

*Religiöse Eliten in der Neuzeit.*  
*Ansätze zu einem internationalen und interkonfessionellen Vergleich*

Hubert Wolf

Wie Gott allgegenwärtig sei, so seien „auch seine Priester allgegenwärtig“, klagt ein liberaler Laie in dem Roman „Der Preßkaplan“, der Ende des 19. Jahrhunderts zahlreiche Auflagen erlebte. „Sie begleiten die Gläubigen durch das ganze Leben. Schon bei der Geburt empfangen sie denselben durch die Taufe, sie unterrichten das Kind in der Schule, sie beeinflussen leitend den Jüngling und die Jungfrau in der Christenlehre und namentlich durch die Beichte, dieses Meisterwerk geistiger Verknechtung.“ Dabei sitze „der Priester an Gottes statt, ausgerüstet mit Gottes Vollmacht, ... er hat die Gewalt auf Gemüth und Willen der Menschen, wie sonst keine Macht auf Erden. ... Niemals wird die innige Verbindung zwischen Priester und Gläubigen aufgehoben. Sie dauert bis zum Sterbelager.“<sup>1</sup>

Der Autor dieses Romans war ein Priester, der sich ins Privatleben zurückzog und sich ganz der Schriftstellerei im Dienste an der katholischen Kirche widmete. Pius IX. zeichnete ihn mit dem Ehrentitel „Päpstlicher Geheimkämmerer“ aus.<sup>2</sup> Die Macht des katholischen Klerus, die der liberale Laie im Roman beklagt, dürfte er begrüßt haben. Einig waren sich Autor und Romanfigur auch in ihrer Diagnose des klerikalen Einflusses: Alle Knotenpunkte im Leben eines Katholiken wurden von Priestern bestimmt, „von der Wiege bis zur Bahre“. Die Sakramente der Taufe, Firmung, Ehe und Krankensalbung sind den fundamentalen Lebensereignissen Geburt, Adoleszenz, Partnerschaft und Tod zugeordnet. Über diese für das Seelenheil unbedingt notwendigen Gnadenmittel der Kirche verfügte allein der Klerus, sieht man von der Nottaufe und dem Sakrament der Ehe ab, das sich die Partner gegenseitig spenden. Durch das Sakrament der Buße, vermittelt in der Ohrenbeichte, besaßen die Pfarrer nicht nur einen tiefen Einblick in das „Seelenleben“ ihrer Pfarrkinder, sondern zugleich ein äußerst wirksames Instrumentarium zur Kontrolle und Disziplinierung, das weit über den eigentlich religiösen Bereich hinausreichte.<sup>3</sup> Außerdem präg-

---

<sup>1</sup> C. v. Bolanden, *Der Preßkaplan*. Erzählung für das Volk, Mainz <sup>6</sup>1890, 61f.; zitiert auch bei O. Blaschke, *Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel*, in: *ders. / Kuhlemann, F.-M.* (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne 2)*, Gütersloh 1996, 93-135, hier 100f.

<sup>2</sup> Bolanden war ein Pseudonym des katholischen Priesters und Päpstlichen Geheimkämmerers Joseph Eduard Konrad Bischoff, vgl. *Saarländische Biographien*, online unter: <<http://www.saarland-biografien.de/Bischoff-Joseph-Eduard-Konrad>> (letzter Aufruf: 26. November 2012).

<sup>3</sup> Zur sozialdisziplinierenden Rolle des katholischen Klerus im Zuge der katholischen Konfessionalisierung vgl. *W. Reinhard / H. Schilling*, (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (RGST 135)*, Münster 1995. Zum Amtsscharisma und zu seiner Funktion vgl. auch

ten sie den Katholizismus als soziale Größe, hatten sie doch entscheidende Funktionen im gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und ökonomischen Leben inne. So galt die Wahl der katholischen Zentrumspartei als Glaubenssache, und viele Abgeordnete waren selbst Priester. Wer anders wählte, wurde nicht selten als halber Katholik diffamiert.<sup>4</sup>

Der Pfarrer fungierte nicht nur als Seelsorger im engeren Sinne, sondern zugleich auch als Lebenskontrolleur und „Milieumanager“<sup>5</sup> mit umfassender Kompetenz. Die zentrale Bedeutung der katholischen Geistlichkeit weit über den eigentlich religiösen Bereich hinaus ist – wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen – für Frühe Neuzeit und Moderne gleichermaßen evident.

Kaum eine andere, sozial klar abzugrenzende Gruppe dürfte über einen derartig langen Zeitraum einen vergleichbar umfassenden Einfluss auf das individuelle, politische und soziale Leben ausgeübt haben wie die katholische Geistlichkeit. Noch dazu war diese überstaatlich und zentralistisch in einer strengen Hierarchie organisiert, sodass sie, zumindest theoretisch, international abgestimmt handeln konnte. Und die Quellenlage ist ausgezeichnet. Die katholische Geistlichkeit bietet sich daher optimal für einen internationalen Vergleich in einer *longue durée* an. Doch zu berücksichtigen wären im Idealfall auch orthodoxe, protestantische, anglikanische, jüdische und islamische Eliten.

Dieser Vergleich stellt insbesondere mit Blick auf Europa ein dringendes Desiderat dar. Priester und andere religiöse Funktionsträger dürften einen kaum zu unterschätzenden Einfluss auf Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede in den Strukturen, Identitäten und Mentalitäten in den verschiedenen Staaten und Regionen Europas genommen haben. Wer die Faktoren kennenlernen will, die die europäische Integration begünstigen oder behindern, die eine gemeinsame europäische Identität grundlegen oder ihr im Wege stehen, wer Normen und Werte, Verhaltens-, Deutungs- und Wahrnehmungsmuster verstehen will, der muss sich ihres historischen Gewordenseins bewusst sein – und dabei kommt den religiösen Eliten eine herausragende Bedeutung zu. Nicht umsonst werden immer wieder das „christliche Abendland“ oder die „jüdisch-christlichen Werte“ bemüht, wenn es um die Ursprünge und die Identität Europas geht.<sup>6</sup> Unter den „Europäischen Erinnerungsorten“ sind etliche

---

T. Schulte-Umberg, *Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776-1940* (VKZG.F 85), Paderborn 1999.

<sup>4</sup> Vgl. C. Weber, „Eine starke, enggeschlossene Phalanx“. Der politische Katholizismus und die erste deutsche Reichstagswahl 1871 (Düsseldorfer Schriften zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 35), Essen 1992.

<sup>5</sup> Vgl. O. Blaschke, *Kolonialisierung*; M. Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?* München 1991.

<sup>6</sup> Vgl. F. W. Graf / K. Große Kracht, Einleitung: Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts, in: *dies.*, *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert* (Industrielle Welt 73), Köln u.a. 2007, 1-42; H. Kaelble, *Europäische Identitäten*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 13 (2012)

religiös konnotiert,<sup>7</sup> und Diskussionen über Europa haben im Katholizismus zumindest seit dem Zweiten Weltkrieg eine wirkmächtige Tradition.<sup>8</sup> Die Ursprünge des europäischen „Sonderwegs“ werden schon in religiösen Entwicklungen des Mittelalters gesucht.<sup>9</sup> Aber auch mit Blick auf zukunftsweisende Entscheidungen werden Argumente religiös begründet, etwa in Diskussionen über den möglichen Beitritt der Türkei oder den Gottesbezug in einer europäischen Verfassung.<sup>10</sup>

Ein Vergleich von Status und Rolle der religiösen Eliten in verschiedenen Konfessionen und Staaten lässt in der Langzeitperspektive außerdem interessante Ergebnisse zu zentralen sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen erwarten. Um einen solchen Vergleich zu bewältigen, müssen aber auch hohe methodologische Hürden überwunden werden. All diese Religionsgemeinschaften sind von sehr unterschiedlichen Amtsverständnissen geprägt. Das zeigt schon ein Blick auf das Luthertum: Aus theologischer Perspektive gibt es, wenn man Luther folgt, bekanntlich gar keinen speziellen Klerikerstand. Das steht natürlich mit der katholischen Lehre und dem Selbstverständnis des katholischen Klerus im Gegensatz. Solche völlig unterschiedlichen theologischen Positionen erschweren einen Vergleich über Konfessionsgrenzen hinweg. Seit das Konfessionalisierungsparadigma hinterfragt worden ist, hat sich auch die Ansicht als problematisch erwiesen, dass Konfessionskirchen prinzipiell vergleichbar seien, weil in ihnen strukturelle Entwicklungen wenigstens teilweise parallel verlaufen.<sup>11</sup>

Um dennoch interkonfessionelle Fragestellungen zu ermöglichen, begeben sich Profanhistoriker relativ rasch auf eine soziologisch-funktionale Ebene. Sie betonen, dass die Rolle der evangelischen Pfarrer, ihr Status und ihre konkreten Aufgaben doch faktisch in vielem denen der katholischen Pfarrer entsprechen. Weil die theologischen Unterschiede im Amts- und Selbstverständnis bei der Geistlichkeit der westlichen Kirchen angeblich keine markanten Unterschiede in den Funktionen bewirk-

---

141-146; *D. Levering Lewis*, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570 to 1215*, New York 2008.

<sup>7</sup> *P. d. Boer* u. a. (Hg.), *Europäische Erinnerungsorte*, 3 Bde., München 2012.

<sup>8</sup> *A. Holzem*, Deutsche Katholiken zwischen Nation und Europa 1870-1970. Europa- und Abendland-Perspektiven in Kulturdebatten und gesellschaftlicher Praxis im Spiegel jüngerer Publikationen, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 9 (2008) 3-29; *A. Langner* (Hg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn 1985.

<sup>9</sup> Vgl. *M. Mitterauer*, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003, insbesondere die Kapitel über „Papstkirche und universale Orden“, „Kreuzzüge und Protokolonialismus“ sowie „Predigt und Buchdruck“, aber auch die Ausführungen über die Eucharistieverehrung als „Schlüsselfaktor“ des europäischen Sonderwegs (287-292).

<sup>10</sup> Vgl. z. B. *J. Casanova*, Der Ort der Religion im säkularen Europa, in: *Transit* 27 (2004) 86-106.

<sup>11</sup> Vgl. *A. Schindling*, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit, in: *ders. / Ziegler, W.* (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, 7 Hefte, Münster 1989-1997, Heft VII, 9-44; *T. Kaufmann*, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: *ThLZ* 121 (1996) 1009-1025 u. 1113-1121; *W. Ziegler*, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese, in: *Frieß, P. / Kießling, R.* (Hg.), *Konfessionalisierung und Region*, Konstanz 1999, 41-53.

ten, werden die seelsorgerlich tätigen Amtsträger jenseits aller konfessionellen Unterschiede durchaus als einheitliche Gruppe angesehen.

Ein solcher Zugang erscheint aus der Perspektive einer katholischen Kirchengeschichte, die sich als theologisches Fach versteht, verkürzt. Es dürfte plausibel sein, dass ein grundsätzlich unterschiedliches Verständnis von Kirche und kirchlichem Amt weitreichende Auswirkungen auf die Einflussmöglichkeiten der jeweiligen Amtsträger auf die Gläubigen haben muss. Denn ist nicht ein Katholik, der die Kirche und den geweihten Priester unbedingt braucht, um das Heil zu erlangen, in ganz anderer Weise von seinem Seelsorger abhängig als ein evangelischer Christ, dem sich die Heilige Schrift unmittelbar erschließt und der von den Prinzipien „sola scriptura, sola fide et solus Christus“ ausgehen muss? Ob es eine konfessionsübergreifende Sozialgruppe der religiösen Amts- und Funktionsträger wirklich gegeben hat, müsste in einem großen internationalen und interkonfessionellen Vergleich erst geprüft werden. Gleiches gilt schon für die These, dass diese religiösen Eliten dem Bürgertum zugehörig waren. Zweifel sind angebracht. Eigneten sie sich tatsächlich den bürgerlichen Habitus an, oder waren sie doch Repräsentanten einer Gegengesellschaft? Untersuchungen zu Herkunft und Habitus der katholischen Geistlichkeit in Deutschland zeigen für die sogenannte „pianische“ Epoche der Kirchengeschichte von 1850 bis 1950 dezidiert deren antibürgerliche Einstellung.<sup>12</sup> Es ist davon auszugehen, dass es einerseits große Unterschiede innerhalb der einzelnen Konfessionen gab, andererseits aber auch Gemeinsamkeiten über konfessionelle Grenzen hinweg, die sich zum Beispiel durch nationale und regionale Eigenheiten erklären. Lief etwa die Rezeption „aufgeklärter“ oder „ultramontaner“ Ideale durch den katholischen Klerus in den unterschiedlichen Ländern Europas gleichzeitig und weitgehend parallel ab oder sind die jeweiligen sozialen und kulturellen Bedingungen für ganz unterschiedliche Ausprägungen dieser Ideale verantwortlich?

