

GESSLERHÜTE DER THEORIE? ZU STAND UND RELEVANZ DES THEORETISCHEN IN DER KATHOLIZISMUSFORSCHUNG¹

I

Sprichwörtlich ist er geworden, der Geßlerhut: Symbol der Tyrannei, kollektiv und im Chor zu grüßen; totalitär im engen Sinne des Wortes gerade deshalb, weil er nicht nur auf die physische, sondern auch auf die psychische Kniebeuge zielt; weil er Ehre verlangt, wo Ehre nicht gebührt; weil der verlangte Kotau nicht auf Demut, sondern auf Demütigung aus ist. Erst wer auch seine Seele noch verkauft hat, gilt als hinreichend ‚arm im Geiste‘, als gehorsam im umfassendsten Sinne.

Wer demnach auf dieses Symbol Bezug nimmt, spannt sich ein in den genannten Bedeutungsrahmen. Kürzlich wurde in der *FAZ* der Vorwurf geäußert, ein Teil der Katholizismusforschung habe „zu viel Respekt vor den Geßlerhüten der Theorie“.² Theoriegeleitete Forschung, zu dieser Ableitung ist man doch wohl genötigt, bedeutet eine Verneigung vor fremden Autoritäten und darüberhinaus ein Stück Preisgabe eigener Identität. Theorie habe die Katholizismusforschung generell zu meiden, wolle sie sich nicht dem „Zwang vorgegebener Begriffe und Denkschemata“³ ausliefern und den empirischen Ertrag der Forschung durch die Konfrontation mit „Versatzstücken begrifflicher Generalisierung“⁴ vernichten. So zusammengefaßt, kommt man der eigentlichen Quelle des genannten Rezensentenunmutes näher: Es handelt sich um den mindestens latenten Verdacht, daß die Theorieleitung letztlich eine Mißleitung darstelle, daß Empirie und Theorie im Gegensatz zueinander stünden, daß die Welt, betrachtet durch die Brille der Theorie, in ein schiefes Licht gerät, daß Theorie und Ideologie letzten Endes nicht weit voneinander entfernt sind.

Diese latente Theoriefeindlichkeit hat zwei Ursachen. Zum einen: Die großen politischen Umwälzungen der letzten Jahre, mehr Zeitgeschehen als Zeitgeschichte noch, haben eine generelle Skepsis gegenüber Theorien von hoher Reichweite erzeugt. Das gilt nicht nur für die marxistische, das gilt auch für ‚bürgerliche‘ oder ‚westliche‘ Geschichtstheorien. Daß die genannte Theoriefeindlichkeit nun aber zum Gegenstand katholizismusgeschichtlicher Debatten wird, scheint – zum anderen und enger

¹ Leicht ausgearbeiteter und durch Anmerkungen ergänzter Vortrag, gehalten am 6.11.1992 auf der Jahrestagung des ‚Arbeitskreises Katholizismusforschung‘ vom 6.-8.11.1992 in der Katholischen Akademie Schwerte. Der Vortragstil wurde beibehalten. Eine Kurzfassung dieses Beitrages erschien in der *Tübinger Theologischen Quartalschrift*, 4. 1993.

² Hans Maier, „Zu viel Respekt vor den Geßlerhüten der Theorie. Ein nicht ganz befriedigender Sammelband über Katholizismus und Moderne“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1.9.1992, 13.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

gefaßt – als Spätfolge von Irritationen angesehen werden zu müssen, die in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren die Kirchengeschichte erschüttert haben. Fraglich war in dieser Debatte der theoretische Status des Historischen innerhalb der Theologie, das Verhältnis von Kirchengeschichte und Systematik, Historie und Offenbarung, apriorischer und aposteriorischer Geschichtserkenntnis. Alle Versuche, das genannte Problem im Sinne einer Theologisierung der Geschichte anzugehen, haben in unübersehbare Aporien geführt. Der heilsgeschichtliche Ansatz, vertreten vor allem durch Hubert Jedin oder Erwin Iserloh,⁵ suchte ein überzeitliches Wesen der Kirche zu konstruieren, das als dogmatisch ausgemittelte ekklesiologische Substanz von den negativen historischen Akzidentien unberührt bleiben konnte:⁶ Wandel und Diskontinuität, Brüche und Verwerfungen, Schuld und Gewalt, Spaltung und Verlust ließen so den überzeitlichen Heilsweg der Kirche unberührt und die Einheit der Geschichte gewahrt.⁷ Positiv gewendet aber sollte sich der überzeitliche geistige Heilsbeistand der Kirche in seiner Wirksamkeit „aus historisch faßbaren Wirkungen“⁸ erschließen lassen, wenn auch in seiner Evidenzkraft unterstützt durch einen positiv erfassenden Glauben. Die daraus abgeleitete Forderung nach einem katholischen Immanenzstandpunkt des Kirchenhistorikers⁹ ist schon innerhalb der Disziplin als „klerikale Anmaßung“¹⁰ verurteilt worden. Letztendlich basierte der heilsgeschichtliche Ansatz auf einem Stufenmodell, welches zunächst streng nach den Methoden der Geschichtswissenschaft Quellen und Fakten eruierte und zusammenfas-

⁵ Hubert Jedin, „Einleitung in die Kirchengeschichte“, Kapitel 1, in: ders. (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1962, ND 1985, 1-11; ders., „Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte“, in: Raymund Kottje (Hg.), *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, Trier 1970, 33-48; Erwin Iserloh, „Was ist Kirchengeschichte“, in: ebd., 10-32.

⁶ Gemeint war ausdrücklich nicht, daß die Kirchengeschichte die dogmatische Ekklesiologie lediglich zu illustrieren habe – vgl. dagegen ausdrücklich Iserloh, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 5), 29 –, sondern diese Substanz „beinhaltet lediglich ihren göttlichen Ursprung durch Jesus Christus, die von ihm grundgelegte (hierarchische und sakramentale) Ordnung und den ihr verheißenen Beistand des Heiligen Geistes sowie ihre Hinordnung auf die eschatologische Vollendung“; Jedin, „Einleitung“ (wie Anm. 5), 2 f. Ähnlich Iserloh, „Kirchengeschichte“, 21, der die Frage, wie „die Kirche, die ihrem Wesen nach übernatürlich und göttlich ist, Geschichte haben“ kann, dahingehend beantwortet, „daß die Offenbarung als Geschichte erfolgt ist. [...] Demnach wurde die göttliche Wahrheit, die in sich unwandelbar ist, für immer an konkreten Formen der Geschichte gebunden.“ Zu späteren, vorsichtiger wägenden Varianten dieser Theorie und zu ihrer Kritik vgl. Klaus Schatz, „Ist Kirchengeschichte Theologie?“ in: *Theologie und Philosophie* 1980, 493-498, prägnant 507: „Das Eigentliche der Kirche wäre dann nicht nur ‚übergeschichtlich‘, sondern im vollen Sinne ‚ungeschichtlich‘; und Kirchengeschichte könnte konsequenterweise keinen theologischen Ort haben, da sie es immer nur mit dem Veränderlichen zu tun hätte, während alles theologisch Relevante über die Kirche in der dogmatischen Ekklesiologie gesagt würde.“

⁷ Iserloh, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 5), 18 f.

⁸ Jedin, „Einleitung“, 3. So werde der Kirchenhistoriker „zum Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden“, ebd., 11. Zur Kritik vgl. erneut Schatz, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 6), 487-493.

⁹ Iserloh, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 5), 29, postuliert, „daß die gläubige Einstellung eben nicht nur eine fördernde Funktion hat, sondern sie den Gegenstand überhaupt erst in den Griff bekommt.“

¹⁰ Victor Conzemius, „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 1975, 187-197, 188 f.

send darstellte, dann aber theologisch auf die Überzeitlichkeit abhob und postulierte: „Als Ganzes kann die Kirchengeschichte nur heilsgeschichtlich begriffen, ihr letzter Sinn nur im Glauben erfaßt werden.“¹¹

Aber auch dort, wo man weniger heilsgeschichtlich argumentierte, wo man Geschichte und Wandel als zum Wesensvollzug der Kirche zugehörig ansah,¹² ja wo man eine konsequente Profanierung der Kirchengeschichte forderte,¹³ blieben Versuche einer theologischen Universaltheorie der Geschichte vorherrschend: Maßstab einer theoretischen Bearbeitung kirchengeschichtlicher Empirie sollten das Neue Testament in der Gebrochenheit der jeweiligen Zeit¹⁴ bzw. die „Mitte der christlichen Botschaft“¹⁵ sein. Auch hier aber blieb der zentrale Begriff einer theologischen Theorie des Historischen letztlich eine Leerstelle: Denn was diese wissenschaftstheoretische Kategorie beinhalten sollte, was denn die „Mitte der christlichen Botschaft“ nun eigentlich sein sollte, dafür konnten letztlich wieder nur wissenschaftspragmatische Postulate angegeben werden.¹⁶ Ja, schlimmer noch: Unter der Hand schleicht sich auch hier die vollmundig abgelehnte Rhetorik von einem „Apriori der wesentlichen Identität“ und vom „Eigentlichen“ der Kirche¹⁷ wieder in des Autors Feder.

Warum an dieser Stelle der Rekurs auf diesen Streit? Er hat, so meine ich, bis heute spürbare, aber weitgehend unausgesprochene mentale Folgen gehabt. Ich verlasse an dieser Stelle den sicheren Boden der Fakten und operiere mit Eindrücken und Beobachtungen. Einige vorsichtige Thesen zur gegenwärtigen Stimmungslage, ja leider wohl auch zu einer bereits länger währenden, aber zunehmenden Polarisierung der Zunft in der Katholizismusforschung will ich dennoch versuchen. Ich hoffe, von dort aus zu den ‚harten Fakten‘ der gegenwärtigen Theoriediskussion zurückkehren zu können.

Zunächst und positiv: Eine Folge dieser Auseinandersetzungen war eine Emanzipation der Kirchengeschichte von den Leitvorgaben der Systematik. Das hat der Anbahnung eines Dialogs mit den aus der Profangeschichte herkommenden Religionshistorikern, mindestens für das Gebiet der Neuzeit, überhaupt erst einen Ansatzpunkt gegeben.

¹¹ Jedin, „Einleitung“ (wie Anm. 5), 6. Ähnlich Iserloh, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 5), 16, über „Christliches Geschichtsbewußtsein“: „Ursprung und Ziel der Geschichte liegen im Dunkel. Für den Christen sind sie im Glauben gegeben. Er ist so fähig, die Geschichte als Ganzes zu erfassen, die Einheit der Geschichte zu begreifen.“

¹² Schatz, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 6), 507.

¹³ Conzemius, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 10), 190; „Die profanwissenschaftliche Methode ist kein aufgepfropfter Ast auf theologischem Baum; der ganze Baum ist für den Kirchenhistoriker profanhistorisches Gewächs, in welch' tiefem Erdreich er auch wurzeln oder überzeitliche Früchte er auch tragen mag.“

¹⁴ Ebd., 196 f., hier 197; „Das neue Testament bleibt letzter und oberster Maßstab für kirchengeschichtliche Urteilsbildung, auch wenn wir nicht unmittelbar beide Befunde gegenüberstellen, sondern das Selbstverständnis jener Epoche als Korrektiv heranziehen müssen.“

¹⁵ Schatz, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 6), 509; „Ein solches historisches und theologisches Urteil mißt das historisch Faktische am Normativen der Mitte der christlichen Botschaft.“ Ich sehe nicht, wie sich diese Position von Conzemius unterscheidet, obwohl dessen Ansatz das eigentliche Problem angeblich ‚überspielt‘, vgl. ebd., 596 f.

