizismus im Kontext der 1848er-Revolution eine unerwartete und äußerst effektive politisch-gesellschaftliche Stoßkraft, die die neuen Möglichkeiten des aufkeimenden Parlamentarismus offensiv für sich zu nutzen wusste. Die Pius-Vereine, die von Anfang an nicht als Honoratioren-, sondern als Massenvereine mit starker Laienorientierung geplant waren und in allen katholischen Regionen gegründet werden sollten, verfolgten zunächst das

<sup>31</sup> Schlesisches Kirchenblatt 11, 1846, S. 285f. ; zit. nach *Pesch*: Presse (Anm. 21), S. 307–309.

<sup>32</sup> Vgl. dazu *Ernst Rudolf Huber*: Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Bd. 2: Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830–1850. Stuttgart 1960, S. 686. *Winfried Halder*: Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft. Paderborn 1995, S. 32 setzt die Zahl der Vereine jedoch geringer an und betont: „Wieviele Vereinsgründungen tatsächlich stattgefunden haben, ist wohl kaum noch exakt feststellbar, zumal sich weder in den kirchlichen noch den staatlichen Archiven Unterlagen über deren genaue Anzahl finden.“ Vgl. zur Aktivität der „Pius-Vereine“ auch *Stefan J. Dietrich*: Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852. Paderborn 1996, S. 280–315.

Ziel, für die kommenden Wahlen geeignete Kandidaten aufzustellen und im katholischen Wahlvolk bekanntzumachen. Veranlasst durch das neue Petitionsrecht, mit dem nun Wünsche der Staatsbürger an die Abgeordneten der Frankfurter Paulskirchenversammlung herangetragen werden konnten, organisierte man aber auch schon bald – z. T. auf der Basis dieser Vereine, vor allem aber durch entsprechende Aktivitäten des Klerus<sup>33</sup> – einen großangelegten „Petitionssturm“, der von der Nationalversammlung die „volle Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften vom Staat“ und das Fortbestehen der kirchlichen Schulaufsicht einforderte. Zur ersten Lesung der Grundrechte im August 1848 lagen der Nationalversammlung 1.142 Petitionen mit 273.000 Unterschriften<sup>34</sup> aus den Pius-Vereinen vor, die ihre politische Wirkung nicht verfehlten.<sup>35</sup>

Ähnlich wie die Kirchenblattbewegung der 1840er Jahre rekurrierten die Pius-Vereine in ihrer Argumentation nicht mehr auf eine höherrangige und von Staat entsprechend zu privilegierte Wahrheit der *Una Sancta*, sondern auf die bürgerlich-egalitären Rechtsprinzipien von „Parität“ und „religiöser Freiheit“<sup>36</sup>, die den verschiedenen konfessionellen Gruppen in gleichem Maße zugestanden werden müssten. Auch wenn hier unter „religiöser Freiheit“ noch keineswegs das individuelle Recht des Bürgers zur Wahl seiner Religion oder Weltanschauung, sondern vielmehr das ungehinderte Agieren der katholischen Kirche im gesellschaftlichen Raum (unter Beibehaltung ihrer bisherigen Rechtsstellung) verstanden wurde, so rezipierte der antimodernistische Ultramontanismus in seinem Kampf um gesellschaftliche Anerkennung doch überraschend offensiv diejenigen bürgerlich-liberalen Überzeugungen, mit denen er sich zugleich einen heftigen weltanschaulichen Streit lieferte. Dieses Modernitätsparadox hat dem politischen Katholizismus jenseits von Assimilationsängsten und Fundamentalverteilungen einen nicht von außen aufgezwungenen, sondern intrinsisch entwickelten produktiven Weg in den modernen Staat gewiesen. Und dieser Weg eröffnete sich wohl nicht zufällig zu einer Zeit revolutionärer Ungewissheit, in der das Vertrauen in die Herrschaft der Obrigkeit zerbrach und die politische Macht sich plötzlich in den Händen der Bürger befand. Durch diese Umbruchsituation bedingt, trat die Frage nach dem Verhältnis der Katholiken zur politischen Moderne mithin schon zu einem Zeitpunkt auf die