Die Frage nach theologischen Inhalten und deren konfessionsspezifischen Auswirkungen auf soziale und politische Strukturen sollten nicht nur Kirchenhistoriker grundsätzlich stellen, doch sind sie hier gegenüber kulturwissenschaftlich arbeitenden Profanhistorikern im Vorteil. Friedrich Wilhelm Graf ist zuzustimmen, wenn er formuliert, dass die historischen „analytischen Außenperspektiven auf religiöse Mentalitäten und der gelebte Glaube von Individuen niemals kongruent“ seien. „Der Glaube ist für einen frommen Menschen etwas qualitativ anderes als eine Funktion von x oder ein Nutzen für y.“ Konfessionsspezifische Frömmigkeitsmuster und somit

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu *I. Götz von Olenhusen*, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106), Göttingen 1994; *O. Blaschke / F.-M. Kuhlemann* (Hg.), Religion; *E. Garhammer*, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (MKHS 5), Stuttgart 1990.

auch Rolle und Funktion der Geistlichkeit kann man in der Tat „ohne theologische Deutungskompetenz“ nicht vollständig analysieren.<sup>13</sup>

Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, den Forschungsstand zum Thema „Katholischer Klerus in Europa“ auch nur einigermaßen adäquat darzustellen und aufzuarbeiten. Allein die deutschsprachigen Publikationen zu diesem Thema sind Legion. Sprachliche Barrieren existieren vor allem, aber nicht nur mit Blick auf die slawischsprachigen, ungarischen und griechischen Publikationen. Die folgenden Ausführungen beschränken sich deshalb darauf, exemplarisch zu skizzieren, wie sich das Priesteramt in der katholischen Kirche entwickelte und dabei einige Themenfelder und Fragehorizonte vorzustellen, die sich für einen Vergleich über Epochen und Generationen, Staaten sowie Religionen und Konfessionen hinweg besonders anbieten. Zu berücksichtigen sind neben den drei Hauptvergleichsebenen Religion, Raum und Zeit auch weitere Differenzen wie die „cleavages“ zwischen Stadt und Land, Zentrum und Peripherie, verschiedenen sozialen Schichten sowie genderspezifische Unterschiede.<sup>14</sup>

### *Selbst- und Fremdbilder religiöser Eliten*

Ausgangsbasis für den internationalen Vergleich sollte die Frage nach dem Selbstbild und der Fremdwahrnehmung religiöser Eliten sein, wobei zwischen normativen Vorgaben und Beschreibungen des Ist-Zustandes zu unterscheiden ist. Heuristisch wertvoll können neben genuin historischen und theologischen auch sozial- und kulturwissenschaftliche Begrifflichkeiten sein. So ist zu prüfen, wieweit Ergebnisse der Elitenforschung<sup>15</sup> auch auf die Inhaber religiöser Ämter übertragen werden können. Anzu-

---

<sup>13</sup> F. W. Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München<sup>2</sup>2004, 109.

<sup>14</sup> Zu den „cleavages“ vgl. S. M. Lipset / S. Rokkan, Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction, in: dies. (Hg.), Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspectives, New York 1967, 1-66; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster (AKKZG), Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Horstman, J. / Liedhegener, A., Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001, 97-144. Zu den Ebenen und Möglichkeiten von vergleichender Geschichte und Verflechtungsgeschichte auch K. Tenfelde, Sozialgeschichte und religiöse Sozialisation, in: ders. (Hg.), Religiöse Sozialisationen im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven (Veröffentlichungen des Instituts für soziale Bewegungen A 43), Essen 2010, 7-32; R. Rytlewski, Warum und wie vergleichen wir Kirchen in Deutschland und Europa? In: Dähn, H. / Heise, J. (Hg.), Staat und Kirchen in der DDR (Kontexte 34), Frankfurt a. M. 2003, 9-16; F. W. Graf / K. Große Kracht, Einleitung; O. Blaschke / F.-M. Kuhlemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies., Religion, 7-56.

<sup>15</sup> Vgl. die Beiträge zu religiösen Eliten in: L. Dupeux / R. Hudemann / F. Knipping (Hg.), Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert. Strukturen und Beziehungen, München 1996, Bd. 2, 157-192; Ch. Kösters / W. Tischner, Die katholische Kirche in der DDR-Gesellschaft. Ergebnisse, Thesen und Perspektiven, in: dies. (Hg.), Katholische Kirche in SBZ und DDR, Paderborn u. a. 2005, 13-34, hier 30-33.

streben ist letztlich eine „europäische Religionsgeschichte als Geschichte religiöser Verflechtung“,<sup>16</sup> die über den Vergleich hinausreicht, indem sie die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Religionen und weiteren gesellschaftlichen Feldern an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten zu erfassen versucht.

In der katholischen Kirche gibt es zwei Stände, die streng voneinander geschieden sind: die Kleriker und die Laien. Nach spätmittelalterlichem Verständnis brauchte der Priester die Weihe, „um gewisse Benefizien erhalten zu können. Sie war viel weniger Amt und Würde als Mittel zu diesem Zweck.“<sup>17</sup> Der Klerus war wiederum zweigeteilt in Welt- und Ordensgeistliche, die nicht selten miteinander vor Ort konkurrierten. Während die höheren Stellen (Bischofssitze, Dom- und Stiftskapitel) meist dem Adel vorbehalten waren, umfasste der *clerus secundarius* ein breit abgestuftes Spektrum vom geistlichen Proletarier, der sich mit einer Altarstiftung kaum über Wasser halten konnte, über den wohlbestallten Pfarrherrn auf einer reichen Pfründe bis zum angesehenen Stiftsherrn und Universitätsprofessor.<sup>18</sup> Die Gläubigen erwarteten aber von ihren Priestern durchaus, eine *vita apostolica* zu führen, Reinheitsgebote zu achten und sich selbst zu heiligen – vor allem auch, um die Fähigkeit zur Sakramentspendung sicherzustellen. Priester wurden als Mittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet.<sup>19</sup>

Im „Herbst des Mittelalters“<sup>20</sup> geriet der Klerus nicht selten ins Kreuzfeuer der Kritik: Er war schlecht ausgebildet – meistens mussten zwei Jahre als „Pfarr-Azubi“ reichen – und daher kaum in der Lage und zumeist auch nicht interessiert, den neuen Erwartungen des aufkommenden Bürgertums an Seelsorge und Verkündigung gerecht zu werden. Folgt man Hubert Jedin, so lässt sich für das Spätmittelalter „kein spezifisches Priesterideal“ feststellen, was an der „Ausbildung des Benefizialwesens“ lag: „Die Tätigkeit des Priesters wurde durch das *benefizium* bestimmt, das er innehatte, nicht durch ein allen gemeinsamen *munus sacerdotale*, ja sogar die Erfüllung der mit dem Benefizium verbundenen Amtspflichten war ablösbar und konnte einem Stellvertreter übertragen werden.“ Eine „notwendige Verbindung zwischen Priestertum und pastoraler Verpflichtung“ existierte somit nicht.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> F. W. Graf / K. Große Kracht, Einleitung, 23–40. Vgl. auch J. Wischmeyer, Kirchliche Zeitgeschichte im Kontext historischer Europaforschung – Methodische und thematische Überlegungen, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 5 (2011), 9–31.

<sup>17</sup> H. Jedin, Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II, in: ThGl 60 (1970) 102–124, hier 103.

<sup>18</sup> Dazu E. Gatz (Hg.), Der Diözesanklerus (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die katholische Kirche 4), Freiburg i. Br. 1995, 25f.

<sup>19</sup> Vgl. A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2005, insbesondere 440–462; J. Laudage, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, Köln / Wien 1984.

<sup>20</sup> J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, München 1924.

<sup>21</sup> H. Jedin, Leitbild, 104.

Maßgeblich für den katholischen Klerus wurde die Krise, in die er im Übergang zur Neuzeit durch die Angriffe der Reformatoren geriet. Die Kontroverstheologie, das Konzil von Trient und das Kirchenrecht waren gezwungen, darauf mit einem neuen Priesterbild zu reagieren.<sup>22</sup>

Die reformatorische Kritik richtete sich nicht nur gegen die schlechte Ausbildung und die Vernachlässigung der seelsorgerlichen Aufgaben durch den spätmittelalterlichen Klerus, sie setzte viel grundsätzlicher an. So bestritt Luther die Existenz eines eigenen geistlichen, vom weltlichen getrennten Standes und lehnte das Sakrament der Weihe ab, das die Mitgliedschaft in diesem Ordo konstituierte: „Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sei.“<sup>23</sup> So propagierte Luther das allgemeine Priestertum aller Getauften. Priester waren für ihn nur „ministri ex nobis electi, qui nostro nomine omnia faciunt, et sacerdotium aliud nihil est quam ministerium“, wie er bereits 1520 in seiner Schrift „De captivitate Babylonica“ formulierte: gewählte Amtsträger, die im Auftrag der Gläubigen handelten.<sup>24</sup> Wenige Jahre später entzog der Reformator mit theologischen Argumenten dem besonderen Weihepriestertum seine bislang wichtigste Existenzberechtigung. In der Schrift „De abroganda missa privata“ sah er es als durch den Satan selbst gestiftet an: Sein eigentlicher Daseinsgrund, die Darbringung des Messopfers, entfalle, weil die Messe kein Opfer, sondern die Erneuerung des Abendmahles sei.<sup>25</sup>

Die katholische Kontroverstheologie und das Konzil von Trient sahen sich deshalb herausgefordert, die Existenz des priesterlichen Ordo zu verteidigen und ein neues, an der Seelsorge orientiertes Priesterbild zu entwerfen. Der *status clericalis* wurde bewusst auf die höheren Weihen eingeschränkt, die Weihe als bloßes Mittel zur Erlangung eines Benefiziums verworfen. Der gute Hirte, der nicht nur als Kirchenfunktionär administrative Aufgaben zu erfüllen hat, sondern „der von Gott die

---

<sup>22</sup> Vgl. K. Baumgartner, Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil (EichHR 6), München 1978; K. Ganzer, Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung, in: Reinhard, W. / Schilling, H. (Hg.), Konfessionalisierung, 50-69. Zum Wandel des Priesterbildes vgl. ferner E. L. Grasmück, Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen Katholischen Priesterbildes, in: Hoffmann, P. (Hg.), Priesterkirche (TzZ 3), Düsseldorf 1987, 96-131; J. Lenzenweger, Wandel des Priesterbildes zwischen Tridentinum und Vatikanum II, in: Marböck, J. / Zinnhobler, R. (Redaktion), Priesterbild im Wandel. Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes. Festschrift Alois Gruber (LTR 1), Linz 1972, 105-120; H. Brosseeder, Das Priesterbild in der Predigt. Eine Untersuchung zur kirchlichen Praxisgeschichte am Beispiel der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“ von 1850 bis zur Gegenwart, München 1978; A. Rauch / P. Imhof (Hg.), Das Priestertum in der Einen Kirche, Aschaffenburg 1987; S. Hell / A. Vonach (Hg.), Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen (Synagoge und Kirchen 2), Münster 2012.