¹⁶ Vgl. ebd., 509 f.; auch hier mit letztlich gleichartigen, wenn auch präziser gefaßten Vorstellungen wie bei Conzemius, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 10), 196 f.

¹⁷ Schatz, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 6), 510 f.

Sodann aber: Die genannte innerkatholische Kontroverse hat nicht zu neuen, positiven Lösungen ihres ursprünglichen hermeneutischen Problems geführt; die Folge war nicht nur bei den Kirchenhistorikern, sondern auch bei den dem Katholizismus verbundenen Profanhistorikern eine gewisse Skepsis gegenüber universalen Theorien überhaupt.¹⁸ Das hat dazu geführt, daß sich der Dialog mit der Profangeschichte tendenziell durch Konkurrenzgefühle belastet sah: So sehr man den Vorsprung bzgl. des Empirischen zu behaupten suchte, so sehr sah man sich auch durch die divergierenden methodischen und theoretischen Ansätze in die Defensive gedrängt.¹⁹ Dazu haben die zahlreichen und mittlerweile offenbar zum guten Ton gehörenden Seitenhiebe gegen eine bloße ‚Kirchengeschichte‘ und ‚Konfessionshistorie‘²⁰ nicht unwesentlich beigetragen. Die Emanzipation von einem dogmatischen Ausgangspunkt der Katholizismusgeschichte hat somit auch zu einer Desintegration des Diskussionsfeldes beigetragen.

Ein drittes: Die dem Katholizismus nahestehende Profangeschichtsschreibung hat sich gegenüber allen Versuchen theologisch-universaler, gar heilsgeschichtlicher Theoriebildung zu distanzieren gesucht;²¹ dennoch blieb die Kirche bzw. der Katho

¹⁸ Vgl. Wilfried Loth, „Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreiches“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 1991, 279-310, 286, Anm. 19.

¹⁹ Vgl. etwa Rudolf Lill, „Der deutsche Katholizismus in der neueren historischen Forschung“, in: Ulrich v. Hehl/Konrad Repgen (Hgg.), *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung*, Mainz 1988, 41-64, 53; „Vielleicht hat die berechtigte, ja notwendige Auseinandersetzung mit den Kirchenkritikern ihre Thematik und ihre Methodik zu sehr bestimmt [...]. Das bedeutet Bindung an eine traditionelle, den Gefahren des Positivismus ausgesetzte Methode.“ Vgl. auch die intern geübte Kritik Urs Altermatts, die als Schrift zum Wandel gewertet werden darf; „Viele katholische Historiker entwickelten gegenüber moderen Fragestellungen und Methoden Berührungszwänge, denn sie wagten es nicht, sich ihnen in kultureller Offenheit zu stellen“; ders., „Bemerkungen zum Thema“, in: ebd., 65-77, 66.

²⁰ Wolfgang Schnieder, „Religion in der Sozialgeschichte“, in: ders., Volker Sellin (Hgg.), *Sozialgeschichte in Deutschland*, Bd. 3, Göttingen 1987, 11 f., als pars pro toto historischer Polemik. Vgl. auch Margaret L. Anderson, „Piety and Politics. Recent Work on German Catholicism“, in: *Journal of Modern History* 1991, 681-716, 682. Faktisch hat man sich auf diesem Wege den Zugang zu den genannten Phänomenen eher blockiert als geöffnet, s.u. II, 1 und 2. Vgl. auch Altermatt, „Bemerkungen“ (wie Anm. 19), 67; „Die Sozialhistoriker machten jedenfalls einen weiten Bogen um religiöse Forschungsbereiche und vermiedlichen die Bedeutung religiöser Alltagsphänomene, indem sie diese konfessionalisierten und auf diese Weise an den Rand der Gesellschaftsgeschichte schoben.“

²¹ Vgl. etwa Ulrich v. Hehl, „Der deutsche Katholizismus nach 1945 in der zeitgeschichtlichen Forschung“, in: Jochen-Christoph Kaiser/Anselm Doering-Manteuffel (Hgg.), *Christentum und Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland* (Konfession und Gesellschaft 2), Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 146-175, 147; „Auch die (Amts-)Kirche wird nur als innerweltliche, gesellschaftliche Größe, als Faktor des politischen Kräftespiels in den Blick treten können, denn Kirche in ihrer ganzen, theologisch definierten Qualität ist nur heilsgeschichtlich zu erfassen und überfordert von daher die Kompetenz des Profanhistorikers.“

Stärkste theoretische Reflexion dieser Distanzierung bei gleichzeitiger Übernahme des oben genannten Stufenmodells bei Heinz Hürten, „Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache“, in: *Stimmen der Zeit* 1983, 363-373. Die Frage, was in einer jeweiligen Situation Aufgabe der Kirche sei, könne demnach der Historiker nicht beantworten, denn „Christliches Zeugnis in dieser Welt und vor dieser Welt hat gleichwohl eine Qualität, die nicht in ihr aufgeht“, ebd., 363. Die Geschichtswissenschaft vermag demnach „nicht die Frage zu beantworten, worin denn die *eigentliche*, der Kirche *wesensgemäße* Aufgabe in dieser Zeit gelegen habe“, ebd., 364 (Hervorhebungen als sprachliche Reminiszenzen heilsgeschichtlicher Theoriebildung von mir, A.H.). Das Problem dieser Anwendung des Stufenmodells bei gleichzeitiger

lizismus als Identifikationsraum vorherrschend. Hier traf man sich gleichsam mit den Kirchenhistorikern, die sich ebenfalls von heilsgeschichtlichen Optionen verabschiedet hatten. Die katholische Kirche als mentaler Identifikationsraum bestimmte die Kontroversen mit den revisionistischen Ansätzen der frühen sechziger Jahre,²² aber auch mit den Differenzierungsversuchen einer längst wieder versachlichteten NS-Forschung.²³ Man blieb, wenn auch jenseits aller theologischen Ekklesiologie, bestrebt, einen Bezugsrahmen der Katholizismusforschung zu konstruieren, innerhalb dessen die Geschichte des Katholizismus und der katholischen Kirche – vorsichtig formuliert – nicht als Ab- und Irrweg gesehen werden mußte.²⁴ Die Suche also nach einer identitätsstiftenden Kraft der Geschichte blieb, ja wuchs, je mehr sich das katholische Milieu der Gegenwart als ‚Zusammenbruchsgesellschaft‘ erwies.²⁵ Das soll man niemandem zum Vorwurf machen, der Historikerstreit dürfte – hüben wie drüben – erwiesen haben, daß solche Identitätssuche auf historischen Pfaden nicht allein ein katholisches Phänomen ist.

In diesem Zusammenhang erschließt sich – viertens – die heuristische Funktion des Umgangs mit Geschichtstheorien im Katholizismus: Theorien dienten weder als deskriptives noch analytisches Instrumentarium, sondern vornehmlich als Bewertungskategorien. Mit einem heilsgeschichtlichen Ansatz hatte man – mindestens vom apokalyptischen Fixpunkt her – die Geschichte der Kirche a priori sanktioniert (im wahrsten Sinne des Wortes), nicht in ihrer Gesamtheit (Sünde und Versagen konnten auch hier integriert werden), aber doch in ihrem Grundcharakter.²⁶ Ebenso diente die

Distanzierung von der Anwendung heilsgeschichtlicher Theoriebildung: Man ist in der Lage, bestimmte Personengruppen und bestimmte Formen historischen Verhaltens (hier: die katholischen Bischöfe und ihre Handlungen und Unterlassungen zwischen 1933 und 1945) jeder historischen Kritik zu entziehen.

²² Vgl. Hehl, „Katholizismus“ (wie Anm. 21), 147; „mancher revisionistische Beitrag zur kirchlichen Widerstandsforschung in durchaus aktueller politischer (Neben-)Absicht verfaßt“; ebd., 152; „Woge einer verbreiteten, wenn auch kaum reflektierten ‚liberalen‘ Kirchenkritik“.

²³ Vgl. etwa die Auseinandersetzung bei Lill, „Katholizismus“ (wie Anm. 19), 50, Anm. 21 und 22, mit Hans-Ulrich Thamer und Martin Broszat.

²⁴ Vgl. etwa die heftige Kritik von Lill, „Katholizismus“ (wie Anm. 19), 42, 45, an dem „säkularistischen Modernisierungskonzept“ und der „Fortschrittsgewißheit“ einer Wissenschaft und Publizistik, die auf Kirche und Kirchen nur noch dann eingehe, „wenn man sie für gesellschaftliche Fehlentwicklungen glaubt verantwortlich machen zu können oder wenn sich die eine oder andere ihrer Aktionen oder Stellungnahmen politisch verwerten läßt.“ Inwiefern sich darin auch eine latente Kontinuität des Lebensgefühls des deutschen Katholizismus nach 1945 ausdrückt, kann hier nur gefragt, aber kaum beantwortet werden. Vgl. dazu Klaus Gotto, „Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche im Jahre 1945“, in: Dieter Albrecht u.a. (Hgg.), *Politik und Konfession*. FS Konrad Repgen, Berlin 1983, 465-481; Konrad Repgen, „Die Erfahrungen des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945“, in: Victor Conzemius/Martin Greschat/Hermann Kocher (Hgg.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, Göttingen 1988, 127-189.

²⁵ Vgl. erneut die interne Kritik bei Altermatt, „Bemerkungen“ (wie Anm. 19), 66; „In der Regel befaßten sich [die katholisch geprägten Historiker] – früher mehr oder weniger apologetisch – mit dem, was sie als historisch gewachsenes Stück ihrer eigenen Identität in der Wirklichkeit vorfanden. Die Historiographie war Teil der katholischen Getto-Existenz.“

²⁶ Iserloh, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 5), 19, 28; „Verstehen heißt aber, etwas als Teil in einem Ganzen zu erfassen. So ist Verstehen immer zugleich Werten. [...] Nur die Kirchengeschichte – eine theologische Betrachtung also – kann es unternehmen, darauf eine Antwort zu geben und sichtbar zu machen, wie auch damals in dieser ziemlich ungläubwürdigen Kirche die vom Herrn

„Mitte der christlichen Botschaft“ als ex-post-Kriterium für die Scheidung von Spreu und Weizen im historischen Prozeß.²⁷ Wenn diese Mitte des Evangeliums den Kern einer Theorie der Geschichte der katholischen Kirche bilde, so die unausgesprochene Prämisse, dann müsse sich diese Geschichte letzten Endes doch als gut, gelungen und heil ausweisen lassen, auch im Angesicht des Abweichens von dieser Mitte.²⁸

II

Im folgenden ist die Beobachtung zu generalisieren, daß Theorien der Geschichte unterschwellig moralische Bewertungen transportieren, weil sie auf letztlich wertenden Prämissen ruhen. Der Streit um diese Prämissen und damit um die Wertung der Katholizismusgeschichte der fast zwei Jahrhunderte nach 1800, so meine These, ist die Ursache der zunehmenden Unübersichtlichkeit des Diskussionsfeldes Katholizismusforschung. Diese These sei im folgenden an drei Beispielen erläutert.