33 „Von dem „Pius-Verein“ in Mainz gingen die Impulse aus, welche die bischöflichen Ordinariate übernahmen und an die niedere Geistlichkeit weiterleiteten. Die Pfarrer trugen das Postulat von der fortbestehenden kirchlichen Schulaufsicht über Kinder und Lehrer in die Gemeinden, teilweise bis zu den Bauern aufs Feld, oder sie ließen – wie der Geistliche von Riegel in Baden – gleich die gesamte Gemeinde im Gottesdienst in der Kirche abstimmen; dieser Pfarrer legte nach einstimmiger Annahme die Petition zur Unterschrift aus und schrieb sie aus Reinlichkeitsgründen noch einmal ab. Wo unter 77 Bürgern einer gegen die geistliche Schule stimmte, charakterisierte der Pfarrer ihn gegenüber dem Dekan als „Vollsäufer und Renommisten.“ (Wolfgang Siemann: Die deutsche Revolution 1848/49. Frankfurt 1985, S. 183)

34 Huber: Verfassungsgeschichte (Anm. 32), S. 687; vgl. dazu auch Dietrich: Christentum (Anm. 32), S. 156–166.

35 Vgl. dazu jetzt Wilhelm Ribbege: Das Parlament als Nation. Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Düsseldorf 1998, S. 65–82.

36 In diesem Sinne forderte etwa der Mainzer „Katholik“ in seiner Ausgabe vom 4.3.1848 im Hinblick auf die „neuen Märzfreiheiten“: „1. Religions- und Gewissensfreiheit für alle, woraus sich bürgerliche und politische Gleichstellung aller Konfessionen von selbst ergibt; wir verlangen 2. Unabhängigkeit der Religion und Kirche vom Staate; wir verlangen 3. Freiheit nicht allein der politischen, sondern auch der religiösen Association; wir verlangen 4. ein entschiedenes Einschreiten zur Hebung der socialen Leiden des Volkes und gleiche Berechtigung aller, auf dieses Ziel hinzuwirken.“ (zit. nach Heinz Hürten: Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960. Mainz 1986, S. 83)

Tagesordnung, als viele Katholiken ihre Hoffnungen noch unverändert auf einen erneuten Aufschwung der restaurativen Kräfte setzten. Denn noch hingen viele der damals durchaus realistischen Meinung an, man könne durch schlichte Überwinterungsstrategien die „Wirrnisse der Zeit“ unbeschadet überstehen und nicht nur innerkirchlich, sondern auch im weltlichen Bereich mit dem Wiederaufleben der altherwürdigen Prinzipien von Autorität und Hierarchie rechnen.

Durch die Einübung in nachabsolutistische Formen der Politik, d. h. durch eine vereinsrechtlich strukturierte politische Organisation, durch die öffentliche Aufstellung und Erörterung konkreter Forderungen gegenüber Parlament und Öffentlichkeit, durch die Mobilisierung der öffentlichen Meinung und die nachdrückliche Indienstnahme des neuen Petitionsrechts werden die alten Traditionen einer geheimen Kabinettsdiplomatie zwischen „Thron und Altar“ für viele Katholiken nun endgültig obsolet; und auch wenn bis 1918 keinerlei Zweifel an der Legitimität der (konstitutionellen) Monarchie aufkamen und vor allem in der Kulturkampffära die kirchliche Antihaltung zu Liberalismus und Demokratie noch massiv gesteigert wurde, so ist doch festzuhalten, dass sich der deutsche Katholizismus seit den Revolutionserfahrungen von 1848 irreversibel mit den Verkehrsformen und Spielregeln des modernen Verfassungsstaates vertraut gemacht hat, und zwar nicht nur im Sinne einer funktionalen Indienstnahme der modernen Freiheiten für die Sicherung einer vormodernen „katholischen Sache“, sondern durchaus auch im Sinne einer normativen Anerkennung und Bejahung des bürgerlichen Verfassungsstaates und seiner demokratisch-egalitären Umgangs- und Begegnungsformen.

In dem Maße, wie die ultramontane Bewegung das Vereinswesen für sich entdeckte und das katholische Milieu eine Fülle von Vereins- und Verbandsgründungen erlebte,<sup>37</sup> gerieten breite Teile der katholischen Bevölkerung nun also in einen regelmäßigen Kontakt mit einer spezifisch bürgerlich-demokratischen Sozialform: dem Verein.<sup>38</sup> Im Unterschied zu den mittelalterlichen Zunft- und Korporationsordnungen war die Vereinsstruktur nämlich nicht mehr hierarchisch-statisch, sondern der Tendenz nach egalitär und freiheitlich aufgebaut: Man konnte dem Verein freiwillig beitreten und ihn jederzeit wieder verlassen, man diskutierte seine programmatischen Ziele und beratschlagte über mögliche Wege ihrer Umsetzung, man war über das Vereinsrecht, über Satzungen und Statuten, über Mitgliederversammlungen und Wahlrecht an den Personalentscheidungen und der internen Willensbildung des Vereins beteiligt etc. Dies bedeutet, dass der Tendenz nach z. B. auch konservative Vereine, die programmatisch etwa den Kampf für die Monarchie und gegen die Ideen der modernen Demokratie zu ihrem Hauptzweck erklärten, nicht umhin konnten, ihre Mitglieder zumindest latent mit denjenigen diskursiv-egalitären Umgangs- und Begegnungsformen zu konfrontieren, auf denen das Selbstverständnis der modernen parlamentarischen Demokratie beruht.