<sup>23</sup> Dr. Martinus Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Weimar 1888, 408 (künftig: Luther, WA).

<sup>24</sup> Luther, WA VI, 564.

<sup>25</sup> Luther, WA VIII, 415.

Verantwortung für die ihm anvertrauten Seelen und für das Heilige trägt“,<sup>26</sup> wurde zum neuen Idealbild erhoben. Die Pfarrer wurden zur Residenz verpflichtet, sie mussten ihr Amt persönlich wahrnehmen und konnten sich nicht mehr durch Vikare vertreten lassen. Sie waren zu einem vorbildlichen Leben angehalten und wurden strikt einem Bischof unterstellt: „Daher sollen die Kleriker ... ihr ganzes Leben so einrichten, dass sie in Kleidung, Benehmen, Rede und in allem nur Würde, Sittsamkeit und Gottesfurcht zur Schau tragen. Auch kleine Sünden, die an ihnen groß seien, sollen sie meiden, damit ihr Tun allen Achtung einflösse“, wurde etwa in der XXII. Sessio des Konzils von Trient am 17. September 1562 im Dekret über das Messopfer beschlossen.<sup>27</sup> Die Thesen Luthers wurden zurückgewiesen und die Sakramentalität der Priesterweihe betont: „Wenn jemand sagt, der Ordo oder die heilige Ordination sei im wirklichen und eigentlichen Sinne kein Sakrament, das von Christus dem Herrn eingesetzt wurde, oder der Ordo sei irgendeine menschliche Erfindung, ausgedacht von in kirchlichen Dingen unerfahrenen Männern, oder er sei nur ein Ritus zur Erwählung der Diener des Wortes Gottes und der Sakramente, gelte das Anathem.“<sup>28</sup>

Die Rezeption des tridentinischen Priesterideals erwies sich zunächst als schwierig, vor allem, weil sich die Ausbildungssituation der angehenden Kleriker nur langsam verbesserte. Das nachtridentinische Kirchenrecht akzentuierte den *character indelebilis*, der durch die Weihe einem Priester zukommt, noch stärker und hob hervor, dass sich die Kleriker kraft dessen „als ein bevorzugter Stand von den Laien unterscheiden“. Daher sei es nur natürlich, dass Kirche und weltliche Obrigkeit den Klerus „durch mancherlei Privilegien geehrt“ habe, wie etwa durch das *Privilegium canonis* – „daß eine jede an einem Cleriker oder Mönche verübte thätliche Beleidigung ipso jure die Excommunication nach sich zieht, von welcher der Injurant die Absolution nicht anders, als dadurch erhalten kann, daß er sich persönlich beim Papste darum bittend einstellt“ –, das *Privilegium fori* und die persönliche Immunität von allen öffentlichen Lasten oder dem Kriegsdienst, ferner die Steuerfreiheit.<sup>29</sup>

Nicht nur in Kirchenrecht und Kontroverstheologie, sondern auch in Katechese und Verkündigung wurde nach dem Konzil von Trient das neue Priesterbild zumeist von den Priestern selbst vermittelt. So heißt es etwa im 1566 erstmals herausgegebenen und bis heute immer wieder neu aufgelegten „Catechismus Romanus“: „Zuerst muß daher den Gläubigen dargelegt werden, wie groß der Adel und die Erhabenheit dieses Standes sei, wenn wir nämlich seine höchste Stufe, das ist das Priestertum betrachten. Denn da die ... Priester gleichsam Gottes Dolmetscher und Botschafter

---

<sup>26</sup> H. Jedin, Leitbild, 110.

<sup>27</sup> Tridentinum Sessio 22, 17. September 1562, *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*, in: Wohlmuth, J. (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien Bd. 3, Paderborn 2002, 732-737.

<sup>28</sup> Tridentinum Sessio 23, 15. Juli 1563, *Canones de sacramento ordinis*, in: Wohlmuth, J. (Hg.), Dekrete, 743.

<sup>29</sup> G. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, Regensburg <sup>3</sup>1881, 129f.

sind, welche in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und die Lebensvorschriften lehren und die Person Gottes selbst auf Erden vertreten: so ist offenbar ihr Amt ein solches, daß man sich kein höheres ausdenken kann, daher sie mit Recht nicht nur Engel sondern auch Götter genannt werden, weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten.“<sup>30</sup>

Das hohe Priesterideal, das Kirchenrecht, Theologie und Katechismen propagierten, ging mit einem entsprechenden Selbstverständnis der Priester einher, wie Renate Dürr in einer Studie, die Predigten des 17. und 18. Jahrhunderts auswertet, nachgewiesen hat. Immer wieder wurde die Äußerung Franz von Assisis zitiert, er würde „wenn ihm ein Heiliger aus dem Paradies und ein Priester begegnen sollte, zuvor den Priester und dann erst den Heiligen ehren“. <sup>31</sup> Und noch häufiger Bernhardin von Siena, der dem Priester eine höhere Würde als der Jungfrau Maria zusprach. „Denn während Maria acht Worte gebraucht habe, um Christus in ihr zu einem Menschen zu wandeln, brauche der Priester nur die fünf Worte: Hoc est enim corpus meum. ... Und schließlich habe Maria die Wandlung nur einmal vollzogen, der Priester aber könne, sooft er wolle, und wenn er die Wandlung hundert Mal am Tag vollzöge, Christus vom Himmel herunterholen.“<sup>32</sup> Gerne zitierten die Priester auch Clemens Romanus mit der Feststellung, „Was ist ein Priester? ein irdischer Gott“<sup>33</sup>. Als „Glückseligkeit“ des Priesters wird dargestellt, wenn er Christus „als einen Gefangenen“ in Händen hält, und über dem Altar den Leib Christi wandelt und opfert: „Oh Heiligkeit der Hände! der mich erschaffen / hat mir gegeben zu erschaffen sich / und der mich erschaffen ohne mich / wird erschaffen durch mich.“<sup>34</sup>

Im 19. Jahrhundert, nach den Herausforderungen durch Aufklärung und Revolution, erfuhr dieses hohe Prestige des Klerikers eine erneute Steigerung.<sup>35</sup> Immer stärker sah man in ihm den *in persona Christi* Handelnden. „Weil er – und nicht nur der Papst – Stellvertreter Christi qua Amt ist, hat ein Priester Amtscharisma.“<sup>36</sup> Er korrespondierte, wie es Olaf Blaschke formuliert, mit den heiligen Mächten über Raum

---

<sup>30</sup> Zitiert nach A. Arens, Die Entwicklung des Priesterbildes in den kirchenamtlichen Dokumenten von der Enzyklika „Menti Nostrae“ Papst Pius' XII. (1950) bis zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975), in: ders. (Hg.), Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst, Trier 1976, 7-35, hier 10.

<sup>31</sup> Zitiert nach R. Dürr, „... die Macht und Gewalt der Priestern aber ist ohne Schrancken“ – zum Selbstverständnis katholischer Seelsorgegeistlicher in der zweiten Hälfte des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Dinges, M. (Hg.), Hausväter, Priester, Kastraten – zur Konstruktion von Männlichkeit im Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, 75-99, hier 87.

<sup>32</sup> Ebd., 87f. Vgl. auch dies., Images of the Priesthood: An Analysis of Catholic Sermons from the Late Seventeenth Century, in: Central European History 33 (2000) 87-107.

<sup>33</sup> R. Dürr, Macht, 88.

<sup>34</sup> Ebd., 89.

<sup>35</sup> Dass das Priesterbild ein entscheidender Faktor für das Verständnis der katholischen Kirche im Wilhelminischen Kaiserreich ist, betont beispielsweise auch W. Freitag, Klerus und Laien im Bistum Münster 1871-1914. Eine herrschaftssoziologische Annäherung, in: Westfalen 83 (2005) 104-119, hier v.a. 111.

<sup>36</sup> T. Schulte-Umberg, Profession, 485.

und Zeit hinweg: „Im Priester realisierten und objektivierten sich die göttlichen Kräfte, mit denen er besonders im Ritual eine Identität herstellte, die den Laien verschlossen blieb.“<sup>37</sup>

Ferner wurde immer stärker das „Paradigma des Dualismus“<sup>38</sup> propagiert, die Einteilung der Welt in Gut und Böse, die auch die Laien und den Klerus betraf: „Es gab eine scharfe Trennung zwischen den vermeintlich weltzugewandten ‚Fleischlichen‘ und den weltabgewandten ‚Geistlichen‘.“<sup>39</sup> Ein Laienpriestertum könne – so das Wetzler-Weltesche Kirchenlexikon von 1884 – „im Ernste von Niemandem behauptet werden“, denn „dogmatisch betrachtet ist die priesterliche Würde die denkbar höchste, eine durchaus eigenartige und wunderbare. Der Priester müsste bei abstrakter Betrachtung seiner Würde nothwendig stolz werden.“ Die Laien sind ihm aufgrund seiner priesterlichen Würde „zum Gehorsam verpflichtet“.<sup>40</sup>

Dieses übersteigerte Priesterideal ist, mit Blick auf Deutschland, zumindest für die Epoche zwischen Säkularisation und Postmoderne festzustellen, die nicht selten als „Zweites konfessionelles Zeitalter“<sup>41</sup> charakterisiert wird. Hatte es Entsprechungen in anderen Religionsgemeinschaften, Religionen und Zeiten? Zu untersuchen wäre auch, inwieweit an religiöse Eliten Erwartungen herangetragen wurden, die politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Interessen entsprachen, und wie diese sich auf das Selbstbild der religiösen Funktionsträger auswirkten. Denn die Funktionsträger hatten ein breites Spektrum an Aufgaben zu erfüllen, die sich nur zum Teil den kirchlichen Grundvollzügen Zeugnis, Liturgie und Diakonie zuordnen ließen und auch aus völlig anderen Bereichen stammten. Sie konnten sich beispielsweise primär als Seelsorger sehen, aber auch als Standespersonen in staatlichem oder kirchlichem Auftrag. Entscheidend für das *Bild* religiöser Eliten ist schließlich dessen Verkörperung, die symbolische Darstellung und Inszenierung von Ämtern, Funktionen und Charisma.<sup>42</sup> Hier könnte sich auch der Habitus-Begriff als heuristisch wertvoll erweisen.

Grundlegend für die Erforschung dieser Fragen ist die Verbesserung der Zugänglichkeit der Quellen über sprachliche Barrieren hinweg. Aus „Ego-Dokumenten“ des Klerus wie Autobiografien und Briefe, aber auch aus Pfarrchroniken, Predigt- und Katechesebüchern ließe sich die Frage beantworten, woraus die religiösen Eliten eigentlich ihre Identität gewannen und wie ihre sozialen Bezugsgruppen aussahen. Mit Blick auf den katholischen Klerus wäre es beispielsweise interessant zu wissen, wel-

---

<sup>37</sup> O. Blaschke, Kolonialisierung, 96.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> R. v. Scherer, Art. Clerus, in: WWKL, Bd. 3 (1884) 537-547 (Zitate auf verschiedenen Seiten).

<sup>41</sup> O. Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002; kritisch dazu z. B. A. J. Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: GeGe 30 (2004) 549-570.

<sup>42</sup> Hinweise z. B. bei W. Freitag, Klerus, 115-118.

che Bedeutung der Priesterweihe und dem damit übertragenen *Charakter indelebilis* oder der täglichen Zelebration der Messe zukam. Zu berücksichtigen sind aber auch ganz andere Identitätskategorien wie Familie, Geschlecht, Generation und soziale Schicht.