1. Gesellschaftsgeschichte

„Tout commence en mystique et finit en politique“. Alles beginnt mit Mystik und endet mit Politik, so Charles Pierre Peguy, der französische Schriftsteller, konvertierte Katholik und glühende Nationalist der Jahrhundertwende.²⁹ Dieses Diktum, wenn auch in anderen Zusammenhängen entstanden, beschreibt treffend das theoretische Dilemma einer Gesellschaftsgeschichte der Religion, die unausgesprochene Prämisse des Versuchs, „im Hinblick auf die Religion [...] die historische Entwicklung gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse, die Entstehung sozialer Gruppen, ihres kollektiven Verhaltens und ihrer Aktionsformen“³⁰ zu bearbeiten. Die Theorie einer Gesellschaftsgeschichte der Religion sucht „religiöses Verhalten von einzelnen Menschen oder von Gruppen als soziales Verhalten“ und somit „nur im Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Wirkungsbereichen“³¹ zu interpretieren und als primäre Korrespondenzgröße der Religion nicht den Staat, sondern die Gesellschaft anzusehen. Diese Sicht aber konnte dort nicht konsequent durchgehalten werden, wo

eingestiftete wesenhafte Wahrheit und Heiligkeit bewahrt waren.“ Vgl. auch Jedin, „Einleitung“ (wie Anm. 5), 5 f. Zur Kritik Schatz, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 6), 498-501.

²⁷ Schatz, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 6), 508; „Im Grunde scheint sich mir kein anderer Ausweg anzubieten als der schon mehrfach angedeutete: nämlich bei der *Wertung* als innerem Moment der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte ist insofern Theologie des geschichtlichen Selbstvollzugs der Kirche, als sie die Erscheinung zu werten, d.h. nach ihrer christlichen Legitimität zu befragen sucht.“

²⁸ Ebd., 510 f.; „Der Kirchenhistoriker geht unter dem Apriori der wesentlichen Identität an die Kirche der Vergangenheit heran: Er erwartet, *seine* Kirche dort wiederzufinden, *sein* gläubiges Selbstverständnis auch in den Zeugen der Vergangenheit wiederzuerkennen. Seine theologische und zugleich historische Aufgabe ist es, diese Identität auch im Anderen, Fremden, sich Wandelnden wiederzufinden. Dieses Werturteil ist zugleich Ekklesiologie. Denn in ihm sucht der Kirchenhistoriker die faktische Geschichte der Kirche als Selbstvollzug des theologischen Wesens Kirche zu verstehen, d.h. zu zeigen, ob und inwiefern in historischen Wandlungsprozessen die Kirche ihr eigentliches Wesen bewahrt, bzw. in eine neue Situation übersetzt hat.“

²⁹ Charles Peguy, *Notre Jeunesse*, 1910, zit. nach Anderson, „Piety“ (wie Anm. 20), 681.

³⁰ Schieder, „Religion“ (wie Anm. 20), 16.

³¹ Ebd.

man in Anlehnung an Max Weber eine Gesellschaft vor allem durch Herrschaft, Wirtschaft und Kultur konstituiert sah und dazu neigte, die Bezüge zwischen diesen Koordinaten als vorwiegend funktional aufzufassen. So wurde die Religion als zentrales Moment der Kultur, entgegen den eigentlichen Intentionen, doch vor allem in ihrem funktionalen Bezug zur Herrschaft gesehen und beschrieben.

Religion und Revolution – das sind die Stichworte, an denen dieser funktionale Bezug meist aufgesucht wird. Zwei Beispiele: Jonathan Sperber hat in seinem vielgenannten, aber doch offenbar nur selektiv rezipierten Buch über „Popular Catholicism“³² eine neue Periodisierung der Katholizismusgeschichte angezielt, die die Jahrzehnte vor 1848 als Periode religiösen und moralischen Verfalls kennzeichnet, gegen welche der Klerus vergebens ankämpft; demnach setzt die eigentliche ultramontane Erneuerung und Milieuformierung mit dem Jahr 1848 ein. Die Revolutionserfahrung, so Sperber, habe die alten Gegner des Vormärz, Kirche und Staat, Hand in Hand an einer „klerikal-konservativen Symbiose“³³ arbeiten lassen, um die Aufmerksamkeit des Volkes von säkularer sozialer und politischer Aktion abzulenken und zu einer passiven Akzeptanz der gegebenen Bedingungen zu ermutigen.³⁴ So wird Religion gesellschaftlich vor allem als Konterrevolution wirksam.

Ein ganz ähnliches Modell hat Wolfgang Schieder, auf den die entscheidenden Überlegungen zu einer Gesellschaftsgeschichte der Religion zurückgehen, bereits für das Jahr 1844 und den eigentlichen Bedeutungsgehalt der berühmten Wallfahrt zum Hl. Rock in Trier entworfen. Die Trierer Rockausstellung, so der gesellschaftsgeschichtliche Interpretationsrahmen, signalisiere „eine neue Konstellation im Kräftefeld von Revolution und konservativer Beharrung“,³⁵ ein politisches Signal im Sinne des ‚Bündnisses von Thron und Altar‘. Die Kontroversen zwischen Staat und Kirche, der Mischehenstreit, das ‚Kölner Ereignis‘, hätten lange als grundlegende Differenz gegolten, sie seien jedoch vielmehr lediglich als eine veränderte Modalität der fort-dauernden antirevolutionären Zusammenarbeit zu betrachten, als „Kontinuität im Wandel des Verhältnisses von Kirche und Staat“³⁶. Die Trierer Wallfahrt deute „ein antirevolutionäres Sicherheitsdenken an, das in der Zukunft die Grundlage für eine langfristige Verständigung von katholischer Kirche und preußisch-deutschem Staat auf konservativer Grundlage bilden sollte.“³⁷

Es ist nicht zu übersehen: Die konstitutiven Prinzipien dieses Interpretationsrahmens schreiben Konfliktlinien fort, die in gewisser Weise schon in den zeitgenössischen Auseinandersetzungen der 1840er Jahre virulent waren. Schon damals waren die

³² Jonathan Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth Century Germany*, Princeton 1984.

³³ Ebd., 124; „clerical-conservative symbiosis“.

³⁴ Ebd., 58, über Volksmissionen; „Even when politics were not overtly discussed [...], the missions were a powerful political force, diverting popular attention away from secular social and political action, encouraging a passive acceptance of existing conditions.“

³⁵ Wolfgang Schieder, „Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844“, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 1974, 419-454, 437.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 445. Ähnlich argumentiert Wolfgang Frühwald, „Die Wallfahrt nach Trier. Zur historischen Einordnung einer Streitschrift von Joseph Görres“, in: Georg Droege/Wolfgang Frühwald/Ferdinand Pauly (Hgg.), *Verführung zur Geschichte. FS zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier*, Trier 1973, 366-386, 373; das bedeutsame Ereignis sei „die politische Funktion der religiösen Volksbewegung, der demonstrative Machterweis des konservativen Bündnisses.“

Liberalen und das aufgeklärte Bürgertum geneigt, aufgrund ihres existentiellen Befremdens angesichts solcher Devotionsformen den religiösen Aspekt des Geschehens gering zu achten und gesellschaftliche und politische Wirkungen von Religion und Frömmigkeit in den Vordergrund zu stellen. Auch hier geht es letzten Endes darum, Jenseitsorientierungen zu stabilisieren, um die Revolution im Diesseits zu verhindern.³⁸ Alles beginnt mit Mystik und endet mit Politik.

Margaret Anderson hat diesen Aspekt der religionstheoretischen Gesellschaftsgeschichte als „Verschwörungstheorie sozialen Wandels“³⁹ gekennzeichnet. Es handele sich gleichsam um eine „Linke Analogie“ zu den konservativen Verschwörungstheorien, welche Freimaurer, bayerische Illuminaten und Juden für die Revolution verantwortlich machten. Das französische Vorbild, das hier offenbar zugrundeliegt: eidverweigernde Priester, katholischer Royalismus, regionalistisch konservative Aufständigkeit in der Vendée und der Bretagne, es verschlägt letztlich wenig – regionale Differenzierung bleibt offenbar auch hier das Gebot der Stunde, zumal sich der deutsche Katholizismus in der dann real eintretenden Revolution ganz anders verhielt, als historisches Vorbild wie historiographische Rollenzuweisung nahelegen. Daß der vormärzliche religiöse und mentale Wandel letztlich auf einer klerikalen Manipulation der revolutionären Volksmassen beruhe: Mit dieser Sicht auf die Rolle der Religion in der Gesellschaft ist das Problem von Eliten- und Volksreligiosität eng verwoben, das unter frömmigkeitsgeschichtlichem Aspekt noch zu behandeln sein wird.

Nun könnte man der Ansicht sein, die emanzipatorische Emphase dieser Theorie beziehe sich lediglich auf einen antikatholischen Affekt: Sie formuliere zwischen den Zeilen lediglich den latenten Verdacht, die Religion halte es immer mit den Herrschenden, kujoniere das Volk, verweigere sich nicht nur dem Fortschritt, sondern auch der Solidarität. So scheint die Prämisse der theoretischen Durchdringung einer Gesellschaftsgeschichte der Religion im katholischen Lager auch vielfach aufgenommen zu werden.⁴⁰ Daß dies mit wenig Sympathie geschieht, ja Ressentiments und Apologetik gegenüber Theorien dieser Trag- und Reichweite überhaupt erweckt, darf eigentlich kaum verwundern. Dagegen jedoch: Diese bloße Reduktion emanzipatorischer Sinngehalte auf schlichten Antikatholizismus ist bei näherem Hinsehen gar nicht der Fall. Die vergleichsweise Geringachtung des Religiösen als eigenständigem Wirkfaktor gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse zeigt sich auch dort, wo das Religiöse aufgeklärten und liberalen Leitlinien folgt. Es ist eher so: Die emanzipatorische Emphase der Theorie richtet sich in diesem Zusammenhang prinzipiell auf Herrschaft, in anderen Zusammenhängen auch auf Wirtschaft. Immer aber wird Kultur und damit auch Religion eher als ein funktionales Äquivalent in Abhängigkeit von den anderen gesellschaftlichen Strukturdimensionen gesehen. Ein Beispiel aus dem Bereich, in dem der Autor sich auskennt, der Geschichte des Deutschkatholizismus:

³⁸ Schieder, „Kirche und Revolution“ (wie Anm. 35), 452 ff.; Übernahme dieses Items bei Sperber, *Popular Catholicism* (wie Anm. 32), 71.

³⁹ Anderson, „Piety“ (wie Anm. 20), 687; „Agency-theory of social Change“.

⁴⁰ Vgl. die harsche, nicht immer sachliche Kritik bei Lill, „Katholizismus“ (wie Anm. 19), 42-45.