Zunächst ungewollt, dann aber auch in programmatischer Absicht kam es so vor allem in der katholischen Arbeitervereinsbewegung zu kollektiven Lern- und Bildungsprozessen, zur Ausbildung kommunikativer Kompetenz, zur Einübung in die Praxis freier Diskussion und selbständiger Urteilsbildung, kurz: zur Entfaltung eines neuen Staatsbürgerbewusst-

<sup>37</sup> Vgl. dazu neben *Kösters: Katholische Verbände* (Anm. 6) auch *Halder: Katholische Vereine* (Anm. 32), bes. S. 263–311.

<sup>38</sup> Vgl. u. a. *Thomas Nipperdey: Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*. In: *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): *Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1972, S. 1–44.

seins, mit dem die verbandlich organisierten Katholiken ihre jahrhundertlang eingelebte Untertanenmentalität hinter sich ließen und sich politisch zu modernisieren begannen. Gegenläufig zu aller kulturkämpferischen Abwehrhetorik drängten deshalb große Teile der Vereinskatholiken gegen Ende des Jahrhunderts „aus dem Turm heraus“ und betraten mit ihren Großverbänden, mit Zentrumspartei, christlichen Gewerkschaften und dem einflussreichen „Volksverein für das katholische Deutschland“<sup>39</sup> vorbehaltlos den Boden des säkularen Verfassungsstaates. Und dieser wurde nun nicht mehr als unchristlich und religionslos diffamiert, sondern von vielen Katholiken als eine Realität akzeptiert, mit der man jenseits traditionalistischer Restaurationssehnsucht und modernistisch-demokratischen Fortschrittsüberschwangs leben kann und den es gegen seine Gegner durchaus zu verteidigen lohnt.<sup>40</sup>

Vor allem im „Volksverein“ avancierte das Diskurs- und Kritikprinzip der Aufklärung darüber hinaus sogar zum Inhalt eigener staatsbürgerlicher Bildungsprogramme. Ursprünglich geplant als Abwehrverband gegen die „Irrthümer“ von Liberalismus und Sozialismus, entstand mit diesem Großverein und seiner Zentralstelle in Mönchen-Gladbach „eine der erfolgreichsten deutschen Massenorganisationen außerhalb der Sozialdemokratie.“<sup>41</sup> Er war intern demokratisch strukturiert, bejahte den Verfassungsstaat, die Parteienpluralität und das Reichstagswahlrecht und wollte die katholischen Arbeiter aus ihrem Status als Außenseiter der bürgerlichen Gesellschaft und als „Katholiken zweiter Klasse“ innerhalb der Kirche herausführen. Zu diesem Zweck wurde ein intensives politisches Schulungskonzept entwickelt, „das von Kenntnissen über staatliche Organe bis zu komplizierten innen-, außen- und wirtschaftspolitischen Problemen reichte“<sup>42</sup> und auf die Entfaltung einer „wahren staatsbürgerlichen Gesinnung“<sup>43</sup> zielte.

Was die katholische Vereinsbewegung zunächst nur ungewollt leistete, wurde jetzt also zum expliziten Programm, genauer gesagt: zu einem Nachholprogramm, mit dem die katho-

39 Vgl. dazu neben *Horstwalter Heitzer*: Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890–1918. Mainz 1979; jetzt auch *Gotthard Klein*: Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933. Geschichte – Bedeutung – Untergang. Paderborn 1996.

40 Vgl. zu den Auf- und Umbrüchen im deutschen Katholizismus seit den 1890er Jahren nach wie vor grundlegend *Wilfried Loth*: Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. Düsseldorf 1984, S. 38–130.

41 *Thomas Nipperdey*: Deutsche Geschichte 1866–1918. Erster Band: Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1990, S. 439. Ein Jahr nach seiner Gründung 1890 hatte der „Volksverein“ bereits 108.889 Mitglieder, und auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung, kurz vor dem 1. Weltkrieg, gehörten ihm 805.909 Katholiken – überwiegend aus den rheinisch-westfälischen Industriegebieten – an. „Unerreicht sind seine Versammlungs- und Kursustätigkeit, seine Aufklärung und Schulung durch Flugblätter, Flugschriften und billige Broschüren: bis 1914 wurden fast 90 Millionen Flugblätter und über 200 Millionen Schriften aller Art verbreitet.“ (*Heitzer*: Volksverein (Anm. 39), S. 297).