### *Soziale Herkunft und Rekrutierung*

Im Hinblick auf die Rekrutierung und Sozialisation der religiösen Eliten ist ein grundsätzlicher Unterschied augenfällig: Während beispielsweise nicht wenige evangelische Pfarrer selbst aus einem evangelischen Pfarrhaus stammen, ist dieser Weg der Nachfolge dem katholischen Klerus wegen des Zölibats versperrt. Katholische Priester müssen immer wieder aus dem Laienstand rekrutiert werden – so sind die strikten normativen Vorgaben. Damit verfügt der katholische Klerus nur über mittelbaren Einfluss auf die wichtigste Sozialisationsinstanz, das Elternhaus<sup>43</sup> – zumindest dem Anspruch nach.

Tatsächlich gab es in der Frühen Neuzeit doch so etwas wie katholische Pfarrerdynastien: Nicht selten folgte der illegitime Sohn eines katholischen Pfarrers und dessen Haushälterin seinem Vater in derselben Pfarrei nach, und das oft über mehrere Generationen hinweg. Möglicherweise war die Durchsetzung und strikte Einhaltung des Zölibats in der katholischen Kirche doch erst eine Sache des 19. Jahrhunderts. Das Bemühen ist aber auch schon in der Frühen Neuzeit nachweisbar, unter anderem in den zahlreichen Reformdekreten zum Thema Pfarrhaushälterin. So heißt es, um nur ein Beispiel zu nennen, in einer 1559 im Erzbistum Trier erlassenen Vorschrift: Als Pfarrhaushälterin untragbar seien „junge, hübsche, aufreizende (lasziva), herausgeputzte, herrische, faule, schamlose und vorwitzige“ Frauenspersonen; zugelassen dagegen „betagte, füllige, sittsame, besonnene, keusche, ungepflegte (incultura), arbeitsame und ernsthafte“ Frauen. Am besten nehme man eine Person, die „gemäß öffentlichem Zeugnis keusch ist, eine Witwe, oder eine ältere Jungfrau“.<sup>44</sup>

Vergleichend ist danach zu fragen, welche Folgen es hatte, wenn die Elite einiger christlicher Kirchen ihre Ämter nicht an direkte leibliche Nachkommen vererben konnte. Welche Bedeutung kommt in diesem Kontext größeren Familiennetzwerken und dem Nepotismus zu? Auf welche Eigenschaften achtete man bei der Rekrutierung? Wie offen war sie für Leistungsträger, wie sehr war sie an professionellen Kriterien orientiert? Inwieweit sorgte sie für soziale Mobilität? Welche Barrieren gab es in Abhängigkeit vom Geschlecht und Familienstand, von regionaler und nationaler Herkunft, von Stand, sozialer Schicht und Bildungsniveau? Waren verheiratete Funktionsträger ebenso straff in Hierarchien einzubinden wie unverheiratete? Was moti-

---

<sup>43</sup> Vgl. K. Tenfelde, Sozialgeschichte, 8.

<sup>44</sup> M. Persch, Zur Lebenskultur des Trierer Diözesanklerus im 19. und 20. Jahrhundert, in: RQ 88 (1993) 374-396, hier 387.

vierte den Nachwuchs, eine religiöse Laufbahn einzuschlagen? Für die katholische Kirche bedeutete es eine einschneidende Veränderung, dass das Bischofsamt im 19. Jahrhundert zunehmend auch Nichtadeligen offenstand.<sup>45</sup> Wo liegen die Konstanten, was unterlag dem grundsätzlichen Wandel? Gibt es einen Zusammenhang zwischen der sozialen Herkunft des Inhabers eines religiösen Amtes und seiner theologischen und politischen Einstellung, insbesondere seiner Beurteilung der Moderne?

Irmtraud Götz von Olenhusen stellte in ihrer Studie „Klerus und abweichendes Verhalten“ für das Erzbistum Freiburg die These auf: Je einfacher und ländlicher die Herkunft der Priesteramtskandidaten, desto intransigent, ultramontaner, fundamentalistischer war ihre Einstellung. Umgekehrt stehe eine städtische Herkunft eher für Aufgeschlossenheit und „Liberalität“. Eine solche Auffassung zeigt sich beispielsweise in einer Äußerung des Großherzogs Friedrich I. von Baden aus dem Jahr 1886 beim Besuch des Freiburger Priesterseminars: „Von Interesse war mir, die sämtlichen Seminaristen kennenzulernen. Unter den 64 jungen Leuten befindet sich nur einer, der gebildeten Kreisen entstammt ... Alle andern stammen aus den niedersten Kreisen der Bevölkerung, Bauern, Tagelöhner, Kleingewerbe, niedere Bedienstete, Volksschullehrer. Alle kurzsichtig, körperlich schwach entwickelt, ohne jedwede Haltung und dementsprechend schüchtern und ängstlich. Ich hatte den Eindruck, mit völlig willenlosen Menschen zu verkehren. Nur wenn von der Universität die Rede war, klang der Ton lebhafter. Die Lehrer machen einen ähnlichen Eindruck.“<sup>46</sup> Im selben Brief äußerte der Großherzog sich andererseits empört über die „geradezu revolutionäre Hetzarbeit“ der katholischen Geistlichen. Olenhusen dazu: „Der katholische Klerus war zum natürlichen Verbündeten der unterbürgerlichen, ländlichen Schichten geworden. Das Gegenteil dessen, was die Liberalen beabsichtigt hatten, war eingetreten. Das katholische Milieu unter klerikaler Führung hatte sich zu einer politisch bedeutsamen – antiliberal und antikapitalistisch orientierten – Kraft entwickelt.“<sup>47</sup> Es wäre spannend zu prüfen, ob diese These auch für andere Zeiten und andere Regionen Europas Gültigkeit besitzt. Die Quellenbasis könnten im katholischen Bereich die Priesterakten in den europäischen Diözesanarchiven bilden, wobei es zunächst um eine umfassende (auch) statistische Untersuchung zum Thema soziale Herkunft und „wissenskulturelle“ Einstellung des Klerus gehen muss. Prosopografische Datenbanken und kollektive Biografien<sup>48</sup> könnten hier methodisch zielführen-

---

<sup>45</sup> Vgl. E. Gatz, Der Diözesanbischof und sein Klerus im deutschsprachigen Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: RQ 95 (2000) 250-261; I. Götz von Olenhusen, Klerus; H. Wolf, „... ein Rohrstengel statt des Szepters verlorener Landesherrlichkeit ...“ Die Entstehung eines neuen Rom- bzw. Papstorientierten Bischofstyps, in: Decot, R. (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur – Staat (VIEG. Beiheft 65), Mainz 2005, 109-134.

<sup>46</sup> I. Götz von Olenhusen, Klerus, 392.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Vgl. W. H. Schröder, Kollektivbiographie als interdisziplinäre Methode in der Historischen Sozialforschung: Eine persönliche Retrospektive (Historical Social Research Supplement 23), Köln 2011.

de Ansätze sein. Allerdings ist vorab zu klären, ob beispielsweise die exzellente Priesterkartei des Bistums Münster, die fünfhundert Jahre umspannt, eine Ausnahme darstellt oder religiöse Eliten auch für andere Regionen und Glaubensgemeinschaften ähnlich gut dokumentiert sind.

### *Sozialisation und Priesterbildung*

Die Frage der Sozialisation und insbesondere der Ausbildung der religiösen Eliten ist in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen, was sich schon daran zeigt, dass sie immer wieder zum Zankapfel zwischen Kirche und Staat, aber auch innerkirchlicher Fraktionen wurde. „Religiöse Sozialisationen sind von fundamentaler Wirkung, weil sie Daseinsgewissheit und Verhaltensorientierungen vermitteln, die jenseits der konkreten gesellschaftlichen Existenz legitimiert sind. Sie erscheinen deshalb im Letzten als nicht befragbar, und das macht sie teilweise unangreifbar.“<sup>49</sup>

Nach dem Konzil von Trient versuchte die katholische Papstkirche, weltweit einheitliche Vorgaben für die Priesterausbildung durchzusetzen. Das als Königsweg angesehene Universitätsstudium ließ sich aus Kostengründen nicht realisieren, auch die Gründung von Bischöflichen Priesterseminaren kam nur sehr schleppend voran.<sup>50</sup> Eine entscheidende Rolle für die Priesterbildung in Europa übernahm deshalb die Gesellschaft Jesu, die ein flächendeckendes Netz von Gymnasien, Kollegien und Universitäten errichtete, in denen nach einer einheitlichen Studienordnung – der *Ratio Studiorum* von 1599 – unterrichtet wurde.<sup>51</sup> Im Rahmen eines innereuropäischen Vergleichs wäre zu prüfen, wie groß der Einfluss der Jesuiten in den einzelnen Gebieten tatsächlich war, ob man wirklich von einem einheitlich jesuitisch geprägten europäischen Klerus reden kann oder ob die regionalen und nationalen Besonderheiten sowie die je unterschiedliche Herkunft nicht doch zu spezifischen Geistlichkeiten geführt haben.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> K. Tenfelde, Sozialgeschichte, 12f.

<sup>50</sup> Vgl. H. Wolf, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88 (1993) 218-236.

<sup>51</sup> Vgl. H. Bullinger (Hg.), *Studiorum Ratio – Studienanleitung*. Teilbd. 1: Text und Übersetzung. Teilbd. 2: Einleitung, Kommentar, Register, aus dem Lateinischen, hg. v. P. Stotz, Zürich 1987; J. W. Donohue, *Jesuit Education. An Essay on the Foundations of its Idea*, New York 1963; B. Duhr SJ, *Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1896; *ders.*, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1907-1921.

<sup>52</sup> Vgl. v. a. A. Ohlidal / S. Samerski (Hg.), *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des Östlichen Mitteleuropa 28), Stuttgart 2007; K. Hengst, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn 1981; T. Kurrus, *Die Jesuiten an der Universität Freiburg i. Br. 1620-1773* (BFWUG 21), Bd. 1, Freiburg 1963; M. Müller, *Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762-1764*, Frankfurt a. M. 2000; R. A. Müller, *Hochschulen und Gymnasien*, in: Brandmüller, W. (Hg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 2, St. Ottilien 1993, 535-556; B. J. Murphy,

Die Frage der Priesterbildung spielte auch wieder in den Verhandlungen über die deutschen Konkordate und Zirkumskriptionsbullen nach der Säkularisation eine entscheidende Rolle, und sie polarisiert bis heute, wie die Verhandlungen über die Integration der Theologischen Fakultät in die Universität Erfurt zeigen, über die Josef Pilvousek aus eigener Anschauung berichten kann.<sup>53</sup>

Doch auch die Homogenität der Ausbildung des katholischen Klerus ist zu hinterfragen. Bis zum Tridentinum ging der Priesternachwuchs im „Pfarrstift“ zwei Jahre bei einem Pfarrer in die Lehre. Das Pfarrexamen war offenbar so bescheiden angelegt, dass als Prüfungsergebnis lapidar festgehalten werden konnte: „Bene flectat, laudabiliter cantat, rite orat.“ Das Konzil von Trient erhob als Minimalforderung, Seminare einzurichten, aber es ist keineswegs sicher, dass das entsprechende Dekret überall rezipiert wurde. Brachte die „Ratio studiorum“ der Jesuiten tatsächlich eine europaweite Vereinheitlichung der akademischen Ausbildung des Klerus? Wo fand diese überhaupt statt: in der Universität, dem Seminar oder der Domschule? Geschah für den Großteil der Kandidaten die Ausbildung nur auf diözesaner Ebene? Wie sahen die diözesanen Ordnungen und nationalen Eigenheiten der Priesterausbildung aus? Wie hoch war der Anteil der angehenden Priester, die zum Studium in eines der Nationalkollegien, zum Beispiel das Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom, geschickt wurden? Resultierte daraus tatsächlich eine stärkere Romanisierung, oder setzte sich eine eher diözesane Identität durch? War einem also, überspitzt formuliert, der Trierer Rock näher als das Römische Hemd?