Lange Zeit ist der Deutschkatholizismus fast ausschließlich in seinen gesellschaftlichen und politischen Bezügen gesehen worden. Religiöse und politische Freiheitsforderungen wurden recht bedenkenlos miteinander identifiziert,⁴¹ so wurde die Geschichte der religiösen Reform zu einer bloßen Vorgeschichte der politischen Revolution, insofern im religiösen Dissens „das Interesse an der Einlösung der Emanzipationsansprüche der bürgerlichen und unterbürgerlichen Schichten sich erstmals massen- und breitenwirksam artikuliert“⁴². Angeblich betonten die Führer der deutschkatholischen Bewegung einen Zusammenhang von religiöser und politischer Reform, der „den Gewinn politischer Freiheit vom Vollzug der religiösen Emanzipation abhängig“⁴³ machte. Unterscheidet man stärker als bisher Handlungsebenen und Handlungsträger des gesellschaftlichen Prozesses, dann stellt sich heraus, daß diese These vom instrumentellen Voraussetzungscharakter der religiösen Reform gar nicht die Grundoption der Deutschkatholiken darstellt. Im Gegenteil, sie bildet das Herzstück politischer Einbindungsbestrebungen der Liberalen gegenüber einer prinzipiell und zunächst religiösen Bewegung.⁴⁴ Dementsprechend ist auch die historische Gewichtung revolutionären Engagements im Deutschkatholizismus erheblich zu revidieren: Deutschkatholiken und Revolutionäre waren alles andere als identisch; religiöse Reform ging in politischer Revolution keineswegs auf: Revolutionäres Engagement realisierte sich zunächst durch die Eliten, als Aktivismus der Gemeindevorstände und Prediger. Gleichzeitig sind selbst innerhalb dieser Eliten Handlungsträger und Handlungsebenen sehr unterschiedlich; das gewaltsame revolutionäre Potential, das bisher einen unübersehbaren Blendeffekt ausgeübt hat, ist eher die Ausnahme denn die Regel gewesen. Aber: Die latente Identifikation von Religion und Politik, von den Liberalen vorexerziert, hat dann den Regierungen der Reaktionszeit als willkommener Anlaß gedient, den religiösen Dissens mit dem politischen zu identifizieren und beide nach 1849 ein gemeinsames Schicksal erleiden zu lassen.⁴⁵ Diese reaktionäre Identifikationsneigung hat in der politischen Emanzipationsorientiertheit der Gesellschaftsgeschichte eine nicht ganz rühmliche Fortsetzung erfahren. Man sieht erneut die Neigung der gesellschaftsgeschichtlichen Strukturtheorie, bestimmten Dimensionen, hier vor allem dem Problem von Herrschaft, Emanzipation und Partizipation den Vorrang einzuräumen. Emanzipation wird dabei generell als politische oder soziale verstanden, als Partizipation an Herrschaft oder materieller Gleichheit.

Das alles spricht nicht gegen die Theorie als solche oder gegen die Theorien insgesamt, sondern nur gegen eine unbedachte Übernahme ihrer leitenden Wertungsprämissen in eine Gesellschaftsgeschichte der Religion. Würde diese, in einer theoriegeleiteten Analyse des empirischen Befundes, auf ihren Gegenstand konsequent ange-

⁴¹ Zur Kritik solcher Positionen vgl. Andreas Holzem, ‚Kirchenreform‘ und ‚Sektenstiftung‘. *Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane in der Oberrheinischen Kirchenprovinz (1844-1866)*, Diss. Münster 1992, 32-37.

⁴² Friedrich Wilhelm Graf, *Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus*, Stuttgart-Bad Canstatt 1978, 165.

⁴³ Ebd., 58.

⁴⁴ Holzem, *Kirchenreform* (wie Anm. 41), 272-283.

⁴⁵ Ebd., 644-685.

wendet, so erhalte nicht nur unsere Wahrnehmung von Wirklichkeit, sondern auch unsere Theorie eine bedeutsame Ergänzung und Modifikation. Die ‚Eigendynamik des Religiösen‘, bisher lediglich als Versatzstück von Theoriemüdigkeit oder -skeptis angemahnt, würde zum integralen Bestandteil eines Gesellschaftsmodells des 19. Jahrhunderts. Eine solchermaßen modifizierte Theorie der Gesellschaftsgeschichte würde Kulturgeschichte und Sozialgeschichte weit intensiver als bisher zusammenbinden, würde eine bisher eher vernachlässigte Dimension des Alltags des ‚gemeinen Mannes‘ zu ihrem Recht kommen lassen, würde uns letzten Endes davon befreien, das 19. Jahrhundert lediglich als Vorgeschichte unserer säkularen Gesellschaft wahrzunehmen, würde eine neue Offenheit schaffen auch für die Fremdheit einer Vorzeit, die eben doch in vielen Stücken nicht die unsere ist.

2. Frömmigkeitsgeschichte

Die mentalen Folgen des II. Vatikanischen Konzils für die Frömmigkeitsgeschichte innerhalb der Katholizismusforschung können schwerlich überschätzt werden.⁴⁶ Allenthalben ist zu beobachten, daß die in diesem Zusammenhang außer Brauch gekommenen Devotionsformen wie die in ihnen zu Tage tretende mentale Struktur nicht nur mit einer quasi ethnologischen Fremdheitsperspektive, sondern mit einer etwas despektierlichen Geste des Bedauerns, ja bisweilen der Feindseligkeit betrachtet und bearbeitet werden.

Allenthalben ist – im besten Fall – die Trauer darüber spürbar, daß zur Durchsetzungsgeschichte der Strengkirchlichen und ihrer Frömmigkeit ihre allgemeine Bereitschaft gehört, im Dienste ihrer Sache und ihres Verständnisses von Katholizismus einen harten Verdrängungskampf gegen alle Liberalen in kirchlicher und politischer Beziehung zu führen.⁴⁷ Diese generelle Bereitschaft muß als Teil der ultramontanen Mentalität angesehen werden und erscheint aus der Perspektive ihrer Verfechter nur als konsequente Vertretung kirchlicher Interessen gegen die Feinde des Katholizismus, als ein notwendiger Prozeß der Reinigung, der Klärung der Fronten, ja der Beruhigung der Gewissen. Die Form dieser Konfliktaustragung zielte stets nach oben, ging also die geistliche Obrigkeit an zur autoritativen statt diskursiven Entscheidung – auch dies nur ein Ausfluß der zentralisierenden und hierarchisierenden ekklesiologischen Leitvorstellungen des Ultramontanismus. Was diesen in letzter Konsequenz von der bloßen Wiederaufnahme nachtridentinischer Frömmigkeitsvor-

⁴⁶ Vgl. Walter Heim, „Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II. Vaticanum“, in: Jakob Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, 37-52, 38; „Aufholjagt“ in Richtung eines „Bildungskatholizismus“; ebd., 48, die These, es bilde sich „ein neuer katholischer Typ mit ‚Gütezeichen für religiöse Echtheit‘ [...]“; er sei „fortschrittlich, tolerant, ganz und gar nicht stur“. Vgl. auch Altermatt, „Bemerkungen“ (wie Anm. 19), 70.

⁴⁷ Beispiele: Otto Weiß, *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Münchner Theologische Studien I, 22), St. Ottilien 1983, 91-100; Christoph Weber, *Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein (1820-1850)* (Beiträge zur Katholizismusforschung B), München-Paderborn-Wien 1973; ders., „Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus“, in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 20-45; Hans Wicki, *Staat – Kirche – Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung* (Luzerner Historische Veröffentlichungen 26), Luzern 1992, 277-282, 282; Vgl. auch Anderson, „Piety“ (wie Anm. 48), 97-100.

stellungen unterschied,⁴⁸ war eine Intransigenz, ein Hang zum Kritisieren und Polemisieren, aber auch zum Kämpfen gegen alles dem je eigenen Parteistandpunkt nicht Entsprechende, ein Exklusivitätsanspruch, der mit aller Strenge das vermeintlich Gute gegen jegliche Widerstände durchzusetzen suchte; so erschienen die Strengkirchlichen oft „recht widerwärtig durch ihre Versessenheit auf Kleinlichkeiten und durch ihre Rechthaberei“⁴⁹.

In diesem Sinne hat der Ultramontanismus zu keiner Zeit eine gute Presse gehabt. Der Blick auf die Radikalisierung der konservativen Kreise im Katholizismus hat weithin zu der Tendenz geführt, die Soziabilität des Ultramontanismus auch in seinen frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten mit pejorativen Konnotationen zu bestreiten. Wie tief wir von unserer gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit wie von den religiösen Wandlungen seit dem II. Vaticanum mental beeinflusst sind, zeigt sich daran, daß wir den Ultramontanismus wie in seinen gesellschaftlichen so auch in seinen frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten als eine inadäquate Antwort an Realität und Desiderat seiner Entstehungszeit empfinden, weil wir die Fremdheit dieser Zeit zu der unseren stets zu überbrücken suchen.

Der ultramontane Katholizismus, so z.B. Otto Weiß, war wesentlich eine Folge des kirchlichen Anschlußverlustes an den beschleunigten wirtschaftlichen, sozialen, politischen und geistigen Wandel, dem eine Kirche nicht gerecht geworden war, deren geistige Regeneration sich auch in ihren großen Denkern der katholischen Romantik rückwärtsgewandt am Mittelalter orientiert hatte. „So ging sie letztlich an der Aufgabe vorbei, die durch die neue Zeit der Kirche gestellt war, den neuen Denk- und Lebensstil des modernen Menschen positiv aufzuarbeiten.“⁵⁰ [...] Die Reaktion war auf Seiten der Kirche Abschirmung, Verteidigung, Sichanklammern an die Tradition und die Autorität, auf Seiten ihrer Gegner die Brandmarkung der Kirche als Hort von Finsternis und Aberglaube, als Verkörperung von Traditionsgläubigkeit und Autoritätshörigkeit, als Hemmschuh für den Fortschritt und Gegnerin der Freiheit, die es bis zum letzten zu bekämpfen galt.⁵¹ Diese Frontstellung von „Katholizismus und Moderne“⁵², beschrieben als selbstgewählter Rückzug, als elementare Unfähigkeit des historischen Mitvollzugs, als Aufrichtung eines Gettos, ja, moralisch gesprochen, als schuldhafte Verweigerung gegenüber einer sich rasch wandelnden Welt; das gibt eine mögliche Sicht auf die Wirklichkeit wieder. Aber eben nur eine mögliche: Wenn sich der Katholizismus, um die nachvatikanisch geprägte Urteilskategorie der Katholizismusforschung zu gebrauchen, um die „Aufgeschlossenheit für die jeweiligen Zeiterfordernisse“⁵³, nicht sonderlich verdient gemacht hat, dann hat gerade der

⁴⁸ Zu dieser Wiederaufnahme Weiß, *Redemptoristen* (wie Anm. 47), 97-100.

⁴⁹ Ebd., 97; unter Berufung auf die Einschätzung des Sailerschülers Magnus Jocham.

⁵⁰ Dies ist das klassische Selbstverständnis des *aggiornamento*! Nun aber gleichzeitig die heuristische Leitperspektive für eine frömmigkeitsgeschichtliche Einordnung, ja Beurteilung der ultramontanen Religiosität.

⁵¹ Weiß, *Redemptoristen* (wie Anm. 47), 91.

⁵² Urs Allematt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989.