42 *Heitzer*: Volksverein (Anm.39), S. 285. Hier sind vor allem die seit 1892 stattfindenden – und von Gegnern oft als „Galopp-Universität“ verspotteten – einwöchigen „Praktisch-sozialen Kurse“ zu nennen, die seit 1901 – schon fünf Jahre vor der Errichtung der sozialdemokratischen Parteischule, die seit 1907 drei- bis vierwöchige „wissenschaftliche Wanderkurse“ abhielt – durch zehnwöchige volkswirtschaftliche Intensivkurse ersetzt wurden; vgl. dazu *Klein*: Volksverein (Anm. 39), S. 64.

43 Der „wahre Staatsbürgersinn“ wurde ähnlich wie der Familiensinn und der Standessinn im Berufsleben vor allem als „Hingabe an die Gesamtheit“ verstanden. Dabei ging es um ein neues „Wir sind der Staat“-Bewusstsein (so der Titel eines 1911 in der Vereinszeitschrift erschienenen Beitrags des Generaldirektors August Pieper), das vor allem gegen das revolutionär-emanzipatorische Politikkonzept der Sozialdemokratie zielte, demzufolge „der Staat nicht Sache des Volkes (sei), sondern der herrschenden Klasse, als sei er ein stiller Gegner, der ausnutze und von oben herab reglementieren wolle“; zit. nach *Heitzer*: Volksverein (Anm. 39), S. 282, Anm. 33.

liche Sozialbewegung nun systematisch daran ging, diejenigen demokratisch-diskursiven Umgangsformen sozialisatorisch einzuüben, die sich das frühliberale Bürger- und Honoratiorenpublikum schon zuvor durch die Erfahrungen mit der literarischen Öffentlichkeit in den Salons, Debattierclubs und Lesezirkeln des 18. Jahrhunderts erarbeitet hatte. In diesem Sinne galten denn im „Volksverein“ auch die so genannten „Diskussionsklubs“, in denen jeder Teilnehmer dazu angehalten wurde, „seine Ansichten und Begründungen frei und ungeniert in folgerichtiger Gedankenreihe zu entwickeln“, als „die beste Vorschule zu späterer politischer Betätigung“, wie in einem Artikel der vom „Volksverein“ herausgegebenen „Präsides-Korrespondenz“ aus dem Jahr 1910 nachzulesen ist.<sup>44</sup>

Mit dem katholischen Vereinswesen verband sich also eine Dynamik zur Einübung von Demokratiefähigkeit, der es nicht darum ging, die katholischen Glaubenspositionen aufklärerisch zu bereinigen oder ihren Politikanspruch gar vollständig aufzuheben, sondern darum, eine weltanschaulich auch weiterhin durchaus „unbürgerliche“ Identität als Katholik mit einer politisch-demokratischen Identität als Staatsbürger produktiv zu verbinden. Diese Differenzierung zwischen den materialen Gehalten einer bürgerlich-liberalen Weltanschauung und den formalen Verfahrensregeln des bürgerlichen Verfassungsstaates ermöglichte den in sozialpolitischen Vereinen und Verbänden engagierten Katholiken – trotz oder genauer: gerade aufgrund ihrer Situation als konfessionelle Minderheit – eine grundsätzliche Bejahung des säkularen Staates, ohne dass sie selbst den modernen Fortschrittsglauben und die Philosophie des bürgerlichen Liberalismus hätten übernehmen müssen.

Im Unterschied zum Protestantismus, der in seinem Selbstverständnis staatsnäher war und eher einen integralen Teil des Bürgertums als eine antibürgerliche Gegenbewegung zum preußischen Staat bildete, hat offensichtlich gerade die gegen alle Erosions- und Assimilationstendenzen hochgradig immunisierte Milieuwelt der Katholiken dazu beigetragen, dass „katholische“ Auffassungen und Überzeugungen im modernen Staat auch realiter politikfähig wurden, d. h. sich öffentlich artikulieren und in der Zentrumsparterie dann auch parlamentarisch repräsentieren konnten. In dem Maße aber, wie sich der Sozialkatholizismus im Zuge dieser Integration in den modernen Staat auch normativ auf die Plausibilitäten der politischen Moderne, auf Wahlrecht, Gewaltenteilung, Parteienkonkurrenz und Mehrheitsentscheidungen einließ und einlassen musste, verlor sein programmatischer Antimodernismus allmählich seine Überzeugungskraft. Denn die Verfahrensregeln und Prinzipien des modernen Verfassungsstaates konnten bei aller verbalen Fortschrittskritik und Freiheitsskepsis nicht mehr glaubwürdig verworfen werden, nachdem man sich „realpolitisch“<sup>45</sup> auf sie ein-