Die Frage, wie sich die Ausbildung der Eliten zwischen Regionalisierung und Globalisierung entwickelte, betrifft auch die anderen Religionen und Konfessionen. Wie hoch war zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern der Anteil derer, die eine akademische Ausbildung durchliefen? Wem stand sie offen, und wer finanzierte mit welchen Interessen? Wer bestimmte die Inhalte der Ausbildung? Welche Rolle spielten die jeweiligen staatlichen Obrigkeiten? Welchen Einfluss hatten die unterschiedlichen Ausbildungsgänge auf die mit dem Herkunftsmilieu verbundenen Einstellungen und Verhaltensmuster? Kam es zu Normkonflikten zwischen Priestern und den Schichten, mit denen sie zu tun hatten, und wie wurden diese Konflikte bewältigt? Bedingten die religiösen Eliten durch die Teilhabe an der akademischen Wissenskultur und ihre Funktion als Multiplikatoren einen weitergehenden, kulturellen und sozialen Wandel? In den Blick zu nehmen wären also die Struktur und Funktion der Bildungsinstitutionen (Fakultäten, Seminare, Konvikte, Lyzeen usw.) ebenso wie die Akteure und die vermittelten Inhalte.

---

Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert. Jesuiten in Deutschland 1849-1872 (EHS.T 262), Frankfurt a. M. 1985.

<sup>53</sup> J. Pilvousek, Die Integration der Theologischen Fakultät in die Universität Erfurt, in: ThG 55 (2012) 172-238.

## Organisations- und Sozialstrukturen

Hinsichtlich ihrer Organisationsform stellt die katholische Kirche einen Sonderfall dar: Zumindest dem Anspruch nach ist sie weltweit hierarchisch auf eine Person, den Papst in Rom, ausgerichtet. Allerdings gibt es auf allen Hierarchieebenen auch kollegiale Elemente. In der Weltkirche stehen die Kollegialität der Bischöfe und der Primatsanspruch des Papstes seit jeher in einem Spannungsverhältnis.<sup>54</sup> Die Kleriker eines Dekanats mussten sich seit dem Konzil von Trient wöchentlich zu Landkapitelskonferenzen treffen. Diese konnten, wie etwa durch Ignaz Heinrich von Wessenberg in Konstanz, zu einem verpflichtenden Instrument einer dritten, praxisbegleitenden Ausbildungsphase umfunktioniert werden.<sup>55</sup> In Frankreich – und möglicherweise auch anderswo – entwickelten sie sich hingegen am Vorabend der Revolution zu politischen Veranstaltungen, auf denen der niedere Klerus gegen die Ausbeutung durch die adeligen Bischöfe protestierte.<sup>56</sup>

Katholische und orthodoxe Pfarrer mussten sich mit der Konkurrenz von Ordensklerikern auseinandersetzen, namentlich der Jesuiten und Kapuziner. Diese haben im evangelischen Bereich keine Entsprechung, und auch die lutherischen Frauenstifte sind nur bedingt mit den katholischen Frauenorden zu vergleichen, die eine „weibliche Geistlichkeit“ vertreten.<sup>57</sup> Hier wäre auch nach den Verbindungen von konfessioneller und geschlechtlicher Identität zu fragen. Die Prägung von Katholiken durch Ordensschwwestern, die vor allem im 19. Jahrhundert als Kindergärtnerinnen, Krankenschwestern und Schul- und Handarbeitslehrerinnen in fast jedem Dorf präsent waren, dürfte nicht weniger bedeutend gewesen sein als die durch priesterliche Sakramentspendung und Predigt.<sup>58</sup> Frauen konnten in der katholischen Konfessio-

---

<sup>54</sup> Vgl. *W. Klausnitzer*, Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft, Freiburg i. Br. u. a. 2004; *B. Schmidt / H. Wolf* (Hg.), Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papst und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.-20. Jahrhundert) (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme – Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 42), Münster 2013; *K. Schatz*, Der Päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990.

<sup>55</sup> *W. Müller*, Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester, in: *Schwaiger, G.* (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (SThGG 11), Göttingen 1975, 41-53.

<sup>56</sup> Vgl. *M. F. Langenfeld*, Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus. Pastoral Konferenzen im deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts, eine institutionsgeschichtliche Untersuchung, Rom u. a. 1997; *L. Mödl*, Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastoral Konferenzen von 1854-1866 im Bistum Eichstätt, Regensburg 1985.

<sup>57</sup> Vgl. *U. Küppers-Braun / T. Schilp*, Katholisch – Lutherisch – Calvinistisch. Frauenkonvente im Zeitalter der Konfessionalisierung (Essener Forschungen zum Frauenstift 8), Essen 2010; *A. Conrad*, Ursulinen und Jesuiten. Formen der Symbiose von weiblichem und männlichem Religiosentum in der Frühen Neuzeit, in: *Elm, K. / Parisse, M.* (Hg.), Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religionen im Mittelalter (BHS 18; Ordensstudien 8), Berlin 1992, 213-238.

<sup>58</sup> Vgl. *R. Meiwes*, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt a. M. 2000; *J. Schmiedl*, Die Säkularisation war ein neuer Anfang. Religiöse Gemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, in: HJ 126 (2006) 327-358; *E. Frie*,

nalisation trotz ihres Ausschlusses vom Priestertum de facto auch eine kirchliche Karriere machen, zum Beispiel als Fürstäbtissin.<sup>59</sup> Die Strukturen der adeligen Reichskirche boten dazu besondere Möglichkeiten. Welche „Klerikalisierungen von Frauen“ waren in anderen Konfessionen, Regionen und Zeiten denkbar?

Entscheidend ist aber auch die Frage, inwieweit die Laien in die Hierarchie der religiösen Eliten eingebunden wurden. Im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts gab es recht unterschiedliche Modelle: Dem „Verbandskatholizismus“ mit einer starken Eigenverantwortung der Laien stand die von mehreren Päpsten vorangetriebene Katholische Aktion entgegen, deren Programm eine stärkere Unterordnung der Laien unter den Klerus vorsah.<sup>60</sup> Ob es insbesondere nach 1945 tatsächlich zunächst zu einer verstärkten „Verkirchlichung“<sup>61</sup> des deutschen Katholizismus kam, diese Entwicklungen in anderen Religionsgemeinschaften und Staaten ihre Entsprechungen hatten und in längerfristige Prozesse einzuordnen sind, wäre hingegen eingehend zu diskutieren.

Eine besondere Herausforderung für die Ordnung von Religionsgemeinschaften stellen freiwillige und erzwungene Migrationen dar.<sup>62</sup> Allgemein ist die Begegnung mit „den anderen“ entscheidend für die Schärfung der eigenen Identität.<sup>63</sup> Zu untersuchen wäre unter anderem, wie religiöse Funktionsträger den Zusammenhalt ihrer Gemeinschaft sicherstellten und welche Rolle die Abgrenzung von anderen und

---

Sozialisation der Ordensfrauen. Kongregationen, Katholizismus und Wohlfahrtsstaat in Deutschland im 20. Jahrhundert, in: *Tenfelde, K.* (Hg.), *Sozialisationen*, 75-88.

<sup>59</sup> Vgl. *U. Küppers-Braun*, *Macht in Frauenhand – 1000 Jahre Herrschaft adeliger Frauen in Essen*, Essen 2002.

<sup>60</sup> Vgl. *K. Große Kracht*, *Die katholische Welle der „Stunde Null“*. Katholische Aktion, missionarische Bewegung und Pastoralmacht in Deutschland, Italien und Frankreich 1945-1960, in: *ASozG 51* (2011) 163-186; *A. Steinmaus-Pollak*, *Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat*. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland, Würzburg 1988; zusammenfassend: *H. Hürten*, *Deutsche Katholiken 1918-1945*. Paderborn u. a. 1992, 119-137; *K. Unterburger / H. Wolf* (Bearb.), *Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929 (VKZG.Q 50)*, Paderborn u. a. 2006, 84-88; *M. della Sudda*, *Les défis du pontificat de Pie XI pour l'Action Catholique féminine en France et en Italie (1922-1939)*, in: *Guasco, A. / Perin, R.* (Hg.), *Pius XI: Keywords*. International Conference Milan 2009 (Christianity and History 7), Münster 2010, 207-226.

<sup>61</sup> *H. Hürten*, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960*, Mainz 1986, 243, dazu auch *C. Kösters*, *Vereinskatholizismus und religiöse Sozialisation in Deutschland seit 1945*. Zum Stand der Debatte, in: *Tenfelde, K.* (Hg.), *Sozialisationen*, 33-58, hier 42-44.

<sup>62</sup> Vgl. z. B. *J. Pilvousek*, *Heimatvertriebene Priester in der SBZ/DDR von 1945 bis 1948*, in: *RQ 104* (2009) 297-311; *ders.*, *Von der „Flüchtlingskirche“ zur katholischen Kirche in der DDR*. Historische Anmerkungen zur Entstehung eines mitteleuropäischen Katholizismus, in: *Manemann, J. / Schreer, W.* (Hg.), *Religion und Migration heute*. Perspektiven – Positionen – Projekte (Quellen und Studien zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim 6), Regensburg 2012, 170-186.

<sup>63</sup> Vgl. etwa *T. Mittmann*, *Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs*. Die kirchliche Wahrnehmung „des Islams“ in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren, in: *ASozG 51* (2011) 267-290; außerdem die Tagung „Christentum im Islam – Islam im Christentum? Identitätsbildung durch Rezeption und Abgrenzung in der Geschichte“, die im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2012 dokumentiert wird; Bericht von *M. E. Gründig*, in: *H-Soz-u-Kult* vom 28. Januar 2011, online unter: <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3508>> (letzter Aufruf: 5. November 2012).

Feindbilder dabei spielten – etwa in Abhängigkeit davon, ob die jeweilige Gemeinschaft gesellschaftlich die Mehrheit bildete oder in der Diaspora lebte. Olaf Blaschke behauptet beispielsweise mit Blick auf den katholischen Priester im deutschen Kaiserreich: „Für die Sicherung seines sozialen und deutungskulturellen Führungsanspruchs im Milieu war es funktional, eine feindliche soziale Macht, das Judentum, und eine vage fremde Geltungsmacht, die Verjudung, zu konstruieren.“<sup>64</sup>

Allgemein ist zu fragen, wie Religionsgemeinschaften organisiert waren, welche Hierarchien es gab und wie Entscheidungsprozesse abliefen. Möglicherweise könnte ein Vergleich erste Hinweise darauf geben, inwieweit institutionelle Strukturen für die Durchsetzung von Normen und Interessen innerhalb und außerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft entscheidend waren und welchen Einfluss sie damit auf die Formierung der jeweiligen Milieus, aber auch ganzer Gesellschaften hatten. Die „Pastoralmacht“<sup>65</sup> des katholischen Klerus blieb jedenfalls in einigen Teilen Deutschlands bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein ungebrochen, erst für die Zeit danach ist ein tiefgehender Einbruch, ein Ende des „Sozialisationsmonopols“<sup>66</sup> in religiösen Angelegenheiten festzustellen. Diese Entwicklung in Westdeutschland ist aber nicht zu verallgemeinern und alternativ auch als Transformation<sup>67</sup> oder Neuformierung des Religiösen<sup>68</sup> zu beschreiben. Grundsätzlich ist das Säkularisierungsparadigma durch die „Wiederkehr der Religion“<sup>69</sup> zumindest in seiner schlichten Form obsolet geworden.<sup>70</sup> Religion scheint bis auf weiteres ein entscheidender Faktor der weltweiten Politik zu bleiben.

---

<sup>64</sup> O. Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (KSGW 122), Göttingen 1997, 238; vgl. dazu auch die Rezension von A. Owzar, in: *H-Soz-u-Kult*, 13.01.2000, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=244>> (letzter Aufruf am 28. November 2012).

<sup>65</sup> K. Große Kracht, Welle.

<sup>66</sup> K. Tenfelde, *Sozialgeschichte*, 14 (Anführungszeichen auch im Original). Der Beginn der Auflösung des katholischen Milieus wird unterschiedlich datiert und zunehmend auch als „Transformationsprozess“ beschrieben, vgl. z. B. B. Ziemann, *Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zur sozialgeschichtlichen Fundierung und Erweiterung*, in: *ASozG* 40 (2000) 402-422; W. Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980*, Paderborn u. a. 1997; Ch. Kösters u. a., *Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *ASozG* 49 (2009) 485-526, hier v. a. 486f.; H. McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, New York 2008.