⁵³ So Weiß, *Redemptoristen* (wie Anm. 47), 169; zwar in anderem Zusammenhang, aber durchscheinend für das, was wir als nachvatikanische Katholizismusforschung in der Geschichte zu finden hoffen.

frömmigkeitsgeschichtlich doch frappierende Erfolg der Ultramontanen noch Erklärungsbedarf. Warum geht eine halbe Million nach Trier, warum finden sich Tausende bei den Volksmissionen der Redemptoristen? Und war – um auf die unausgesprochenen Wertungsprämissen unserer frömmigkeitsgeschichtlichen Theoriebildung zurückzukommen – unser Verständnis von Frömmigkeit, rational und verworret, eine Art ‚Kulturkatholizismus‘, auch das religiöse Desiderat des Milieubildungsprozesses im 19. Jahrhundert?⁵⁴

Die Fragestellung verschärft sich, wenn man die Theorien der Religionssoziologie über die ‚populäre Religiosität‘ oder ‚Volksfrömmigkeit‘ in die Diskussion einbezieht. Die Forschungslage zu dieser Problematik ist weitgefächert und heterogen. Dennoch – so Michael Ebertz – sei in einem Punkt eine sozialwissenschaftliche Konzeptualisierung in Reichweite. Theorien der populären Religiosität arbeiten durchgängig mit dichotomen Interpretationsmustern. Zunächst und früh operierte man mit der Theorie einer restheidnisch-vorchristlichen Volksreligion. Dagegen seien die Glaubensüberzeugungen des Christentums nur von den herrschenden Eliten in Kirche, absolutistischem Staat und städtischen Patriziaten vertreten worden, unbedeutend wie ein Tintentropfen im Meer des Volksglaubens. Es folgten zahlreiche weitere solcher Dichotomien, die Volks- und Elitenreligion konstant, wenn auch leicht divergierend je nach empirischem Bezug voneinander abhoben.⁵⁵ Die Religion des Volkes, auch wo sie als christlich galt, war magisch, sinnenfällig, bisweilen gewalttätig und überbordend, aber voll von prärationaler Identität. Die Religion der Eliten hingegen galt als scholastisch, kasuistisch, gängelnd und gewinnstüchtig, machtbefestigend und -erhaltend. Die Geschichte der Neuzeit erschien in diesem theoretischen Rahmen als die Geschichte einer gewaltigen Suppression und Sozialdisziplinierung, in der weltliche und geistliche Eliten sich die Volksmassen für ihre mit ‚Zucht und Ordnung‘ nur unzureichend, aber andeutungsweise umschriebenen Gesellschaftsvorstellungen zurichteten. Vor allem die italienischen Ansätze einer Diskussion der populären Religiosität arbeiteten stark klassenbezogen. Die im Gefolge Antonio Gramsci und Carlo Ginzburgs ausgebildete Sympathie für das ‚unterdrückte Volk‘ hat die Volksreligiosität mit viel positiver historischer Emphase aufgeladen. Sie galt als historischer Raum einer kulturellen Eigenständigkeit der ‚kleinen Leute‘, als hegendes Reservat unentfremdeter Selbstheit.⁵⁶

Nun hat dieses scheinbar so konsistente, zwischen Volks- und Elitenreligiosität streng scheidende dichotome Theoriengebäude an verschiedenen Stellen – durch theoriegeleitete Forschung – erhebliche Risse bekommen. Zwei Aspekte des Wan-

⁵⁴ Anderson, „Piety“ (wie Anm. 20), 704; hat die These von der verweigerten Offenheit für die Zeitbedürfnisse eine – von ihr bekämpfte und kritisierte – „Sonderwegthese“ genannt. Ich halte diesen Begriff für wenig treffend, gerade weil er offenbar eine Analogie zur politischen Sonderwegstheorie darstellen soll. Doch zielt diese gerade auf eine gegen Europa stehende Sonderentwicklung Deutschlands, während der angebliche katholische Sonderweg ein gesamteuropäisches Phänomen ist. Der Begriff hätte nur dann sein Recht, wenn er sich auf einen angeblichen Sonderweg des Katholizismus gegen die übrigen gesellschaftlichen Gruppen bezöge.

⁵⁵ Michael N. Ebertz, „Einleitung: Populäre Religiosität“, in: ders./Franz Schultheis (Hgg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986, 11-52, 23 f.

⁵⁶ So noch Rebekka Habermas, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit* (Historische Studien 5), Frankfurt/M.-New York 1991, 176.

dels seien benannt. Zum einen wurde an zahlreichen Einzelbeispielen die weitreichende Interdependenz von Volks- und Elitenreligiosität greifbar: Darin etwa, ein erstes Beispiel, daß Denunziationen wegen Hexerei oft nicht auf dem Vorwurf des Schadenszaubers gründeten, sondern auf wahrnehmbar abweichendem Sozialverhalten im Kontext einer Internalisierung verschärfter Verhaltensanforderungen des konfessionellen Zeitalters. Hier hatten selbst ländliche Unter- und Mittelschichten neue Standards geistlicher und weltlicher Eliten so weit übernommen, daß Verstöße dagegen in der engen Umgebung von Familie und Nachbarschaft durch eine Hexerei-anklage geahndet wurden.⁵⁷

Oder darin, ein zweites Beispiel, daß man im Gegensatz zum lange vorherrschenden Feindbild vom staatsfreundlichen Reformklerus der Aufklärungszeit entdeckte, wie weit die Grundintentionen eines solchen Klerus entfernt waren von der bürokratischen ‚Religions-Polizey‘ josephinistischer Staaten, die an einer diesseitigen gesellschaftlichen Integration und gleichförmigem Untertanenverhalten interessiert waren. Das Problem und der Begriff der ‚Volksreligion‘ sind erst in diesem Kontext aufgetaucht; sowohl „die konfessionelle Trennlinie als auch die Fixierung auf eine bestimmte soziale Schicht“⁵⁸ sind demnach Konstrukte dieses Konfliktzusammenhangs.⁵⁹

Darin etwa auch – drittes Beispiel –, daß die Religiosität der Deutschkatholiken, von ihrer sozialen Struktur der populären Religiosität zuzurechnen, von ihren Inhalten und ihrer Mentalität her ein Produkt sozialer Segregation von Elitenreligiosität darstellten. Religiöse Verinnerlichung, sittliche Sublimierung, geistige Emanzipation – das waren die Schlagworte einer ‚Religiosität der Gebildeten‘ bzw. ‚Privatreligiosität‘ des 18. Jahrhunderts. Diese Religiosität überwand nun die bisher klar gezogenen Schranken einer in doppelter Weise dichotomischen Struktur. Zunächst fielen die Klassenschranken: Die Religiosität des gehobenen Bürgertums wurde ‚unten‘, bei den ‚kleinen Leuten‘ virulent; sie überwand damit gleichzeitig eine elitäre Struktur aufgeklärten Denkens, die für das Volk, den ‚Pöbel‘, nach wie vor das gewohnheitschristliche Kirchentum als geeigneter ansah und mit den emanzipatorischen Ansätzen des eigenen Denkens gern unter sich blieb.⁶⁰ Erster Aspekt des Wandels also:

⁵⁷ Walter Rummel, „Die ‚Ausrottung des abscheulichen Hexerey Lasters‘. Zur Bedeutung populärer Religiosität in einer dörflichen Hexenverfolgung des 17. Jahrhunderts“, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11)*, Göttingen 1986, 51-72, 61 f., 68 f., 72; das gleiche Schema erkennbar bei Bernd Roeck, *Als wollt' die Welt schier brechen. Eine Stadt im Zeitalter des dreißigjährigen Krieges*, München 1991, 195-200, dort jedoch nicht explizit gemacht in der Abweichung vom klassischen Schema der Hexenlehre, das den Schadenszauber als Denunziationsgrund in den Vordergrund stellt.

⁵⁸ Christoph Dipper, „Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert“, in: Schieder, *Volksreligiosität* (wie Anm. 57), 73-96, 77, 83.

⁵⁹ Allerdings bleibt auch hier die leitende Fragestellung der Frage nach „modernerer Methoden der kollektiven Verhaltenssteuerung und Revolutionsprophylaxe“ (ebd., 96) verhaftet, obwohl gerade die vorliegende Analyse eindrucksvoll darstellt, wie wirkungslos ‚Religions-Polizey‘ ohne Polizei bleibt und wie hartnäckig das ‚Volk‘ das ‚Seine‘ suchte und festhielt. Es bleibt eine Grenze der manipulatorischen Prämisse dieser Theorie, daß sie das Volk als Subjekt der Geschichte nicht zu fassen vermag; es bleibt ein amorphes Objekt von Herrschaftsprozessen.

⁶⁰ Vgl. Holzem, *Kirchenreform* (wie Anm. 41), 218.

Volks- und Elitenreligiosität, wo sie überhaupt als voneinander scheidbar erscheinen, machen diffuse und komplexe Prozesse gegenseitiger Abhängigkeit durch. Damit ist der zweite Wandel des Theoriebildes eng verknüpft. Er bezieht sich erneut auf die unterschweligen Wertigkeiten dieser Theorie: Denn die die Aufklärung überdauernde populäre Religiosität erfährt für die Zeit danach eine grundsätzlich andere Bewertung. Die populäre Religiosität der frühen Neuzeit setzte sich mit einer hypostasierten, aber negativ konnotierten ‚Obrigkeit‘, sei es Kirche, sei es Staat auseinander. Nun aber stand die populäre Religiosität einer ebenso hypostasierten, aber positiv konnotierten „Vernunft“ nicht nur gegenüber, sondern elementar im Wege. Die Konsequenz: Wo man zuerst den Gegensatz gesehen hatte zwischen einem Volk, das um seine Freiheit und seine geistigen Lebensräume emanzipativ kämpfte, und einer geistlichen und weltlichen Obrigkeit, die im Sinne der Fortschrittsperspektive das Volk kujonierte, da sah man nun die Symbiose einer in konservativ-antirevolutionären Perspektive agierenden geistlichen und weltlichen Obrigkeit und einem manipulierten, ‚tumben‘ und unemanzipierten Volk, das sich in größter Bereitwilligkeit die Werkzeuge seiner Selbstwerdung aus der Hand winden ließ, indem es wallfahren ging. Die hier zweifellos vorliegende und angestrebte Zuspitzung soll nur unser Problem trennscharf machen: Was früher Sinn- und Identitätsgehalt für die Religion des Volkes hatte, erscheint nun nach der Aufklärung nur noch als defizient und wird – wo die erst um 1830 beginnende weitgehende Übereinstimmung zwischen Volks- und Elitenreligiosität wahrgenommen wird⁶¹ – lediglich als Manipulation bzw. künstliche Indoktrinierung des Volkes interpretiert.

Die Schärfe dieser Widersprüche mag uns bewußt machen, wie weit wir von einer wirklich tragfähigen Hermeneutik der Religiosität des Katholizismus und von einer frömmigkeitsgeschichtlich zutreffenden Theorie der religiösen Aspekte des Milieus entfernt sind. Wir sind geneigt, die Aufklärung als Nachvollzugsgrenze des Katholizismus zu empfinden; die Frage müßte indes vielleicht ganz anders gestellt werden: Stellt die Aufklärung nicht gerade unsere Verstehensbarriere dar, die es uns unmöglich macht, in den fremden religiösen Welten des Katholizismus anderes als Dummheit und Manipulation, säkulare Unerlöstheit und Führbarkeit des Volkes zu sehen? Was die Ansätze einer solchen Hermeneutik betrifft, scheint die Mediävistik mittlerweile einen gewissen Vorsprung zu besitzen. „Wir werden“, so Aaron J. Gurjewitsch, „in der mittelalterlichen Kultur gar nichts begreifen, wenn wir uns auf die Überlegungen beschränken, daß in jener Epoche Unwissenheit und Dunkelmänner herrschten.“⁶² Was wir uns wohl selten eingestehen, ist die – trotz aller Gewinne – auf Dauer nicht zu übergehende Nachtseite der Aufklärung für die Frömmigkeitsgeschichte: der Verlust an Sinngehalten, an Dichte der Lebenswelt, an Bewältigungskompetenz für die Übermacht des Kontingenten, an Tragkraft für die Mühseligkeit des Lebens. Inwieweit das 19. Jahrhundert tatsächlich allein oder überwiegend als

⁶¹ Schieder, „Religion“ (wie Anm. 20), 19; „offensive religiöse Indoktrinierung der Massen“. Wesentlich differenzierter, obwohl ebenfalls mit dichotomischen Interpretationsmustern arbeitend: Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 52), 72-79. Ders., „Volksreligion – neuer Mythos oder neues Konzept? Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus“, in: Baumgartner, *Volksreligiosität* (wie Anm. 46), 111.