44 Clemens Wagener: Vaterlandsliebe. In: Präsides-Korrespondenz 23, 1910, S. 131-138, Zitat S. 138.

45 „Realpolitik“ war die zentrale Maxime der politischen und pädagogischen Arbeit der Vereinsführung in Mönchen-Gladbach. „Die Arbeiterschaft solle sich weder an Zukunftsutopien hängen noch sich in politischer Destruktion erschöpfen, sondern sie solle die politische Wirklichkeit befragen und danach handeln. ‚Und was anderes ist die Politik als die Kunst des Erreichbaren?‘, fragte Pieper 1909 in einem Artikel der Präsides-Korrespondenz.“ (Heitzer: Volksverein [Anm. 39], S. 289)

Der „Stil von Mönchen-Gladbach“ war jedoch auch an der kirchlichen Basis keineswegs unumstritten. So schreibt etwa E. Ritter: Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein. Köln 1954, S. 202f. anschaulich: „Vielerorts war man von der sachlichen Themenstellung und der nüchternen Argumentation Hitzes, Piepers und anderer Volksvereins-Redner gar nicht entzückt. Versammlungen mit „tosendem Beifall“ und „lebhaften Pfui-Rufen“ schienen besser geeignet, den katholischen Korps-Geist zu stärken. Soziale Frage, Ja! Aber waren die Zuhörer nicht weit mehr „gepackt“, wenn die „christliche Gesellschaftsordnung“ des katholischen Mittelalters in leuchtenden Farben geschildert, wenn die Kirche als einzige Retterin aus aller sozialen Not verherrlicht wurde, als wenn man die Massen mit wirtschaftlich-sozialen Einzelheiten und mit Gesetzesparagrafen „langweilte“?“

gelassen hatte. Die wehmütigen Reminiszenzen an die „gute alte Zeit“, die Ressentiments gegen Demokratie und Aufklärung, kurz: das ganze Arsenal der antibürgerlichen Affekte, die das katholische Milieu jahrzehntelang so erfolgreich zusammengeschweißt hatte, geriet damit endgültig in die oben erwähnte „Demokratisierungsfalle“. Die ideologischen Fronten begannen zu bröckeln, die Dämme zur Außenwelt wurden löchrig. Bisher von den Gläubigen erfolgreich ferngehaltene Auffassungen, Anschauungen und Argumente drangen nun immer öfter ungehindert in das Milieu ein und stießen bei den sich emanzipierenden, nun systematisch in „Staatsbürgerkunde“ geschulten und mit argumentativer Kompetenz ausgestatteten Katholiken nicht mehr auf ängstliche Vorwegablehnung, sondern auf selbstbewusste Gesprächsbereitschaft. Die beiden Zielgrößen „modernitätsresistentes Milieu“ und „politische Partizipation“ konnten insofern nicht in gleicher Weise angestrebt werden, ohne sich gegenseitig zu blockieren.

Der Katholizismus war damit an einem Scheideweg angelangt, an dem er sich zu entscheiden hatte, ob er künftig primär auf eine milieugestützte und rein machtpolitische Durchsetzung einzelner katholischer Überzeugungen gegenüber einem prinzipiell als feindlich wahrgenommenen Staat setzen wollte oder ob er sich in einen gleichberechtigten Dialog mit konkurrierenden politischen Optionen begibt und auf dem freien politischen Meinungsmarkt nach Unterstützung für seine Auffassungen suchen will, auch wenn er damit in die Pflicht genommen wird, seine Politikentwürfe nicht mehr allein mit katholischen Glaubensstraditionen, sondern auch mit allgemein überzeugungsfähigen Argumenten begründen zu müssen.

Die weitere Entwicklung des Katholizismus in Deutschland hat gezeigt, dass die Mehrheit der deutschen Katholiken gegenüber dem säkularen Staat zu jener Zeit bereits über so viel Selbstbewusstsein und Standfestigkeit verfügte, dass sie ihre angstbesetzte Abschottungsstrategie zu überwinden und sich klar für die letztere Alternative auszusprechen vermochten, so dass in der politischen Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert von einer ernsthaften Gefahr durch einen „katholischen Fundamentalismus“ keine Rede sein kann.