<sup>67</sup> Vgl. v. a. die Publikationen der Bochumer DFG-Forscherguppe „Transformation der Religion in der Moderne“, online unter: <<http://www.fg-religion.de>> (letzter Aufruf: 28. November 2012).

<sup>68</sup> Vgl. B. Ziemann, *Säkularisierung oder Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *ASozG* 51 (2011) 3-36.

<sup>69</sup> Vgl. z. B. F. W. Graf, *Wiederkehr*; D. Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II*, Tübingen 2009; Ch. Gärtner, *Die Rückkehr der Religionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit*, in: *Gabriel, K. / Höhn, H.-J.* (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Paderborn u. a. 2008, 93-108.

<sup>70</sup> Vgl. K. Gabriel / Ch. Gärtner / D. Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012; O. Müller / G. Pickel / D. Pollack (Hg.), *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, Farnham u. a. 2012; M. Borutta, *Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne*, in: *GeGe* 36 (2010) 347-376; H. Joas

Das Verhältnis von religiösen Funktionsträgern zu den weltlichen Machthabern, den neuzeitlichen Staaten und Parteien verdient besondere Beachtung. Wie stand es um das Verhältnis der religiösen Eliten zur weltlichen Macht? Versuchten sie, unmittelbar politisch Einfluss zu nehmen? Gab es Differenzen zwischen den verschiedenen Hierarchieebenen? Wie versuchte umgekehrt die staatliche Obrigkeit, Einfluss auf die Religionsgemeinschaften und insbesondere deren Personalrekrutierung zu nehmen?

Im Rahmen der Konfessionalisierung<sup>71</sup> übernahmen zum Beispiel die Pfarrer als Agenten der neuen Konfessionskirchen und der hinter ihnen stehenden und sich „verdichtenden“ frühneuzeitlichen Territorialstaaten eine zentrale Rolle vor Ort, wie nicht zuletzt die Auswertung von Visitationsprotokollen belegt.<sup>72</sup> Zwar betonen neuere Forschungen gerade die Begrenztheiten und Widersprüchlichkeiten der Konfessionalisierung,<sup>73</sup> und zu berücksichtigen ist etwa die Frage, ob das Konfessionalisierungsparadigma nicht doch nur für gemischtkonfessionelle Länder wie das Heilige Römische Reich Deutscher Nation galt, wo sich die Konfessionen voneinander abgrenzen mussten, weil sie aneinanderstießen. Doch anders als das Sein lässt sich das Soll der Konfessionalisierung nach wie vor klar umreißen: Aufgabe des Klerikers war es, nicht nur für eine religiös-konfessionelle Vereinheitlichung des Lebens seiner Gemeinde durch Katechese, Liturgie und Verkündigung zu sorgen und jede Art von abweichendem Verhalten auszumerzen. Vielmehr war er als Schulaufseher und Standesbeamter zugleich im Auftrag seines „Konfessionsstaates“ für eine entsprechende Sozialdisziplinierung der Untertanen zuständig. Kirchliche Konfessionalisierung funktionierte zumeist nur in enger Zusammenarbeit oder zumindest mit Duldung der zuständigen weltlichen Obrigkeit. Deshalb kam der Ausbildung der Multiplikatoren und Kontrolleure vor Ort auch eine derart zentrale Bedeutung zu, wie sie sich etwa in

---

/ K. Wiegandt, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007; mehrere Beiträge zum Rahmenthema „Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Gesellschaft und Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ in: *ASozG* 51 (2011); bald auch: *U. Willems* u. a. (Hg.), *Kontroversen um die Moderne und die Rolle der Religion in modernen Gesellschaften*, Bielefeld (2013).

<sup>71</sup> Vgl. *W. Reinhard / H. Schilling* (Hg.), *Konfessionalisierung; A. Holzem*, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800* (Forschungen zur Regionalgeschichte), Paderborn 2000; *A. Schindling / W. Ziegler* (Hg.), *Territorien*.

<sup>72</sup> *P. T. Lang*, *Reform im Wandel. Die katholischen Visitationskategorien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *ders. / Zeeden, E. W.* (Hg.), *Kirche und Visitation. Beiträge des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart 1984, 131-190.

<sup>73</sup> Vgl. *K. v. Greyerz* u. a. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* (SVRG 201), Gütersloh 2003; demnächst auch: *A. Pietsch / B. Stollberg-Rilinger*, *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (SVRG 214), Gütersloh (2013).

den Nuntiaturreporten zeigt.<sup>74</sup> Wer sie kontrollierte, hatte eine zentrale Schlüsselstelle in der Hand. Für die katholische Kirche wäre außerdem nach den Bischofs- und Pfarreinsetzungen zu fragen. Im Königreich Württemberg standen beispielsweise im 19. Jahrhundert über 90 Prozent der Pfarrstellen unter königlichem Patronat, der Bischof konnte faktisch keine Pfarrei selbst besetzen. Aufschlussreiche Personalakten sind daher oft auch in staatlichen Archiven zu finden.

In der Neuzeit erfuhr die katholische Kirche mehrere grundlegende Umbrüche, allen voran die Säkularisation und damit das Ende der weltlichen Herrschaft der Bischöfe.<sup>75</sup> Dadurch geriet die katholische Kirche in eine Frontstellung zum modernen Staat.<sup>76</sup> Während der Vatikan aber die Wahrnehmung des aktiven und passiven Wahlrechts im liberalen Staat durchweg kritisch sah und mit Blick auf Italien sogar verbot, waren die deutsche Zentrumspartei und die italienische Volkspartei stark vom Typus des „politischen Prälaten“ geprägt,<sup>77</sup> bis das Reichskonkordat 1933 die „Entpolitisierung des Klerus“ fest schrieb. Vergleichbare Entwicklungen sind europaweit zu beobachten.<sup>78</sup>

Die Church of England und lutherische Kirchen in Skandinavien sind dagegen als „anachronistische[r] Überbleibsel“ bezeichnet worden, da „Staatskirchen mit modernen, ausdifferenzierten und säkularen Staatswesen unvereinbar“ seien.<sup>79</sup>

Besondere Beachtung verdient die viel diskutierte Einstellung religiöser Funktionsträger zur Gewalt, wobei sehr unterschiedliche Spannungsfelder zu berücksichtigen sind.<sup>80</sup> So können Konflikte zwischen verschiedenen Religionen und Konfessio-

---

<sup>74</sup> Vgl. *K. Unterburger / H. Wolf*, Einleitung, 64-72; *K. Unterburger*, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg 2010.

<sup>75</sup> Vgl. *M. Weitlauff* (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998; *H. Wolf*, Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, in: *Kaufmann, T. u.a.* (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, Darmstadt 2007, 91-177; *P. Blickle / R. Schlögl* (Hg.), Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13), Epfendorf 2005.

<sup>76</sup> Vgl. *H. Wolf*, Der Kampf in den Kulturen. Katholizismus und Islamismen vor den Herausforderungen der Moderne, in: *HJ 127* (2007) 521-553.

<sup>77</sup> Vgl. *H. Wolf*: Mit diplomatischem Geschick und priesterlicher Frömmigkeit. Nuntius Eugenio Pacelli als politischer Kleriker, in: *HJ 132* (2012) 92-109.

<sup>78</sup> Vgl. u. a. die Beiträge zum Vatikan und den katholischen Parteien in Europa in *H. Wolf* (Hg.), Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich (VKZG.F 121), Paderborn u. a. 2012.

<sup>79</sup> *J. Casanova*, Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich, in: *Transit 8* (1994) 21-41, hier 28.

<sup>80</sup> Vgl. allgemein zum Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt z. B. *M. Juergensmeyer*, Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida, Hamburg 2009; *H. G. Kippenberg*, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008; *K. Gabriel / Ch. Spieß / K. Winkler* (Hg.), Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 3), Paderborn 2010; *J. Werbeck / S. Kalisch / K. v. Stosch* (Hg.), Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn u. a. 2011; zum Christentum auch: *A. Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2006, und für die katholische Kirche in der Moderne demnächst: *S. Hensel / H. Wolf* (Hg.), Die Katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert, Köln (2013).

nen<sup>81</sup> ebenso zu Gewalt führen wie zwischen Religion und Politik, insbesondere wenn kirchenfeindliche Regime Religionen zu unterdrücken versuchen. Religionsvertreter können sich aber auch mit Gewaltregimen verbünden. In der Slowakei war von 1939 bis 1945 mit Jozef Tiso<sup>82</sup> sogar ein katholischer Priester Staatspräsident, und auch die faschistische Ustascha in Kroatien<sup>83</sup> suchte die Nähe zum Katholizismus. Die Frage nach der Legitimität von gewaltsamem Widerstand und von Revolutionen taucht aber ebenfalls immer wieder auf. In der Französischen Revolution hat der Klerus beispielsweise sehr uneinheitlich agiert, das Jahr 1848 markiert den Anfang des katholischen Milieus in Deutschland,<sup>84</sup> und der friedliche Umsturz in der DDR 1989 ist sogar als „protestantische Revolution“<sup>85</sup> bezeichnet worden. In Polen dürfte der Einfluss des katholischen Klerus und der katholischen Kirche auf die Gewerkschaftsbewegung Solidarnosc, den politischen Systemwechsel und das Ende der Teilung Europas unbestritten sein. Hier und teilweise auch in anderen Staaten des Ostblocks erwiesen sich die Pfarrer als Hort gegen die kommunistische Staatsmacht.<sup>86</sup> Die DDR nimmt dennoch, ähnlich wie sonst nur Tschechien und Estland, nach wie vor eine „internationale Spitzenstellung“<sup>87</sup> ein, was den Bedeutungsverlust institutionalisierter Religiosität betrifft.<sup>88</sup> In vielen Ländern Osteuropas kam es dage-

---

<sup>81</sup> Vgl. exemplarisch die Beiträge in *F. Brendle / A. Schindling* (Hg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*, Münster 2006.

<sup>82</sup> Zu ihm *L. Bily*, Art. Tiso, Jozef, in: *BBKL*, Bd. 12 (1997) 183-188.

<sup>83</sup> Vgl. immer noch *L. Hory / M. Broszat*, *Der kroatische Ustascha-Staat, 1941-1945* (VZG.S 8), Stuttgart 1964.

<sup>84</sup> Vgl. *H. Wolf*, *Der deutsche Katholizismus als Kind der Revolution von 1848? Oder: Das ambivalente Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit*, in: *RoJKG* 19 (2000) 13-30.

<sup>85</sup> *T. Rendtorff* (Hg.), *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen 1993; dazu auch: *J. Pilvousek*, *Im kirchenpolitischen „Korsett“ der Bischofskonferenz. Bischofskonferenz, Bischöfe und die friedliche Revolution von 1989*, in: *Brose, T.* (Hg.), *Glaube, Macht und Mauerfälle. Von der friedlichen Revolution ins Neuland*, Würzburg 2009, 82-90.

<sup>86</sup> Zum Katholizismus in Polen vgl. *G. Baadtke*, *Katholischer Universalismus und nationaler Katholizismus im 1. Weltkrieg*, in: *Langner, A.* (Hg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn 1985; *R. Benz*, *Religijność środowisk małomiasteczka kielecczyna w latach międzywojennych*, in: *dies. / Meducka, M.*, *Spółeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku*, Kielce 1994, 107-120; *B. Grott*, *Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa Drugiej Rzeczypospolitej na tle porównawczym*. Wyd. II., zmienione, Kraków 1996; *P. Kriedte*, *Katholizismus, Nationsbildung und verzögerte Säkularisierung in Polen*, in: *Lehmann, H.* (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, 249-274; *S. Samerski*, *Priester im annektierten Polen. Die Seelsorge deutscher Geistlicher in den an das Deutsche Reich angeschlossenen polnischen Gebieten 1939-1945*, Bonn 1997.