⁶² Aron J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1982, 8.

Vorgeschichte unserer Welt und unseres Weltbildes gelten kann, steht noch dahin, und ebenso die Interpretation des Katholizismus, dessen Milieu dieses Jahrhundert organisatorisch und mental überdauert hat, als überwiegendes Hemmnis dieser Vorgeschichte.

Es mag sein, daß uns an dieser Stelle unsere Periodisierungsgewohnheiten, die ja auch nichts anderes als Bestandteil unserer Geschichtstheorie sind, einen Streich spielen. Das Jahr 1789, vielleicht auch weitere Schlüsseljahre bis 1815, haben sich unserem Bewußtsein als so scharfe Zäsuren eingebrannt, daß wir gegenüber der *histoire événementielle* der raschen Wandlungsvollzüge, Ab- und Aufbrüche die *longue durée*, die Kontinuität frühneuzeitlicher Mentalitäten bis tief in das 19. Jahrhundert hinein, nur noch als ungleichzeitige Fehlform, als defizienten Rest, gar als Reaktion wahrzunehmen in der Lage sind.

Um nicht mißverstanden zu werden: Ich begrüße die weitestgehende Rehabilitation, die in der letzten Zeit den führenden Reformern des Hermesianismus oder der katholischen Aufklärung, Wessenberg, Dalberg, Thaddäus Müller und anderen, zuteil geworden ist.⁶³ Aber das Maß ihrer Ungleichzeitigkeit in der damaligen Gesellschaftsentwicklung wie auch zu uns selbst ist bedeutend geringer als das ihrer Frömmigkeitsgeschichtlichen Nachfahren und Kontrahenten, der Ultramontanen; und das hat das Bild von einem Rückzug, von einer Verlustgeschichte in bezug auf eine aufgeklärte Katholizität genährt und befestigt. Wieviel Kontinuitätslinien etwa vom aufgeklärten Katholizismus in den Ultramontanismus und seine Frömmigkeit eingegangen sind, diese Frage ist weitgehend unbeantwortet, weil ungestellt; die polarisierenden Tendenzen unserer Theoriebildung wirken hier eher verdeckend als erhellend. So scheint es keineswegs ausgemacht, daß die Rede von einem Wiederaufleben der Frömmigkeitswelt des Barock das Richtige und Zentrale trifft; viel von der Rationalität der Reformen bleibt gegenüber den desillusionierenden Defiziten der Barockzeit⁶⁴ erhalten: Die Konzentration auf Predigt und Belehrung, die Intensivierung der Verbindung von Glaubenswissen und Lebensform als sittliche Sublimierung des Alltags, die Verbesserung der Klerusbildung, die Strukturierung von Pfarrei- und Sondersorge, das Visitationswesen usw. Später wird der gesamte organisatorische Apparat des Milieus zu dieser aufgeklärten Rationalität des Ultramontanismus zu rechnen sein; und hier wird er unter dem Stichwort der „Teilmodernisierung“⁶⁵ auch anerkannt.

Doch diesen Kontinuitätslinien von Rationalität, die durchgehendere Perspektiven auch einer *longue durée* des neuzeitlichen Katholizismus zuließen, als wir es offenbar zulassen wollen oder können, stehen fremde Weltbilder und Mentalitäten schroff gegenüber: die Grundstruktur nämlich einer durchgehend ‚offenen Welt‘, in der Heiliges und Profanes, menschliches Tun und numiose Allmacht nur gleichsam

⁶³ Franz Xaver Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz in Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03-1821/27)* (Münchner Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart-Berlin-Köln 1989; Wicki, *Staat – Kirche – Religiosität* (wie Anm. 47).

⁶⁴ Vgl. dazu Wicki, *Staat – Kirche – Religiosität* (wie Anm. 47), 152 ff.

⁶⁵ Beispiele: Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988, 27. Leicht veränderter Neuabdruck in: ders., *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 441, 444; Altermatt, „Bemerkungen“ (wie Anm. 19), 70.

durch eine dünne Membran getrennt sind, durch die hindurch Gebete und Bitten, Klagen und gute Werke in der einen Richtung, Heilstaten und Wunder, Zeichen und Beglaubigungen in der anderen Richtung diffundieren. Die mögliche ‚Aufwärts-Erweiterung‘ einer nichtabgeschlossenen Welt, die unscharfe Grenze zwischen Mensch und Gott, zwischen Sakrament und Magie, Glauben und vermeintlichem ‚Aberglauben‘⁶⁶; ein solches religionsgeschichtliches Leitbild erschließt Plausibilitäten, die für die tiefen gesellschaftlichen, politischen, religiösen und mentalen Risse des 19. Jahrhunderts von Bedeutung sein könnten.⁶⁷ Diese konsequent nicht-deistischen Weltbilder und Mentalitäten mit ihrer kosmologischen Einheitsbehauptung von Diesseits und Jenseits, von wechselseitiger Beeinflussung, daher auch von geringer menschlicher Autonomie und von einem strengen Empfinden für die Notwendigkeit eines alle Aspekte des Lebens regelnden Ordo gehören zum Ungleichzeitigen, aber durchaus nicht zum Esoterischen des 19. Jahrhunderts. Ein Verweis solcher Mentalitätskonstanten und ihrer Frömmigkeitsgeschichtlichen Auswirkungen in den Bereich des Psychopathologischen oder Krankhaften⁶⁸ löst unsere hermeneutischen Probleme nicht, sondern verdeckt lediglich die breite Präsenz solcher Haltungen in der Masse des Volkes und in einem Klerus, der soziologisch dieser Masse des Volkes zunehmend entstammte.⁶⁹ Wie weit solche Konstanten bis in die Geschichte der Industrialisierung hineinreichten, ist am Beispiel des Saarreviers und der Frömmigkeitsgeschichte seiner Bergarbeiter eindrucksvoll aufgezeigt worden.⁷⁰ Aber noch immer erscheinen hier Frömmigkeit und soziales Engagement als Gegensätze innerhalb des Milieus; für eine wirkliche Zusammenführung dieser Aspekte fehlt uns m.E. noch der theoretische Durchgriff. Dieser müßte, um historisch ‚Gerechtigkeit‘ herstellen zu können, auch Leistungen erfassen, die Lebensweise, Religion, Brauch- und Sinnwelt von Menschen gutheißen und unterstützen, welche von den ‚Modernisierungsgewinnlern‘ als stumpf, ungebildet und abergläubisch apostrophiert wurden.⁷¹ Es ist auch für unsere gedankliche Kultur nicht unbezeichnend, daß die Würdigung solcher Solidarisierungsleistungen selten gute Konjunktur hatte.

⁶⁶ Zur frühneuzeitlichen Ausprägung dieses Weltbildes vgl. sehr instruktiv Roeck, *Welt* (wie Anm. 57), 9-66, 41 f., 47, 55.

⁶⁷ Vgl. für die Mediävistik Arnold Angenendt, „Ein Exempel historischer Hermeneutik?, in: ders., *Die Heiligen und ihre Reliquien*, München 1993.

⁶⁸ Weiß, *Redemptoristen* (wie Anm. 47), 652, 1107. Vgl. etwa auch Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 52), 70, der das „Bedürfnis der Menschen nach irrationalen Außenwelten“ erneut nur rational interpretiert: „Der Wunderglaube erhielt damit eine wichtige gesellschaftliche Funktion: als soziale Kompensation, als parapsychologischer Eskapismus oder einfach als politischer Protest gegen das von der modernen Gesellschaft und ihren Trägern verordnete - rationalistisch-technokratische Weltbild.“

⁶⁹ Irmtraut Götz v. Olenhusen, „Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg, in: Loth, *Katholizismus* (wie Anm. 47), 46-75, 50 ff.

⁷⁰ Klaus Michael Mallmann, „Ultramontanismus und Arbeiterbewegung im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers“, in: Loth, *Katholizismus* (wie Anm. 47), 76-94, 81, der darlegt, „daß die religiöse Überformung industriegesellschaftlicher Konfliktlagen originär keineswegs besonders raffinierten Manipulationstechniken der Kirche zuzuschreiben ist, wie man immer noch lesen kann.“ So noch z.B. Altermatt, „Bemerkungen“ (wie Anm. 19), 73, der unter Berufung auf Schieder einen Wandel „von einer populären zu einer popularisierten Volksreligion“ konstatieren will.

⁷¹ Vgl. für den Bereich des Vormärz und den Solidarisierungseffekt der Debatte um den Deutschkatholizismus: Holzem, *Kirchenreform* (wie Anm. 41), 296-317.

Man wird solchen Überlegungen auch die Gegenseiten dieser Frömmigkeit entgegenzuhalten haben, mit Recht und mit historischer Valenz. Man wird sprechen müssen von den sprichwörtlichen ‚Höllengängen‘, davon, daß diese Lebenswelten auch leiden machen konnten und daß ein nicht geringer Druck ihr atmosphärischer Bestandteil war. Man wird sich mit dem Mystizismus der Seherinnen auseinandersetzen müssen und mit dem, was er für einzelne wie für das Gesamt des Kirchenpolitischen bewirkte. Man wird fragen müssen, ob nicht gerade solche Formen von Frömmigkeit für ideologische Überformung anfällig sind; und ob nicht eben diese Anfälligkeit der Punkt ist, der die Eliten manchmal so unangenehm vom Kirchenvolk unterscheidet. Was die vielbeschworenen Extreme dieser Frömmigkeit angeht: Sie seien ungeleugnet, aber sie seien auch nicht allein zum heuristischen Maßstab gemacht, sonst wird das Diktum von der ‚religiösen Überreiztheit‘ die allzu grobe Meßeinheit. Auch hier gilt, was Urs Altermatt als Definitionsmodell des „Durchschnittskatholizismus“ bezeichnet hat: „Volkskatholizismus meint den Durchschnitts- und Alltagskatholizismus der gelebten Religiosität, den man sehen, fühlen und hören kann, den Volksglauben und die Riten, die Zeichen und die Feste des Kirchenvolkes. [...] Das Konzept des gewöhnlichen Katholizismus interessiert sich nicht in erster Linie für die Raritäten im zweifellos vorhandenen Kuriositätenkabinett der Volksfrömmigkeit. Er setzt sich im Gegenteil zur Aufgabe, das alltägliche und normale, ganz und gar unsensationelle Leben des katholischen Volkes zu untersuchen.“⁷²

Um es nochmals deutlich zu sagen, denn Mißverständnisse lauern, und es soll nicht der Anschein erweckt werden, als kauere der apologetische Nachtmahr schon hinter der Tür: Es geht nicht darum, historische Strukturen und Prozesse einfachhin ‚gesundzuschreiben‘. Es geht auch ausdrücklich nicht um eine Stellungnahme zu parallelen innerkirchlichen Vorgängen heute, sondern es geht allein um eine Form theoriegeleiteten historischen Verstehens, das dem jeweiligen Gegenstand adäquat ist, indem es dessen Plausibilitäten von den eigenen explizit scheidet und jenen eine höhere Explikationskraft zubilligt. Es geht – und damit sind wir wieder beim Ausgangsthema – um eine Theorie der Frömmigkeitsgeschichte, die in der Lage ist, aufgeklärte Schemata zu relativieren, um einen kontrollierten Verstehenszugang zum ‚Vorher‘, zur Logik ‚prärationaler‘ Denkwelten zu gewinnen. Mit der bisherigen latenten Säkularisierung dieser Logik, die nur ihre herrschafts- und sozialgeschichtlichen Aspekte und Auswirkungen in den Blick nimmt, scheint mir eine solche Theoriebildung nicht angemessen geleistet, sind die „verwehten Spuren der Transzendenz“⁷³ nicht wieder aufzuspüren.