<sup>87</sup> *M. Wohlrab-Sahr / U. Karstein / T. Schmidt-Lux*, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. M. 2009, 117.

<sup>88</sup> Vgl. zu Kirche und Religion in der DDR z. B. *J. Pilvousek*, *Katholizismus und katholische Kirche in der DDR seit 1985*, in: *KZG* 20 (2007) 47-65; *ders.*, *Die Katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990 bis 1996. Anmerkungen zu einem fortwährenden Prozess*, in: *KZG* 22 (2009) 633-654; *ders.*, *Die katholischen Bischöfe in der SBZ/DDR. Zentralisierte Kirchenführung im Horizont totalitärer Macht*, in: *HJ* 126 (2006) 439-463; *ders.*, *Vatikanische Ostpolitik – Die Politik von Staat und Kirche in der DDR*, in: *Hummel, K.-J.* (Hg.), *Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII.*

gen nach dem Ende der Sowjetunion zu einem Aufschwung „kollektiver religiöser Identitäten, welche in der Vergangenheit mit ethnischen und nationalen Identitäten verschmolzen, aber unter der kommunistischen Herrschaft verschwunden oder unterdrückt worden waren“<sup>89</sup> – was einmal mehr die Frage nach der Bedeutung religiöser Eliten mit Blick auf religiöse und nationale Identitäten aufwirft.

### *Religiöse Funktionsträger und Nationalismen*

Auch hier ist wieder das Thema „Religion und Gewalt“ zu berücksichtigen, da religiöse Funktionsträger zwangsläufig auch in Nationalitätenkonflikten und Kriegen zwischen Nationalstaaten Position beziehen müssen, etwa als Militärseelsorger oder wenn sie in ihren Gemeinden mit der Sinnfrage des Kriegs konfrontiert werden.<sup>90</sup>

Auch auf die „nationale Frage“ mussten religiöse Eliten als „Multifunktionäre“<sup>91</sup> eine adäquate Antwort geben – ein Thema, dem überall in Europa nach der Französischen Revolution eine zentrale Bedeutung zukam.<sup>92</sup> Für die Katholiken bedeutete sie

---

und Paul VI. 1958-1978, Paderborn u. a. 1999, 113-134; *Ch. Kösters / W. Tischner* (Hg.), Kirche; *K. Gabriel u. a.*, Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 2003; *H. Dähn / J. Heise* (Hg.), Staat; *M. Greschat*, Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945-1963, Paderborn u. a. 2010; *B. Schaefer*, The East German State and the Catholic Church 1945-1989, New York / Oxford 2010; ein Überblick über neuere Forschungen zur katholischen Kirche bei: *Ch. Kösters u. a.*, Milieu.

<sup>89</sup> *J. Casanova*, Religion, 33; vgl. auch *D. Pollack*, Renaissance des Religiösen? Veränderungen auf dem religiösen Feld in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas, in: *ASozG 51* (2011) 109-140; *M. Schulze Wessel*, Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, Stuttgart 2006; *M. Tomka / P. M. Zulehner*, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999; *dies.*, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000; vgl. außerdem die länderspezifischen weiteren Bände der Reihe „Gott nach dem Kommunismus“.

<sup>90</sup> Mit diesem Thema hat sich *Josef Pilvousek u. a.* als Mitglied im „Beirat zur Erforschung der Katholischen Militärseelsorge“ beschäftigt. Vgl. neben anderen Beiträgen des Bandes *J. Pilvousek*, Nation und Reich, Krieg und Frieden. Diskussionsbericht, in: *Hummel, K.-J. / Kösters, Ch.* (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945, 235-244; *G. Krumeich / H. Lehmann* (Hg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000; *F. Brendle / A. Schindling* (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009; *A. Leugers*, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung (Krieg in der Geschichte 53), Paderborn u. a. 2009; *A. Holzem* (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn u. a. 2009; zum mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund auch: *H. Arning*, Von kleinen Lesern und großen Kriegern. Ein Plädoyer für die Diskursanalyse von Macht und Widerstand, in: *Henkelmann, A. / Priesching, N.* (Hg.), Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus, Saarbrücken 2010, 285-334.

<sup>91</sup> Vgl. *S. Weichlein*, Multifunktionäre und Parteieliten in Katholizismus und Sozialdemokratie zwischen Kaiserreich und Republik, in: *Dowe, D. / Kocka, J. / Winkler, H. A.* (Hg.), Parteien im Wandel vom Kaiserreich zur Weimarer Republik. Rekrutierung – Qualifizierung – Karrieren (Schriftenreihe der Stiftung Reichspräsident-Friedrich-Ebert-Gedenkstätte 7), München 1999, 183-209.

<sup>92</sup> Einen Überblick über den Forschungsstand zum Thema Nation und Religion geben v. a. drei umfangreiche Sammelbände: *H.-G. Haupt / D. Langewiesche* (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2001; *dies.* (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2004; *M. Geyer / H. Lehmann* (Hg.), Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004. Vgl. ferner *G. Krumeich / H. Lehmann* (Hg.), „Gott mit uns“. Die Konfliktgeschichte zwischen katholischer Kir-

eine besondere Herausforderung: Konnten sie loyale Bürger eines Nationalstaats sein, obwohl sie zugleich einer grundsätzlich transnationalen Organisation wie der *Catholica* angehörten, deren Zentrale aus Sicht der allermeisten Menschen im Ausland, in Rom, lag? Die Nationalisten waren jedenfalls misstrauisch angesichts der „katholischen Internationale“, die mit dem Jesuitenorden über eine weltweit agierende „mobile Eingreiftruppe“ verfügte. Das Problem der doppelten Loyalität verschärfte sich, wenn ein Staat wie etwa das Deutsche Kaiserreich von einer protestantischen Leitkultur dominiert wurde. Katholischen Priestern konnte deswegen bei der Entstehung der liberalen Nationalstaaten die undankbare Rolle zukommen, deren Verfechter in ihrem Antikatholizismus, Antiklerikalismus und Antijesuitismus zu einigen.<sup>93</sup> Religiöse und nationale Identitäten konnten aber auch eng miteinander verflochten sein, wie es heute zum Beispiel in Polen und Irland, aber auch in zahlreichen, von orthodoxen Kirchen geprägten Ländern der Fall ist.

Nicht nur Kommunismus und Nationalsozialismus sind als „politische Religionen“ charakterisiert worden.<sup>94</sup> Elias Canetti hat in „Masse und Macht“ vorgeschlagen, auch Nationen so zu betrachten „als wären sie *Religionen*“.<sup>95</sup> Dahinter steckt die Überzeugung, dass es zur Konstruktion kollektiver Identität – zur Erfindung der Nation<sup>96</sup> – des Bezugs auf gegebene symbolische Bestände bedarf, und dass die Erfinder der Nation „auf religiöse Symbolsprache angewiesen“ sind, um „eine emotional bindende, starke Vergemeinschaftung erzeugen zu können“<sup>97</sup>. Wenn diese Annahme stimmt, dann kann man mit Friedrich Wilhelm Graf zu Recht fragen: „Welche überkommenen theologischen Gehalte wurden auf den ‚neuen Gott‘ bezogen? Inwieweit lassen sich unterschiedliche Nationskonzepte auch nach ihren impliziten Theologien unterscheiden? Wie ist es zu erklären, dass in vielen europäischen Gesellschaften

---

che und Nation im 19. Jh. schildert: *M. Hänsel-Hohenhausen*, Clemens August Freiherr Droste zu Vischering. Erzbischof von Köln 1773-1845. Die moderne Kirchenfreiheit im Konflikt mit dem Nationalstaat, 2 Bde., Egelsbach 1991. Auf Berührungspunkte weist indessen hin: *B. Stambolis*, Nation und Konfession im Spannungsfeld. Aspekte historischer Vereinforschung am Beispiel des Schützenwesens, in: *HJ 120* (2000) 199-226.

<sup>93</sup> *M. B. Gross*, *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Ann Arbor 2004; *R. Healy*, *The Jesuit Specter in Imperial Germany*, Boston 2003; *M. Borutta*, *Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen<sup>2</sup>2011.

<sup>94</sup> Die Charakterisierung totalitärer Ideologien als „politischer Religionen“ geht zurück auf *E. Voegelin*, *Die politischen Religionen*, Wien 1938, und ist breit rezipiert worden. Vgl. auch *E. Gentile*, *Political Religions in the 20<sup>th</sup> Century*, in: *Blickle, P. / Schlögl, R.* (Hg.), *Säkularisation*, 551-562; kritisch zusammenfassend *H. Arning*, *Die Macht des Heils und das Unheil der Macht. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – eine exemplarische Zeitschriftenanalyse* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 28), Paderborn u. a. 2008, 97-107.

<sup>95</sup> *E. Canetti*, *Masse und Macht*, Hildesheim 1992 (zuerst Hamburg 1960), 192; Hervorhebung im Original.

<sup>96</sup> *B. Anderson*, *Die Erfindung der Nation*, Frankfurt a. M.<sup>2</sup>1993 (engl. London 1983).

<sup>97</sup> *F. W. Graf*, *Wiederkehr*, 119. Zum Nationalismus als „politischer Religion“ vgl. auch *H.-U. Wehler*, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München<sup>2</sup>2004.

gerade die Repräsentanten der kirchlichen Institutionen, also die Pfarrer, und akademische Theologen Nationalismen propagierten oder Nationskonzepte entwarfen?“<sup>98</sup>

An diesem Punkt wird der besondere Charme der *longue durée* eines Vergleichs deutlich, die es beispielsweise auch erlaubt, Nations- und Konfessionsbildung zusammen in den Blick zu nehmen: Strukturell stehen ja ganz ähnliche Vorgänge zur Diskussion: Hier die Erfindung der Nation und ihre Durchsetzung – dort die Erfindung von Konfessionen und ihre Verkündigung bis in das letzte Dorf. Es wäre zu prüfen, ob und, wenn ja, unter welchen Umständen sich religiöse Funktionsträger ebenso für die Nation in Dienst nehmen ließen wie für ihre jeweilige Konfession.

Das Thema Nation spielte bereits in der Frühen Neuzeit eine wichtige Rolle.<sup>99</sup> Sahen Protestanten die ideale deutsche Nation primär durch evangelische Traditionen bestimmt – Luthers Bibelübersetzung galt als Urdatum der deutschen Kulturnation –, so entwarfen Katholiken eigene Gründungsmythen und Kriterien guten Deutschseins – etwa durch die Verehrung des Germanenmissionars Bonifatius. Gerade das führte aber im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert vonseiten der Protestanten zum Vorwurf, die Katholiken seien undeutsch, weil sie über Bonifatius versucht hätten, Deutschland der päpstlichen Hegemonie zu unterstellen.<sup>100</sup>

Vom Summepiskopat des evangelischen Landesherren, der zugleich als oberster Bischof seiner Landeskirche fungierte, zum Oberhaupt eines Nationalstaats von Gottes Gnaden war der Weg in der Tat nicht weit. Wo eine eigenständige Kirchenbehörde wie ein Bischöfliches Ordinariat fehlte, wo der Pfarrer immer schon als Landesbeamter fungierte, war der Übergang zum Agenten eines kulturprotestantisch begründeten Nationalstaats fließend. Für das deutsche Kaiserreich ist evident, dass vor allem evangelische Pfarrer religiöse Symbolbestände benutzten, um den Nationalstaat als gottgewollt auszugeben. Eine Letzthingabe an und eine Totalidentifikation mit dem Nationalstaat brauchten in der Tat religiöse Qualitäten, die zumindest in der Gründungsphase durch Pfarrer vermittelt werden konnten.