Und ein letztes zu diesem Komplex: Apologetisch wäre ein solcher Ansatz nur dann, wenn er darauf zielte, die Restitution dieser Logik zu legitimieren. Ob eine solche Restitution wünschbar wäre, bleibe hier gänzlich dahingestellt, denn um eine solche Aneignung geht es uns Historikern nicht; es geht um theoriegeleitete Gegenüberstellung. Vielleicht darf sich der Theologe hier Schützenhilfe vom Historiker holen: „Um den Eigenarten historischer Lebensformen auf die Spur zu kommen“, so Klaus

⁷² Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 52), 74 und 82.

⁷³ Altermatt, „Volksreligion“ (wie Anm. 61), 120.

Mallmann, „sollte sich die Geschichtswissenschaft auch des ethnologisch geschärf-ten Blicks bedienen, die Sichtweise der ‚Eingeborenen‘, der Subjekte einüben, ohne sogleich dem beckmesserischen Verdikt einer ‚Heiligsprechung falschen Bewußt-seins‘ ausgesetzt zu sein oder mit der Keule des Neohistorismus-Vorwurfs bedroht zu werden.“⁷⁴

3. Milieuthorie

Der Streit um die sozialen Bewegungen in der Zentrumsparlei des Kaiserreiches, der zur Zeit die Zunft so heftig polarisiert,⁷⁵ illustriert erneut die Rolle erkenntnisleiten-der Wertungsprämissen im Kontext von Theorieanwendungen.

Der Streit hat an der Oberfläche Einheit und Diversifikation des Zentrums zum Gegenstand: Erwies sich das katholische Milieu, mit der überwiegenden Masse des Katholizismus gleichgesetzt, in seinen historischen Erscheinungsformen als die kom-akte Einheit, die innerhalb des Katholizismus schon immer ein imponierendes ek-lesiologisches Leitbild darstellte und von dort aus auf gesellschaftstheoretische Vorstellungen übertragen wurde, funktionierte also die Priorität einer gemeinsamen ‚christlichen Weltanschauung‘ als ideelle Klammer tatsächlich? Oder hat die Ökono-misierung der Politik des Kaiserreiches auch im Zentrum die Existenz unterschiedli-cher Sozialmilieus mit jeweils ähnlicher Subsistenzbegründung und Mobilisierbar-keit in politischen Bewegungen hervorgebracht? Gab es, knapp gefaßt, ein katho-lisches Milieu auf der Basis einer katholischen Weltanschauung und innerhalb des-sen verschiedene, auf demokratischem Wege zu harmonisierende Tendenzen? Oder gab es einen „politischen Katholizismus als Koalition von Sozialmilieus“,⁷⁶ in Ver-bindung mit einem aus sozialen und kirchlichen Momenten bestehenden sozialmora-lischen Milieu, das sich von einem „ultramontanen Milieu“ der Reichsgründungszeit zu einem „Verbandsmilieu“⁷⁷ des späten Kaiserreichs wandelte?⁷⁸

Für die wissenschaftstheoretische Dimension dieser Auseinandersetzung ist es nicht ohne Bedeutung, daß die Phänomenologie des Zentrums zwischen Wilhelminismus

⁷⁴ Mallmann, „Ultramontanismus“ (wie Anm. 70), 88.

⁷⁵ Vgl. Loth, „Soziale Bewegungen“ (wie Anm. 18), 280, Anm. 4 und 5; Hinweise auf Gegenpositio-nen und Kritik.

⁷⁶ Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des Wilhelmi-nischen Deutschlands* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1984, 35-37, vgl. auch ders., „Soziale Bewegungen“ (wie Anm. 18), 281, Anm. 8.

⁷⁷ So Loth, „Soziale Bewegungen“ (wie Anm. 18), 281, 285, 306. Die Begriffe Milieu, Sozialmilieu, sozialmoralisches Milieu (Definition ebd., 281, Anm. 8) sind unter Berufung auf dens., *Katholiken* (wie Anm. 76), 35, in unterschiedlichen Phänomenkomplexen und sozialen Reichweiten gebraucht; Wortverbindungen mit *Milieu* bezeichnen sechs voneinander abscheidbare Wirklichkeiten: vier Sozialmilieus (Konservative = katholischer Adel und Hierarchie, bürgerliche Emanzipationsbe-wegung, Populisten = Land- und Kleinbürger, Arbeiter), ein ultramontanes und ein Verbandsmilieu, jeweils als soziale und kirchliche Milieus jenseits des politischen Katholizismus, aber Hand in Hand mit ihm.

⁷⁸ Zu den hier nur zu streifenden Details dieser Auseinandersetzung vgl. Antonius Liedhegener, „Der deutsche Katholizismus um die Jahrhundertwende (1890-1914). Ein Literaturbericht“, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 1991, 361-392, 389; neuester und derzeit methodisch ent-wickeltster Beitrag zur Milieudiskussion: AKKZG Münster, „Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: *Westfälische Forschungen* 43. 1993, 588-654.

und Drittem Reich kaum beurteilt wird: Das Abbröckeln des Zentrumsturms, die ‚Schicksalskurve‘ der Zentrumswähler, die zunehmende Desintegration der Führung, auch die diesbezügliche Verantwortlichkeit der antagonistischen sozialen Bewegung und Interessengruppen innerhalb des politischen Katholizismus sind nicht eigentlich strittig.⁷⁹

Darüberhinaus verdient Beachtung, daß die Milieutheorie, eingeführt bei M. Rainer Lepsius, ursprünglich in einem parteiensoziologischen Argumentationsgefüge entstanden ist und ein Interpretament des „Sonderweges“⁸⁰, der „Sonderstellung Deutschlands in der Geschichte der Demokratisierung und Industrialisierung“⁸¹ darstellen sollte, Milieus galten „als strukturelles Hindernis auf dem Weg zur Etablierung einer pluralistischen Demokratie in Deutschland“⁸². Jede Gesellschaft, so Lepsius im Anschluß an T.H. Marshall, habe im Kontext ihrer Modernisierung und Demokratisierung drei fundamentale Gleichheitsansprüche ihrer Mitglieder zu verwirklichen: rechtliche, politische und soziale. Im Blick auf das Zentrum als dem „politischen Ausschuß“ und „wesentlichen Träger“ des katholischen Sozialmilieus konstatiert nun Lepsius: „Es verteidigt seine Autonomie nach innen und hemmt die politische Integration der katholischen Bevölkerung durch eine komplizierte Vermittlung zwischen nationaler Identifikation und Milieuloyalität. Die diffuse Interessenlage des schichtheterogenen Milieus zwingt das Zentrum zu seiner Ausgleichspolitik, die im Kampf um die Durchsetzung politischer oder sozialer Gleichheitsansprüche unentschieden blieb.“ Aus diesem Grunde, und weil andere Sozialmilieus ähnlich strukturiert sind, so Lepsius, versagt letzten Endes die Demokratisierung der deutschen Gesellschaft: „Der Kampf um die Demokratisierung wird zu einer rhetorischen Auseinandersetzung, bei der es weniger um die Demokratisierung der Gesamtgesellschaft als vielmehr um die Autonomie der einzelnen Subkulturen gegenüber der Gesamtgesellschaft geht.“⁸³ Wenn Lepsius die Milieutheorie in den Kontext der Sonderwegstheorie einordnete, dann mußten die Milieus insgesamt wie auch das katholische Milieu als verantwortlicher Teil dieser deutschen Sonderstellung angesehen werden. Die Milieus müssen als mitverursachender Faktor für die Katastrophe von 1933-1945 gelten.

⁷⁹ Vgl. als *pars pro toto* erweiterbarer Belege Ulrich v. Hehl: Rez. zu Loth, *Katholiken* (wie Anm. 76), in: *Historisches Jahrbuch* 1986, 475-480, 477; Karl-Egon Lönne, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1986, 176 f.; Rudolf Morsey, „Die deutsche Zentrumspartei“, in: Erich Matthias/Rudolf Morsey (Hgg.), *Das Ende der Parteien 1933*, Düsseldorf 1960, 281-453, 283, 416 und passim. Ders., *Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und ‚nationaler Erhebung‘ 1932/33*, Stuttgart-Zürich 1977, 14-18; ders., „Der politische Katholizismus 1890-1933“, in: Anton Rauscher (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus* (Geschichte und Staat, Bd. 247-249), Bd. 1, München-Wien 1981, 110.

⁸⁰ Zum Zusammenhang von Modernisierungstheorie, Sonderwegsthese und Milieutheorie vgl. Helga Grebing, *Der ‚deutsche Sonderweg‘ in Europa 1806-1945. Eine Kritik*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986, 13-16.

⁸¹ M. Rainer Lepsius, „Parteiensystem und Sozialstruktur; zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft“, in: Gerhard A. Ritter (Hg.), *Die deutschen Parteien vor 1918*, Köln 1973, 56-80, 56. Erstveröffentlichung in: Wilhelm Abel (Hg.), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*. FS Friedrich Lütge, Stuttgart 1966, 371-393.

⁸² Loth, „Soziale Bewegungen“ (wie Anm. 18), 279.

⁸³ Lepsius, „Parteiensystem“ (wie Anm. 81), 78.

Es gehört allerdings zum Schillernden der Milieutheorie bei Lepsius, daß sie für den Katholizismus auch die Umkehrbarkeit der leitenden Prämissen aufzeigt. Es sei eben die katholische Sozialmoral gewesen, die diesem Milieu „auch gegenüber dem Nationalsozialismus eine so große Resistenz ermöglicht hat“⁸⁴. Diese Eigenschaft der katholischen Sozialmoral wurde nun für die weitere Verwendung der Milieutheorie durch katholisch geprägte Historiker konstitutiv; es ist nur aus diesem Zusammenhang erklärbar, daß das Stichwort von der ‚religiösen Weltanschauung‘ in der gegenwärtigen Diskussion eine so dominante Rolle spielt. Das „Konfessionell-Weltanschauliche“⁸⁵, der „allgemeine Zentrumsgeanke“⁸⁶, das verkörperte eine Politik jenseits von Hegemonialanspruch und Partikularinteresse. Gerade dieses „Weltanschauliche“⁸⁷, die „Klammer der religiösen Überzeugung“⁸⁸, hatte den letzten Halt des „von tiefen Rissen durchzogenen und vom Einsturz bedroht[en]“ Zentrumsturms⁸⁹ gebildet und diesen bis 1933 „eine Stütze des parlamentarischen Systems“⁹⁰ darstellen lassen.

Daß Milieu und Resistenz gegen den Nationalsozialismus nicht ohne inneren Zusammenhang gedacht werden können,⁹¹ daß das Milieu mit seinem Partei- und Vereinswesen letztlich ein innerkatholischer Raum gewesen sei für Einübung demokratischen und partizipatorischen Verhaltens,⁹² ja, daß die Integrationskraft des Milieus letztlich auch eine weitgehend emanzipative Wirkung gehabt habe – am Schweizer Beispiel ist einleuchtend gezeigt worden, wie der Schonraum des Milieus die Adaption der Katholiken an die sich rasch wandelnde Welt gefördert und vorbereitet hat.⁹³ Nun wäre es offenbar verfehlt, die gegenwärtige Auseinandersetzung um Charakter und Reichweite der Milieuthorie als Fortsetzung der Sonderwegdiskussion zu apostrophieren. Der Rekurs auf diesen Entstehungszusammenhang der Milieutheorie sollte nur deutlich machen, warum katholisch geprägte Historiker im Gegenzug dem Resistenzfaktor der ‚religiösen Weltanschauung‘ eine so hohe Bedeutung zumessen, warum sie zwar, in Übereinstimmung mit Loth, von dem „Untergang des politischen

⁸⁴ Ebd., 65.

⁸⁵ Hehl, Rez. Loth (wie Anm. 79), 446 und 447.

⁸⁶ Ebd., 478.

⁸⁷ Morsey, „Politischer Katholizismus“ (wie Anm. 79), 110: „Das Zentrum blieb in erster Linie Weltanschauungs- und Gesinnungspartei, fundiert auf einer religiös orientierten Wertordnung und geprägt von einem spezifisch katholischen Sozialmilieu.“

⁸⁸ So Heinz Hürten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960*, Mainz 1986, 160.

⁸⁹ Morsey, *Untergang* (wie Anm. 79), 221.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Karl Schmitt, *Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik Deutschland* (Ordo Politicus 27), Berlin 1989, 18 f.; Martin Broszat, „Resistenz und Widerstand“, in: ders./Elke Fröhlich/Anton Grossmann (Hgg.), *Bayern in der NS-Zeit*, Bd. 4, München-Wien 1981, 691-709.

⁹² Nipperdey, *Religion* (wie Anm. 65), 27.

⁹³ Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 52), 119-132. Loth kritisiert, daß diese Interpretation des Katholizismus nur möglich geworden sei „in latentem Widerspruch zu Lepsius' eigener Definition“, vgl. Loth, „Soziale Bewegungen“ (wie Anm. 18), 279, Anm. 1. Aber Lepsius hatte dieselbe soziologische Bezugsgröße ‚Katholizismus‘ zu beschreiben und zu interpretieren gesucht und spricht von *einem* katholischen Milieu, nicht mehreren in politisch-ökonomischer Koalition. Demgegenüber hat Loth, *Katholiken* (wie Anm. 76), 35, Anm. 75, die Lepsius-Definition durch „die Beschränkung auf *eine* bestimmte Form der Teilhabe am Produktionsprozess“ und durch die Annahme mehrerer Milieus in Koalitionskonstellation verändert.

Katholizismus⁹⁴ und davon sprechen, daß 1933 „das ganze Organisationswesen des katholischen Deutschlands [...] unter dem Druck des beginnenden NS-Staates ‚wie ein Kartenhaus zusammen[fiel]‘⁹⁵, warum sie aber darüberhinaus die „Nichtanpassung der Führungsschicht des früheren politischen Katholizismus“⁹⁶, Gefängnis- und KZ-Haft oder gewaltsamen Tod ihrer Repräsentanten und deren Rolle „beim Neuaufbau des politischen Lebens in der deutschen Trümmerwüste von 1945“⁹⁷ betonen.

Hier soll eine Kontinuitätslinie der zeitgeschichtlichen Rolle des Katholizismus gezogen werden, in der gerade die Gesinnung und Weltanschauung mehr verklammern als nur soziale Antagonismen und wirtschaftliche Interessengegensätze. Verklammert werden sich entwickelnde Demokratisierungsbestrebungen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, der Katholizismus als das „andere Deutschland“⁹⁸ in der NS-Zeit und die Geschichte christlicher Demokratie nach 1945. Man ist bestrebt, als Bezugsrahmen katholischer Politik nicht die Geschichte der deutschen Katastrophe, sondern die auch im Kontext der Bundesrepublik und Gesamteuropas als gelungen anzusehende Geschichte christlicher Demokratie zugrunde zu legen.⁹⁹

Auch hier also, angesichts der Milieutheorie, der nämliche Befund: Wertungsprämissen und Theorienstreit sind aufs engste verknüpft. Dieser Knoten kann und sollte nicht einfach durchgehauen werden – geduldiges argumentatives Entflechten scheint mir erfolgversprechender.¹⁰⁰

III

Geßlerhüte der Theorie? Es dürfte deutlich geworden sein, daß man die Probleme theoriegeleiteter Forschung nur verschiebt, wenn man auf die Theorie insgesamt zu verzichten vorgibt. Theorien in der Katholizismusforschung, angewandt als deskriptive und analytische Interpretamente, von kleiner und mittlerer ‚Reichweite‘ gleich-

⁹⁴ Morsey, *Untergang* (wie Anm. 79). Vgl. ebd., 221: „Im Endstadium des erzwungenen Auflösungsprozesses kam eine Selbstpreisgabe zum Vorschein, die jede Art von illegaler Weiterarbeit ebenso ausschloß wie eine spätere Wiedereinrichtung des Zentrumsturms.“

⁹⁵ Wilfried Loth, „Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus“, in: ders., *Katholizismus* (wie Anm. 47), 278, unter Berufung auf Nipperdey, *Religion* (wie Anm. 65), 31.

⁹⁶ Morsey, *Untergang* (wie Anm. 79), 222.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Hürten, „Zeugnis“ (wie Anm. 21), 371.

⁹⁹ Vgl. Anderson, „Piety“ (wie Anm. 20), 714; „As we begin the tenth year of a Christian Democratic (CDU) government, it should not surprise us that historians, particularly among the younger generation, are beginning to look at political Catholicism from the lengthening period after 1945. This cohort, those most desided exponent is Winfried Becker of Passau, are inclined to place the history of the Center not under the rubric of ‚What went wrong with the Kaiserreich?‘ but within the framework of the contribution of Christian Democratic parties to the success of European democracies that have now endured as long as the old empire.“ Weitere Belege ebd., Anm. 88.

¹⁰⁰ In diesem Sinne hat Liedhegener, „Katholizismus“ (wie Anm. 78), 390, gefordert, zunächst in sozial-, wirtschafts- und alltagsgeschichtlicher Perspektive „die empirischen Grundlagen des katholischen Milieus [...] aufzuarbeiten“. Als gelungener Ansatz, der vom empirischen Ertrag her gerade die Wertungsdiskussion zu versachlichen vermag, vgl. Siegfried Weichlein, *Sozialmilieus und politische Kultur in Weimar. Hessische Kreise im Vergleich*, Diss. Freiburg 1992.

sam, sind als solche nicht unser Problem; sie sind unverzichtbar. Erst universalistische Wertungsprämissen solcher Theorien werden zum Problem, vor allem dann, wenn und weil diese versteckt zu werden pflegen. Erst diese Form der Theorieanwendung führt zu Irritationen und Konfrontationen und erst dort, wo diese Theorieanwendungen in ihrem Widerstreit zur Empirie hingenommen würden – ich gerate bewußt in den Konjunktiv –, führten sie zu einer Demütigung unter entehrender Symbolik, zu einer Verbeugung vor fremden Autoritäten. Aber gemach; Geßler *non est ante portas, meine ich*.

Hier soll nicht der naive Standpunkt zum Ausdruck gebracht werden, moralische, politische oder religiöse Implikationen spielten in der Katholizismusforschung keine Rolle; ich habe ja die ganze Zeit über solche Prämissen gesprochen. Letztlich zeitigen die Überlegungen zur Theorie der Gesellschafts-, Frömmigkeits- und Milieugeschichte das nämliche Ergebnis; und für die Modernisierungstheorie, die hier nicht mehr angesprochen werden kann, ließe sich ähnliches zeigen: Unterschwellig und hintergründig stehen Rolle und Valenz des Katholizismus bis in unsere Gegenwartsgesellschaft hinein zur Diskussion. Aber der Streit um diese Prämissen und um den politischen und religiösen Identitätsraum der Katholizismusforschung ist kein historischer, sondern ein gesellschafts- und kirchenpolitischer Streit. Und als solchen haben wir ihn zu führen; in der Geschichte verstecken sollten wir ihn nicht.

Historisch hingegen scheint mir dreierlei geboten zu sein:

Erstens eine Intensivierung unserer theoretischen Reflexion und eine Verfeinerung unseres theoretischen Instrumentariums. Darüberhinaus sollten wir zunehmend an einer Pluralisierung unserer Theorieanwendung arbeiten. Die Instrumentalisierung unterschiedlichster Ansätze bedeutet noch keinen verwerflichen Methoden-Eklektizismus, sondern eher einen Zugewinn an adäquater Explikationskraft. Das würde vor allem voraussetzen, daß wir zunächst die Reichweiten unserer theoretischen Durchgriffe verkürzen und die Konfrontation unserer Theorien mit der Multidimensionalität der Empirie offener zuzulassen.

Überhaupt scheinen – zweitens – die noch vergleichsweise groben Raster unserer Theoriebildung mit unserem empirischen Informationsdefizit zusammenzuhängen. Erst dieses macht geneigt, Lücken der Datenaggregation durch hypothetische Bögen ‚aufzufüllen‘. Die Klage über unser mangelndes Wissen zur Sozialgeschichte des Katholizismus ist zum Stereotyp erstarrt¹⁰¹, ohne daß ernstliche Wandlung schon erkennbar würden.¹⁰²

Drittens, sollten wir einige Verengungen unserer Perspektive aufgeben: zum einen die Reduktion auf relativ kurze Zeiträume der Untersuchung; die französischen Forschungen zur Religionsgeschichte haben gezeigt, wie erhellend die Kontinuitätslinien langer Wellen der Frömmigkeitsgeschichte wirken können.¹⁰³

¹⁰¹ Vgl. Liedhegener, „Katholizismus“ (wie Anm. 78), 390, mit Belegen.

¹⁰² Ein Beispiel für eine bloße ‚Behauptungs-Sozialgeschichte‘, die über Postulate nicht hinauskommt, bei Jonathan Sperber, „Kirchengeschichte als Sozialgeschichte – Sozialgeschichte als Kirchengeschichte“, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1992, 11-17.

¹⁰³ Vgl. das entsprechende Plädoyer von Etienne François, „Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte. Ein Blick aus Frankreich“, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1992, 18-27, mit zahlreichen Belegen.

Zum anderen müßten wir stärker als bisher unsere leider immer noch vorherrschende nationale Perspektive aufgeben und den internationalen Vergleich, etwa mit Frankreich, den Niederlanden, der Schweiz intensivieren.

Des weiteren sollte unsere weitgehende Beschränkung auf die bis heute fortwirkenden Phänomene mit großer ‚Fernwirkung‘ überdacht werden. Stärker als bisher sollte sich unser Blick auch auf das richten, was Arthur E. Imhof die „verlorenen Welten“ genannt hat. Eine solche Perspektive bekäme das Volk, das bisher vor allem als Objekt von Herrschafts- und Disziplinierungsprozessen diskutiert wurde, auch als Subjekt der Geschichte zu fassen und würde so die Tiefenschärfe unseres Geschichtsbildes erheblich erweitern. Das bedeutet letzten Endes eine Hinwendung zu quasi-ethnologischen Theorien und Methoden, zu dem etwa, was sich hinter dem Stichwort der „dichten Beschreibung“ (*thick description*, Clifford Geertz) verbirgt.

Das ist letzten Endes auch ein Plädoyer für Historisierung und Entpädagogisierung. Ich kenne die Einwände gegen einen solchen Kurs. Aber er könnte uns – hüben wie drüben – von manchem alten Hut befreien, gehöre er nun Geflügel oder wem auch immer.