Hier wäre genau zu untersuchen, welche Aufgaben an die religiösen Funktionsträger herangetragen wurden, wie sich diese mit ihrem Selbstverständnis vertrugen und welche Rolle sie in Dorf, Stadt, Region und Nation tatsächlich spielten. Während das Thema „evangelischer Klerus und Nation“ bestens erforscht ist, mussten Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche in ihrem großen Sammelband „Nation und Religion in der deutschen Geschichte“ konstatieren, dass „ein Beitrag zum Verhältnis

---

<sup>98</sup> F. W. Graf, *Wiederkehr*, 115.

<sup>99</sup> Vgl. R. Stauber, *Nationalismus vor dem Nationalismus? „Nation“ und „Nationalismus“ in der Frühen Neuzeit*, in: *GWU* 47 (1996) 139-165; C. Hirschi, *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 2005.

<sup>100</sup> Dazu F. W. Graf, *Art. Nation*, in: *RGG*<sup>4</sup> Bd. 6 (2003) 61-63. Vgl. für den Germanenmythos in der Anfangszeit des Nationalsozialismus außerdem H. Arning, *Macht*, 354-364.

katholischer Klerus und Nation nicht zu gewinnen war“.<sup>101</sup> Bei der Behebung dieses Forschungsdesiderats ist einerseits die Frage nach der grundsätzlichen „Nationsfähigkeit“ eines zu einer internationalen Institution gehörenden Amtsträgers zu stellen und andererseits zu differenzieren, ob die dem katholischen Pfarrer gegenüberstehende Nation ebenfalls katholisch, durch eine andere Religionsgemeinschaft geprägt oder religionsfeindlich eingestellt war. Der Katholizismus konnte nationale Identitäten gegen fremde Besatzungsmächte schützen wie in Irland<sup>102</sup> oder gegen ideologische Besatzer aus dem eigenen Volk wie in Polen. In Belgien verbündeten sich Katholizismus und Liberalismus, um einen eigenen Staat aus den protestantisch dominierten Niederlanden herauszulösen. In Frankreich stritt man um die Rolle der Kirche zwischen den Alternativen „Thron und Altar“ oder „Katholizismus und Freiheit“. Und in all diesen Auseinandersetzungen waren katholische Pfarrer Hauptagenten.

Auch in Deutschland gerieten der neuentstandene, protestantisch dominierte deutsche Nationalstaat und seine katholische Minderheit mit dem Kulturkampf zunächst in einen heftigen Konflikt. Katholizismus und Moderne, katholische Kirche und moderner Nationalstaat, Glaubensbekenntnis und Grundrechte waren für inkompatibel erklärt worden. Der neue Nationalstaat fürchtete die „katholische Internationale“ und ihre Agenten.<sup>103</sup> Deshalb hatten zahlreiche Kulturkampfgesetze vor allem die katholischen Pfarrer im Blick, wie etwa der Kanzelparagraph, das Brotkorbgesetz, die Anzeigepflicht und die Gesetze über wissenschaftliche Vorbildung der Geistlichen zeigten. Die starke Bekämpfung durch den protestantischen Staat trieb die Katholiken noch mehr in die Defensive und erschwerte eine Integration in das neue deutsche Kaiserreich über Jahrzehnte hinweg. Auf katholischer Seite kam es zur Bildung einer Gegengesellschaft; der diffamierte Pfarrer konnte seine Stellung als „Milieumanager“ aus der Defensive heraus stärken und sorgte oft dafür, dass Katholiken im Ghetto blieben. Erst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs gegen den „Erzfeind“ Frankreich sorgte dafür, dass die Katholiken im Kaiserreich ankamen und die Zugehörigkeit zur deutschen Nation über die mit dem französischen Gegner gemeinsame Zugehörigkeit zur katholischen Kirche stellten.<sup>104</sup> Grundsätzlich stand der deutsche Kulturkampf

---

<sup>101</sup> H.-G. Haupt / D. Langewiesche (Hg.), Nation und Religion – zur Einführung, in: *dies.*, Nation, 11-29, hier 28.

<sup>102</sup> Zu Irland vgl. K. Collins, *The Roman Catholic Church and the Revival in Ireland 1848-1916*, Dublin 2002; P. Connell, *Priest and Master. National Education in Co. Meath 1824-1841* (Maynooth Studies in Local History), Dublin 1995; S. J. Connolly, *Priests and People in Pre-Famine Ireland 1780-1845*, Dublin 1992; *ders.*, *Religion, Law and Power. The Making of Protestant Ireland 1660-1760*, Oxford 1992; D. Kerr, *Peel, Priests and Politics. Sir Robert Peel's administration and the Roman Catholic Church in Ireland 1841-1846*, Oxford 1982.; E. Larkin, *The Making of the Roman Catholic Church in Ireland 1850-1860*, Chapel Hill 1980.

<sup>103</sup> E. Lamberts (Hg.), *The Black International 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe*, Leuven 2002.

<sup>104</sup> Vgl. G. Pfeilschifter (Hg.), *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches „La Guerre Allemande et le Catholicisme“*, Freiburg i. Br. 1915, 31916. Dazu auch C. Arnold, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872-1949) und das Erbe des Franz*

allerdings in einem internationalen Kontext,<sup>105</sup> vergleichbare Auseinandersetzungen gab es auch außerhalb Europas, etwa in Mexiko, wobei sich oft religiöse, soziale, politische, ökonomische und allgemein kulturelle Konflikte überlagerten.<sup>106</sup> Zu prüfen wäre insbesondere, ob auch Vertreter anderer Konfessionen mit dem Nationalstaat in Konflikt gerieten und was die Gründe dafür waren.

Anders strukturiert waren Konflikte, in denen religiöse Eliten zur Partei in nationalen Auseinandersetzungen wurden.<sup>107</sup> Regionen wie das Baskenland, Elsass-Lothringen und Tirol zogen ihre eigene Identität nicht zuletzt aus sprachlichen Differenzen, besondere Bedeutung kommt dabei dem Begriff der „Heimat“ zu, wie Forschungen zu Südtirol gezeigt haben.<sup>108</sup> Nationale und regionale Identitäten bildeten sich aber auch über andere „cleavages“ heraus: den Gegensatz von Stadt und Land, von Zentrum und Peripherie – und zwischen verschiedenen Religionen und Konfessionen oder verschiedenen Fraktionen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaften.

Ein gutes Beispiel stellt der von katholischen Pfarrern propagierte baskische Nationalismus dar.<sup>109</sup> Hier standen auf beiden Seiten der Front Katholiken, alle drei involvierten Gruppen wollten sich im Katholisch-Sein nicht von den anderen übertreffen lassen: weder die Basken noch die Spanier noch Rom. Den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung bildete ein Ritenstreit Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Baskische Pfarrer kämpften gegen ihre von Zentralspanien eingesetzten Bischöfe für baskische Taufnamen der Kinder und damit für eine eigene nationale Identität. Gleichzeitig wurde von baskischen Katholiken eine neue Gesellschaftsuto-  
pie entworfen, das katholische „Euskadi“ als ideale Gesellschaft, als Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, während man das ebenfalls katholische Spanien, wel-

---

Xaver Kraus (VKZG.F 86), Paderborn u. a. 1999, 309-327. Vgl. auch *B. Stambolis*, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung, oder: „Alles für Deutschland, Deutschland aber für Christus“. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: *HZ* 269 (1999) 57-99. Zur Stellung der deutschen Katholiken zur „Volksgemeinschaft“: *H. Arning*, Macht, 248-269.

<sup>105</sup> *Ch. Clark / W. Kaiser* (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.

<sup>106</sup> Gut herausgearbeitet hat diese Gemengelage für Mexiko: *J. Meyer*, *The Cristero Rebellion. Mexican people between church and state 1926-1929* (Cambridge Latin American Studies 24), Cambridge 1976.

<sup>107</sup> Vgl. beispielsweise *T. Schulze*, *Universal Anspruch und nationale Identitäten: Die Haltung des Vatikans zu Nationalitätenkonflikten in der Zwischenkriegszeit (1918-1939)*, in: *JHF* 2008 (Berichtsjahr) 81-89, online unter: [http://www.ahf-muenchen.de/Forschungsberichte/Jahrbuch2008/AHF\\_Jb2008\\_FB7\\_Schulze.pdf](http://www.ahf-muenchen.de/Forschungsberichte/Jahrbuch2008/AHF_Jb2008_FB7_Schulze.pdf) (letzter Aufruf: 29. November 2012).

<sup>108</sup> Vgl. *L. Cole*, „Für Gott, Kaiser und Vaterland!“ Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860-1914, Frankfurt a. M. 2000; *T. Götz*, Nationale Identität eines „ausgewählten Volkes“: zur Bedeutung des Herz-Jesu-Kultes unter der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1859-1896, in: *Haupt, H.-G. / Langewiesche, D.* (Hg.), *Nation*, 480-515.

<sup>109</sup> Vgl. *M. Kasper*, *Baskische Geschichte in Grundzügen*, Darmstadt 1997; *J. P. Fusi*, *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad*, Madrid 1984; *R. P. Clark*, *The Basques. The Franco Years and beyond*, Reno 1979; *J. M. Garmendia*, *Historia de ETA*, 2 Bde., San Sebastián 1979/80; *J. E. Jacob*, *Hills of Conflicts. Basque Nationalism in France*, Reno 1994; *J. M. Lorenzo Espinosa*, *Historia de Euskal Herria. El nacimiento de una nación*, Tafalla 1995.

ches das Baskenland unterdrückte, als Reich des Teufels ansah. Die ETA wurde am Gedenktag des heiligen Ignatius in einem Jesuitenkolleg gegründet, während andererseits Franco den Basken Ignatius zum Spanier machen wollte.

Interessant dürfte auch ein Blick auf die Reaktionen katholischer und evangelischer Pfarrer in Elsass-Lothringen auf den mehrfachen Wechsel der staatlichen Zugehörigkeit ihrer Heimat sein.<sup>110</sup> Die Protestanten orientierten sich überwiegend am Deutschen Reich, die Katholiken überwiegend an Frankreich, wobei für sie offenbar die konfessionelle vor der nationalen Solidarität stand. Der katholische Klerus wirkte dabei massiv auf das Wahlverhalten der Gläubigen ein.

Völlig anders sah die Lage bis zum Ersten Weltkrieg in Osteuropa aus: Dort gab es keine Nationalstaaten, sondern multinationale Imperien, die religiös heterogen, aber nicht pluralistisch waren. So gehörte ein Großteil der Bevölkerung im Osmanischen Reich der Ostkirche an, aber der Islam war Staatsreligion. Die Orthodoxie war Staatsreligion im Zarenreich, aber diverse nichtrussische Nationen waren muslimisch, katholisch oder protestantisch. Im Habsburgerreich dominierte der Katholizismus, aber unter den Nicht-Titularnationen (Serben, Ukrainern, Rumänen) herrschten die Orthodoxie und die griechisch-katholische Kirche vor. Wie später beim Zerfall der Sowjetunion und Jugoslawiens kam der Religion schon nach 1918 eine große Bedeutung für die Festigung nationaler Identitäten zu.

Schon diese wenigen Schlaglichter vermögen die Bedeutung religiöser Eliten im Allgemeinen und katholischer Priester im Besonderen für die Genese der europäischen Nationen und Europas anzudeuten. Die Frage nach den Ursprüngen der europäischen Identität stellt sich angesichts der aktuellen „Eurokrise“ drängender denn je. Um sie zu beantworten, muss aber auch die Geschichtsschreibung ihre nationalen und konfessionellen Fixierungen überwinden.

---

<sup>110</sup> Vgl. *A. Ara* (Hg.), *Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsass-Lothringen / Trient-Triest, 1870-1914*, Berlin 1998; *M. Parisse*, (Hg.), *Histoire de la Lorraine*, Toulouse 1978; *M. Rehm*, *Reichsland Elsass-Lothringen. Regierung und Verwaltung 1871 bis 1918*, Bad Neustadt a. d. Saale 1991; *B. Vogler*, *Histoire des chrétiens d'Alsace des origines à nos jours*, Paris 1994.